Departamento de Antropologia

MULHERES NA LUTA ARMADA EM ANGOLA: MEMÓRIA, CULTURA E EMANCIPAÇÃO

Margarida Isabel Botelho Falcão Paredes

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de
Doutor em Antropologia

Orientador:
Doutor Miguel Castanheira Vale de Almeida, Professor Associado
ISCTE-IUL – Instituto Universitário de Lisboa

Julho 2014

Resumo

A história contemporânea de Angola é inseparável das guerras e conflitos que duraram de 1961 a 2002, incluindo as Lutas de Libertação nacional e a Guerra Civil após a independência. Um dos aspetos mais marcantes destas guerras foi a participação das mulheres como combatentes, cujo papel é o tema desta dissertação. Devido à ausência de pesquisas sobre estas mulheres, a tese centra-se no resgate de memórias das ex--combatentes e sobre a sua narrativização no presente a partir de entrevistas focadas na vida militar. A tese aborda também a (re)construção das identidades destas mulheres no contexto dum sistema social de dominação masculina. Como hipótese central do trabalho argumentamos que a participação das mulheres na luta armada reforça a luta pela emancipação feminina e igualdade de género, ao assumirem papéis que lhes estavam interditos anteriormente. Resistência, agência e a representação social das "masculinidades femininas" (Halberstam 1998) permitem às mulheres negociar a ordem de género dominante e assumir identidades marcadas pela ambiguidade de género, reinventando-se, assim, como sujeitos. A tese contribui também para a constituição de um arquivo de memórias no feminino sobre crimes coloniais, resistência anticolonial, Luta de Libertação nacional e Guerra Civil, bem como sobre conflitos internos, como o 27 de Maio de 1977. As dificuldades e frustrações das ex-combatentes, na situação pós-colonial, em relação à falta de reconhecimento dos seus passados, também são abordadas.

Palavras-chave: África | Angola | colonialismo | Luta de Libertação | Guerra Civil | mulheres ex-combatentes | guerrilheiras | género | masculinidades femininas | Antropologia feminista

Abstract

The history of contemporary Angola is inseparable from the wars and conflicts that lasted from 1961 to 2002, including the national liberation struggle and the post-independence civil war. One of the most striking aspects of those wars was the participation of women as fighters, whose role is the theme of this dissertation. Due to the absence of research on these women, the thesis focuses on retrieving the ex-fighters' memories and on their narrativization in the present, through interviews focused on military life. The thesis also addresses the women's (re)construction of identity in a male-dominated social system. The main hypothesis is that women's participation in the armed struggle strengthened their fight for emancipation and equality by resorting to roles that were previously forbidden to them. Resistance, agency, and the representation of "female masculinities" (Halberstam 1998) allowed women to negotiate the dominant gender order and to perform identities that were marked by gender ambiguity, thus reinventing themselves as subjects. The thesis also contributes to an archive of female memories of colonial crimes, anticolonial resistance, national liberation struggles, and the civil war, as well as of internal conflicts such as the 27th May, 1977 events. Their present difficulties and frustrations in the post-colonial situation, regarding the lack of recognition of their past role, are also addressed.

Keywords: Africa | Angola | colonialismo | liberation struggle | civil war | female excombatants | guerrilla girls | gender | female masculinities | feminist anthropology

Agradecimentos

O meu primeiro agradecimento vai para todas as mulheres ex-combatentes que confiaram em mim e aceitaram participar neste projeto. Devo-lhes muito, a partilha foi intensa, aprendi imenso e foram as suas importantes contribuições que deram origem a esta reflexão e análise, *estamos juntas*! Para as informantes que não foi possível incluir na tese aqui fica a promessa de que continuarei a trabalhar nesta área de estudo nos próximos anos.

Estou muito grata ao meu orientador e mentor Miguel Vale de Almeida, cujo trabalho é sempre inspirador.

Um agradecimento especial para Cristina Scheibe Wolff e Joana Maria Pedro da UFSC, que desenvolvem um trabalho importantíssimo sobre as "Mulheres na Luta Armada no Cone Sul" e que, não só inspiraram este projeto, como me acolheram no LEGH, Laboratório de Estudos de Gênero e História, departamento onde dei os primeiros passos nesta área de estudo. Do LEGH agradeço também à Cintia Lima que, para reduzir a minha saudade da academia, me enviava para Luanda o fichamento das conferências sobre género na UFSC.

Agradeço a Ilka Boaventura Leite ter-me incluído como investigadora no NUER, Núcleo de Estudos sobre Identidades e Relações Interétnicas do Departamento de Antropologia da UFSC, em Florianópolis.

Um trabalho desta natureza seria impossível sem o auxílio de pessoas que disponibilizaram o seu tempo para me ajudarem. Devo a muitos colegas contribuições inestimáveis: Marissa Moorman digitalizou teses e capítulos de livros para me enviar; Selma Pantoja, Lucia Tindó Secco, Carlos Serrano, Christabelle Alison, Ana Leão e Carlos Alberto Alves enviaram-me teses e artigos difíceis de obter; Adriana Bebiano, António Tomás, Ruy Llera Blanes e Cláudia de Lima Costa disponibilizaram-me literatura valiosa. Obrigada também à Wanda Lara, que contribuiu com documentos raros da Associação Tchiweka. Ao Reginaldo Silva, que gravou programas da rádio em Angola para me enviar. Ao Fernando Pereira, que todas as semanas, durante anos, me enviou os jornais angolanos *online*. Sou ainda devedora à Marta Lança, a alma do *site* BUALA, pela contribuição que esta plataforma de textos académicos deu a este projeto. Os diálogos com Aida Freudenthal, Maria da Conceição Neto, Nelson Pestana, Justino Pinto de Andrade e Elisabeth Vera Cruz também foram muito importantes para o trabalho.

Destaco um agradecimento especial ao Paulo Inglês que me provindenciou o primeiro alojamento em Luanda na Caritas e cujos pontos de vista, durante longas conversas, se revelaram muito produtivos para o trabalho.

Agradeço ainda a generosidade de todas e todos que me ajudaram porque acreditaram em mim: Mark Sabine, Simone Schmidt, Inocência Mata, Maria Paula Meneses, Laura Cavalcante Padilha, Valdemir Zamparoni, Raquel Ribeiro, Sheila Khan, Frank Marcon, Fátima Ribeiro, Jean-Michel Mabeko Tali e *in memoriam* o meu saudoso amigo, Samuel

Aço. Um muito obrigado a Maria Tavares, que me deu imensa força com a bolsa de doutoramento da FCT.

A realização do trabalho de campo em Angola teria sido impossível sem o apoio das minhas amigas e camaradas das FAPLA, Maria de Jesus Ferreira e Ruth Adriano Mendes, a quem agradeço profundamente a amizade e a solidariedade que sempre demonstraram.

Não posso deixar de agradecer os apoios institucionais de Maria Cândida Teixeira, Luzia Inglês, Afonso Van-Dúnem (Mbinda), Monteiro Pinto Kapunga, Miraldina Olga Jamba e Helena Bonguela, sem os quais não teria sido possível realizar um trabalho desta natureza.

Da APN agradeço a colaboração de Catarina Fernando e Balbina Martins, assim como a amizade de Helena Zefanias Lowe. Do FB tive a bondosa ajuda de Sousa Jamba e de Domingos Calussumi.

Fui muito amparada em Luanda por duas mulheres extremamente generosas, Fernanda Monteiro e Paulette Lopes, que nos momentos de dificuldade estiveram sempre presentes. Um muito obrigado à Elsa e Vitor Paixão, que me alojaram no Lubango. Amigos como Ambrósio Lukoki, Tino Catela do Vale, Fransisco Keith e Aida Pegado contribuíram para confortar a minha estadia durante o trabalho de campo.

Em Lisboa, faço questão de agradecer o apoio que tive de amigas e amigos sem os quais não teria aguentado o esforço de escrever este trabalho: Manuel Saraiva, Mely Vaz, Mavilde Vivas e Maria Sarmento – muito obrigada.

É impossível viver em Angola sem ser tocada pelo cidadão e cidadã comum que, na rua e nos candongueiros, são extremamente solícitos e que me ajudaram a movimentar num espaço que não dominava. Quantas vezes mulheres e homens se desviaram dos seus caminhos para me acompanharem até ao interior dos musseques? E o que dizer da veterana Fernanda Miranda, que vinha de casa com um termo de café e uma chávena de porcelana para me oferecer um cafezinho durante as entrevistas com as guerrilheiras da Frente Leste? Ou dos funcionários da receção do Hotel Globo que facilitavam o trabalho encaminhando as informantes e disponibilizando quartos e outros espaços para as entrevistas?

São todos estes gestos, esta generosidade, que me fazem sentir ser filha do coração em Angola. Obrigada.

O presente trabalho foi financiado pela, FCT – Fundação
para a Ciência e a Tecnologia, Ministério da Educação e Ciência,
ao abrigo de uma bolsa individual de doutoramento,
SFRH/BD/44012/2008.

Ao meu pai,
Jorge Falcão Paredes.

ÍNDICE

Prólogo **1**

Introdução **7**

Capítulo 1 – Percurso epistémico-metodológico **15**

1.1 – Notas metodológicas 15

1.1.1 – A luta pelo reconhecimento: "o que o homem pode, a mulher pode" 18

1.2 – A arma da teoria 20

1.3 – Estado da arte 28

1.4 – Trabalho de campo e subjetividade 38

1.5 – Campo minado 47

1.5.1 – Regimes de informalidade no trabalho de campo em Angola: desafios, dificuldades e estratégias 47

1.5.2 – Diário de campo, a pesquisadora debaixo de fogo 55

1.5.3 – Religião e género… como perguntar? 59

Capítulo 2 – Guerreiras na história e na literatura **71**

2.1 – Mulheres heróicas: Njinga-Mbandi e Deolinda Rodrigues, masculinidades femininas como estratégia de resistência e subversão 71

2.1.1 – Masculinidades e feminilidades da *female-king* Njinga Mbandi 75

2.1.2 – Deolinda Rodrigues fora da ordem de género 82

2.2 – *El Testimonio* de Rita André Tomás, *Memórias da Luta de Libertação* 87

2.2.1 – Apontamento sobre a participação de Rita André Tomás num debate radiofónico 94

2.3 – *Heroínas sem Nome* ou "the small voice of history" 96

2.3.1 – Elisa Glória Calado Henda, uma narrativa-coragem 102

2.4 – Savimbi, a "Queima das Bruxas" como afirmação do poder absoluto e da dominação masculina 116

2.5 – Mulheres das FAPLA na literatura 125

2.5.1 – Uma mulher-soldado chamada Carlota, Ryszard Kapuscinski 125

2.5.2 – *O celular*, João Melo 127

2.5.3 – *Cartas para Maridos Temerários*, Dya Kasembe 128

Capítulo 3 – Resistência anticolonial no feminino 131

3.1 – Crimes coloniais: prisioneiras no "Campo de Concentração" de São Nicolau 131

3.1.1 – Domingas Tito: "eu vou morrer em Angola com armas de guerra na mão" 132

3.1.2 – Domingas Congo Jondila: "não tínhamos voz naquele tempo" 137

3.1.3 – "Essas putas pensam que vão conseguir a independência" 141

3.2 – Mulheres na Revolta da Baixa do Kassange 147

3.2.1 – "O primeiro e o encontrado qual é o mais velho?" Momentos etnográficos na Baixa do Kassange 147

3.2.2 – Memórias de Elisa Kapunga, uma mulher na história da Revolta da Baixa do Kassange 167

3.2.3 – A "Guerra de Maria": história e memória ou fontes coloniais *versus* fontes africanas 170

3.3 – A rainha do 4 de Fevereiro de 1961: a história como futuro 173

3.4 – A revolta de 15 de Março de 1961: dois testemunhos no feminino 182

3.4.1 – Ana Maria da Conceição Fernandes: "nós estamos prontas a dar os nossos filhos para combater" 182

3.4.2 – Joana André Domingos: "naquela altura éramos todos uma só pessoa" 188

Capítulo 4 – Mulheres nas Lutas de Libertação 193

4.1 – Veio da mata a "mulher nova"? Processos de emancipação das guerrilheiras nas Lutas de Libertação 193

4.2 – "Mamãs" da OMA: género e nação 204

Capítulo 5 – As guerrilheiras das FAPLA: militarização, emancipação e repressão 229

5.1 – O pós-25 de Abril, jovens mulheres nos CIR: "a euforia de combater", uma questão de identidade guerrilheira 229

5.2 – O "Destacamento Feminino" das FAPLA, a Batalha de Kifangondo e o 27 de Maio de 1977 237

5.2.1 – O "Destacamento Feminino" das FAPLA 238

5.2.2 – Mulheres na Batalha de Kifangondo 245

5.2.3 – O Destacamento Feminino e o 27 de Maio de 1977 250

5.2.4 – Destacamento Feminino: da contestação à revolta 254

5.2.5 – Testemunhos da repressão ao 27 de Maio de 1977: entre o dever da memória e a necessidade de esquecer 258

5.3 – Mulheres vítimas da repressão pós-27 de Maio: memórias de sobreviventes 265

Capítulo 6 – Mulheres da UNITA: das margens à "tropa especial feminina" 275

6.1 – Meninas raptadas: escravatura contemporânea em tempo de guerra 275

6.1.1 – "Vai fazer o quê?" 275

6.1.2 – Eu era uma miúda da cidade 279

6.2 – Mulheres-soldados da UNITA: o Batalhão 89, "tropa especial" 282

Capítulo 7 – O género militar 301
7.1 – Ambiguidades de género: "masculinidades femininas" no campo militar em Angola 301
7.1.1 – Josefa Batacuchi: uma mulher *butch* nas FAPLA 306
7.1.2 – Mozemba: uma mulher com músculo e "atitude" 307
7.1.3 – Elizabeth Rank Frank: "uma mulher violenta" 309
7.1.4 – Ana Canjala Alberto: "aqui no comando somos quatro homens" 312
7.1.5 – Superintendente "Nanda": "eu deveria ser general" 314
7.1.6 – Capitão "Marisa": "no exército não há homens nem mulheres, só há soldados" 315
7.1.7 – Tânia Teresa Pimentel: "tenho tendência para a masculinidade" 321
7.1.8 – Filomena de Fátima Diogo: "não tenho medo de nada" 324
7.1.9 – Maria João Chaves: "comigo era só ação" 325

Considerações finais 329

Bibliografia 335

Anexo 1 349

Anexo 2 350

Anexo 3 351

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 – Maria Mateus (Paludismo), Oficial de Dia na Brigada Especial de Trânsito, Comando da BET no bairro Palanca, 11 de setembro de 2010. xii
Figura 2 – Domingas dos Santos Kibota (arquivo pessoal da entrevistada) 44
Figura 3 – Maria de Fátima Kapache (arquivo pessoal da entrevistada). 45
Figura 4 – Grupo de Pioneiros, os Kudianguelas a cantar o hino do MPLA em Brazzaville, 4 de fevereiro de 1964. Fatita Kapache é a terceira na 3.ª fila (Tchiweka 2012: 63) 45
Figura 5 – Ana Maria Nzagi em segundo plano, à esquerda, celebrando o culto na Igreja Cristã Arca de Noé, Bairro Popular em Luanda. 64
Figura 6 – Bênção apostólica (arquivo pessoal de Maria Luísa Guimarães Quarta). 66
Figura 7 – Estátua de Njinga Mbandi no Lg do Kinaxixi em Luanda (a estátua foi transferida para a Fortaleza de S. Miguel porque foi construído um centro comercial neste largo) 71
Figura 8 – Monumento às Heroínas Angolanas. 72
Figuras 9-10 – A oficial da Polícia Militar, Lwana Ribas Matos, (ao centro, em baixo), durante a comemoração do dia 2 de março de 2011 no Lg das Heroínas em Luanda com mulheres-soldados do Regimento da Polícia Militar do Grafanil. 73
Figura 11 – A cubana Limbânia Jimènez Rodriguez (Nancy) com as guerrilheiras dos Esquadrão Camy, Teresa Afonso, Lucrécia Paim, Irene Cohen, Limbânia Jimenez, Engrácia dos Santos, Josefa Gualdino e Deolinda Rodrigues (Rodriguez 2010 [1985]: 29). 83
Figura 12 – Carlota fotografada por Kapuscinski 125
Figura 13 – Domingas Tito na entrevista. 134
Figura 14 – Domingas Congo Jondila na entrevista. 138
Figura 15 – Ruth Adriano Mendes na entrevista. 141
Figuras 16-17 – Imagens de mundos cruzados, Estação Ferroviária de Malange. 148
Figura 18 – O outro lado da estação ferroviária de Ndalatando. 149
Figura 19 – Entrada da Associação Nacional da Baixa de Kassange. 152
Figura 20 – Francisca Domingos Simão Álvaro, agente da 1.ª classe da Polícia Nacional (arquivo pessoal da entrevistada). 154
Figura 21 – Comércio infantil ambulante. 155
Figuras 22-25 – Óbito na localidade de Chiquita. A investigadora carrega o equipamento no gerador de um músico ambulante. O *tchinganji* corre pela localidade e assusta os homens 158
Figuras 26-28 – Cartões de eleitoras 162
Figura 29 – Apresentação às autoridades, Sr. Amador e Regedor José Vunge à esquerda. 163
Figuras 30-31 – Teka Dya Kinda, homens nas cadeiras, mulheres no chão. 164
Figura 32 – Local do 'Massacre da Jangada', rio Cambo em Marimba. 165
Figura 33 – Elisa Kapunga e o marido, o regedor Ngola Muinga. 166
Figura 34 – Monumento aos mártires do 4 de Fevereiro de 1961, Engrácia Cabenha, Imperial Santana à direita e Paiva Domingos à esquerda na foto, ambos falecidos (Arquivo MPLA). 174
Figura 35 – A deputada Ruth Mendes e Engrácia Cabenha no 5.º Congresso da OMA. 175
Figura 36 – Engrácia Francisco Cabenha na sede provincial do MPLA na Vila Alice. 176
Figura 37 – Engrácia Francisco Cabenha ostentando a farda militar e a patente de general (arquivo pessoal da entrevistada). 182
Figura 38 – Catarina Augusto Kavindama Baió (Vália) à esquerda em baixo e Tchindongo Mursha à direita (arquivo pessoal da entrevistada). 199
Figura 39 – Isalina Kawina na entrevista. 202
Figura 40 – "Mãe da Revolução" (Arquivo MPLA). 205
Figura 41 – Imagem do livro *Contra o Oportunismo*, editado pelo DIP, Departamento de Informação e Propaganda do MPLA (sem data). 205
Figura 42 – Rodeth Gil na entrevista. 208

Figura 43 – Na Frente Leste, Jovita Minervina Nunes, de boné militar ao centro (arquivo pessoal da entrevistada). 213
Figura 44 – Carta de Condução de Maria Paím emitida na Tanzânia (arquivo pessoal da entrevistada). 214
Figura 45 – Luzia Inglês (CDIH, *História do MPLA*, 1.º vol., p. 293). 223
Figura 46 – Pormenor do mural do Hospital Militar de Luanda, da falecida artista plástica Teresa Gama que foi guerrilheira das FAPLA, mural realizado em 1976 no âmbito do trabalho produzido com órfãos de guerra na escola de artes plásticas, "Barracão" e que tem sido incorretamente atribuído à cooperação cubana, nomeadamente em Araújo (2005). 225
Figura 47 – 5.º Congresso da OMA, Centro de Conferências de Belas. 226
Figura 48 – Maria de Fátima Jesus Moreira Paiva, Divua (arquivo pessoal da entrevistada). 230
Figura 49 – Eunice Adriano Mendes em 1978 (imagem no livro de Miguel Júnior, *Forças Armadas Populares de Libertação de Angola (1975-1992)*, p. 187). 233
Figura 50 – Fotogramas de João Nunes no CIR Hoji Ya Henda. 240
Figura 51 – Destacamento Feminino, CIR Hoji Ya Henda (fotografia de João Nunes). 241
Figuras 52-53 – Fotografias de João Nunes no CIR, Hoji Ya Henda, Destacamento Feminino, em 1975. 241
Figura 54 – Imagem de guerrilheiras do Destacamento Feminino no Morro da Luz, no romance histórico de Kudijimbe, *Também Lutaram por Angola* (2003: 308), editado por Brigada Jovem da Literatura de Angola. 244
Figura 55 – Marília Afonso à direita, fardada, com Iko Carreira e Agostinho Neto numa cerimónia oficial no Palácio (arquivo pessoal da entrevistada). 247
Figura 56 – Elvira Maria Pires da Conceição, "Virinha" (arquivo pessoal de Ermelinda Fernandes). 260
Figura 57 – Fernanda Digrinha Delfino, Nandi, ao centro com umas amigas em Benguela (arquivo pessoal de Nekruma Kassanji). 262
Figura 58 – Jacinta Kipaka na entrevista. 276
Figura 59 – Jacinta Kipaka na entrevista em Marimba. 277
Figura 60 – Jacinta Kipaka na entrevista. 278
Figura 61 – Marcelina José na entrevista. 280
Figura 62 – Marcelina José no fim da entrevista. 281
Figura 63 – Batalhão 89. 291
Figura 64 – Na linha da frente, Aninhas José, Dulce Chingufu, Bela Chiyovo. 292
Figura 65 – Odete Muekalia com o irmão Jardo Muekalia, no livro *Angola, A Segunda Revolução* (2010). 294
Figura 66 – Capa de um álbum dos Merengues em 1975. Segundo Marissa Moorman, na contracapa pode-se ler a letra da canção "Encontro com a Hora da Liberdade", "o tempo de preparar só o funge acabou, e a mulher tem que cooperar lado a lado com o homem no trabalho da reconstrução" (2008: 183). 302
Figuras 67-68 – Mozemba Arlete Bernardo na Brigada Especial de Trânsito, em Kilamba-Kiaxe. 308
Figuras 69-70 – Mozemba Arlete Bernardo no Clube Desportivo Super-União de Luanda, musseque Sapu. 309
Figura 71 – Elizabeth Rank Frank. 311
Figura 72 – Ana Canjala Alberto na entrevista 313
Figuras 73-74 – Leonor Fernanda Vera Cruz Santana no domicílio da entrevistada 315
Figura 75 – Maria Muvale Nganda, capitão Marisa (arquivo pessoal da entrevistada). 317
Figura 76 – Maria Muvale Nganda, capitão Marisa, o filho à direita (arquivo pessoal da entrevistada). 319
Figura 77 – Maria Muvale Nganda na fila de trás, à direita (arquivo pessoal da entrevistada). 321
Figura 78 – Tânia Teresa Pimentel na entrevista. 323
Figura 79 – Filomena Diogo (arquivo pessoal da entrevistada). 325
Figura 80 – Maria João Chaves, com farda das FAPLA nos anos 70 (arquivo pessoal da entrevistada). 326

LISTA DE ABREVIATURAS

AK – Kalashnikov
AKA – Kalashnikov
AMA – Associação das Mulheres de Angola
AN – Assembleia Nacional
ANC – African National Congress
ANGOP – Agência Angola Press
APN – Ajuda Popular da Noruega
BET – Brigada Especial de Trânsito
BRINDE – Brigada Nacional de Defesa do Estado
BP – Bureau Político
CC – Comité Central
CD - Comité Director
CDIH – Centro de Documentação e Investigação Histórica do CC do MPLA
CEA – Centro de Estudos Africanos
CEEA – Centro de Estudos Estratégicos de Angola
CEI – Casa dos Estudantes do Império
CEMAD – Comité Executivo Militar de Apoio aos Desmobilizados
CIAM – Centro de Imprensa "Aníbal de Melo"
CIDAC – Centro de Investigação e Documentação Amílcar Cabral
CIR – Centro de Instrução Revolucionária
CNE – Comissão Nacional Eleitoral
COL – Comando Operacional de Luanda
CSS/FAA - Caixa de Segurança Social das Forças Armadas Angolanas
CVAAR – Corpo Voluntário Angolano de Assistência aos Refugiados
DDR – Desmobilização, Desarmamento e Reintegração
DF – Destacamento Feminino
DOR – Departamento de Orientação Revolucionária
DISA – Direção de Informação e Segurança do Estado
DIP – Departamento de Informação e Propaganda
EDEL – Empresa Distribuidora de Electricidade
ELNA – Exército de Libertação Nacional de Angola
EPAL – Empresa Pública de Águas de Luanda
EUA – Estados Unidos da América
FAA – Forças Armadas Angolanas
FALA – Forças Armadas de Libertação de Angola
FAP – Forças Armadas Portuguesas
FAPLA – Forças Armadas Populares de Libertação de Angola
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia
FLEC – Frente para a Libertação do Enclave de Cabinda
FMEA – Federação de Mulheres Empresárias de Angola
FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola
FRELIMO – Frente para a Libertação de Moçambique
GRAE – Governo Revolucionário de Angola no Exílio
GURN – Governo de Unidade e Reconciliação Nacional
IANTT – Instituto Arquivo Nacional da Torre do Tombo
IDG – Índice de Desigualdade de Género
IECA – Igreja Evangélica Congregacional de Angola
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa
JMPLA – Juventude do MPLA
JURA – Juventude Unida Revolucionária de Angola

KZ – Kwanza (moeda)
LA – Liga Angolana
LAC – Luanda Antena Comercial
LIMA – Liga da Mulher Angolana
LNA – Liga Nacional Africana
MAC – Movimento Anti-colonial
MINARS – Ministério da Assistência e Reinserção Social
MINFAMU – Ministério da Família e Promoção da Mulher
MLA – Movimento de Libertação de Angola
MPDA - Movimento para a Paz e a Democracia em Angola
MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola
MPLA/PT – Movimento Popular de Libertação de Angola/Partido do Trabalho
OCA – Organização Comunista de Angola
OMA – Organização da Mulher Angolana
ONG – Organização Não-Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
OPA – Organização dos Pioneiros Angolanos
OUA – Organização da Unidade Africana
PGDR - Programa Geral de Desmobilização e Reintegração
PIDE – Polícia Internacional de Defesa do Estado
PIDE/DGS – Polícia Internacional de Defesa do Estado/Direcção Geral de Segurança
PNA – Polícia Nacional de Angola
PRD – Partido Renovador Democrático
QG – Quartel-general
RDA – República Democrática da Alemanha
RDC – República Democrática do Congo
RNA – Rádio Nacional de Angola
RPA – República Popular de Angola
SADC – Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral
SEPMD – Secretaria de Estado para a Promoção e Desenvolvimento da Mulher
SONANGOL – Sociedade Nacional de Combustíveis de Angola
SWAPO – South West African People's Organization
TANU – Tanganyika African National Union
TE – Tropas Especiais
TPA – Televisão Pública de Angola
UA – União Africana
UAN – Universidade Agostinho Neto
UCAN – Universidade Católica de Angola
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina
UNAVEM – Missão de Verificação das Nações Unidas em Angola
UNHCR – United Nations High Commissioner for Refugees
UNITA – União Nacional para a Independência Total de Angola
UNTA – União Nacional dos Trabalhadores Angolanos
UPA – União das Populações de Angola
UPNA – União das Populações do Norte de Angola
URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
USA – United States of America
USAID – United States Agency for International Development
ZANU – Zimbabwe African National Union
ZAPU – Zimbabwe African People's Union

Figura 1 – Maria Mateus (Paludismo), Oficial de Dia na Brigada Especial de Trânsito, Comando da BET no bairro Palanca, 11 de setembro de 2010.

Prólogo

Em Antropologia tem vindo a ser discutido que o campo escolhido para se investigar não é neutro e depende sobretudo da história pessoal do antropólogo e das ligações que este tem com os sujeitos objeto do seu estudo. A ideia de estudar as mulheres angolanas na luta armada surgiu há uns anos atrás quando recebi um telefonema de Luanda, de uma antiga camarada das FAPLA[1] a lamentar-se que as expectativas de vida que tinha criado no pós-independência não se estavam a realizar. A minha amiga queixava-se de ter sido preterida no acesso a um lugar político a que aspirava na diplomacia em benefício de um militante do partido do poder, o MPLA, que não tinha participado na Luta de Libertação, e lamentava-se: *Sabes quantas mulheres que lutaram estão nas estruturas do poder, quantas decidem o destino do país? Sabes quantas mulheres que andaram de armas na mão estão abandonadas e na miséria? Sabes que estamos a ser camfubadas?*[2] E acrescentou: *Porque não vens a Angola estudar as mulheres guerrilheiras? És a pessoa indicada para isso!* Numa lógica da recomposição das elites na pós-colonialidade em Angola, a minha amiga, aos cinquenta anos de idade, tinha terminado a licenciatura há pouco e a consciência de que a nomeação das mulheres para lugares públicos era feita pelo poder masculino e por uma estrutura de desigualdade de género tinham-na levado a pensar que as antigas combatentes precisavam de legitimar os seus passados de guerrilheiras para se posicionarem na luta política. Staya Mohanty (1993) demonstrou que o princípio epistémico da prática legitima experiências pessoais e identidades construídas política e culturalmente na luta. O desejo de afirmação política da minha amiga levou-a a prometer facilitar-me as complexas e difíceis autorizações institucionais necessárias à investigação científica em Angola, se aceitasse o desafio.

Regressei à universidade tarde, depois de ter priorizado outras vidas, nomeadamente na literatura, e quando a minha amiga me lançou este repto estava a terminar a licenciatura em Estudos Africanos na Faculdade de Letras de Lisboa, onde fui conquistada pelas disciplinas de Antropologia lecionadas no ISCTE e na UFSC, Florianópolis, universidade que frequentei durante seis meses ao abrigo de um convénio entre universidades com uma bolsa de estudos obtida num concurso académico. Cheguei portanto à Antropologia vinda

[1] Forças Armadas Populares de Libertação de Angola.

[2] Expressão popular usada na variante "português de Angola" para identificar situações nas quais alguém se sente injustiçado na partilha de algo.

da Literatura, dos Estudos Africanos e da História e reconheço que era uma *outsider* na disciplina. No entanto, explorar a Antropologia para interpretar o conhecimento cultural e social desta comunidade de ex-combatentes no feminino e resgatar as vozes e as memórias destas mulheres configurou-se desde logo uma possibilidade a ponderar e que ficou em aberto.

A minha experiência biográfica, contra a corrente da cultura colonial dominante no fim do Império português, pode ajudar a clarificar o que veio a ser a minha escolha do terreno. Porquê Angola, porquê as mulheres combatentes? A experiência tem este carácter vinculativo. Como diria Malinowski, "… eu estava lá!", numa guerra que uns chamam de Luta de Libertação e outros, colonial, dois lados de uma mesma guerra, na qual não estive ao lado do meu país mas sim ao lado dos angolanos que lutavam por libertar o país da ocupação portuguesa.

O ter "estado lá", numa guerra que aparentemente não era minha, coloca-me num lugar conflituante em relação à memória da guerra colonial. Como filha de um Império com responsabilidades históricas ligadas à ocupação colonial em África, essa atitude anticolonial ainda incomoda, mais de trinta anos depois, todos aqueles que lutam pela preservação de uma "história única" (Adichie 2009) e por perpetuarem um clima de nostalgia e revivalismo imperial que coloca na sombra todos os atores sociais que lutaram contra a colonização portuguesa.

O tropo da nação que apelava ao patriotismo contra os "outros" africanos que atacavam o edifício e a dominação colonial ainda hoje exclui as experiências de vida dos que renunciaram aos seus privilégios e, contra a corrente, quebraram as grilhetas do pertencimento enraizado e caminharam em direção ao desconhecido lugar da alteridade (Gandhi 2006: 10).[3]

A Antropologia construiu-se como ciência através do diálogo com a alteridade, na tradução dos modos de vida dos outros e encenando uma relação com o "outro" através da *outridade* que inclui o antropólogo. Depois de o relativismo ter exposto o etnocentrismo da disciplina, os cientistas sociais que se reivindicam da corrente da "Antropologia crítica" carregam a culpa de este paradigma ter sido instrumento do imperialismo e um dos "pecados" originais da relação colonial (Almeida 2004b: 23).

Para Pina Cabral, "O retorno à África lusófona de etnógrafos portugueses não é tarefa simples nem fácil. O passado não é apagável – é sim, transformável. […] Só assim

[3] Tradução livre.

poderemos inflectir positivamente a evolução desses laços históricos que, mesmo que queiramos, jamais poderemos esconjurar" (Cabral 2000: xx). Os campos da Antropologia não são a-históricos, nem apolíticos, como revelaram as problemáticas pós-coloniais enunciadas por Said em *Orientalismo* (2007 [1978]). Na desocultação e reconfiguração de memórias e passados históricos, a perspetiva pós-colonial, onde o "outro" nunca está fora de nós, leva-me a erigir a minha história pessoal e uma experiência no terreno contra a corrente do Império colonial como constitutiva de um conhecimento compartilhado numa perspetiva anticolonial e uma subjetividade conflituante em relação à cultura dominante do meu país.

Em outubro de 1971, o poeta Herberto Helder, na época repórter de guerra em Angola, escrevia na revista *Notícia* um artigo sobre uma "exposição de rua" debaixo das arcadas do Banco de Angola que, ainda adolescente, realizei em frente à baía de Luanda, e onde sujeitos africanos apareciam representados em batiques (panos pintados), atrás de grades ou mortos:

> "Vós sois o sal da terra. Quem é o sal da terra? Por mim acho que são as pessoas mais ou menos (ou até completamente) marginais: as que protestam contra, contestam, põem dúvidas sobre, ignoram ou não levam a sério, riem de, gozam com a sociedade onde por acaso se encontram" (1971: 44).

A exposição acabou com a detenção da autora pela PIDE, que entendeu a mostra como uma ofensa à ordem pública. Transcrevo o texto do poeta, não para me colocar no centro do discurso, mas para situar a solidariedade num espaço de desacerto e incompreensão humana e para assinalar que este trabalho não pode ser lido sem a tradução cultural do contexto social que o produziu.

Ao escolher as mulheres angolanas para pesquisar estava também a iniciar um diálogo introspetivo com a minha história de vida, uma história de ruturas e empréstimos transculturais. Deslocamentos como este não são feitos por razões ideológicas, são resultado de feridas interiores e dilacerações identitárias. Ao escolher este objeto de estudo estava também a investigar o meu próprio passado ou, como diz Ruy Duarte de Carvalho, "a investir-me numa teoria pessoal dos horizontes onde cabe tudo" (Carvalho 1999: 375), até a minha salvação.

Para quem crê que o cientista social deve suspender a sua história e subjetividade para que não se tornem objeto de investigação ou, na esteira da *illusion biographique* de Bourdieu, evitar o perigo de "elevar à condição de ideólogo" a sua própria vida,

selecionando determinados momentos ou acontecimentos mais significativos em função de uma trajetória pessoal (Pimenta 2006: 12), tive o cuidado, durante a pesquisa, de submeter a minha experiência biográfica a um controlo epistemológico através da lente da teoria e de regras da arte das ciências humanas e sociais e de a usar sobretudo para enriquecer as interpretações.

O primeiro "encontro etnográfico", que deu origem a este trabalho, ocorreu várias décadas antes do trabalho de campo realizado em Angola. Esse encontro fundador, carregado de afetos, identificações e subjetividade arrastou-me, trinta e muitos anos depois, a romper os silêncios onde estão refugiadas as memórias de guerra das veteranas angolanas. Esse encontro fundador trouxe-me até à comunidade de mulheres objeto deste estudo, a quem, de uma maneira ou outra, estou profundamente ligada e que, por caminhos enviesados, fazem parte da minha vida. Esses momentos que vivi contra a corrente serviram para criar laços baseados numa experiência e solidariedade comuns, e para criar ou imaginar uma identificação compartilhada e vinculada a Angola, sobretudo às minhas companheiras, as mulheres angolanas que combateram de armas na mão.

A problematização da experiência compartilhada também poderá responder ao estranhamento da escritora Sekai Nzenza-Shand quando questiona em *Songs to an African Sunset, a Zimbabwean Story*, "I still cannot help wondering why these middle class, public-school-educated women […] choose to study African women" (1997: 171).[4] Ou poderá responder à perplexidade da antropóloga nigeriana Ifi Amadiume, que, ao perguntar a uma aluna de Antropologia branca e ocidental por que desejava ir estudar as mulheres africanas, ela respondeu que sentia poder ajudar "women [in Zimbabwe] by advising them how to organize" (1987: 7), o que indignou Idi Amadiume e a levou a fazer o seguinte comentário: "Here was someone […] who had never fought a war in her life [and] was planning to go to Africa to teach female veterans of a liberation struggle how to organize!" (1987: 7). E Amadiume acrescenta: "It is, therefore, not surprising that the anger and bitterness felt by Third World women are directed more at Western female academics and feminists than at male anthropologists" (1987: 8). O duplo lugar de nativa e pesquisadora, o *entrelugares* enunciado por Homi K. Bhabha (1998: 297), o ter um pé na teoria e outro na empíria, salvou-me desta armadilha e foi problematizado durante a pesquisa, não só por mim como pelas minhas entrevistadas, que muitas vezes diziam *A Guida é nossa!*, apropriando-se da pesquisadora que confundiam com a nativa. Nesta dança entre

[4] Tanya Lyons, australiana, numa outra perspetiva, também responde em *Guns and Guerilla Girls* a esta acusação de Sekai Nzenza-Shand (2004: 4-5).

categorias, quando formulava a pergunta *Quer participar nesta pesquisa?* não era um investigador assexuado e distanciado que fazia a pergunta, era uma mulher branca, portuguesa, académica, comprometida com os sujeitos objeto do seu estudo e solidária com esta comunidade, era uma mulher a estudar outras mulheres, era uma guerrilheira a estudar outras guerrilheiras, era uma sobrevivente a estudar outras sobreviventes. Eu e elas estamos cansadas de saber como foram longos e penosos os caminhos que percorremos para chegar até este encontro e diálogo. "Enquanto método, o biográfico é um instrumento de conhecimento das realidades humanas baseado na experiência narrada dos sujeitos […] um lugar de encontro" diz Elsa Lechner (2009); para Vale de Almeida, "Esta visão semântica da experiência não exclui ela ser mediada pela interpretação que tem uma base social" (2004b: 24-25). Um encontro etnográfico feito numa *zona de contacto*[5] (a luta anticolonial) onde os dilemas das "políticas de identidade" estão presentes e onde antropólogo e sujeitos constroem em conjunto visões de mundos.

Como referi num artigo publicado em 2010 na revista *Cadernos de Estudos Africanos*,

> "Para ajudar a clarificar o meu lugar de enunciação nesta pesquisa, o 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 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 no centro do movimento nacionalista angolano. Os laços afetivos assim construídos tecem as malhas com que o presente histórico é aferido" (Paredes 2011).

Este exercício de autorreflexão antropológica destina-se a pensar a relação do antropólogo com a comunidade objeto deste estudo, o engajamento com o "outro" que teve origem numa experiência marginal de um "eu" e um "nós" anticolonial, experiência que se prolongou no pós-colonialismo e que aqui é revalorizada, acabando evidentemente por se refletir num desdobramento de lugares durante o trabalho de campo. Neste jogo, entre igualdade e diferença, o peso da biografia da antropóloga e a partilha de um *ethos* semelhante no universo da pesquisa são os nós subjetivos da construção da etnografia

[5] De Mary Louise Pratt.

desenvolvida em Angola, nós que definem o contorno da interação entre pesquisador e pesquisados.

Com as mulheres que participaram do "outro" lado da guerra, na UNITA e FNLA, quando fazia a pergunta "Quer participar nesta pesquisa", continuava a ser uma mulher académica a estudar outras mulheres, mas além de branca e portuguesa também era uma mulher que pertencia à "família MPLA", uma mulher com ligações ao partido no poder. No esteio de Gloria Anzaldúa, a feminista da condição mestiça que nos confrontou com a evidência de falarmos sempre a partir dum determinado lugar situado nas estruturas do poder (Anzaldúa 1987), é esta multiplicidade de lugares que vai definir o sujeito enunciador nesta pesquisa, um lugar instável como cientista social, porque diferentes posicionamentos durante a etnografia exigem reflexões e traduções diferentes através da lente da teoria.

Introdução

Nos Estudos de Género e na Antropologia, o debate sobre as mulheres na luta armada é recente. Este trabalho vai refletir sobre o papel das mulheres na luta armada em Angola, um espaço historicamente masculino e num contexto político e militar complexo da história recente deste país.[6] Com as Lutas de Libertação nacional e a Guerra Civil, a história contemporânea de Angola é indissociável da guerra e dos conflitos que se prolongaram de 1961 a 2002, com dois curtos períodos de paz resultantes dos acordos de Bicesse (1991) e de Lusaka (1994). Um dos aspetos mais notáveis destas guerras e que nos interessa para este trabalho foi a participação das mulheres como combatentes nas lutas nacionalistas. Com exceção das heroínas, as mulheres na luta armada são quase sempre invisibilizadas na memória coletiva e o reconhecimento da sua participação é questionado no discurso público, porém vamos perceber que as ex-combatentes tiveram um papel significativo, tanto nas Lutas de Libertação anticolonial quanto na Guerra Civil pós--colonial. A ausência de estudos sobre este grupo de mulheres levou-nos a recorrer ao resgate de memórias de guerra das ex-combatentes e trabalhar com a ressignificação dessas memórias no presente. Debruçamo-nos também sobre a (re)construção das identidades destas mulheres no contexto dum sistema social dominado pelas masculinidades militares. Depois de ouvirmos as ex-combatentes temos a ambição de revelar a importância simbólica desta comunidade, as representações que fazem de si mesmas e, através de uma releitura da História de Angola, desocultar o papel das mulheres na luta armada e na construção dos nacionalismos angolanos.

Por definição uma ex-combatente é uma mulher que participou numa guerra de arma na mão e sobreviveu ao conflito (Coulter & *al.* 2008: 6). Esta é a nossa principal categoria de análise, ainda que nos tenhamos debruçado sobre mulheres que não sobreviveram aos conflitos e sobre mulheres ex-combatentes que não foram guerrilheiras.

Nas guerras de guerrilha, o papel das camponesas que são as cuidadoras dos guerrilheiros e as provedoras da guerrilha não costuma ser valorizado[7] porque, sem arma, não lhes é reconhecido o estatuto de guerrilheira. No entanto, não podemos esquecer que em Angola as camponesas foram a maioria das mulheres combatentes e, por causa da sua condição social, das tarefas que executavam e dos perigos que corriam, os sacrifícios eram

[6] Adotámos o critério do historiador René Pélissier que considera o início das Lutas de Libertação em 1961, como "The pivot" of Angola's contemporary history (Wheeler & Pélissier 1971: 173).

[7] Situação que demonstra a instabilidade das categorias "combatente" e "civil".

maiores, o que não foi suficiente para a sua participação no esforço implicado da Luta de Libertação e nas guerras fosse reconhecida ou recompensada no pós-independência.

As ex-combatentes não podem, portanto, ser estudadas como uma categoria monolítica ou como um grupo homogéneo porque, como coloca Jacklyn Cock (1994 *apud* White 2007: 877), "African women ex-combatants vary in age, educational level, social class, rural or urban background, marketable skills, physical ability, and both personal and political aspirations". Para analisar a participação das mulheres nos conflitos sob a lente de género explorámos as interseções[8] (Crenshaw 2002, Collins 2000) de categorias que permeiam o social (relações de poder) como idade, sexualidade, raça, classe, *status*, religião, etnicidade, região, nação, poder e filiação política, as quais operam no sistema da guerra[9] atravessadas pelo género.

As mulheres nas guerras são frequentemente essencializadas como pacifistas ou atiradas para lugares estereotipados de vítimas e raramente lhes é reconhecido o papel de agentes da violência ou sujeitos das guerras. James Baldwin (1985) diz-nos que é impossível falar do ponto de vista da vítima,[10] ou seja a partir desse lugar de inferiorização que os "outros" concebem para colocar as mulheres nas guerras não percecionando o sujeito através das suas ações e da singularidade das suas práticas sociais. Colocar as mulheres angolanas no discurso da guerra e da violência permitiu afastarmo-nos do paradigma da vitimização, focarmos a agência dos sujeitos e interrogarmo-nos sobre o que significa uma arma na mão de uma combatente. Defendemos neste trabalho que uma mulher com arma subverte códigos culturais e sociais dominantes,[11] tendo as armas um forte valor simbólico e podendo ser vistas como marcadores sociais que empoderam a mulher ou representam processos de emancipação.

Colocar as mulheres no sistema da guerra e da violência também nos permitiu responder à pergunta: que mulheres são estas que combateram na luta armada?

---

[8] A expressão "Teoria da Intersecionalidade" foi usada pela primeira vez por Kimberlé Crenshaw; o conceito entrelaça as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação, expondo a forma como "ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento" (2002: 177).

[9] O "sistema da guerra", enunciado por Betty Reardon em 1985, será um sistema patriarcal "que se traduz numa ordem social competitiva, baseada em princípios autoritários, que pressupõe um valor desigual entre seres humanos, que é colocada em prática através de força coerciva, que institucionaliza a dominação masculina em estruturas verticais, e é legitimada pela cultura" (Reardon *apud* Moura 2005: 48).

[10] "I refuse to speak from the point of view of the victim. The victim can have no point of view for precisely so long as he thinks of himself as a victim. The testimony of the victim as victim corroborates, simply, the reality of the chains that bind him – confirms and, as it were, consoles the jailer" (Baldwin 1985: 78).

[11] A categoria de mulher combatente ou mulher com arma desafia estereótipos de género como sejam os de "mulher vítima" e "homem perpetrador".

Judith Butler, no seu livro *Problemas de Gênero, Feminismo e Subversão da Identidade*, ao refletir sobre a produção de identidades contemporâneas e a interseção das identidades, questiona "de que mulheres estamos falando?" e afirma que não é possível separar a noção de "género" das interseções políticas e culturais em que ela é produzida e mantida: "Se alguém 'é' uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de género da 'pessoa' transcendam a parafernália específica de seu género, mas por que o género nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o género estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas" (2003 [1990]: 20). Ter sido combatente, guerrilheira ou soldado são formas constitutivas da identidade que as mulheres reconhecem como um "eu" entendido reflexivamente em termos das suas biografias (Giddens 1991: 53) e cujas representações são expressas através do discurso, "eu sou ex--combatente", "eu fui guerrilheira".

O estudo desta identidade militarizada de "combatente", "guerrilheira" ou "mulher--soldado", ofereceu-nos a possibilidade de ir além do senso comum e pensarmos o modo "como a interação das experiências subjetivas do mundo e dos cenários culturais e históricos forma essas subjetividades" (Gilroy 2007: 123). Esta identidade compartilhada ou de pertencimento a uma comunidade é realizada quando as informantes dissolvem a individualidade num todo mais amplo e afirmam um "nós", "nós as mulheres combatentes" ou "as mulheres angolanas que têm experiência da vida militar" e reivindicam um todo que pode ser unificador se pensado e realizado de forma política (Gilroy 2007: 124-127), o que nos permite questionar se a experiência individual da condição de "combatente" terá construído em termos coletivos um "nós" que combateu, ou seja, uma espécie de "comunidade imaginada"[12] de mulheres combatentes que concebem poder partilhar um sentimento comum forjado na luta armada, independentemente do lado em que se encontravam no teatro da guerra e ultrapassando a categoria de "inimigas".

Tentámos também entender por que a participação das mulheres nas Lutas de Libertação e na Guerra Civil é percebida como invisível,[13] segundo a "noção da

[12] Imaginar pertencer a uma mesma comunidade no sentido que lhe dá Benedict Anderson (2005) em *Comunidades Imaginadas*.

[13] A invisibilidade é um meio poderoso de discriminação.

invisibilidade",[14] que Fanon (2008 [1952]) propôs em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, quando pensou a invisibilidade do ponto de vista da raça, e que neste trabalho foi pensada sob a perspetiva do género como categoria de análise. Como iremos ver, não é que as mulheres não estivessem lá, na luta armada, mas eram percebidas como invisíveis ou não--sujeitos (Leite 1996).

No decurso da segunda metade do século XX, "África tornou-se um dos laboratórios privilegiados da reflexão sobre a libertação nacional e os problemas da guerra revolucionária, sobre as relações entre racismo e consciência de classe, colonialismo e capitalismo ou ainda entre o nacionalismo, o pan-africanismo e o socialismo", como nos diz Mbembe (2011), reflexão da qual Fanon foi a voz seminal ao enunciar a "práxis anticolonial" (Mbembe 2011), práxis que veio a alimentar as lutas anticoloniais propriamente ditas com o livro *Les Damnés de la Terre* (1961), que se tornou a "bíblia" dos povos que lutavam contra a opressão e a dominação e cujas lutas conduziram ao fim dos impérios coloniais. Fanon considerava a Luta de Libertação um meio importante através do qual o colonizado recuperava a sua agência e dignidade: "Violence is a cleansing force. It frees the native from his inferiority complex and from his despair and inaction, it makes him fearless and restores his self-respect" (1968: 94). A ideia de estudar as dinâmicas criativas e reconfigurações sociais das mulheres combatentes em tempo de guerra foi portanto inspirada em Fanon, que teorizava a "violência revolucionária" nas lutas de libertação como um processo "que transformaria a psicologia social e a cultura política dos que foram colonizados" (Wallerstein 2008). Embora Fanon tenha sido inovador ao sugerir que a violência revolucionária também era uma condição transformadora das mulheres, as suas teses têm sido alvo da crítica feminista (Mowitt 1992, McClintock 1995, Fuss 1994, White 2007) que o acusa de sobrestimar a relação entre libertação nacional e libertação das mulheres e não reconhecer as diferenças de género como constitutivas das suas próprias categorias de "nativos" e "nacionalistas", sendo que para Fanon "both colonizer and colonized are here unthinkingly male" (McClintok 1995: 354), ao mesmo tempo que considerava os homens como os agentes da transformação social, debates que se mostraram muito produtivos para pensar a condição das mulheres na luta armada.

[14] Só recentemente as razões da "invisibilidade" das mulheres nas Lutas de Libertação e nas lutas nacionalistas começaram a ser problematizadas por teóricas como Mohanty (1993), Jayawardena (1986); Minh-ha (1989); McClintock (1995); Spivak (2010).

Ligando o trabalho empírico à teoria tentámos interpretar os discursos produzidos pelas informantes, assim como explorar o seu agenciamento e as representações sociais que fazem das suas participações nas Lutas de Libertação e na Guerra Civil, representações que demonstraram não ser totalizantes ao abrirem espaço para a contestação e mudança social. Tanya Lyons, que estudou as ex-combatentes da ZANU e da ZAPU no Zimbabué, defende que "one cannot understand women's status and role in society today without understanding what women actually did in liberation struggle" (2004: 43).

Trabalhar com ex-combatentes e a experiência vivida na guerra significou também trabalhar com rememorações de guerra, com os modos de lembrar e esquecer, com a Memória, ou seja, *memórias*,[15] o que se revelou um enorme campo de possibilidades. Foi objetivo deste trabalho tentar entender como estas mulheres lidam com as memórias de guerra. Que significado dão ao que fizeram? O que a participação na guerra significou na reconstrução das suas vidas e na maneira como o mundo que as rodeia é aferido? O que emerge? Que memórias guardaram? O que desapareceu?

Vamos argumentar como hipótese central da tese que a participação das mulheres na luta armada anticolonial e pós-colonial reforçou a luta pela emancipação e igualdade de género, ao assumirem papéis que lhes estavam interditos anteriormente, como a militarização. Através da penetração de um espaço tradicionalmente masculino, o espaço militar, as mulheres têm contribuído de forma inovadora para a transformação da geografia social do país. Numa sociedade sempre em movimento, a guerra, com a implosão das normas sociais, foi aproveitada para as mulheres se empoderarem e ocuparem novos espaços, tendo conduzido na 1.ª República (1975) a leis que promoviam a igualdade de género, como a incorporação militar obrigatória para ambos os sexos.[16] Na resposta a estes desafios sociais, as mulheres utilizam a resistência ativa contra a hegemonia masculina e estratégias emancipatórias, sendo que uma delas, a representação social das "masculinidades femininas" (Halberstam 1998), tem permitido negociar a ordem de género através da qual desafiam a "ordem compulsória" dominante (que exige a coerência mimética entre um género e um sexo biológico). A "performatividade" permitiu-lhes afirmar identidades permeadas pela ambiguidade de género e reinventar-se como sujeitos ou, como Butler coloca, "O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição

[15] "En efecto, la memoria es una realidad plural, dinámica, proteiforme. Más que una realidad dada, fijada, se trata de un magma, de un proceso" (Ferrarotti 2007: 29).

[16] A luta pela igualdade de género é alvo de retrocessos políticos e na 2.ª República (1991) a incorporação das mulheres ficou condicionada ao interesse das Forças Armadas e tornou-se obrigatória apenas para as mulheres com formação superior ou técnico-profissional (Decreto n.º 40/96).

cultural de significado num sexo previamente dado […] tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos" (2003 [1990]: 25).

Na organização deste trabalho os capítulos são independentes. A tese começou por um prólogo onde a autora discutiu o lugar de enunciação e elaborou um exercício de autorreflexão antropológica. Na introdução foi definido o objeto de estudo e a categoria de análise, as hipóteses de teorização e o argumento central. Dividimos a tese em sete capítulos após os quais se apresentam as considerações finais. O primeiro capítulo é uma reflexão à volta de problemas epistemológicos e teórico-metodológicos suscitados pelo trabalho. O estado da arte mapeia os estudos nesta área de conhecimento focados no Cone Sul de África,[17] após o que se segue uma narrativa da descoberta do terreno, os desafios, dificuldades e estratégias, assim como a subjetividade do trabalho de campo com as memórias de guerra das ex-combatentes. Uma interpretação baseada nos discursos das informantes levou a uma reflexão sobre questões religiosas numa perspetiva de género. O segundo capítulo, focado em textos literários, começa por pensar a dimensão histórica da *female-king* Njinga Mbandi, seguida do *study case* da guerrilheira do MPLA, Deolinda Rodrigues, e da análise da biografia da veterana Rita André Tomás. Para responder à problemática dos Estudos Subalternos, são abordados testemunhos do livro *Heroínas sem Nome, O Livro da Paz da Mulher Angolana* (Kasembe & Chiziane 2008). Uma das narradoras desta obra contribui para este trabalho com uma extensa narrativa sobre a sua vida na UNITA. A obra de Sousa Jamba (1990 e 1991) *Patriots* foi o pretexto para pensar antropologicamente a "Queima das Bruxas" na UNITA. O terceiro capítulo, focado na resistência anticolonial, discorre sobre os depoimentos de mulheres históricas que participaram nas revoltas de 1961 contra o colonialismo português ou das prisioneiras em São Nicolau, Namibe, vítimas de crimes coloniais. Uma narrativa de viagem à Baixa do Kassange elabora uma descrição etnográfica sobre uma província que foi testemunha de "demasiada guerra". O capítulo 4 discute processos de emancipação das guerrilheiras nas Lutas de Libertação. O subcapítulo intitulado "'Mamãs' da OMA: género e nação" reflete sobre as mulheres no nacionalismo e na nação, lidos como processos genderizados. O capítulo 5 analisa a construção da identidade guerrilheira das mulheres-soldados nos CIR e nas FAPLA após o 25 de Abril, e estuda o Destacamento Feminino e o seu posterior envolvimento na sublevação do 27 de Maio de 1977. Testemunhos das vítimas da

[17] Os países da África Austral que, juntamente com a Tanzânia, Congo Democrático e Seicheles formam a SADC, Southern Africa Development Community.

repressão no 27 de Maio revelam os crimes do Estado presidido por Agostinho Neto. O capítulo 6 discute as meninas raptadas na UNITA numa perspetiva de escravatura contemporânea. A participação das jovens estudantes da UNITA no Batalhão 89 ou "tropa especial feminina" debate no contexto da guerra lógicas emancipatórias de mulheres que, na mata, não estavam desligadas da modernidade. O sétimo capítulo dedica-se à discussão das "masculinidades femininas" nas estruturas militares e militarizadas que desafiam a ordem de género dominante.

Capítulo 1 – Percurso epistémico-metodológico

1.1 – Notas metodológicas

Esta tese resultou de um diálogo permanente com a História contemporânea de Angola e de uma etnografia realizada colada à História, ou seja, situada no contexto social e histórico da época e na esteira da *guinada histórica* da Antropologia identificada por Ortner (2007a: 28). Apesar de o epicentro da análise ser antropológico, o recurso à História como ferramenta de análise foi fruto da convergência que existe entre a Antropologia e a História e do encontro que historiadores e antropólogos protagonizam no campo da memória coletiva e da História Oral, como nos diz Goff (2006: 468). Para John Comaroff, "The general point has been laboured ad nauseam: given their shared epistemological foundations and complementary objectives, each would benefit from the insights and analytical perspectives of the other" (1982: 143), o que tem sido consensual desde a famosa afirmação de Maitland em 1936: "anthropology must become history or be nothing" (1982: 143). A História e a Antropologia, além de serem métodos de análise são também objeto de atenção analítica, nomeadamente por causa das relações de poder que as disciplinas têm construído ao enunciarem os seus saberes (Scott 1994: 13-14).

Elikia M'Bokolo, em *África Negra* (2009), refletiu sobre a necessidade que os historiadores africanos tiveram de centrar a história de África na própria África e tomando em consideração o ponto de vista africano, ou seja, o "olhar africano". A esta retórica de afrocentricidade falta acrescentar o ponto de vista das mulheres africanas igualmente secundarizadas, excluídas ou rasuradas da História de África (com a exceção da mitificação das rainhas), disciplina que neste continente também tem enunciado o seu discurso no masculino, camuflado de neutro, o que leva as mulheres a serem vistas como não-sujeitos ou "outros" na antítese dos homens que representam o universal, a humanidade.[18]

Do ponto de vista da metodologia e do método, este trabalho recorreu à pesquisa qualitativa empírica com especial atenção para a subjetividade dos atores como meio privilegiado para entender a construção dos sujeitos e das identidades, assim como para interpretar o mundo em que vivem.

[18] "Foi preciso esperar pela década de 70 para o espaço analítico se abrir ao estudo das mulheres africanas", nomeadamente com o trabalho de Ester Boserup (1970), que foi importante para "compreender as transformações das relações de género resultantes da dominação colonial" (Boserup *apud* Casimiro 1999: 104).

A ausência de estudos sobre as mulheres na luta armada em Angola, como já foi dito, levou-nos a considerar a narratologia como o método mais indicado para obter as memórias e os testemunhos vividos das veteranas, ou seja, fontes primárias, pelo que foi solicitado às informantes "narrativas de vida" focadas na vida militar, as quais foram obtidas através de entrevistas abertas e em profundidade. Fomos buscar inspiração ao trabalho dos antropólogos portugueses Pina Cabral e Antónia Lima, que trabalharam com a metodologia da "história de família" na impossibilidade de um *hanging around* prolongado e sistemático com as informantes, num contexto socio-espacial unívoco, como é o caso da entrevista (Cabral & Lima 2005: 358). Neste trabalho, a "família do parentesco" foi substituída pela "família militar" para podermos integrar as vidas individuais nos contextos relacionais em que se inserem (2005: 358).

As informantes não são atrizes passivas e, como nos diz Portelli, "a motivação para narrar consiste precisamente em expressar o significado da experiência através dos factos: recordar e contar já é "interpretar" (1996: 60). Ou, como salienta Catherine Riessman, as narrativas também servem "to claim identities and construct lives" (1993: 2). Esta metodologia, à qual se reconhece um "postulado realista" (Bertaux 1997), opera com a inevitabilidade de os sujeitos recriarem a sua própria história e reconstruírem autorrepresentações durante a narrativa.

O trabalho combinou a investigação etnográfica com a documental, tendo privilegiado também documentos públicos, jornais e revistas, entrevistas da rádio e televisão, monumentos e registos iconográficos, alguns disponibilizados pelas informantes. Através do estudo de textos literários, de biografias e das "narrativas de vida" foi possível conciliar diferentes estratégias de investigação e interpretar uma panóplia de dados diversificados, partindo sempre de uma análise que tomou em consideração as configurações internas das relações sociais, as relações de poder, as tensões, os processos de reprodução permanente e as dinâmicas de transformação (Bertaux 1997: 19).

O método biográfico demonstrou ser operacional para refletir sobre as "narrativas de vida" das combatentes e para pensar que espaços são produzidos quando se cruzam: individualidade e sociabilidade ou processos de objetivação e subjetivação. Através das narrativas biográficas como método, estivemos sempre a trabalhar com a História Oral que transforma a memória em História, o que permitiu colocar na etnografia a memória das mulheres combatentes na História contemporânea de Angola.

Apesar da crescente utilização das narrativas e histórias de vida em trabalhos de Antropologia, vários autores têm assinalado críticas ao método biográfico na pesquisa

etnográfica. Ruy Blanes, citando John e Jean Comaroff, diz-nos que estes autores remetem para os antropólogos a responsabilidade de voluntária ou involuntariamente projetarem nas histórias de vida que estudam um tropo ocidental (Blanes 2011: 96). Bourdieu também alerta para o perigo do uso das histórias de vida nas ciências sociais, considerando que uma história construída do princípio ao fim como uma narrativa linear não tem em conta a complexidade do conhecimento histórico (2011: 95), ao que o antropólogo Ruy Blanes responde da seguinte maneira:

> "After all, […] biography, as a historicizing discursive regime, can be composed of multiple voices – 'I', 'he/she', 'us' and so forth – that propose 'different ways of being in history' (Bloch 1998) and not necessarily a singular (passive) subject that is 'biographized'; thus, it is up to the ethnographer to account for and understand the multifaceted agencies and regimes of biographical narrative" (Blanes 2011: 96).

Bertaux (1997), quando defendeu o "postulado realista", ou seja, o pressuposto segundo o qual a história de uma pessoa possui uma realidade anterior à maneira como ela é contada, sublinhou a credibilidade e fiabilidade das "narrativas de vida",[19] considerando que uma entrevista orientada para a reconstituição de acontecimentos encadeados, de situações, interações e ações contém necessariamente um bom número de informações factuais, geralmente exatas, que podem ser relacionadas com problemáticas sociológicas. Subscrevo igualmente Pranee Laimputtong (*apud* Neves 2012: 77) quando diz que "as vidas individuais carregam um legado coletivo, contendo elementos que ilustram também a memória social de um grupo ou de uma comunidade".

Christine Messiant, no livro *L'Angola postcolonial*, recomenda: "Le recours aux histoires de vie et l'élargissement maximum du nombre et de la qualité des enquêtes, importants pour saisir le sens – qui apparaît très différencié – de "l'histoire du MPLA" qu'ils ont vécue, et de tel épisode, telle expérience en particulier, présente en outre un autre grand avantage: il charrie énormément de données sur l'histoire sociale, qui elle aussi en Angola reste à faire pour cette période coloniale dont les témoins sont encore vivants, ou encore pour la période actuelle – et qui serait indispensable pour comprendre la société angolaise aujourd'hui" (Messiant 2008b: 180). Adotámos esta recomendação alargando-a às combatentes de outros movimentos nacionalistas.

[19] Há "narrativa de vida" sempre que um sujeito relate um episódio da sua experiência vivida. Quando o sujeito "conta" há uma produção discursiva do sujeito que adota a forma de *narrativa*. Descrições, explicações, avaliações fazem parte de toda a narrativa e contribuem para construir significados (Bertaux 1997: 32).

Desde Franz Boas que os antropólogos se preocupam em registar as vozes das últimas testemunhas e resgatar documentos, a denominada "Antropologia urgente". Neste trabalho também registámos uma polifonia de vozes numa perspetiva plural e de inclusão de mulheres que combateram em diferentes formações políticas e militares do país, nomeadamente no MPLA, na FNLA, na UNITA, assim como prisioneiras de guerra e dissidentes. No resgate de memórias e experiências de guerra privilegiámos o maior número de perspetivas exequível. O trabalho de memorialização configurou um extenso arquivo, superior a uma centena de entrevistas, que visam contribuir para a construção da memória das guerras no feminino em Angola, para o seu estudo e interpretação. Como as entrevistas foram gravadas em vídeo, está a ser estudada a possibilidade de constituir com o acervo um arquivo *online* aberto a investigadores na Universidade de Nottingham.

Apesar das entrevistas incluírem informantes de quase todo o país, o trabalho de campo foi realizado em 2010/2011 nas províncias de Luanda, Malange, Namibe, Huíla e Cunene.

Várias ex-combatentes não aceitaram ser entrevistadas mas foram incluídas neste trabalho recorrendo a fontes secundárias, nomeadamente Maria Mambo Café, do MPLA, Maria do Céu Reis, da Revolta Activa, Florbela Malaquias, dissidente da UNITA, Elizabeth Rank Frank, das FAPLA e da Polícia Nacional de Angola e Luzia Bebiana Sebastião, do MPLA.

1.1.1 – A luta pelo reconhecimento: "o que o homem pode, a mulher pode"

As experiências das mulheres nas guerras levaram a maior parte das combatentes a declinar o anonimato e a reclamar visibilidade e acesso ao espaço público como sujeitos históricos. As entrevistadas participaram ou foram testemunhas oculares de eventos do passado e por isso reclamam serem incluídas na reconstituição histórica desse passado, exatamente como os seus companheiros de armas têm sido na história nacionalista ou militar. Em vez de se verem como vítimas do processo histórico, as mulheres combatentes veem-se como criadoras da História (Fanon 2006 [1961]) e estão empenhadas em construir a sua memória do passado. As informantes têm a expetativa de que a antropóloga, no papel de "historiadora", as nomeie e identifique e todas reclamam ver as suas contribuições na história social e na construção do saber reconhecidas e a maioria pretende ser nomeada. Para muitas das entrevistadas, a divulgação dos seus nomes apresenta-se como um instrumento que lhes garante o direito de proclamar os seus sofrimentos, ou assumir a

identidade de combatentes, ou ainda um meio de valorizar as suas histórias de vida e memórias no espaço público; a maioria, portanto, vê a visibilidade como uma ferramenta de emancipação pessoal e social.

O desejo de protagonismo evidenciado pelas entrevistadas insere-se também na consciência subjetiva que as veteranas têm de que o reconhecimento das suas lutas contribuirá para alcançarem uma maior representatividade política e assim esbater a desigualdade de poder entre homens e mulheres. A frase recorrente em muitos dos testemunhos, *O que o homem pode, a mulher pode*, expõe a recusa da hegemonia masculina e sublinha a ideia de direito à cidadania e igualdade social.

A utilização dos depoimentos nesta tese e em trabalhos académicos foi individualmente autorizada por cada uma das entrevistadas. Um termo de consentimento livre e esclarecido foi assinado por cada uma das depoentes, assinalando se autorizavam ou não a divulgação das suas contribuições e definindo a sua posição em relação ao anonimato. Depois da negociação da pesquisa foi distribuído a todas as entrevistadas um documento onde o objetivo do trabalho era definido e com o registo dos contactos da investigadora, informando que poderiam desistir a qualquer momento de participar no projeto. No corpus referido das entrevistas apenas uma informante escolheu desistir, e as que alteraram a sua posição em relação ao anonimato fizeram-no no sentido de quererem ser identificadas.[20]

Algumas das informantes reconheceram a oportunidade de serem ouvidas. *Obrigada por ter esta oportunidade de falar em nome de mulheres angolanas que têm experiência da vida militar*, agradeceu Odete Sorte Vinene Muekalia da UNITA, no início da entrevista, incluindo todas as mulheres militares angolanas e validando as experiências de guerra no feminino, independentemente do lado da guerra a que as mulheres militares pertenceram.

Outras, como Isabel Ferreira, escritora, detida após a sublevação do 27 de Maio de 1977, revelou que tem vivido *numa revolta permanente por não poder falar do que foi feito da minha vida em consequência do maldito 27 de Maio onde fui muito humilhada e só estou viva porque Deus foi benevolente para comigo*, e destaca a importância da investigação: *precisamos de saber quem somos, de onde viemos e para onde vamos*.

O trabalho desenvolvido demonstrou também que esta pesquisa não teria sido possível sem a recente chegada das mulheres ao poder e aos órgãos de soberania nacional.

[20] Gostaríamos de regressar a Angola e devolver o resultado deste trabalho às informantes para que pudessem colaborar na sua redação e assim evitar algum *fall-out* imprevisto ou indesejável; infelizmente, a condição de bolseira não o permite.

O facto de serem obrigadas à disciplina partidária não significa que as agendas políticas dos homens e das mulheres do partido no poder coincidam. Existe em Angola um terreno de negociação social muito produtivo e inovador, com as mulheres exigindo mais direitos, e um desejo de empoderamento a conquistar terreno, o que levou a que as autorizações de pesquisa fossem obtidas graças à mediação de mulheres, fossem elas ministras, oficiais das Forças Armadas, parlamentares ou presidentes de associações de mulheres. Este trabalho beneficiou sobretudo da colaboração das associações partidárias de mulheres como a OMA/MPLA, LIMA/UNITA e AMA/FNLA, assim como de associações da sociedade civil, nomeadamente a ONG Associação Popular da Noruega e a Associação de Antigos Guerrilheiros, o que estabeleceu que as relações de género no "poder" e com o "poder" fossem relações indispensáveis na produção da etnografia.[21] Ortner diz que, apesar da dominação masculina no exercício do poder, este "coexiste com outros modelos de relações de género […] A própria dominação sempre está dividida por ambiguidades, contradições e lacunas. Isso significa, por sua vez, que a reprodução social nunca é total; é sempre imperfeita e vulnerável a pressões e às instabilidades inerentes a toda a situação de poder desigual" (Ortner 2007a: 26), as quais geraram decisões que permitiram a obtenção das autorizações e a realização da pesquisa.

1.2 – A arma da teoria[22]

> *Nada existe que não seja social e histórico – na verdade* […] *tudo é, em "última instância" político.*
> (Frederic Jameson 1992: 18)

Nas ciências sociais tem vindo a ser discutido que a interação que se estabelece entre entrevistador e entrevistado durante o trabalho de campo "constitui uma relação social entre pessoas com experiências diferenciadas que vão desencadear discursos e ações específicos que influenciam simultaneamente a visão que o pesquisador e os informantes têm deles próprios e do mundo" (Paredes & Alencar 2009: 9).

[21] Apesar da hegemonia do partido no poder desde a independência, o MPLA, e do forte controlo que exerce, "As hegemonias nunca são totais e absolutas, em diversos sentidos. Nunca são totais em sentido histórico porque, no curso da história, embora se possa falar de formação/formações hegemónicas no presente, sempre há também hegemonias remanescentes do passado ('residuais') e o começo de outras futuras ('emergentes'). E as hegemonias também nunca são totais em sentido psicológico, porque as pessoas sempre têm pelo menos algum grau de 'perspicácia' […] em relação às condições de sua dominação" (Ortner 2007a: 26).

[22] Título de um artigo de Amílcar Cabral.

A mudança de paradigma que ilumina a experiência subjetiva do antropólogo no trabalho de campo deu-se com as reflexões da Antropologia pós-moderna, que igualmente alterou a perspetiva do cientista social distanciado dos "outros", os sujeitos do diálogo, e fez emergir um pesquisador comprometido com a realidade, um ator social com responsabilidade ética em relação aos sujeitos objeto do seu estudo e agente solidário de transformação da vida dos outros. Para os que defendem que a elaboração epistemológica está ausente de intencionalidade política, Ngugi wa Thiong'o, contrapõe: "There are only two types of scholars: those on the side of oppression and those on the side of resistance. Neutrality in such a situation is a myth" [23] (1993: 86-87).

Situo-me nesta linhagem de pensamento que recusa o mito da neutralidade científica, que as visões de mundo podem ser ideologicamente neutras, e se reclama de uma posição política e crítica em relação ao social e ao trabalho que produz. É este ir e vir entre relações de contiguidade estabelecidas entre o objetivo e o subjetivo, são as relações sociais complexas e dinâmicas, as emoções, os sentimentos e as descrições destas relações que dão o tom a este trabalho. Um tom que oscila entre uma retórica mais fluida e descritiva, apropriada à narrativa etnográfica, e uma retórica mais pesada, amarrada a normas disciplinares. O aparelho teórico usado na interpretação dos dados etnográficos opera como um filtro e sobrecarrega a visão mais espontânea das realidades estudadas.

O papel da teoria está enformado por posições críticas da História e preocupações políticas, sustentando Achille Mbembe que "theory was always conceived as a political intervention" (2010: 6).

Os conceitos explorados neste trabalho foram ordenados a partir de uma gama de paradigmas teóricos e metodológicos. No compromisso entre ciência e política, a dissertação foi desenvolvida através de um processo crítico de produção do conhecimento que identificamos como Antropologia Feminista[24] e utilizando a abordagem de género como categoria de análise,[25] ambos parte dum mesmo projeto político, ou seja, confrontar e contestar a desigualdade de poder entre homens e mulheres (Scott 1994: 19), na qual a

[23] Miguel Vale de Almeida, em *Outros Destinos*…, também diz que "ser neutro" é "ser-se passivamente a favor das estruturas de dominação" (Almeida 2004b: 17).

[24] O Feminismo não é apenas uma forma de conhecimento, uma epistemologia, é também ontologia, uma forma de estar no mundo.

[25] Define-se género como uma categoria construída socialmente *em relação*, isto é, através da cultura e da experiência histórica e social das comunidades, a ser contextualizada no tempo e no espaço e que se constitui no seio de relações de poder desiguais através de construções discursivas sobre feminilidades e masculinidades, atributos inscritos nos corpos dos sujeitos. Joan Scott considera o género um fenómeno histórico, produzido, reproduzido e transformado em diferentes situações ao longo do tempo (1994: 19).

subordinação das mulheres ao poder masculino é estrutural, ou seja, ocorre ao longo de toda uma série de instituições e práticas sociais.

A Antropologia Feminista não se resume a adicionar o estudo das mulheres à disciplina, mas sim a confrontar as inadequações conceptuais e analíticas da teoria da disciplina. A crítica feminista tem sido fundamental para os desenvolvimentos teóricos e metodológicos da Antropologia e permite a desconstrução de discursos dominantes, desafiando estruturas do poder patriarcal, *male bias*, ao tornar audíveis as vozes de grupos subalternos e os saberes emancipatórios (Neves 2012: 70) como o das mulheres. Pretendeu-se neste estudo que as informantes que participaram na pesquisa tenham uma história, um nome, um corpo, uma voz e emoções e, como investigadora, tenho esperança que elas sejam ouvidas nos seus próprios termos.

Esta exposição confronta-se portanto com a teoria crítica do grupo dos Estudos Subalternos, para quem o sujeito subalterno feminino está na obscuridade, foi silenciado, é reprimido pela cultura dominante patriarcal, colonial e pós-colonial e foi marginalizado ou apagado da História e de outros discursos hegemónicos. Os teóricos dos *Subaltern Studies* questionam se é possível dar voz ao "outro". Nesta problemática sobre o processo de representação do "outro", na esteira de Gayatri Spivak (2010) ao formular a célebre pergunta "can the subaltern speak?", Nzenza-Shand argumenta, ao referir-se às mulheres africanas, "the issue is not that the women have been silent, but that they were not heard or understood" (1997: 216) porque "outras", as académicas ocidentais, falam por elas. Este perigo de constituir o "outro" apenas como objeto de conhecimento pode levar os intelectuais a intermediar a fala dos "subalternos" e a ter a ilusão de que podem falar por eles. Para evitar esta armadilha, Spivak recomenda que o intelectual pós-colonial trabalhe "contra" a subalternidade, "criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido" (S.Almeida 2010: 14).[26] É possível a construção de um discurso de resistência problematizando o lugar de enunciação, questionando as representações do "outro" subalterno, *disempowered* ou *non-hegemonic*, o agenciamento ou *agency*[27] como forma de ação legitimada institucionalmente e a cumplicidade que se desenvolve durante o trabalho de campo, mas é impossível que o "subalterno" seja ouvido sem interpretar os mecanismos de dominação e poder encobertos

[26] Neste debate, Tanya Lyons (2004) cita John Beverly, que argumenta: "The aim here is not to represent the subaltern women guerrilla fighters as subaltern, but to re-present them as a subject of history from the welter of documentary and historiographic discourses that deny the subaltern the power of agency" (Lyons 2004: 5).

[27] "Agency is the socially constructed capacity to act" (Barker & Galasinski 2001: 46).

pela ideologia dominante, as relações desiguais, e é impossível, como cientista social, ficar alheia aos conflitos que a dominação produz. Ao reverter o discurso para o campo da intervenção, acreditamos que este enunciado pode veicular muitas vozes, a da autora e as da comunidade estudada, e assim iluminar narrativas e diferentes visões de mundo, ora convergentes, ora divergentes, desocultando várias camadas de sentidos e de significados.

Um dos problemas com que a Antropologia Feminista tem sido confrontada é a acusação de etnocentrismo ou mesmo de racismo que desde os anos 80 é feita pelas mulheres negras que culpam o movimento feminista de ter a marca das mulheres brancas e ocidentais *Western cultural* e *class bias*, o que terá sido "a fonte de uma dolorosa divisão", nas palavras de Butler (1998: 35). Concretamente, Butler refere-se às críticas feitas pelas mulheres negras e mestiças contra as feministas da segunda geração que falavam em nome de todas as mulheres porque não identificavam os privilégios das mulheres de classe média branca. Na tentativa de entender a "diferença", a Antropologia Feminista integrou na sua reflexão como o género se constrói e é experimentado através da raça assim como as interseções que faz com a classe e outras variáveis, como já foi referido. Não podemos esquecer que este trabalho teórico da intersecionalidade, a partir das diferenças raciais, foi desenvolvido por Patricia Hill Collins em 1986 e posteriormente trabalhado por Kimberlé Crenshaw (2002), tendo nascido da luta das feministas negras.

Na abordagem das teorias feministas ao género em África, a obra de Awa Thiam *La Parole aux Négresses*, editada em 1978, citada por Sow, inaugurou o debate e causou um grande alvoroço, tendo sido acusada de ser o "avatar féministe de la negritude" (Sow 2004: 55). Nesta linha de pensamento interessa-nos especialmente os trabalhos das académicas africanas Ifi Amadiume (1987), antropóloga, Oyèrónké Oyèwùmi (2010 [1997]), socióloga, e Nkiru Nzegwu (2011), filósofa, que questionam supostos universalismos dos conceitos ocidentais de "género" e "mulher" e se interrogam sobre a aplicabilidade de conceitos de género ocidentais às realidades africanas. Nkiru Nzegwu afirma, em "Feminism and Africa: Impact and Limits of the Metaphysics of Gender", que o objetivo da sua reflexão é "to highlight the intrusive nature of the Western metaphysics of gender on theoretical formulations in and about other cultures" (Nzegwu 2011). Estas académicas defendem que as análises teóricas ocidentais corroem as especificidades culturais e a historicidade de sociedades africanas.

Oyèrónké Oyèwùmi, em *Invention of Women* (2010 [1997]), rejeita trabalhar com a categoria analítica "género" porque as práticas sociais na Yoruba pré-colonial não seriam ordenadas em termos de diferenças de género, mas sim através de outras categorias como a

senioridade ou a linhagem. No seu livro, Oyèwùmi revela a complexidade do sistema social yoruba, permeado pela maleabilidade com a anatomia identificada por *ana* e as categorias de reprodução *obìrin* e *okùnrin*, não conotadas hierarquicamente com as diferenças fisiológicas e sem tradução nas categorias sociais homem/mulher ou masculino/feminino. A autora propõe então os novos conceitos *anamale*, *anafemale* e *anasex* para substituir as categorias ocidentais "homem" e "mulher" (1997: 33-36).

Ifi Amadiume, no livro *Male Daughters, Female Husbands*, elabora uma teoria sobre um sistema de género flexível que mediava o "dual sex organizational principle", apoiado em ideologias de género que governavam as atividades económicas dos homens e mulheres (1987: 27-28). Neste sistema, uma mulher podia casar com outra mulher e beneficiar das suas atividades produtivas e reprodutivas como "marido". As filhas podiam ser consideradas homens através do estatuto de "male daughter" e herdar a terra na ausência de um filho homem. Amadiume demonstra que a flexibilidade das construções de género levava a que as mulheres ricas classificadas como "homens" pudessem aceder a posições de autoridade nas estruturas do poder (1987: 89). Voltando a Nkiru Nzegwu (2011), ela reitera no seu artigo que abundam na academia os erros de interpretação do *ethos* cultural das sociedades africanas porque a utilização do conceito de género "invents false bridges to explain social roles, statuses, processes, and the logic of various practices" (2011). Esta pequena abordagem não revela a profundidade da discussão mas mostra a originalidade das reflexões destas intelectuais africanas cujas teorias críticas fazem parte das referências em que nos movimentamos.

A complexidade do trabalho determinou que se evitassem grelhas teóricas rígidas, o carácter transdisciplinar utilizado pela Antropologia interpretativa (Almeida 2000) permitiu o cruzamento e ampliação da chamada teoria crítica contemporânea; fazendo recurso a múltiplos paradigmas teóricos (Almeida 2000), além da Antropologia Feminista, dos Estudos de Género, dos Estudos Subalternos, da História e da Literatura, este trabalho levou-nos a um exercício de aproximação aos híbridos Estudos Culturais.

Outras áreas de estudo com as quais dialogámos foram os Estudos Africanos e as epistemologias do Sul. Na linha de pensamento que considera todo o conhecimento como historicamente construído e socialmente situado, os Estudos Africanos têm sido encarados como "uma criação, constituição e produção do conhecimento privilegiado dos cientistas sociais ocidentais que dominam as categorias conceptuais e as formulações teóricas que

têm origem no mundo ocidental",[28] como diz Oyéwùmí (2010 [1997]: x). Paulin J. Hountondji também questiona "quão africanos são os chamados estudos africanos?" (2008: 151), para logo responder que raramente o conhecimento sobre África é proveniente de África ou produzido por africanos (2009: 121) e regra geral reproduz a relação colonial. Hountondji "desafia os investigadores a trabalharem em diálogo, por forma a ultrapassar a relação de dominação presente em muitos estudos feitos 'sobre' África" (Santos & Meneses 2009: 14). O poder de representação da Europa teria conduzido à construção de uma África que corresponde a uma visão e representação europeia do continente, defende Mudimbe em *The Invention of Africa* (1988), na esteira de Said e do *Orientalismo* (Macamo 2014: 370). Kisiang'ani também defende que os Estudos de Género em África têm que ser descolonizados, questionando a rigidez ocidental dos binarismos de género e sexualidade impostos aos africanos na era colonial, nomeadamente através das religiões cristãs e do Islão, a quem aponta a responsabilidade do agravamento da dominação masculina e da marginalização das mulheres no continente (2004: 10-20).

No dia em que acabou a soberania portuguesa em África, 11 de Novembro de 1975, estava na praça onde foi proclamada a independência de Angola e participei no ritual simbólico de passagem do fim da ordem colonial para a Angola independente e soberana. A minha vivência no novo país, se por um lado me dá o privilégio de poder utilizar um saber empírico sobre a comunidade de mulheres objeto deste estudo, por outro também me dá a consciência de ser uma "angolanista" e não uma africana na disciplina.

Foram estes questionamentos que me levaram, sempre que possível, a tentar privilegiar o diálogo com textos produzidos por intelectuais africanos e a estar vigilante face às categorias ocidentais, evitando reproduzir discursos de pressupostos eurocêntricos ou dar continuidade à construção de um conhecimento hegemónico e estereotipado do mundo, como foi enunciado por Boaventura de Sousa Santos (2008) no estudo sobre as epistemologias do Sul (e do Norte), na senda dos trabalhos seminais de Aníbal Quijano (2000) sobre a "matriz do poder colonial" que afeta todas as dimensões da existência social, e de Walter Mignolo (2000) sobre o exercício da "colonialidade do poder" e do saber.[29] O desmantelamento dos Impérios Coloniais não determinou que o poder

[28] Tradução livre.

[29] O substantivo colonialidade e a "colonialidade do poder" foi uma enunciação feita por Walter Mignolo em *Local Histories/Global Designs, Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (2000). No entanto, "Colonialidade" foi um termo usado originalmente por Anibal Quijano em 1991, no artigo "Colonialidad y Modernidad/Racionalida" para designar o poder hegemônico que terá surgido na era colonial e cuja duração se estende desde a conquista das Américas atá ao presente (Quijano 1991).

hegemónico exercido no "momento colonial" pela Europa tenha desaparecido das relações sociais e do pensamento social e político contemporâneo. A descolonização, ao contrário do que se esperava, não conduziu à descolonização do mundo. A nossa "casa comum" continua mergulhada no que Aníbal Quijano (2000) chama a "colonialidade do poder" e que afeta todas as dimensões da existência social. Depois do epicentro do conhecimento que se arroga ser universal ter sido o Ocidente, o Sul geopolítico está a contribuir para a transformação da teoria social crítica contemporânea com as denominadas 'epistemologias do Sul'.

A guerra apresenta-se como um dos eixos articuladores da tese apesar de a Antropologia da Guerra não ser um dos focos de análise e sim a Antropologia das Mulheres Combatentes nas guerras. Desde o clássico ensaio de Antropologia de Margaret Mead, "Warfare is Only an Invention, not a Biological Necessity" (1940), que a guerra não é vista como uma fatalidade biológica comandada por instintos de agressividade mas sim como uma "invenção social". Não é objeto deste trabalho discutir a guerra ou a violência do ponto de vista moral mas sim social. Marx e Engels já tinham assinalado no *Manifesto Comunista* (1848), as contradições sociais (entre relações de produção[30] e os sistemas sociais, a denominada 'luta de classes') que vão inspirar a Teoria do Conflito. Nesta teoria, as contradições sociais manifestam-se em formas diferentes de conflito, guerras, rebeliões, revoluções, Lutas de Libertação, e a desigualdade é a força que move o conflito, o que terá levado Turner a afirmar que o estado normal da sociedade não é a solidariedade mas o conflito (Almeida 2004b: 21). Apesar de a guerra não emergir em todas as sociedades, na resolução dos conflitos as guerras parecem ser muitas vezes inevitáveis, a não ser que venha a haver uma alteração da própria estrutura social.

Na segunda metade do século XX, as guerras de libertação nacional contra a ocupação colonial dos impérios europeus marcaram o continente africano, alimentadas pela ideologia e discurso nacionalista e num contexto internacional polarizado de rivalidade global entre potências.

A luta armada contra a ocupação colonial em Angola teve o seu início em 1961 e foi dirigida por duas formações político-militares antagónicas, a UPA, União das Populações de Angola (em 1962 muda de nome para FNLA, Frente Nacional de Libertação de Angola), situada no Norte do país, o que reduziu a sua área de circulação no território e limitou a sua base de apoio à elite e camponeses da etnia bakongo. No auge da "Guerra

[30] Conflito entre os que detêm e controlam os meios de produção e os sem meios de produção.

Fria" com o mundo divido em dois blocos antagónicos, o capitalista e o socialista, a UPA contava com o apoio dos EUA e da República do Congo (mais tarde RDC, República Democrática do Congo), o que, como nos diz Bittencourt (1999), "lhes fornecia uma base segura para a preparação dos seus guerrilheiros e privilegiada no que diz respeito à localização para implementar as ações militares contra o exército português". A outra formação era o MPLA, Movimento Popular de Libertação de Angola, um movimento que nasceu na elite africana das cidades, influenciado por uma ideologia socializante e que do ponto de vista étnico e racial era heterogéneo. Apoiado pela URSS, o MPLA enfrentou grandes dificuldades para implementar a guerrilha em Angola devido ao antagonismo da UPA/FNLA e das autoridades congolesas, que lhe barrava o acesso às fronteiras.

Para Fanon, os movimentos nacionalistas mobilizaram o povo em nome da independência nacional e em defesa da liberdade e da cultura nacional que ele define como "um corpo inteiro de esforços feitos por um povo na esfera do pensamento para descrever, justificar e elogiar a ação por meio da qual esse povo se criou a si próprio e se mantém em existência"[31] (*apud* Ashcroft & *al.* 2007: 117). Já vimos como o recurso à violência foi uma escolha "historicamente fundamentada" e a crítica à luta armada no fim da era colonial parece-nos paradoxal e vazia de sentido quando os africanos eram as vítimas da violência e dos crimes do Estado colonial.

Nas formas modernas de guerra em África, que não têm sido guerras convencionais entre Estados mas sim guerras civis pós-coloniais, o caso angolano opôs a UNITA, União Nacional para a Independência Total de Angola, criada em 1966 de uma cisão na FNLA (formação que teve como base de apoio as populações do Centro e Sul de Angola, tendo tido como aliados a China, os EUA e a República da África do Sul), às forças do Governo do MPLA apoiadas pela URSS e pela República de Cuba (1975). A Guerra Civil, uma guerra de guerrilhas, consistia numa guerra de conquista de território em que ambos os exércitos atacavam pontos estratégicos e retaliavam de forma irregular. Neste conflito as forças não-estatais, ao não subscreverem as convenções internacionais sobre a guerra e não respeitarem as leis internacionais nem os Direitos Humanos, levaram a que as vítimas fossem sobretudo os civis (90%). Neste contexto, as mulheres, além de vítimas, foram utilizadas como armas de guerra, através do rapto, escravatura, prostituição e estupro e também foram protagonistas como combatentes (Turshen & Twagiramarya 1998: 1-3).

[31] Tradução nossa.

1.3 – Estado da arte

No que diz respeito à presença de mulheres combatentes no teatro das guerras em África, o debate é relativamente recente na academia. Na Antropologia, os estudos têm sido conduzidos por Carolyn Nordstrom (1997) em Moçambique, Jacklyn Cock & *al.* (1989) na África do Sul, Christopher Taylor (1999) no Ruanda, Harry West (2000) em Moçambique e Chris Coulter & *al.* (2007) na Serra Leoa, autores que foram usados como referência neste trabalho.

Noutras áreas de estudo, a investigação das respostas das mulheres africanas à dominação colonial e do seu papel nas resistências não tem parado de crescer. Uma pequena revisão do estado da arte focada no Cone Sul de África, região onde a participação das mulheres nas Lutas de Libertação partilha pontos comuns com Angola, levou-nos à Tanzânia, à historiadora Susan Geiger (1997) com a obra *TANU Women: Gender and Culture in the Making of Tanganyikan Nationalism, 1955-1965*, que usou as histórias de vida das combatentes da TANU "to confront the biases, silences, and resulting distortions found in existing histories of the period of Tanzania's nationalist movement" (1997: 6).

Sobre a participação das guerrilheiras na Luta de Libertação do Zimbabué, Josephine Nhongo-Simbanegavi publicou *For Better or Worse? Women and ZANLA in Zimbabwe's Liberation Struggle* (2000), um livro onde desconstroi a propaganda dos movimentos de libertação que afirmavam haver igualdade de género na guerrilha. No mesmo ano sai um conjunto de entrevistas compiladas pela Zimbabwe Women Writers, *Women of Resilience: The Voices of Women Ex-Combatants* (2000). A australiana Tanya Lyons (2004) publicou *Guns and Guerilla Girls: Women in the Zimbabwean Liberation Struggle*, onde defende que, contrariamente à propaganda, mulheres e homens não foram tratados de maneira igual durante a Luta de Libertação. Apesar de a formação militar dos homens e das mulheres na ZANU e na ZAPU ser idêntica, as guerrilheiras raramente eram enviadas para os combates no interior do país ou cooptadas para lugares de comando.

Na Namíbia, Tessa Cleaver e Marion Wallace publicaram *Namibia Women in War* (1990), onde salientam a opressão das mulheres e as suas lutas na arena da emancipação. O livro foi publicado no ano da independência da Namíbia, em 1990, e as autoras concluem que a independência vai contribuir para a transformação social da condição das mulheres.

Em Moçambique é particularmente significativo o livro de Stephanie Urdang, *And Still They Dance: Women, War and the Struggle for Change in Mozambique* (1989). A autora defende que as mulheres foram protagonistas da luta contra a dominação portuguesa

e que nas zonas libertadas da FRELIMO se iniciou a construção de uma nova sociedade que desafiava as bases e a definição dos papéis tradicionais de género. A historiadora Kathleen Sheldon, no livro *Pounders of Grain: History of Women, Work and Politics in Mozambique* (2002), no capítulo intitulado "Today in Frelimo the Mozambican Woman Has a Voice: The Struggle for Independence and Socialism", revela como as mulheres participaram ativamente na guerrilha, "alongside the men, their comrades in arms" (2002: 126), expressão que se tornou um mantra sobre a participação das mulheres na guerrilha e que não correspondia a uma relação de igualdade: "many male members of Frelimo systematically exclude women from the discussion of problems related to the Revolution, and limit them to executing tasks" (2002: 124). A autora concluiu que as mulheres moçambicanas nos anos 60 "emerged onto the international stage as icons of revolutionary feminism […] as they entered into the armed struggle and worked to make an equal place for themselves next to men" (2002: 142-143).

Para a reflexão que desenvolvemos neste trabalho foram fundamentais alguns textos fundadores sobre as mulheres combatentes em Angola com os quais temos vindo a dialogar e cuja revisão interessa registar na esperança de estarmos a contribuir para fomentar outras pesquisas nesta área de estudo.

A primeira referência a uma guerrilheira angolana na literatura é o testemunho de uma adolescente, a primeira mulher recrutada na Zona C da Frente Leste, sob o título "Marsha – A Fourteen-Year-Old Guerrilla" (1972: 130-152), publicado pelo antropólogo americano Don Barnett e por Roy Harvey, no livro *The Revolution in Angola: MPLA, Life Histories and Documents*. O capítulo 7 desta obra começa assim: "My name is Christine Chipema; my guerrilla name is 'Marsha'. I was born in November, on a Saturday, in 1953. It was near the post of Ninda in a village called Chinjenge. This is the Moxico district of Eastern Angola" (1972: 130).

Narrado na primeira pessoa, Marsha relata que as Forças Armadas Portuguesas chegaram à região em 1966 para recrutar milícias, o que obrigou a população da aldeia de Chinjenge a refugiar-se nas matas para evitar serem presos ou mortos. Quando a guerrilha do MPLA se fixou na zona, a aldeia ficou entre dois fogos. Para se defender dos combates a população fugiu para a Zâmbia, mas a fome obrigou-os a regressar à aldeia em março de 1967. A jovem decidiu então juntar-se à guerrilha para libertar Angola dos portugueses. Um dia o destacamento foi visitado por um ativista político do MPLA que tinha ouvido falar de uma rapariga que tinha aderido à guerrilha e Marsha foi convidada a fazer a recruta

na base Hanói da Zona C.[32] Quando chegou à base comandada pelo camarada Mundo Real, em maio de 1967, tinha 14 anos de idade e era a única mulher num grupo de 90 instruendos. Um ano depois Marsha pedia aos líderes do movimento mais armas para libertar o país e mais escolas para que o povo pudesse aprender e governar Angola após a libertação, expondo o empoderamento que emergiu da sua experiência de vida na guerrilha.

Depois da independência de Angola, em 1984, na sequência do primeiro congresso da OMA, Organização da Mulher Angolana, esta organização publica um livro em inglês, *Angolan Women Building the Future, from National Liberation to Women's Emancipation*, com uma introdução de Marga Holness, que trabalhou no secretariado dos presidentes Agostinho Neto e José Eduardo dos Santos. A partir dos problemas das mulheres na sociedade colonial, o livro defende que as transformações sociais que a revolução promoveu terão contribuído para a emancipação da mulher, ao rejeitar valores tradicionais e coloniais.

Holness afirma que a OMA, desde que foi criada em 1962, viu o MPLA como um movimento progressista, por reconhecer a necessidade de a mulher se emancipar, e que a Luta de Libertação contribuiu para essa emancipação (1984: 14): "But only the modern form of the liberation struggle, led by the MPLA, created the conditions for all women to take part on an equal footing with men in the struggle to free the nation […] Not only did women receive military training and take part in combat, they also helped mobilize women to join the struggle…" (1984: 15). Para ilustrar a igualdade de género durante a Luta de Libertação, Holness apresenta como exemplo de mulher emancipada a condutora de camiões Maria P.,[33] uma guerrilheira que transportava mercadorias para abastecer as bases do MPLA desde o porto de Dar-es-Salem, na Tanzânia, até à fronteira na Zâmbia, um trajeto com mais de 3.000 km que desafiava a dificuldade de o MPLA não ter saída para o mar na Frente Leste (1984: 16).

No entanto, o discurso do secretário do Comité Central do MPLA-Partido do Trabalho, Lúcio Lara, no 1.º Congresso da OMA, omite a problemática de género, não considerando as relações desiguais entre homens e mulheres como uma contradição principal e defende que deve ser o partido a liderar e conduzir toda a transformação social,

[32] A Frente Leste no Moxico e Kwando Kubango estava dividida em seis zonas e as zonas em sectores com as bases e povoações.

[33] Maria P. é a veterana Maria Simão Paím Gomes que foi entrevistada para este trabalho. Ver mais no subcapítulo "'Mamãs da OMA: género e nação".

subordinando assim a luta das mulheres às prioridades do partido e ao desenvolvimento das forças produtivas socialistas:

> "Perhaps its most important lesson is that the women's movement, in a progressive society such as Angola, is not waging a partial struggle, in other words one which is directed against men. It is a struggle supported by the advanced thinking of the people's vanguard, in this case the MPLA-Workers' Party, to free the entire people from all impediments inherited from a past of oppression and denial, to ensure that political independence is followed by economic and social liberation for the entire population – of which women represent an important part, with their own specific problems which only they can properly enunciate" (Lúcio Lara, in Holness 1984: 23).

Ruth Neto, eleita secretária-geral da OMA neste congresso, defendeu que a emancipação da mulher era a condição prévia para o desenvolvimento nacional e que o caminho para a emancipação da mulher passava pelo processo de reconstrução nacional e da construção da sociedade socialista (Holness 1984: 19-20). Nesta retórica revolucionária, "The most difficult thing in the new society is the fact that everything depends on people's consciousness. The aim is to create the new man and women" (Holness 1984: 34).

Maria do Céu Carmo Reis, socióloga,[34] dissidente do MPLA/Neto em 1974, quando foi uma das líderes da Revolta Activa, publicou em 1987, em francês, na revista do Centro de Estudos Africanos da USP, *África*, um artigo intitulado "Représentation Sociale de la Femme dans le Discours Nationaliste: Le cas de la Génération des années 50 en Angola", onde reflete sobre as "questions qui êclairent les raisons pour lesquelles la femme angolaise est devenue la face cachée du tourbillon de l'histoire" (Reis 1987: 142).

Sobre a OMA, Maria do Céu analisa as representações e o lugar das mulheres na Luta de Libertação sobretudo como cuidadoras dos guerrilheiros e provedoras da guerrilha, referindo que

[34] Maria do Céu Carmo Reis licenciou-se em sociologia na Universidade de Argel. Sobre a trajetória desta militante do MPLA/Revolta Activa e trabalho que desenvolveu no Centro de Estudos Angolanos em Argel, consultar a tese de doutoramento de Fábio Baqueiro Figueiredo, *Entre Raças, Tribos e Nações: Os Intelectuais do Centro de Estudos Angolanos, 1960-1980* (2012). Não foi possível entrevistar Maria do Ceú Carmo Reis para este trabalho, onde um subcapítulo sobre mulheres dissidentes seria pertinente. Mas tanto esta ex-militante do MPLA como Bela Malaquias, ex-UNITA, não se disponibilizaram para serem entrevistadas. Fábio Baqueiro confirma na tese esta indisponibilidade de Maria do Céu para conceder entrevistas sobre a sua história de vida. A historiadora Marissa Moorman entrevistou Bela Malaquias, mas infelizmente a entrevista ainda não está publicada.

> "l'Organisation des Femmes Angolaises (OMA) apparaît comme une réponse au besoin de 'préparer les femmes angolaises aux tâches de noble lutte de libération nationale'. Ces dernières sont ainsi définies: les femmes angolaises luttent dans la brousse, préparent la nourriture pour les guérilleros, servent d'estafettes, donnent une contribution à la lutte. Pour cimenter cette action, le mot d'ordre addressé spécialement aux femmes et riche de la charge émotionnelle, fait son apparition: 'Unies nous Vaincrons' […] La division sexuelle du travail au sein de la lutte armée lui assignera un rôle fondamental: celui d'aider la guérilla dans la réalisation de ses buts politico-militaires" (Reis 1987: 158-159).

O primeiro projeto de pesquisa sobre as mulheres combatentes em Angola, "História da OMA e da Participação da Mulher Angolana na Luta de Libertação Nacional", foi conduzido por duas investigadoras angolanas, a historiadora Maria da Conceição Neto e a antropóloga Nicásia Matias. O estudo foi encomendado pelo Gabinete de Estudos e Projetos da OMA em 1990 ao Ministério da Cultura de Angola, que nomeou as duas investigadoras como responsáveis do projeto.

No IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, em setembro de 1996, na UFRJ, Rio de Janeiro, uma comunicação intitulada "História da OMA e da Participação da Mulher Angolana na Luta de Libertação Nacional: Considerações acerca da Experiência"[35] foi apresentada por Nicásia Matias. Na definição dos objetivos do trabalho e metodologia o leitor é informado que a OMA salvaguardou o "direito de ter a última palavra em relação ao material que iria ser publicado" (1996: 322). Nicásia informa ainda que "O projeto não chegou ao fim, quer dizer, não foram publicados os resultados por razões que só dizem respeito à Organização que encomendou a investigação" (1996: 321). Marissa Moorman, numa comunicação ainda não publicada, aponta que "the material is unavailable even to the researchers who collected it" (2006). Durante o trabalho de campo em 2010, a secretária-geral da OMA, Luzia Inglês, reconheceu que a "mala" com os resultados desta pesquisa foi dada como extraviada há uns anos.[36] Ficámos na dúvida se será um arquivo efetivamente perdido ou um arquivo potencialmente sensível.

[35] Devo a cópia desta comunicação à Professora Carmen Tindó Secco, que me enviou do Rio de Janeiro as atas do congresso. As investigadoras Conceição Neto e Nicásia Matias não puderam disponibilizar a comunicação porque elas próprias não dispunham de uma cópia. É recorrente sermos confrontadas com estas dificuldades durante a pesquisa.

[36] Nicásia relata nas conclusões que "trabalhar sobre a luta de libertação nacional neste momento em Angola não é fácil. Aos inconvenientes de tratar-se de um passado ainda recente, podendo portanto ainda mexer com as emoções das pessoas, incluindo as dos investigadores, vem juntar-se a falta de uma instituição que estimule e apoie a investigação histórica…" (Matias 1996: 333).

Sob a designação "Projeto "História da OMA e da participação da mulher angolana na luta de libertação nacional": considerações acerca da experiência", Nicásia Matias apresentou no IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro uma comunicação registada nas atas do congresso, onde coloca as combatentes angolanas em lugares tradicionalmente femininos nas guerras, como seja o "abastecimento alimentar aos guerrilheiros", transporte de munições para as frentes de combate, prestação de primeiros socorros, serviços de enfermagem e alfabetização (Matias 1996: 329). As mulheres "que reuniam condições físicas receberam em algumas áreas treinamento militar" (1996: 329), confirmando que a luta armada não era uma das prioridades da OMA. Terá sido "por essa época (do exílio) que a OMA começou a falar da emancipação da mulher e se encarregou de preparar as mulheres no exílio para virem desempenhar numa Angola independente, um papel igual ao dos seus companheiros de luta" (1996: 329). O facto de a OMA não ter permitido a publicação dos resultados desta pesquisa e os dados terem sido dados como extraviados revela que o desfecho da investigação não deve ter correspondido ao esperado por esta organização e provavelmente punha em questão as orientações políticas emanadas do partido em relação às mulheres.

No artigo "Women and the transition to Socialism in Sub-saharan Africa", publicado no livro *Africa, Problems in the Translation to Socialism* (1986), Bie Nio Ong argumenta que o debate sobre a transição para o socialismo na África subsaariana se fazia subordinando o papel das mulheres à luta de classes e não reconhecendo uma luta específica de género. A análise marxista não contemplaria as categorias necessárias para lidar com a opressão de género. Citando Maxine Molyneux, Ong recorda-nos que os partidos e governos socialistas reivindicavam só eles poderem conduzir a emancipação total das mulheres através do desenvolvimento das forças produtivas, o que na realidade não era suficiente para operar mudanças nas posições ou lugares que as mulheres ocupavam na sociedade. As limitações que eram colocadas à luta das mulheres eram resultado direto de equívocos teóricos sobre o papel da mulher na sociedade (1986: 72), o que levou os Estados socialistas subsaarianos a deixar a opressão de género fora da sua agenda política (1986: 73). A partir das declarações de líderes políticos de Angola, Zimbabué e Moçambique sobre as mulheres e considerando as suas implicações práticas, Ong discute neste artigo as conceptualizações teóricas inadequadas a partir das quais os movimentos de libertação socialistas partiam para analisar a opressão das mulheres (1986: 72) e as suas consequências. Essas conceptualizações eram feitas através dos textos de Lenin, *On the Emancipation of Women* e de Engels, *The Origin of the Family, Private*

Property and the State (*apud* Ong 1986: 73), vinculando a emancipação das mulheres às forças produtivas, "as long as women are excluded from socially productive work they cannot be emancipated" (Ong 1986: 73). Por sua vez, Ong serve-se de ambas as teorias, marxista e feminista, para definir o papel das mulheres na produção e na reprodução. Em Angola, a organização das mulheres, OMA, dependente do partido, via as suas prioridades serem ditadas pelo MPLA, que se focava na produção e na educação e não tinha em conta as relações sociais entre mulheres e homens. A pressão da guerra também condicionou os resultados e os progressos no campo da emancipação feminina, mas para Ong as mulheres das associações que têm a sua história inserida na luta armada (1986: 83) "are aware of their political potential and those who have lived through a war of liberation know what their contribution to the struggle has been" (1986: 91).

Catherine V. Scott publicou no livro *Women and Revolution in Africa, Asia and the New World* (1994), organizado por Mary Ann Tétreault, um artigo intitulado "Men in Our Country Behave Like Chiefs, Women and the Angolan Revolution". A primeira parte da frase foi buscá-la ao livro da OMA já referido, *Angolan Women Building the Future* (1984: 62). Este artigo aborda a condição da mulher na luta armada em Angola numa perspetiva de género. A autora defende que a liderança machista do MPLA exercia um controlo patriarcal nas suas áreas de influência, embora a dominação masculina fosse abalada por aspetos da política marxista-leninista: "Thus constant war and party struggles provide the challenging context in which the changes in women's status have occurred" (Scott 1994: 97). Scott critica a OMA ao notar que esta organização evitava a análise de género, não tomando em consideração a opressão masculina sobre as mulheres (1994: 100). E conclui que, em tais condições, a luta feminista no movimento é necessária para desfazer as construções políticas do público e do privado, reformulando o debate sobre género e sobre a revolução (1994: 105).

Por outro lado, sob o título *Savimbi's Backlash,* Scott recorda-nos que a UNITA se afastou da ideologia maoísta que nos primeiros anos orientava a prática política deste movimento, em direção à reconstrução das instituições tradicionais ovimbundu e de uma ideologia nacionalista africana de tendência conservadora (1994: 101-102). O apelo à tradição na UNITA denotaria o desconforto deste movimento com qualquer transformação das relações de género e indica também que a libertação das mulheres era vista como uma ameaça à dominação masculina dentro da UNITA (1994: 91).

Henda Ducados,[37] no artigo "An All Man's Show? Angolan Women's Survival in the 30-year War" (2000), publicado na revista *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, argumenta que, embora a participação das mulheres na Luta de Libertação tenha contribuído para a sua emancipação, o pós-guerra tende a tornar as mulheres invisíveis ou a reforçar estereótipos de género baseados em relações de poder desiguais. Enquanto Ducados vê as ex-combatentes da Luta de Libertação como heroínas (2000: 21), defende que no pós-independência as mulheres são percebidas como sujeitos marginais, relegadas para o lugar passivo, de vítimas, e o exercício de cidadania não lhes é reconhecido: "The war has tended to be an 'all men's show', and political and military decisions have merged, excluding the broader concerns of development" (2000: 12).

Para responder à pergunta "If indeed new relations between men and women did emerge during the national liberation struggle, why have they not been maintained after independence?", Ducados afirma que apesar das constantes negociações desenvolvidas pelas mulheres com a elite do *mainstream* político no sentido de serem ouvidas e levadas em consideração, foram afastadas das negociações dos diferentes processos de paz (2000: 13).

Citando Date-Bah (1996), Ducados sublinha que "The interests of women ex-combatants are rarely prioritised in post-war situations, while male ex-combatants are often made the focus of post-war reintegration, with other members of their households treated as dependants, thus reinforcing a 'male bread-winner' model" (2000: 12) e confirma, citando Peterson and Runyan (1993), "with victory, 'the gender practical and strategic interests of women have been subordinated to masculinist priorities'" (2000: 13). Ducados considera que o machismo, "rooted in African traditional values and the Latino masculinist ethos, inherited from the Portuguese, has not made it any easier for women to challenge the 'modus operandi' of Angolan society" (2000: 16).

Na análise que faz da OMA, Ducados argumenta, através de Pehrsson, que "Today, OMA suffers from the same limitations as many other women's organisations in a Marxist-dominated one-party environment in the sense that its analysis of women's needs and rights has been conditioned by the party line" (2000: 17), o que restringe a luta por uma agenda de emancipação feminina e empoderamento das mulheres. Num país de *"all men's show"*, no qual os homens declararam a guerra e a paz como seus domínios, Ducados

[37] Henda Ducados tem a particularidade de ser filha do nacionalista Mário Pinto de Andrade e da cineasta Sarah Maldoror, nascida Sarah Ducados, realizadora do filme *Sambizanga*.

termina dizendo que o contexto da época (2000) não é favorável para um processo que inclua as prioridades e demandas das mulheres.

Em 2002 a historiadora Daiana Castilho Dias defendeu na UnB, Brasília, uma tese de mestrado intitulada *Um Outro Lado da Guerra Colonial: História de Mulheres que Participaram da Luta pela Libertação de Angola (1961-1975),* cuja investigação histórica foi efetuada em Lisboa no Arquivo da PIDE da Torre do Tombo e no CIDAC. O trabalho foi desenvolvido numa perspetiva de género, como a autora refere: "Buscamos aqui chamar a atenção para o processo cultural de construção destas diferenças, de construção do feminino e do masculino dentro da luta de independência" (2002: 47). Depois de destacar a história de vida de Deolinda Rodrigues e Irene Cohen, no capítulo III, "Reconstruindo experiências, as guerrilheiras do MPLA", faz o retrato da médica Ana Wilson e da primeira presidente da OMA, Mariana Anapaz. No capítulo IV, "O nosso país é onde nosso coração está", são retratadas as histórias de vida de prisioneiras políticas luso-angolanas, a médica Maria Julieta Gandra, a advogada Maria do Carmo Medina e a jornalista Diana Andringa. As citações de uma entrevista realizada pela autora a Benigno Vieira Lopes, general Ingo, são particularmente interessantes, mas a transcrição não foi adicionada aos anexos. Útil para quem trabalhar esta área de estudo é a Lista de Processos da PIDE, onde se podem encontrar nomes como Margarida Chipenda, Guida Ferreira, Maria Mambo Café, Maria Ruth Neto, Rodeth Teresa Máquina Gil, entre outros.

O livro de Dalila Cabrita Mateus *Memórias do Colonialismo e da Guerra* (2006), fruto de entrevistas que a autora fez a personalidades da luta anticolonial e do regime tem a particularidade de apresentar os testemunhos de duas irmãs angolanas, Ana Guilherme Inglês Alves, uma nacionalista presa em 1961, vítima de violações e de tortura por parte de militares portugueses e da PIDE, e Luzia Pereira de Sousa Inglês Van-Dúnem, que se refugiou nas matas em 1961 e que tantas vezes é referida neste trabalho como a "camarada Inga". Luzia Inglês vivia desde agosto de 1960 na sanzala do Piri, com o pai, Guilherme Pereira Inglês, originário do Kwanza Norte e deslocado nos Dembos como reverendo superior da Igreja Metodista Unida, quando se deu a revolta do 15 de Março de 1961. O pai foi detido a 22 de março e no dia seguinte a missão evangélica foi bombardeada por aviões do exército português:

> "Entrei para a guerrilha, no ano de 1961, com treze anos de idade […] Fugimos para a mata, tendo então iniciado a minha participação na guerrilha […] Tivemos de estar sempre ao lado de uma ou de duas famílias do povo local, para facilitar a adaptação e

> sabermos para onde fugir. Isto porque eles é que conheciam o local […] A população local obrigava-nos a falar a língua tradicional. Não podíamos falar português, pois, se aparecesse a tropa portuguesa e nos ouvisse, logo iriam dizer que estava ali gente estranha, refugiada [Para sobreviver] não podíamos estar longe deles" (Mateus 2006: 428, 431, 432-33).

Luzia Inglês esteve refugiada na mata, na região de Nambuangongo, de 1961 a 1964, ano em que conseguiu chegar à capital do Congo. A entrevistada refere que participou na guerrilha nesses três anos. Dalila Cabrita não lhe pergunta que guerrilha era essa, que população foi obrigada a acompanhar e que língua teve que aprender. As respostas a estas perguntas iriam demonstrar que a língua que foi obrigada a aprender era o kicongo (a língua da sua região de origem é o kimbundu), a população que a apoiou era bakongo e a guerrilha era a da UPA/FNLA, o "movimento político-messiânico" (Tali 2001, I: 76), responsável da grande sublevação do Norte.

A *História do MPLA*, editada pelo partido em 2008, refere que em 1961 as ações do MPLA na região eram clandestinas porque o MPLA "contava com duas frentes inimigas: a UPA e o exército colonial. Esta situação durou cerca de cinco anos (1961-1966)…" (CDIH 2008, I: 179), era portanto impossível a Luzia Inglês ter participado numa guerrilha vinculada ao MPLA. Os angolanos que se refugiavam na mata, fugindo da brutal repressão portuguesa, tinham que se sujeitar a quem os acolhia, para conseguirem sobreviver dependiam de quem os pudesse ajudar e mudavam de organização se as circunstâncias a tanto obrigassem (Bittencourt 2008: 82). A censura interna do MPLA ainda hoje leva a que muitos dos e das combatentes que viveram a guerrilha na UPA/FNLA omitam essa particularidade das suas histórias de vida. O testemunho de Luzia Inglês revela nas entrelinhas o seu lugar de pertencimento nos primeiros três anos de refugiada na mata e a diferença da preparação ideológica entre a UPA/FNLA e o MPLA,

> "Quando, em 1964, saí da mata, com a preparação de uma guerrilheira bruta, que o era na altura, estava mentalizada para nunca aceitar uma cor clara à minha frente. Mas, depois, fomos educados pelo MPLA, passámos pelo CIR, por aulas políticas e seminários…" (Mateus 2006: 442).

> "Esta compreensão veio-nos do MPLA, porque a FNLA não fazia esse trabalho. A FNLA dizia – O inimigo é tudo o que é branco, tudo o que é branco. […] Era a falta de trabalho político da FNLA, que, na altura dominava a guerrilha na 1.ª Região Militar" (Mateus 2006: 438).

Na entrevista, Luzia Inglês relata também a repressão colonial que separou e vitimou a sua família e o trabalho de desconstrução que teve que fazer, na independência, em relação a um dos irmãos que cresceu sob o Estado colonial, foi militar e terá sido usado como colaborador do sistema. As dificuldades que as meninas tinham em estudar nos anos 60 revelam quanto a administração colonial era patriarcal, inventando expedientes para as excluir do sistema de educação, recusando as matrículas e a admissão aos exames: "Hoje compreendo o propósito: as mulheres não precisavam de ir à escola, deviam limitar-se a aprender os trabalhos domésticos" (Mateus 2006: 431).

Apesar de não terem sido publicadas as atas, é importante fazer referência a um colóquio que foi organizado em Luanda, a 9 de maio de 2005, intitulado "Da Luta Clandestina à Proclamação da Independência Nacional – Memórias de Um Passado que se Faz Presente" e que teve a contribuição de cinco mulheres ex-combatentes que testemunharam sobre o seu passado nas lutas: Salomé Epolua, Catarina Ululi Savimbi e Cecília Moreira, as três da UNITA, e, pelo MPLA, Maria da Conceição Pitra e Rodeth Makina dos Santos.

1.4 – Trabalho de campo e subjetividade

> *O tempo da destruição e da guerra tornou-se de tal forma espesso, que perpassá-lo exige uma operação delicada e sofisticada, dolorosa e exigente, para a qual nem sempre existe preparação, saber e tempo.*
> (Ana Paula Tavares 1998: 38)

Em 2010, oito anos depois de a Guerra Civil acabar, cheguei a Angola para realizar o trabalho de campo. Embora a reconciliação nacional e o processo de democratização do Estado incluíssem no cenário político a UNITA e outros partidos da oposição, quando cheguei as feridas da guerra ainda estavam abertas e a cultura que se vivia era, e continua a ser, complexa, com os opositores políticos a tratarem-se não como adversários políticos mas sim como "inimigos", o que predispõe os atores sociais a alimentarem um clima de insegurança e suspeição permanente que influiu no trabalho de campo.

Cheguei a Luanda consciente de que o trabalho não ia ser fácil e que teria de lutar contra as resistências e constrangimentos de um campo hostil e, apesar de acalentar a esperança de que a paz me facilitasse a realização do trabalho e me proporcionasse a

possibilidade de entrevistar um grupo considerável de mulheres veteranas das guerras, ia preparada e determinada para a luta.

Como antropóloga, tinha-me preparado para conquistar as mulheres que iam participar nesta pesquisa, tinha pensado no que dizer, no "que perguntar", e tinha-me mentalizado para resistir à adversidade. Mas, quando comecei a confrontar-me com as memórias das minhas entrevistadas fui dominada por um mal-estar profundo, por essa experiência de transformação cultural que identificamos como "sofrimento". O trabalho de campo encarregou-se de me demonstrar que não há teoria, não há livro, não há treino disciplinar que nos prepare para o sofrimento, para essa ferida viva e absoluta que é sofrer. Por muito que se domestique a subjetividade, nada nos prepara para não sentir a dor do "outro". A experiência de vida dominante das minhas interlocutoras foi a guerra e durante meses a palavra que mais ouvi nas entrevistas foi a palavra "sofrimento", o que o antropólogo Ruy Blanes (2009, 2013) identifica como "memória do sofrimento". Como é possível não sofrer ou sentir empatia quando se escutam narrativas imersas em sentimentos de perda e dor? Como se contornam os silêncios gerados por recordações traumáticas? Como não reagir às tragédias de mulheres que relatam as suas histórias de vida como se as armas ainda não se tivessem calado? Como ignorar a desilusão das sobreviventes na paz? "Attention, les lieux de mémoire n'ont rien d'une promenable aimable ou poétique dans le jardin du passé !", já alertava Nora (2008).

Hoje os investigadores trabalham com a ideia de que "as emoções e os sentimentos são fontes genuínas de conhecimento" (Seidler *apud* Almeida 2000: 84), mas a questão é: como interpretar as emoções e o sofrimento quando se trabalha com memórias de guerra? Nas anotações do diário de campo, leio: *Ontem chorei horas antes de adormecer, não sei se consigo aguentar tanto sofrimento!* Como refletir criticamente sobre a dimensão subjetiva do sofrimento quando a dor nos paralisa? Como abordar um problema empírico com rigor científico? Como transformar o sofrimento em dado ou categoria antropológica? Apesar de me dizer que o sofrimento é a expressão de um sentimento culturalmente determinado, não estava preparada para os olhares cansados e esperançosos que povoam o pós-guerra, para as vozes embargadas ou os risos aflitos. *Cada angolano teve o seu sofrimento!*, confidenciou-me uma das entrevistadas depois de narrar a sua história de vida. E é esta aceitação do sofrimento que permite a cada uma das informantes, a cada uma das entrevistadas não perder a esperança e continuar a resistir, e foi a compreensão desta dimensão que me investiu de coragem para dar continuidade a um trabalho de campo ameaçado pelas emoções e pelas dificuldades. Muitas vezes lamentei não ter escolhido

trabalhar apenas com textos e personagens em vez de pessoas reais, como fazem os estudiosos das literaturas… Para não desistir, dizia a mim própria: *Se elas aguentam, eu também aguento! – Vai fazer o quê*?, interrogava-se em Marimba uma deficiente da guerra que pisou uma mina, confirmando a cultura política de "suffering and smiling" que Patrick Chabal enunciou no seu último livro sobre África (2009). Rir do próprio sofrimento é uma estratégia de sobrevivência que se tornou um paradigma de força e resistência para as mulheres angolanas. Esta resistência ativa (Bourdieu 1977, Ortner 1995) veio a configurar-se desde o início do trabalho como uma das categorias analíticas que permite pensar de maneira coerente as respostas das combatentes angolanas à adversidade e às relações assimétricas e desiguais de poder.

As entrevistadas também me incentivavam a não desistir, solidarizando-se com as minhas dificuldades e apelando à mística guerrilheira: *Guida, somos guerrilheiras,* ou *Guida, foste guerrilheira, as guerrilheiras não desistem*, diziam, evocando uma identificação a partir de memórias partilhadas e utopias poderosas da guerrilha e da "revolução". Por isso uma "mais velha" no livro *Heroínas sem Nome* acha que "a mulher angolana é rija como pau-preto, pau-ferro, resiste a tudo, à violência e ao sofrimento" (Kasembe & Chiziane 2008: 25), uma linguagem simbólica de resistência, trabalhada discursivamente, que remete para representações no masculino, o pau-preto, pau-ferro. Enquanto eu me afundava em sentimentos que no Ocidente, para usar um discurso sexista, são associados à fragilidade emocional, como fraqueza, choro, abandono, desistência, infelicidade e depressão, as minhas informantes de todos os quadrantes políticos, pelo contrário, esforçavam-se por superar a dor, demonstravam força, coragem, solidez e durante as entrevistas ironizavam e riam das suas tragédias pessoais. Estas qualidades próprias de quem sobreviveu a uma guerra de longa duração foram uma das portas de entrada deste estudo quando tentei perceber por que os discursos das minhas informantes e a forma como vivenciam o sofrimento pareciam estar fora da "ordem de género".[38] A teoria feminista defende que a emoção é genderizada, que é relacional e construída por homens e mulheres de maneira diferente segundo uma ordem social de género desigual e historicamente situada. No âmbito desta estrutura surgia sempre a pergunta: como estas mulheres se construíram tão resistentes? A dura realidade da guerra nas matas e no *maquis*

[38] R.W. Connell define "ordem de género" como um padrão, historicamente construído, de relações de poder entre homens e mulheres e considera a divisão do trabalho, a estrutura do poder e a estrutura da *cathexis* (sentimentos e emoções) como os principais elementos da "ordem do género" (Connell 1987: 98). Para Miguel Vale de Almeida, esta ordem "assimétrica e desigual" é uma forma de ascendência social que legitima uma forma de dominação, em que o género da pessoa marca ascendência ou submissão social (2000: 242).

exigia outras qualidades para as mulheres sobreviverem, como força, coragem, bravura, decisão, sacrifício e violência, isto é, qualidades associadas aos homens. Ultrapassar a dor e o sofrimento é também uma característica reveladora das masculinidades nas guerras, mas muitas vezes as situações não estão arrumadas segundo a ordem esperada, ou seja, a ordem social dominante.

A antiga combatente do MPLA Joana André Domingos, radiotelegrafista na Frente Leste, foi surpreendida durante a guerrilha com atitudes dos seus camaradas de armas que, contra lógicas do senso comum, questionam as masculinidades dos guerrilheiros:

> *Quando tivemos que caminhar uma distância muito longa, atravessar a chana… Aí é que eu vi que a vida é dura e é preciso as pessoas terem muita coragem para aceitar serem guerrilheiros e cumprir uma missão. Ali vi homens a chorarem, homens mesmo, a chorar! Nós as mulheres estávamos bem, umas até se riam, andávamos à vontade. Mas não esqueço, eu vi homens a chorar e depois pensei – "mas homem não chora"! Nós estamos aqui, se os mais velhos estão a chorar é porque a vida é mesmo dura! E a guerrilha foi mesmo uma vida dura…*

Trabalhar com mulheres da luta armada, antigas combatentes, guerrilheiras e mulheres-soldados, categorias intrínsecas ao militarismo, projetou a necessidade de trabalhar as "masculinidades", dada a relação recíproca que existe entre militarismo e masculinidades. Além de porta de entrada para esta reflexão, o estudo das "masculinidades femininas" (Halberstam 1998) veio a converter-se num dos fios condutores deste trabalho.

Durante o trabalho de campo fui igualmente surpreendida pelas relações de confiança que se estabeleceram durante as entrevistas e pelas expectativas e responsabilidades que as interações criavam. Usando uma expressão do terreno antropológico, quando uma das "minhas mulheres" me ligava e dizia: *Guida, como é, o trabalho está a correr bem*?, o diálogo causava-me algum desconforto e não sabia o que responder. Tinha usado a empatia como uma porta de entrada metodológica, sabia que as entrevistadas contavam comigo para escutar as suas dores e traumas, afirmar as suas identidades, divulgar as suas memórias, revelar a singularidade das suas histórias ou até dar sentido às suas vidas[39] e questionava-me o que significava corresponder à confiança que depositavam em mim, questionava-me quais seriam os limites éticos desta relação e muitas vezes duvidava se estaria a conduzir o trabalho de pesquisa corretamente. Nestas alturas, porque a realidade

[39] "Delory-Momberger defende a ideia de que as narrativas biográficas são 'práticas de formação transdutivas', isto é, contextos práticos de relatos de vida onde o poder criativo das narrativas e do encontro entre narrador e narratário forma e transforma os sujeitos" (Lechner 2009: 11).

continuava deformada pelas emoções, recorria à lente da teoria: "a intersubjetividade […], por um lado, é socialmente constituída e, por outro, depende da partilha comum de um mundo ostensivo" e as palavras de Pina Cabral (2008: 9) salvavam-me até ao dia seguinte das sofridas "dores do campo". Eu sabia que as informantes não telefonavam apenas para saber do andamento do trabalho, sabia que me telefonavam para me recordar um conjunto de "obligations by which Angolan individuals informally contract themselves to each other" (Tomás 2012: 9) e que a conversa terminaria com a expressão *Estamos juntas!*, o que, de acordo com o "pacto etnográfico" subentendido, significava "somos parceiras neste projeto comum de investigação sobre as mulheres angolanas na luta armada". Em Antropologia, os "nossos" nativos sabem muito bem o que querem de nós, têm a sua própria agenda para cumprir e são muito persuasivos em relação à importância que o trabalho que produzimos tem para eles, o que significa que é impossível ignorar a responsabilidade e o peso político deste ato relacional.

JOANA MUCOLO TCHIMBINDE FRONTEIRA[40] (1944–), ex-guerrilheira do MPLA na Frente Leste, tem a patente de Major das FAA, mas, como a maior parte das antigas combatentes de origem camponesa, está a ser prejudicada do ponto de vista económico, social e político após a sua participação na Luta de Libertação e solicitou na entrevista a mediação da investigadora:

> *A independência valeu a pena porque lutámos para todo mundo mas agora estamos abandonados. Nós não abandonámos o MPLA mas o MPLA é que abandonou o povo. Eu vou atrás do MPLA até ao fim. Ele chamou a gente para lutar, agora eu vou atrás pelos nossos direitos. Muita gente, homem, mulher tem documento, tem patente na mão, dinheiro não tem! Com sessenta e tal anos, não tem fundo de pensão, nem da caixa social eu recebo dinheiro. Fala só para o presidente que faz mal de nós.*[41]

O desalento desta antiga combatente no pós-independência leva-a a afirmar que *no maquis havia mais igualdade, a mulher tinha farda igual, tinha mais valor*, e queixa-se

[40] Joana Mucolo Tchimbinde Fronteira foi entrevistada no dia 9 de junho de 2010 em Viana, na quinta da deputada do MPLA Rodeth Gil. Entrevista gravada em vídeo.

[41] A veterana Joana Mucolo Tchimbinde Fronteira tem direito a proteção social ao abrigo da Lei do Antigo Combatente de Guerra, n.º 13/02 de 15 de outubro, mas o ministério da tutela, Ministério dos Antigos Combatentes e Veteranos da Pátria não despacha em tempo útil os processos das mulheres ex-combatentes que podem esperar anos por uma resposta. Os registos e os processos perdem-se e as requerentes são instadas a recomeçar tudo de novo.

que os guerrilheiros que *comeram juntos da mesma panela na mata*, agora ignoram-na e não a recebem nos gabinetes dos ministérios.

Para conseguir comprar um terreno e construir uma casa sem água nem luz nos arredores de Luanda, Joana Fronteira foi cavar na *kamanga*,[42] partiu sozinha para o garimpo de diamantes na Lunda, uma atividade predominantemente masculina, já tinha mais de cinquenta anos e foi auxiliada financeiramente pela filha. Nessa altura o garimpo não era ilegal, mas sempre foi muito perigoso e a depoente chegou a ser atacada por "bandidos"[43] que a agrediram e lhe roubaram a primeira pedra de valor que encontrou. Em Luanda sobrevive a vender água no mercado, os filhos não têm trabalho e ela lamenta que os *diplomas estão a apodrecer*.

DOMINGAS DOS SANTOS KIBOTA[44] (1957–) nasceu na comuna de Chicala, no Luena, filha de camponeses. Aderiu às FAPLA voluntariamente em 1975, fez a instrução militar no CIR Kazaje na 3.ª Região Militar do MPLA durante três meses, tendo sido destacada posteriormente para fazer escolta a comboios na linha férrea que ia do Luau, Camacupa a Cuemba. Numa viagem para Munhangué, o comboio foi atacado e a guerrilheira ferida pela UNITA. Mais tarde fez a escola de sargentos no Huambo e foi-lhe atribuída a patente de 3.º sargento. Em 1985 foi desmobilizada e depois de dez anos nas FAPLA, a combater pela pátria, foi dispensada sem um documento comprovativo dos anos de serviço militar ou da patente e pergunta: *Vou receber a patente em Luanda, como? Depois de amanhã você morre e a patente vem depois de morrer? Aquela que combateu, agora não tem casa, está como nós, não tem nada.* Sem documento, a entrevistada não pôde solicitar a reforma da Caixa de Segurança Social das FAA, cujo valor seria calculado em função da patente.[45] Para viver recebe apenas a pensão do Ministério dos Antigos

[42] *Kamanga*, tráfico ilícito de diamantes.

[43] Os "bandidos" podiam ser militares da UNITA, já que as zonas diamantíferas foram disputadas pelos dois antagonistas durante a Guerra Civil.

[44] Domingas dos Santos Kibota foi entrevistada na Messe dos Oficiais do Exército no Namibe, no dia 9 de agosto de 2010. A entrevista foi gravada em vídeo.

[45] A situação dos ex-FAPLA arrasta-se há mais de vinte anos. As mulheres ex-FAPLA têm participado nas manifestações dos antigos combatentes que reivindicam as pensões de reforma militares, manifestações que têm sido alvo da repressão das forças de segurança do Estado, ver o vídeo "Mulher ex-FAPLA suplica por uma pensão de reforma militar", disponível *online* em https: //www.youtube.com/ watch?feature=player_detailpage&v=gRAu16T31uY#t=43. As chefias militares e os organismos que superintendem o processo são acusados pelos manifestantes de incompetência ou corrupção, como por exemplo por introduzirem pessoas "fantasmas" nas listas de pagamento e beneficiarem parentes e amigos que nunca foram militares. Os processos administrativos, por sua vez, são muito complexos, com a exigência de uma narrativa biográfica sobre a participação nos exércitos confirmada pelas chefias militares. A identificação dos organismos de solidariedade social da administração pública para estes processos e a interlocução são entraves difíceis de ultrapassar para as guerrilheiras das margens sociais.

Combatentes e Veteranos da Pátria no valor de 10.000 kz/mês[46] (em 2010), e trabalha como cozinheira civil na Messe dos Oficiais do Exército no Namibe graças à solidariedade dos antigos camaradas. No fim do depoimento, disse: *Agradeço muito à Margarida que veio nos visitar, Deus é pai, não contava que um dia ia surgir esta oportunidade para falar o que sinto aqui no Namibe, obrigada!*

Figura 2 – Domingas dos Santos Kibota (arquivo pessoal da entrevistada).

MARIA DE FÁTIMA MIGUEL KAPACHE[47] (Fatita) nasceu em Nambuangongo em 1960, e em 1961 (segundo o Cartão de Militante do MPLA) foi com os pais para a guerrilha, no rescaldo do 15 de Março. Cresceu nos internatos do MPLA na Frente Norte, Internato 4 de Fevereiro, em Dolisie, e no Ngangula da Frente Leste, Mandumbe III, depois de os militantes da Frente Norte terem recebido a ordem "Todos para o Interior". Fatita era uma pioneira do MPLA, pertencia à organização dos pioneiros que enquadrava as crianças através da militarização, formação política e estudo (formavam às 05h30, cantavam o hino do MPLA, içavam a bandeira e marchavam antes das aulas). Para chegarem ao internato no Leste, no interior do país, atravessavam a *chana*[48] à noite, uma caminhada de doze horas, em fila indiana e em silêncio por causa do inimigo. Recorda que

[46] 10.000kz, 75 euros.

[47] Maria de Fátima Miguel Kapache foi entrevistada no dia 17 de junho de 2010 no quarto 111 do Hotel Globo em Luanda. A entrevista foi gravada em vídeo.

[48] Chana, savana.

na Frente Leste tinham uma vida muito difícil, a fugir dos bombardeamentos de um lado para o outro. Num desses bombardeamentos, as FAP mataram vários camaradas e capturaram um menino pequeno, o Mandinho. Toda a sua infância e adolescência estão ligadas à Luta de Libertação, da qual fala com alguma mágoa: *Perdi o meu tempo lá (…) entrar na política ou na guerra para quê, ninguém te olha!* Com quinze anos Fatita veio para Luanda, em 1975, e não foi considerada ex-combatente, por isso não tem direito a patente ou a reforma como antiga combatente e reclama que foi abandonada pelo MPLA. Tem a profissão de montadora de rádios e está desempregada.

MPLA
CARTÃO DE MILITANTE
NOME: MARIA DE FATIMA
MIGUEL KAPACHE
LOCAL DE NASC.: BENGO
PROFISSÃO:
DATA DE INGRESSO: 02 K / 61
N.º DE ORDEM: 52945 LA/2003
O TITULAR
SECRETARIO GERAL DO MPLA

Figura 3 – Maria de Fátima Kapache (arquivo pessoal da entrevistada).

Figura 4 – Grupo de Pioneiros, os Kudianguelas a cantar o hino do MPLA em Brazzaville, 4 de fevereiro de 1964. Fatita Kapache é a terceira na 3.ª fila (Tchiweka 2012: 63).

Foram muitas as ex-combatentes, sobretudo das margens sociais, que aceitaram partilhar as suas experiências das Lutas de Libertação e da Guerra Civil com a esperança de que a antropóloga divulgue as suas reclamações junto das estruturas do poder e que os órgãos de soberania possam assim dar resposta às suas reivindicações que têm a ver com urgentes necessidades da sobrevivência no dia-a-dia. Como cientista social engajada com a comunidade objeto deste estudo, esta "cooperação empática" (Sylvester 1995) foi um dos pactos etnográficos que aceitei no desenrolar deste trabalho.

Outra cooperação que o trabalho projetou tem a ver com processos de memorialização do trauma. Dar testemunho é uma forma de impedir o recalcamento de memórias dolorosas, é um modo de participação no desdobramento da ação trágica, uma ação libertadora.

ELISETE AURORA NAMBUNDO ULIENGUE,[49] (1966–) tenente do Batalhão 89, tropa especial feminina da UNITA, tinha 12 anos quando a família sofreu um ataque do inimigo nas matas, a mãe foi esfaqueada e ela teve que cavar uma cova com as mãos para enterrar a progenitora. O testemunho da depoente trouxe até nós, mais de trinta anos depois, o eco de uma memória dolorosa com a qual Elisete Uliengue tem que viver e que ainda hoje a faz chorar. Quando a entrevista terminou, Elisete informou a pesquisadora de que lhe tinha feito bem falar e chorar. Este trabalho contribuiu frequentemente para esta catarse libertadora, o que se revelou muito consolador para ambas as partes.

O argumento central da dissertação foi-se desenhando durante este processo de investimento emocional[50] vivido durante a etnografia. Cruzar a fronteira das emoções e ultrapassar o *turning point* do sofrimento criou a oportunidade para refletir sobre as condições em que a etnografia foi produzida e permitiu pensar antropologicamente de uma maneira mais objetiva sobre a comunidade de mulheres que é alvo deste estudo. Foi ultrapassar o *turning point* do sofrimento que me permitiu ter a primeira epifania ou primeiro *insight* entretanto referido, ou seja, que as combatentes estavam fora da "ordem de género" dominante, e refletir este paradigma ao longo da dissertação.

Dada "a relação intrínseca que existe entre militarismo e masculinidades" (Higate & Hopton 2005: 434), mulheres e homens vivem a experiência da guerra de maneiras diferenciadas e na sua diversidade as mulheres envolvidas também não vivem as experiências da guerra como um grupo homogéneo, como já foi dito. Resgatar um

[49] Elisete Aurora Nambundo Uliengue foi entrevistada no dia 8 de outubro de 2010 no Hotel Globo, quarto 111, em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

[50] Os psicanalistas chamar-lhe-iam *athexis*.

palimpsesto de memórias de guerra é recuperar uma multiplicidade de passados e percursos de vida que, se por um lado foram de violência, sofrimento, humilhação, traumas, perdas, rancor e tragédia, também foram de resistência, luta, criatividade, inovação, superação, paixão, amor, solidariedade e esperança. São estes sentimentos (resignificados no presente) que dão sentido e humanidade aos indivíduos e às comunidades. Como os sujeitos envolvidos nesta pesquisa foram portadores não só de experiências de vida diferentes como de visões diferentes sobre a mesma realidade social, o trabalho de campo acabou por revelar uma diversidade social e uma complexificação identitária muito produtiva e inspiradora, como vamos ver.

1.5 – Campo minado

1.5.1 – Regimes de informalidade no trabalho de campo em Angola: desafios, dificuldades e estratégias

O antropólogo angolano António Tomás, na tese de doutoramento que defendeu em Columbia em 2012, sustenta que "the state and society in Angola are more connected in informal than formal ways" (2012: 34). Luanda é uma das capitais mais caras do mundo e, na esteira de Tomás, é uma cidade onde o mais pequeno problema ou a situação mais básica se resolve ou a partir da economia informal ou através de expectativas e obrigações que as pessoas contraem umas com as outras. Em Angola é impossível esperar que as instituições do Estado funcionem ou contar com os serviços públicos.

Vou argumentar que num regime autoritário como o angolano, regime no qual sociedade e Estado estão dissociados, e onde os laços entre os cidadãos e o Estado são intermediados por redes de conhecimento interpessoais ou redes de clientelismo político, o trabalho de campo é um desafio que opera e se materializa através de regimes de informalidade (Tomás 2012).

Viver e trabalhar em Luanda apresentou-se como uma dificuldade constante. Na primeira semana de permanência na capital já tinha percebido que me encontrava na clássica situação de "abandono etnográfico", ou seja, sem qualquer apoio institucional da universidade em Angola. Na reunião com o pró-reitor para a cooperação da UAN, Universidade Agostinho Neto, Prof. Doutor Seródio, foi-me comunicado que não poderia beneficiar de nenhum tipo de apoio porque a universidade não estava preparada para

receber investigadores ou doutorandos estrangeiros.[51] Os convénios entre universidades não funcionam dentro de uma lógica de reciprocidade, são acordos através dos quais Angola tem a expectativa de que os seus estudantes sejam acolhidos nas universidades estrangeiras e não o contrário. Uma reunião com o decano da Faculdade de Letras, Prof. Vatomene Kukanda confirmou as piores expectativas. Nas entrelinhas do diálogo percebi que estava a ser "sacrificada" porque há faculdades da UAN dominadas pela corrupção e não interessava às autoridades académicas que uma investigadora estrangeira testemunhasse o demérito das instituições. A admissão à universidade, os exames, as notas e os trabalhos de fim de curso são comprados e vendidos por muitos dos professores.[52] A imprensa escrita confirma esta corrupção; num artigo do *Semanário Angolense,* de 14 de janeiro de 2012, intitulado "Confusão na corrida à UAN" pode-se ler: "Começou a euforia dos exames de admissão. Esperamos que haja realmente rigor no processo de admissão, pois já se começa a ouvir falar em pagamentos de 3 ou 4 mil dólares para acesso aos vários cursos da UAN" – o que revela os contornos da corrupção na universidade.

Isolada no musseque Rocha Pinto, num quarto alugado na ONG Caritas, sem eletricidade da rede pública, a funcionar com um gerador ligado apenas meia dúzia de horas por dia e com a bomba de água avariada, a tomar banho de caneca, sem poder sair depois de escurecer, caminhando em estradas de pó e areia, deslocando-me de candongueiro[53] para o centro de uma cidade que não reconhecia, tornei-me em poucos dias parte dessa comunidade urbana de milhões de pessoas que em Luanda consomem a existência de um lado para o outro em engarrafamentos e a tentar sobreviver às dificuldades do dia-a-dia através de regimes de informalidade.[54]

Num mundo "cortado em dois", para usar uma expressão de Fanon, a geografia social que se desenhou no pós-guerra separa e hierarquiza dois mundos diferentes. A fratura passa por uma realidade económica e social que mantém a maior parte da população na base da pirâmide social (Paredes 2010b: 88). António Tomás vai mais longe

[51] Para imprimir e fazer cópias deslocava-me a um cibercafé e as entrevistas foram gravadas no quarto de dormir. Uma tentativa do Prof. Vatomene Kukanda para me proporcionar a realização das entrevistas no Instituto das Línguas Nacionais apesar da boa vontade do seu diretor, Dr. José Pedro, tornou-se impraticável porque desalojava dos seus locais de trabalho vários funcionários administrativos, além de o Instituto encerrar às 15h, o que colidia com o horário das entrevistadas.

[52] Esta "cultura" de venda de facilidades no ensino superior é identificada em Angola por PPP, "Passa Porque é Político" ou "Paga ao Professor e Passa".

[53] Candongueiro: veículo de transporte informal de passageiros, geralmente *vans* pintadas de azul e branco.

[54] O nível de *stress* na cidade é enorme, desesperados com os engarrafamentos os automobilistas buzinam o dia inteiro. O ruído das obras noturnas, de oficinas, discotecas, igrejas evangélicas e messiânicas também contribui para a poluição sonora.

e defende na tese que "regimes of informality are mobilized to serve the specific political purpose of reinforcing the relationship between rulers and ruled and the relationship between informality and regimes of political authority" (2012: 1). A viver no musseque e sem capital para resolver o problema das deslocações através da compra, em segunda mão, de uma viatura Toyota "rabo-de-pato" ou Toyota "olho-de-gato",[55] os carros mais baratos do mercado, encontrava-me numa situação de subalternidade em relação às elites e ao poder, condição que tentei reverter utilizando o capital social de "escritora" editada em Luanda pela Chá de Caxinde, para me promover. Apresentava-me como antropóloga e escritora, reivindicando um *status* que o facto de me deslocar a pé e nos candongueiros não iludia. Durante uma "boleia" que o motorista da Caritas me proporcionou, o jovem surpreendido com a minha estadia no complicado musseque Rocha Pinto perguntou: *A mãe é portuguesa e não tem dinheiro?* Na pós-colonialidade em Angola, a raça branca ainda é percebida como a raça do privilégio. Num país onde a corrupção e a apropriação dos recursos públicos está naturalizada e onde os empresários portugueses são cúmplices e produtores da corrupção, se uma mulher branca, portuguesa e "mãe"[56] vive como uma nativa pobre é porque não se movimenta nas redes do clientelismo político e, metamorfoseando o olhar, de "pobre" transmuda-se em "falhada". O êxito, uma das dimensões simbólicas das sociedades contemporâneas, está ligado ao poder material, e em Luanda a memória coletiva do poder colonial, atualizada pelo regresso dos "retornados" e dos novos emigrantes portugueses, leva a esta visão semântica da pesquisadora.

No musseque Rocha Pinto, um bairro de casas precárias e sem infraestruturas de saneamento básico onde se concentram centenas de milhares de pessoas que aí se refugiaram da guerra,[57] haveria de sofrer outra provação. Ao sair da Caritas, quando me dirigia para a Hiace azul e branca que me levaria ao centro da cidade, um menino atirou uma garrafa de vidro contra um muro por trás de mim. Os estilhaços de vidro da garrafa

[55] "Rabo-de-pato" é o modelo Toyota Starlet coupê, assim chamado porque tem a traseira ligeiramente levantada; "olho-de-gato" é o Toyota Corola, de faróis ovais.

[56] "Mãe" é um tratamento de respeito em relação a uma mulher mais velha. No entanto, o lugar que se ocupa não é fixo. No centro da cidade, se andasse a pé, mal vestida para os padrões de uma mulher branca e mais velha, ao tentar atravessar a rua nas passadeiras os carros aceleravam para me assustar e os motoristas divertiam-se a verem-me correr, a humilhação era deliberada. Porém, se estivesse de fato, saltos altos e produzida, os carros paravam. Nos musseques, a situação era a inversa. A classe intersecionada com a raça define o lugar que se ocupa na cidade.

[57] Desde 1970 que não era realizado nenhum Censo da população. Um Censo Geral foi realizado em 2014, mas no momento em que escrevemos os resultados ainda não foram divulgados. No entanto a publicação *Angola em Números 2012*, editada pelo Instituto Nacional de Estatística angolano, estima a população residente em Angola em 18,6 milhões de habitantes no fim de 2012, vivendo mais de cinco milhões em Luanda (http://www.ine.gov.ao/xportal/xmain?xpid=ine&xpgid=publications_detail&publications_detail_qry= BOUI=8182720&xlang=undefined).

atingiram-me a perna. A criança desafiava-me com o olhar e outros caminhantes como eu pararam surpreendidos pela situação. Se mostrasse medo ou me inferiorizasse, a minha estadia no musseque Rocha Pinto estaria condenada ao fracasso. Para legitimar um lugar que estava a ser percebido como deslocado, gritei: *Néné, se pensas que me vou embora do Rocha Pinto por causa dos cacos de vidro de uma garrafa estás muito enganado, daqui só saio a tiro!* A criança riu-se e os caminhantes retomaram o caminho. Ao usar a linguagem da violência, tinha-me colocado ao nível existencial do bairro. A estratégia tinha criado um artifício de cumplicidade e a minha "briga de galos" no musseque Rocha Pinto acabara por ser produtiva. Mais tarde, outras "brigas de galos" com o poder militar, aparentemente menos violentas mas muito mais perigosas, iriam desafiar o meu lugar de pesquisadora.

Neste ir e vir entre um "eu" e os "outros" tentava exercitar o "olhar antropológico" e ampliar a visão sobre a realidade, ao mesmo tempo que era impelida a aprender uma série de códigos situacionais e novas identificações: nas ruas era "amiga" para as kinguilas,[58] "pula"[59] para as zungueiras,[60] "madrinha" para os "piô" (meninos de rua), "dona" nos estabelecimentos comerciais, "madame" no mercado dos Congolenses, "tia" para os estudantes, "doutora" para as informantes, "mana" para os amigos e nos candongueiros os "chamadores" reclamavam *Mãe, emagrece!*, para poderem encaixar mais passageiros! As diferentes maneiras de ser percebida obrigavam a um *switch-code* identitário em função da situação e revelam os contornos da complexa organização social em relação às mulheres no espaço público.

Três semanas depois de estar no Rocha Pinto fui surpreendida por chuvas torrenciais que inundaram o musseque de rios de lama, canas e lixo, inundações que em março de 2010 mataram doze moradores. A rede de esgotos não dava vazão às águas pluviais e expunha a miséria destes bairros. As pessoas, não podendo evitar as estradas alagadas, deslocavam-se desesperadas ao longo dos caminhos enlameados.[61] Sem galochas para

[58] Kinguilas: mulheres cambistas do mercado informal.

[59] Branca.

[60] Zungueira: mulher que carrega produtos para venda à cabeça numa bacia de plástico e os comercializa informalmente nas ruas.

[61] No momento em que escrevo estas linhas, outubro de 2012, a água secou nas torneiras de Luanda, a EPAL, empresa pública de distribuição da água, não abasteceu a cidade durante duas longas semanas. A EDEL, também empresa pública, deixou, por sua vez, de distribuir energia à capital. Quatro milhões de pessoas ficaram dependentes de camiões autotanques e passaram os dias em filas à espera de comprar um bidão de água de 25 litros por 100 kwanzas. Para sobreviver tiveram que contar com a solidariedade das redes familiares que substituem um Estado ausente, as pessoas queixam-se de que o Estado não cumpre com as suas obrigações sociais e responsabilidades públicas. Durante as eleições legislativas em agosto passado não faltou a água porque a gestão das barragens e albufeiras foi política, o partido no poder, o MPLA, lutava pela

ultrapassar o charco de águas paradas, lixo e mosquitos que se formou no bairro, a pressão da situação levou-me a tentar arranjar um alojamento no centro da cidade. Também é verdade que viver no musseque, numa ONG, instituições com as quais o poder tem relações de tensão por causa das constantes denúncias de violação dos direitos humanos, me excluía das lógicas do poder, o que podia inviabilizar o trabalho. A possibilidade de ultrapassar a fronteira da exclusão que o musseque criava deu-se graças à jornalista portuguesa Marta Lança, uma das criadoras do *site* BUALA (*site* que mais tarde utilizaria para me posicionar no terreno publicando dois artigos) a quem devo ter conseguido um quarto com pequeno-almoço num hotel decadente, o Globo,[62] situado na Rua Rainha Jinga,[63] na Baixa, numa zona de prostituição noturna e de tráfico de drogas, por apenas 50 dólares/dia[64] o que me fez acreditar nas minhas próprias possibilidades. Numa cidade onde todos os dias o fornecimento de eletricidade e água são interrompidos pelas empresas públicas, estar num hotel com gerador e reservatório de água revelou-se um privilégio para quem se encontrava na condição de antropólogo, ou seja, a ter que se adaptar às condições do terreno. À saída do hotel era confrontada com uma paisagem urbana militarizada: seguranças privados com armas de guerra (ex-combatentes), sentados às portas dos estabelecimentos, vigiavam os hóspedes e eram um fator de insegurança e risco porque apreendiam as rotinas e controlavam as ausências de quem ali vivia. O silêncio e os olhares diziam-me que enquanto não me metesse com o mundo da prostituição e da droga estaria em segurança. Este pacto não verbalizado funcionou durante toda a estadia, mas obrigou-

reeleição e durante este período a água não foi racionada como é costume e as reservas para setembro foram consumidas em agosto por razões eleitoralistas.

[62] O Hotel Globo, apesar de decadente, tem algum prestígio social como espaço de cultura alternativo porque aí está sediada a Trienal de Luanda, patrocinada pela Fundação Sindika Dokolo (genro do Presidente José Eduardo dos Santos), e nele residem vários afamados artistas plásticos angolanos. Kiluanji Kia Henda acabaria por ser meu vizinho de quarto durante meses. O primeiro cómodo que me foi destinado tinha albergado o antropólogo angolano Ruy Duarte de Carvalho na noite anterior, na que terá sido a sua última estadia em Luanda. O hotel pertence à família da colega Luisa Almeida, uma família ligada à Luta de Libertação do MPLA, que acabou por me fazer um preço preferencial, tendo na realidade pago apenas 45 dólares por dia, 1/3 de uma diária numa pensão barata. Se acrescentarmos o chuveiro elétrico que tiveram a gentileza de instalar no cacimbo, percebe-se quanto a pesquisadora esteve dependente da rede de solidariedade da "família MPLA".

[63] Em Luanda, os nomes toponímicos com os quais as ruas estão batizadas não são conhecidos pelos seus habitantes, possivelmente porque a maior parte da população vive no musseque e só se desloca ao centro da cidade com o objetivo de trabalhar ou resolver problemas administrativos. As ruas são identificadas por um comércio ou instituição pública que faça parte da história da cidade. A rua Rainha Jinga é conhecida pela rua do *Jornal de Angola*. Outra, como a Rua Marien Ngouabi, no município da Maianga, não é identificada pelo nome toponímico com que está assinalada desde a era socialista e é identificada pelo nome colonial, Rua António Barroso. Não há mapas da cidade atualizados.

[64] O preço de uma pensão em 2010/2011 era de 180 dólares/dia e o de um hotel de 300 dólares/dia. Um pequeno apartamento em ruínas num prédio sem elevador custa pelo menos 1.500 dólares mensais e pede-se um ano de rendas de avanço, o que é impensável para um bolseiro da FCT.

-me durante noites a fingir que não ouvia os gritos das prostitutas quando eram roubadas e espancadas, fingir que não ouvia a intimidação dos polícias a cobrarem a *gasosa* (suborno) ou os tiros dos traficantes, atitude que foi motivo de grande angústia e sofrimento pessoal e que certamente questiona os limites éticos do trabalho em Antropologia.

Mas sem ter que investir demasiado tempo na sobrevivência diária ou a desgastar-me a engendrar planos para sobreviver, se aproveitasse as duas sanduiches com queijo e fiambre do pequeno-almoço para substituir uma refeição e comesse a outra refeição em "quintais"[65] ou na rua, fornecidas pelas zungueiras,[66] se comprasse a fruta ao fim do dia quando as "donas do arreio" já arrearam o preço[67] para poderem regressar a casa – *Amiga chega no meu… arreou, arreou… Tá bom ou não tá bom?* – iria conseguir sobreviver na cidade mais cara do mundo[68] e realizar a pesquisa.

O tema da investigação também era um desafio. Com a minha experiência do terreno, entre 1975 a 1981, no período da primeira Guerra Civil, tinha aprendido que só conseguiria realizar o trabalho se apelasse às redes de clientelismo político do MPLA e se recorresse às amigas e amigos ex-FAPLA agora nos órgãos de soberania, muitos deles chefes militares, deputados e ministros. A memória de uma experiência compartilhada e da guerrilha foi o ponto de partida para o apoio e solidariedade a que recorri durante todo o trabalho de campo. Integrando a descrição destes regimes de informalidade e de exceção na etnografia foi possível desenhar o cenário em que o trabalho foi produzido e simultaneamente refletir sobre a sociedade angolana contemporânea. É de notar que estas redes de influência, aliança e suporte vieram a ser reconstruídas através das antigas afiliações a uma estrutura militar, as FAPLA, o primeiro exército nacional.

Para consolidar as minhas possibilidades, nesta segunda fase, investi na renovação de relações interpessoais que me abriram corredores e ajudaram a conseguir as autorizações de pesquisa das forças militares e militarizadas, partidos políticos e organizações da sociedade civil. Fui então confrontada com uma enorme resistência das estruturas do poder e de todos os atores sociais em relação ao trabalho de investigação, resistência essa ligada a

[65] Quintais: moradias particulares que servem refeições de prato único em mesas provisórias nos quintais das casas.

[66] Um ovo cozido com molho de óleo de palma, jindungo e cebola é vendido por 50 kwanzas nas ruas, acompanhado de uma cerveja Cuca, 100 kz. Outra *magoga*, a *chandula* de pão com frango e gasosa, custa 200 kz. À noite, uma sopa com um pão no Centro de Imprensa Aníbal de Melo custava 450 kz e também substituía uma refeição. Os únicos produtos baratos em Luanda são a cerveja, o tabaco e a gasolina.

[67] Arreio é o local onde as zungueiras ao fim do dia descem os preços dos produtos que vendem para poderem regressar a casa. "Arreou! Arreou!" é o pregão com o qual anunciam a operação de descida dos preços.

[68] A cidade mais cara do mundo para expatriados, http://www.bbc.co.uk/news/business-16815605.

uma cultura de desconhecimento e medo que entranha as práticas sociais em Angola. Como pesquisadora de mulheres militares, foram necessários meses de negociação para conseguir as autorizações das hierarquias militares que permitiram entrevistar as mulheres no ativo dos diferentes ramos das FAA, Forças Armadas Angolanas, Marinha de Guerra, Força Aérea e Exército. A Polícia Nacional de Angola, surpreendentemente, em sentido contrário, facilitou a pesquisa e, apesar do controlo que exerceu nomeando um oficial da Direção de Educação Moral e Cívica para me acompanhar durante as deslocações, não colocou qualquer entrave à investigação em todo o território nacional.

Enquanto aguardava em vão a resposta do chefe do Estado-Maior das Forças Armadas Angolanas à solicitação para entrevistar mulheres militares no ativo, tentei contornar a situação entregando um pedido de autorização diretamente ao chefe do Estado--Maior da Força Aérea, General Francisco Afonso (Hanga), antigo diretor do CIR[69] Hoji Ya Henda em 1975, onde a autora deste trabalho foi instruenda militar e instrutora política (ver guia de marcha passada à autora e assinada pelo "camarada" Hanga – Anexo 1), o qual deferiu rapidamente o pedido. Com a autorização da Força Aérea desloquei-me à Marinha de Guerra, na Marginal, e, aproveitando-me da eterna rivalidade entre os dois ramos das Forças Armadas, a autorização foi-me concedida.[70] Com o Exército, o ramo que detém o maior número de efetivos, a situação foi mais complicada e é descrita mais à frente, mas a autorização, datada de 3 de junho de 2010, só em setembro (sete meses depois do início do trabalho de campo) produziu resultados, quando as primeiras mulheres militares foram entrevistadas. Mais tarde haveria de tomar conhecimento que vários oficiais da Direção da Educação Patriótica se serviram de uma suposta inércia burocrática para reter a resposta afirmativa do chefe do Estado-Maior das FAA e diligenciar que a autorização de pesquisa nunca chegasse às mãos da investigadora – suposta inércia porque me desloquei várias vezes à Direção da Educação Patriótica, onde invariavelmente me informavam que o requerimento não tinha sido despachado.

A fotocópia da autorização que apresento (Anexo 2) acabou por ser entregue secretamente à investigadora, no final da pesquisa, por um oficial, depois de o chefe do Estado-Maior das FAA, General Francisco Pereira Furtado, ter sido afastado do comando

[69] Centro de Instrução Revolucionário.

[70] Mais tarde, quando a pasta com as autorizações institucionais desapareceu e reapareceu uns dias depois em casa de uma das entrevistadas, a autorização da Marinha era um dos documentos em falta. Como nunca assumi que não o detinha (o que a Marinha desconhecia, ou então não podia admitir que sabia do documento em falta), a pesquisa continuou com as resistências esperadas. Acabei por me deslocar a um cibercafé para digitalizar os documentos que reapareceram e tentei antes de regressar a Portugal obter uma segunda via da autorização da Marinha, a qual me foi negada, recusa que confirmou as minhas suspeitas.

das FAA e substituído pelo General Geraldo Sachipengo Nunda. Com a designação do General Nunda as autorizações de todos os ramos das FAA ficaram automaticamente revogadas. Sob o comando do General Furtado, a Direção da Educação Patriótica parece não ter concordado com a autorização do chefe do Estado-Maior das FAA e agiu por conta própria sonegando o consentimento e tentando evitar que a pesquisa se realizasse, o que não conseguiu porque me tinha preparado para enfrentar estas resistências e contornar os impedimentos.

Os meses iniciais foram muito importantes para estabelecer contactos, tentar ganhar a confiança das hierarquias militares e políticas e esclarecer as diferentes entidades sobre o objeto da pesquisa, o que não foi fácil porque, se os militares já encaram os civis como "outros", uma mulher, branca e estrangeira, é percecionada como um conjunto de alteridades potencialmente suspeitas e até "inimigas". Após a obtenção da autorização formal de cada um dos chefes de Estado-Maior das diferentes "famílias militares", ficou claro que, mesmo assim, as entrevistas podiam não se realizar porque os oficiais subalternos não estavam interessados em que as mulheres-soldados identificadas e nomeadas pela hierarquia falassem. Várias técnicas de obstrução e "subtilezas" foram utilizadas para contrariar e sufocar a pesquisa, como enviar a entrevistadora para unidades militares erradas, ordens que supostamente não chegavam às unidades, coação sobre as mulheres-soldados, ordem de transferência ou prisão das "femininas", tudo parecia válido para evitar que as militares dessem o seu depoimento. Em todos os ramos das Forças Armadas foram nomeados oficiais da Direção da Educação Patriótica como interlocutores e mediadores entre a entrevistadora e as entrevistadas, os quais controlavam os passos da investigadora. O conhecimento prévio do terreno, o pertencimento a uma das "famílias militares" e as relações interpessoais foram, sem dúvida, um capital simbólico importante e elemento facilitador que levou a que a pesquisadora fosse percecionada de uma maneira ambígua e contraditória: umas vezes era a "chefe Guida", "uma das nossas", uma portuguesa da "família MPLA"[71] ou da "família dos combatentes", outras vezes era a "antropóloga estrangeira", "a universitária", uma pessoa à margem do mundo e da cultura militar, à margem da nação angolana, a trabalhar para o "estrangeiro", alguém que podia não ser de confiança. Esta instabilidade ora de inclusão, ora de exclusão, criou um clima de grande insegurança pessoal durante a etnografia que, a determinada altura, levou a que a antropóloga tivesse ataques de pânico, pensando que talvez estivesse a ser vigiada e

[71] Sobre a "família MPLA" ver o artigo "Deolinda Rodrigues, da Família Metodista à Família MPLA: O Papel da Cultura na Política" (Paredes 2011).

perseguida e que se agravaram quando desapareceu uma pasta com documentos em casa de uma entrevistada, ou ainda quando um assaltante se apoderou de um caderno num candongueiro. Todas estas experiências num país governado sob a força do autoritarismo acabaram por levar a que a etnografia fosse realizada sob grande pressão psicológica, como se a pesquisadora fosse um alvo e estivesse "debaixo de fogo".[72]

1.5.2 – Diário de campo, a pesquisadora debaixo de fogo

Em Portugal, a produção antropológica contemporânea relativa a Angola é escassa devido aos constrangimentos das guerras e às suspeições e dificuldades que são levantadas aos investigadores portugueses. A frase, *Vocês dizem que vêm investigar mas depois só dizem mal de nós,* é recorrente. As autorizações de pesquisa e a obtenção de um visto são autênticas batalhas que, desde o início, interpelam a resistência do investigador.[73] A pesquisa com mulheres das estruturas militares e militarizadas obrigou a uma autorização do Ministério do Ensino Superior e da Ciência e Tecnologia e autorizações do Estado--Maior das Forças Armadas e da Polícia Nacional. Quem trabalha em Antropologia dos militares sabe que os desafios e os riscos de não as obter são enormes, sobretudo num país onde as memórias[74] de guerra são feridas abertas no corpo social da nação que está a ser construída em cima de conflitos armados recentes que impõem aos seus atores enormes cautelas.[75]

Aproveitei a experiência compartilhada com a comunidade objeto deste estudo, sobretudo a "intimidade " com a elite do partido no poder, como já foi referido, para abrir corredores através de relações interpessoais e conseguir as autorizações institucionais. A estratégia foi reivindicar um lugar de pertencimento à "família MPLA" e à "família militar" como antiga combatente das FAPLA.

Para chegar aos chefes do Estado-Maior dos diferentes ramos das FAA, tinha que conseguir passar a porta de armas. Depois de várias deslocações infrutíferas onde nunca

[72] Referência ao título do livro *Fieldwork under Fire, Contemporary Studies of Violence and Survival*, de Carolyn Nordstrom e Antonius C. G. M. Robben (1995), que inspirou este trabalho.

[73] Foi necessário apresentar os seguintes documentos para obter o visto de estudo por um ano: registo criminal, atestado médico de robustez física, seguro de doença e acidentes pessoais, declaração dos meios de subsistência, declaração da universidade sobre a pesquisa a ser desenvolvida, declaração do investigador atestando que não se envolveria nem faria declarações públicas sobre a política interna do país e autorização da ministra da Ciência e Tecnologia.

[74] Entendo memórias como processos subjetivos e objetivos, individuais e coletivos, sobre o passado, construídos cultural e socialmente e que são objeto de disputa.

[75] A autorização de consulta de alguns arquivos não era negada abertamente, mas através de subterfúgios era constantemente inviabilizada.

consegui convencer os soldados da portaria do Exército a deixarem-me entrar na unidade, desisti da educação e das boas maneiras e apelei à autoridade, que é a linguagem que os militares reconhecem, falando em voz alta, durante dez minutos, para espanto de uma meia centena de militares que esperavam ordeiramente para ser atendidos. O oficial de dia chamado para resolver o conflito mandou-me calar e, de dedo no ar, acusou-me de não ser "uma antropóloga portuguesa", como o soldado na porta de armas tinha sido informado. Perante a minha perplexidade acrescentou que nenhuma antropóloga portuguesa teria coragem de não respeitar a porta de armas do Estado-Maior do Exército, após o que inquiriu: *Quem é você?* Antes que me desse ordem de prisão, comuniquei-lhe que estava certo e que apesar de ser uma antropóloga portuguesa também tinha sido guerrilheira das FAPLA, o que alterou completamente o meu estatuto de "antropóloga portuguesa". Fui imediatamente conduzida ao gabinete do diretor do Chefe do Estado-Maior. Depois de me apresentarem ao Coronel Ezequiel, que se recordava de uma "branca" do CIR Hoji Ya Henda, passei a ter como interlocutor privilegiado no Exército o Coronel Ezequiel, que, através de uma extrema educação, delicadeza e deferência, atitudes próprias das elites militares, me iludiu durante mais de seis meses. Nunca deixou de me receber ou atender as minhas chamadas, chegou a convidar-me para almoçar na messe dos oficiais, onde me apresentou como a "chefe Guida" do CIR Hoji Ya Henda, e, no meio de uma enredada teia de justificações e desculpas, ia apresentando sempre razões credíveis para protelar uma resposta, deixando a autorização para a realização do trabalho em suspenso: um dia as FAA estavam em manobras militares, outro dia o Chefe estava ausente na África do Sul, entretanto tinha-se deslocado a Cabinda ou encontrava-se em reunião com o Ministro da Defesa, o Presidente da República tinha-o convocado, etc. Todas estas justificativas se destinavam a empatar e a dilatar a angústia da espera. Via os dias, semanas e meses passarem até que o processo se extraviou e foi-me solicitado que o refizesse e voltasse a entregar no comando. O trabalho de campo interpela a capacidade de resistência dos pesquisadores e, no meu caso, tinha chegado ao limite, tinha percebido que não ia conseguir a autorização do Exército através dos corredores institucionais. Em vez de continuar a desafiar em vão o "edifício", percebi que tinha que recorrer aos corredores informais do poder e, tentando não perder o *fair play*, preparei-me para a "guerra", para uma desesperada e informal ofensiva.

Por essa altura já estava a entrevistar antigas combatentes da Luta de Libertação do MPLA através da colaboração da secretária-geral da OMA, Organização da Mulher Angolana, Luzia Inglês, Inga. Na primeira reunião tive que ultrapassar uma ligeira

hesitação inicial da "camarada Inga", derivada da desconfiança que tinha ou tem para com os investigadores estrangeiros – *vocês depois dizem mal de nós!* –, mas a condição de antiga "camarada" facilitou o diálogo. Fiz-lhe ver que o trabalho dos cientistas sociais tem que ser crítico, que o que se critica não são as pessoas e sim as dinâmicas sociais e que ao fazer a investigação me ia aperceber das lógicas sociais inovadoras nas quais as mulheres angolanas estão potencialmente envolvidas e que um estudo académico sobre as mulheres não só ia iluminar mas também legitimar os seus passados de combatentes. A experiência no terreno tinha-me ensinado que sempre que apelava ao lugar subalterno que as mulheres angolanas ocupam na construção da nação e à invisibilidade das combatentes na História de Angola, as mulheres no poder abriam-me as portas. A frontalidade deu resultado e a "camarada Inga" não só me facilitou os nomes e contactos telefónicos como ela própria telefonou a um número considerável de veteranas, convocando-as à sede do partido e convidando-as pessoalmente para serem entrevistadas pela "camarada Guida", uma *camarada nossa antropóloga que também foi das FAPLA*. Um convite da "camarada Inga", a mulher politicamente mais poderosa de Angola, soava a uma intimação. Não que as ex-combatentes não pudessem subtrair-se à entrevista, mas no sentido em que deviam comparecer porque narrar as suas histórias de vida seria um capital simbólico importante para as veteranas e para a OMA. Sob a proteção da "camarada Inga", as ex-combatentes sabiam que tinham o respaldo do partido e não ficavam paralisadas pela cultura de medo que opera em todas as esferas sociais em Angola. Nenhuma ex-combatente faltou à convocatória e as entrevistas desenrolaram-se na sala de reuniões do andar destinado à direção da OMA, na sede do partido MPLA.

Nos corredores do edifício do partido estão afixadas grandes reproduções de fotografias a preto e branco onde estão retratados os membros notáveis do MPLA em momentos considerados históricos. Como nos anos 70 me movimentava na elite do movimento, conheci pessoalmente todos os fotografados e não consegui ficar indiferente àquele regresso ao passado. O jovem segurança que me acompanhou ao andar da OMA não demonstrou surpresa quando numa peregrinação muito pessoal a esse meu passado de ex-militante do MPLA indicava nas fotos os antigos camaradas e lamentava: *Olha o camarada Delfim da Frente Norte que se suicidou após o 27 de Maio*. Ou: *Aquele é o camarada Monstro Imortal, fuzilado no 27 de Maio! Coitado do camarada Dilolwa do Bureau Político… também se suicidou*. O funcionário não demonstrou surpresa nem fez comentários, porque juntamente com o auricular que o ligava à sala da segurança e o discreto fato preto tinha o treino para não reagir. No entanto, as fotos não escondem a

trágica história do MPLA, recheada de exclusões, suicídios, morte e fuzilamentos de camaradas, desde Matias Migueis, morto em 1965, até à purga Nitista em 1977. Uma amiga, antiga camarada que tem um gabinete de trabalho neste edifício, confidenciou-me que durante a 1.ª República da era socialista as fotos expostas foram alvo de censura e não mostravam os militantes fuzilados após a insurreição militar do 27 de Maio. Quando a purga "estalinista" acabou, na 2.ª República, na era do multipartidarismo e da transição para a democracia, o partido resolveu enfrentar os seus "fantasmas" e as fotografias originais foram recuperadas. Esta lógica de recuperação e inclusão das vítimas do 27 de Maio de 1977 começou durante a 1.ª República, pouco tempo depois de José Eduardo dos Santos ter sido nomeado presidente (1979), quando o novo estadista acabou com os fuzilamentos e libertou muitos dos presos políticos. A política de clemência e a inclusão na governância do MPLA de antigos presos políticos do 27 de Maio levou a que hoje em dia circule em Luanda uma nova narrativa sobre o papel de José Eduardo dos Santos durante o período que antecede o 27 de Maio, sugerindo que o antigo ministro das Relações Exteriores teria sido um simpatizante das teses de Nito Alves e ilibando-o de responsabilidades na repressão. Uma das entrevistadas deste trabalho coloca-o inclusive numa das reuniões clandestinas com o malogrado comandante. O que é interessante nesta nova narrativa sobre a maior tragédia do MPLA é que ela não produziu nenhuma alteração na relação entre o Estado e a sociedade, as famílias das vítimas ainda hoje esperam os atestados de óbito dos filhos e filhas fuzilados em 1977, como veremos mais à frente na entrevista realizada com a mãe da comandante do Destacamento Feminino, Elvira Maria da Conceição, Virinha, uma das guerrilheiras fuzilada após a insurreição.

Quando me convenci de que não ia conseguir autorização do Exército, decidi recorrer de novo à "camarada Inga" e solicitei uma reunião urgente com a secretária-geral da OMA, Luzia Inglês. Durante a reunião narrei-lhe as minhas vicissitudes, as quais ela ouviu atentamente e com desagrado, após o que chamou a secretária e pediu uma ligação para o chefe do Estado-Maior do Exército. Quando a ligação foi estabelecida, disse: *General Nguto, daqui fala a General Inga,*[76] *tenho aqui a camarada Guida Paredes a informar-me que não consegue autorização para entrevistar as mulheres do Exército, quero saber se o general está a tentar tramar as mulheres!* Não me foi dado conhecimento da resposta do General Nguto, mas fui convocada pelo Coronel Ezequiel para estar presente, no dia seguinte, numa reunião com o General Nguto no Estado-Maior do

[76] Luzia Inglês, a "camarada Inga", tem a patente de general na reserva das Forças Armadas Angolanas.

Exército, após a qual me foi concedida a autorização. António Tomás, que se debruça na sua tese sobre as relações entre a sociedade e o Estado, argumentaria que situações como a descrita permitem perceber a "institutionalization of informal practices that halt and foreclose the formation of the state. And, in Angola, if there is an institution that challenges the crystallization of the state is the ruling party, the MPLA" (Tomás 2012: 26). Apesar de estar preocupada com as implicações políticas desta ligação ao MPLA, todas estas *démarches* demonstraram que só foi possível realizar a pesquisa usando as relações pessoais e as ligações da pesquisadora ao poder, assim como as redes de clientelismo político. O trabalho de campo desenvolveu-se portanto num terreno controlado pelo poder e ambivalente, onde à política de amizade da "família MPLA" se contrapunha um campo tenso e minado pelos militares. A etnografia reflete a preocupação criada pela imersão antropológica dentro desta lógica.

Após a resistência das hierarquias militares ter sido ultrapassada não foram levantadas objeções ao facto de as entrevistas serem gravadas em vídeo, nem foram feitas exigências em relação ao segredo militar ou controlo da informação. Em todos os ramos das Forças Armadas foram nomeados oficiais da Direção da Educação Patriótica como interlocutores, sendo as mulheres-soldados identificadas e indigitadas pela hierarquia.

Embora sentisse a hostilidade dos diferentes terrenos etnográficos, com as chefias militares diretas a colocarem enormes resistências, a situação parecia não interferir com as entrevistas, que acabavam por se desenrolar num clima facilitador de empatia subjetiva e interação cúmplice com muitas das "femininas". O reconhecimento de um passado comum e as memórias partilhadas permitiam que a antropóloga fosse percecionada pelas informantes não apenas como uma pessoa que vem de fora para estudar os nativos, mas também como alguém de dentro, cuja relação de proximidade poderia traduzir as representações a partir de relações sociais específicas.

1.5.3 – Religião e género… como perguntar?

O trabalho da antropóloga nigeriana Ifi Amadiume no livro *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture* (1997) é revelador, ao alertar para o papel das igrejas cristãs no processo de desvalorização das mulheres durante a ocupação colonial e também para a masculinização dos processos de representação política no mesmo período:

> "It was Christianity, Western education and the secular European state system in Africa, which, in less than a hundred years forced wide ranging radical changes

> through the colonial system on the male base ruling system. Male bias was reflected in legislation, land rights, naming after the father, monogamous marriage and the moral values of a ruling European-produced elite class. It was therefore the introduction of a western system which led to the erosion of centuries of political gains which African women had achieved" (1997: 111).

As igrejas protestantes em Angola foram uma resposta às grandes inquietações sociais causadas pelo confronto colonial e "possuíam estruturas que concorriam com as do sistema colonial, tinham poder e representavam a única possibilidade de ascensão social da comunidade negra" (Paredes 2011), tendo-se tornado nas maiores formadoras das elites africanas do país. A maior parte dos nacionalistas angolanos estudaram nas missões protestantes e, mesmo que "igreja e escola fossem sinónimos", como diz Amadiume (1987: 121), as igrejas protestantes, ao favorecerem a educação e a liderança dos homens, prejudicaram a autoridade e o poder político que as mulheres detinham nas comunidades.

Os homens, nesse projeto do internacionalismo protestante em Angola,[77] foram os primeiros a serem treinados para catequistas, pastores, enfermeiros, professores, ferroviários, mecânicos, camionistas, militares,[78] profissões que denotavam alguma forma de prestígio, e as mulheres foram secundarizadas neste processo, sendo direcionadas para a economia doméstica. Nesta pesquisa, a maioria das informantes são filhas de pais que pertencem às categorias profissionais enunciadas, uma elite letrada, enquanto as mães são relegadas para profissões como camponesas, lavadeiras, parteiras, costureiras, domésticas, e algumas professoras. Os valores "civilizacionais" do colonialismo, através da política de assimilação dos africanos instruídos e das missões, inculcavam a dominação masculina e a ideologia sexista, masculinizando a religião, como um dos aspetos centrais do mundo espiritual e temporal da sociedade. Se pensarmos que as missões protestantes, batista, metodista e congregacional, que eram as igrejas dos colonizados, dos negros, foram aliadas dos movimentos de libertação em Angola contra o colonialismo português (Paredes 2011), e que a afinidade entre a utopia cristã e a socialista representava a esperança de liberdade e autonomia para estes povos, é fácil perceber que, apesar da retórica de libertação, os movimentos nacionalistas deram continuidade a um sistema cultural herdado do colonialismo e do cristianismo, enxertado na ética protestante e católica, que reproduzia

[77] Os territórios de evangelização protestantes estavam divididos em Angola de acordo com as áreas etnolinguísticas: os metodistas americanos na área mbundu (MPLA), os batistas ingleses na área bakongo (UPA/FNLA) e os congregacionalistas canadianos e americanos na área ovimbundu (UNITA).

[78] A quem Christine Messiant chama os "novos assimilados" (2008b: 85).

socialmente valores e normas dominantes, nomeadamente masculinas, ou seja, normas que do ponto de vista do género não defendiam a igualdade.

Durante o trabalho de campo, quando perguntava às entrevistadas que religiões praticavam, as respostas identificavam, invariavelmente, as religiões protestantes ou católica como as religiões professadas. Quando tentava saber sobre a ontologia dos seres invisíveis e questionava se praticavam conceções religiosas ancestrais ou celebravam cerimónias aos espíritos dos antepassados ou outros espíritos, recebia invariavelmente uma de duas respostas: (1) *isso não é religião, é feitiçaria ou animismo*; (2) *isso não é religião, é a nossa tradição!*

Para tentar perceber o peso do mundo simbólico ancestral na vida das minhas informantes, como comunicavam com o sagrado e com as forças do mundo invisível, reformulei a pergunta: *Qual é a sua religião tradicional?* No entanto, a maior parte das entrevistadas respondiam dissociando a religião da tradição, como se fossem campos[79] distintos. Acabei por perguntar, diga-se, com muito pouca convicção e com a perceção que a dificuldade não estava na resposta mas sim na pergunta: *Qual é a sua tradição?*

Kwame Anthony Appiah, em *Na Casa de Meu Pai: A África na Filosofia da Cultura* (2007 [1992]), defende que o entendimento ocidental e africano sobre o que é "religião" não é semelhante:

> "…um dos marcos da vida tradicional é a extensão em que as crenças, os europeus e norte-americanos chamariam de 'religião', e continua, 'Se reluto em usar sem ressalvas o termo 'religião', é porque a religião no Ocidente contemporâneo, grosso modo, é tão diferente do que é na vida tradicional africana, que enunciá-la nas categorias ocidentais equivale tanto a suscitar mal-entendidos quanto a promover o entendimento" (Appiah 2007 [1992]: 156).

As entrevistadas identificavam a pergunta segundo as categorias ocidentais e manifestavam estranhamento quando a entrevistadora tentava saber sobre as suas crenças e práticas religiosas ancestrais recorrendo a categorias supostamente africanas. Quantas vezes o mundo me pareceu ao contrário? No decorrer da etnografia fui confrontada com

[79] Clifford Geertz diz sobre a religião que "é um sistema de símbolos", afirmação à qual Appiah contrapõe que "o simbolismo provém da natureza fundamental das crenças religiosas, e que essas crenças fundamentais não são simbólicas em si […] Se a ênfase da teoria ocidental no carácter nitidamente simbólico das práticas religiosas tradicionais é enganadora, vale a pena nos determos por um momento para examinar por que ela tem sido tão difundida. E a resposta reside, penso eu, no carácter da religião nas culturas industrializadas em que se dá essa teorização sobre a religião [ou] tratar as crenças religiosas das culturas tradicionais como igualmente simbólicas é fazer uma ideia radicalmente equivocada do seu carácter" (Appiah 2007 [1992]: 162, 164, 165).

vários mundos "religiosos" que coexistem na vida das informantes e fui levada a tentar entender o que os atores pensam que estão dizendo quando dissociam a "tradição africana" das "religiões" de origem ocidental? Por exemplo, a depoente Maria da Conceição Boaventura, Secretária Nacional da AMA e membro do Bureau Político do Comité Central da FNLA, identifica o "espírito do xinguilamento" simultaneamente como a sua "tradição" e "feitiçaria", lendo o mundo em que se movimenta através da lente da religião cristã, sobretudo através da doutrina e dos dogmas enunciados na Bíblia. Quando me confrontava com estas visões de mundo, só recordava a observação de Chinua Achebe – "Não consigo imaginar os igbos viajando quatro mil milhas para dizer a alguém que seu culto estava errado!" (Appiah 2007 [1992]: 164) – e pensava que o cristianismo e as Igrejas cristãs foram projetos coloniais que, de tão "canibalizados" e apropriados em Angola, estavam a transmudar a antropóloga desta etnografia no "índio", um "índio" que definitivamente não sabia o que perguntar nem como perguntar.[80]

As religiões cristãs e as práticas religiosas predominantemente masculinas tiveram uma influência enorme na construção da identidade das mulheres em Angola e nas suas visões de mundo. O ateísmo professado pelo MPLA na era socialista não parece ter contribuído para a laicidade dos seus membros. Num universo de mais de cem entrevistadas, só duas afirmaram não ter religião. Uma das depoentes, Leonor Fernanda Vera Cruz Santana, ex-FAPLA, DA (defesa-aérea) e superintendente da Polícia Nacional no Lubango, apesar de ter nascido numa família bakongo com fortes tradições religiosas (Simão Toco, o fundador da igreja messiânica Tocoísta, era seu tio-avô[81] e o outro avô, João Mancoca, fundou a primeira igreja Testemunhas de Jeová em Angola), revelou não pertencer a nenhuma igreja porque *Deus me abandonou por uns instantes a mim*.

Sobre o Tocoísmo, Ruy Llera Blanes diz-nos que este movimento é visto "como um dos símbolos máximos da resistência à opressão colonial, sobretudo pela história de repressão e resistência que marcou a sua existência em território angolano, e pelo impacto do seu discurso anti-colonial" (2013: 37). Na Igreja Tocoísta, a separação espiritual e política operada pelo grupo religioso do "mundo dos brancos" ou do mundo colonial, apesar da africanização dos dogmas e das liturgias, foi também acompanhada do rompimento com alguns valores tradicionais. Esta atitude reformista indica a vontade de alheamento deste grupo religioso, tanto do sistema colonial como do sistema costumeiro.

[80] Referência a Roberto Kant de Lima, *A Antropologia da Academia: Quando os Índios Somos Nós* (2011).

[81] O avô da entrevistada era irmão de Simão Toco e pertencia ao Grupo dos 12 Mais Velhos, que Simão Toco criou para dirigirem a Igreja enquanto esteve preso pela PIDE nos Açores.

Neste caso, a importância dada às mulheres na hierarquia da igreja parece ir contra a masculinização do "mundo dos brancos" e do "mundo tradicional". A depoente é uma mulher empoderada socialmente e até temida no Lubango (assistimos na rua a homens mudarem de passeio para não se cruzarem com a "superintendente Nanda" na mesma calçada), e este *empowerment* da entrevistada é reflexo da cultura militar que leva as mulheres em estruturas militarizadas a transgredir[82] comportamentos de género feminino e que pode ter tido a contribuição da cultura tocoísta.

ANA MARIA DA SILVA NZAGI[83] (1959-) foi raptada em 1992, próximo da cidade de Benguela onde se deslocou para comprar gado, por um bando armado que se movimentava no mesmo espaço geográfico que os dois exércitos inimigos, FALA e FAPLA, ocupavam. No grupo havia uma criança de sete anos armada e Ana Maria suspeita que podiam ser fugitivos da UNITA. Sobreviveu porque o chefe do grupo, um tchokwé chamado Katilingui, depois de a condenar à morte resolveu poupá-la quando Ana Maria o enfrentou. A atitude violenta salvou-a da morte com o chefe do grupo a reconhecer que ela tinha uma "posição de homem" e poderia ser-lhe útil. Foi obrigada a ser uma *bush wife* de um prisioneiro bakongo, que abandonou no fim do cativeiro. Depois de quatro anos a informante foi resgatada, no fim do conflito, pela filha mais velha, que recorreu à Cruz Vermelha para a encontrar e regressou à sua casa em Luanda juntamente com dois "filhos da guerra". A depoente, de tradição familiar católica, hoje é da Igreja Cristã Arca de Noé, uma igreja evangélica que ajudou a criar após o governo angolano ter decidido proibir em 2008, por "violações sistemáticas" da lei angolana e da ordem pública, a atividade da Igreja Maná, à qual pertencia. Uma das particularidades da Igreja Cristã Arca de Noé, herdada da Igreja Maná, é que a liderança é também composta por mulheres que ensinam e pastoreiam. Esta igreja espera reconhecimento por parte do Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos para legalizar o seu culto. Num país que se declara laico (art.º 8 da Constituição de Angola), o Estado, depois de ter no monopartidarismo restringido a

[82] É recorrente o estereótipo de as mulheres nas forças militares serem piores que os homens. Mazurana aponta como uma das razões que as mulheres "in fighting forces have been forced to violate taboos more fully" que os homens (2004: 4).

[83] Ana Maria da Silva Nzagi colaborou no livro *As Heroínas sem Nome* (Kasembe & Chiziane 2008) sob o título "Cantar a Paz e a Reconciliação de Cabinda ao Cunene", pp. 19-20, onde dá testemunho que começou a cantar para resistir ao cativeiro e que foi a guerra que a fez cantora. A entrevistada hoje é cantora, já gravou alguns discos e pertence à União dos Artistas e Autores de Angola. Também é uma ativista do Fórum das Mulheres Políticas.

liberdade religiosa, hoje em dia, aparentemente, faz questão de parecer tolerante[84] com a maior parte das organizações religiosas, sobretudo com aquelas que alinham politicamente com o regime, no entanto há dezenas de igrejas evangélicas que não estão legalizadas como a Arca de Noé, o que não impede os praticantes de celebrar o culto.

Ramon Sarró e Ruy Blanes (2009) apontam que hoje em dia "a religião é cada vez mais abordada a partir de parâmetros de movimento, ou pelo menos de mobilidade humana, e cada vez menos em termos ontológicos ou de uma suposta divisão entre "sagrado" e "profano". Para estes antropólogos, os trânsitos no "Atlântico cristão" têm revelado uma movimentação em todas as direções, do oeste para leste, do sul para o norte, o que leva à leitura das religiões como movimentos transnacionais.

A quase totalidade das veteranas do MPLA reclamam ser católicas ou protestantes (metodistas) e à pergunta "onde estava Deus durante a guerrilha" respondiam que na guerrilha rezavam *sem ninguém saber*, dando continuidade à formação religiosa na qual foram educadas, secretamente.

Figura 5 – Ana Maria Nzagi em segundo plano, à esquerda, celebrando o culto na Igreja Cristã Arca de Noé, Bairro Popular em Luanda.

[84] Em novembro de 2013, o processo de legalização das mesquitas islâmicas foi indeferido pelo Ministério da Justiça e mais de sessenta foram encerradas, o que demonstra a falta da tolerância religiosa que a propaganda do regime insiste em divulgar.

MARIA LUÍSA GUIMARÃES QUARTA[85] (1934–), ex-combatente do MPLA e coronel na reforma das FAA, natural de Maquela do Zombo, Província do Uíge, cresceu num orfanato da Congregação das Irmãs de Caridade, religiosas católicas da ilha da Madeira, situado do outro lado da fronteira, no Congo Belga, de onde saiu aos 17 anos para casar com um enfermeiro das Brigadas da Pentamidina.[86] Fugiu dos bombardeamentos do exército colonial em 1961 para o Congo com a ajuda de padres católicos e para passar a fronteira, Maria Luísa, que é mestiça, foi obrigada a pintar a cara, mãos e pés e dos filhos também, com carvão moído para evitarem serem mortos pela UPA que, segundo a depoente, *estava a matar os mulatos*. Já no Congo recusou a hospitalidade de um comerciante português porque *a luta era entre brancos e negros e eu estava casada com um negro, sou africana, não ia-me alojar em casa de um português*. Esta visão do espaço colonial corresponde à divisão que Fanon (2006 [1961]) enunciou dos dois campos em confronto, um branco e um negro. Entretanto Maria Luísa reuniu-se em Leopoldville com o marido, Manuel Quarta Punza, que, após este ter sido acolhido por um parente da UPA, organização que abandonou em reação ao racismo de que eram alvo os mestiços, se transferiu para o MPLA, onde foi integrado como enfermeiro no CVAAR. A entrevistada deixou de frequentar a igreja porque nas reuniões do MPLA diziam, *o cão tem quatro patas mas só anda num caminho*, o que significava que os militantes podiam ter como origem diferentes religiões, católica, protestante ou outra, mas como *revolucionários não podiam ser religiosos*, tinham que estar preparados para *matar pela libertação do país*; no entanto, a depoente confessa sempre ter rezado o terço secretamente.

Só em 1991 o Decreto n.º 46/91 do Ministério da Justiça e da Secretaria de Estado da Cultura reconheceu as igrejas e organizações religiosas e "a liberdade e o exercício da religião e de consciência", acabando com a duplicidade de comportamento político e religioso a que os militantes do MPLA se sentiam obrigados. Quarenta anos depois do início da Luta de Libertação, em 2001, o papa João Paulo II concedeu ao casal uma bênção apostólica na comemoração dos 50 anos de matrimónio cuja cópia Maria Luísa exibe na parede da sua casa em Alvalade, um bairro da elite política, elite que hoje em dia é maioritariamente cristã, a exemplo do presidente da República, que casou e batizou os filhos na Igreja católica.

[85] Maria Luisa Guimarães Quarta foi entrevistada na residência familiar no Bairro Alvalade, em Luanda, no dia 30 de abril de 2010. Entrevista gravada em vídeo.

[86] Brigadas de combate à doença do sono ou tripanossomíase africana, provocada pela mosca tsé-tsé.

Figura 6 – Bênção apostólica (arquivo pessoal de Maria Luísa Guimarães Quarta).

JOANA ANDRÉ DOMINGOS (1949–), antiga guerrilheira do MPLA, contra-almirante da Marinha de Guerra e brigadeiro do Exército das FAA, também relatou:

> *… antes de estar afincada com o MPLA, frequentava a igreja mas depois de fazer o meu treino militar, quando já era militar não podia ir abertamente à igreja. Uma vez ou outra dava uma fugida e ia para a igreja mas não podia ir assim diretamente porque nós não podíamos ir à igreja. Mas nunca me esqueci da igreja! Rezei sempre às escondidas! Sentia-me mal porque queria seguir a fé mas não podia diretamente, tinha que ser política, não é? Tinha que seguir a política mas também não podia deixar de ir à igreja porque sabia que antes de tudo estava Deus. Em tudo tínhamos que dar graças a Deus para nós podermos fazer tudo aquilo que tínhamos para fazer.*

Christine Messiant (2008a) já tinha assinalado duas morais antagónicas no MPLA, embora houvesse quem declarasse, como Olivia Tchindongo: *Quando era guerrilheira não andava na igreja, ninguém andava*, ou considerasse que na era do socialismo marxista *ser ateu era trabalho*. A veterana do MPLA Rodeth Gil, de origem protestante, afirmou não ser praticante porque *não gosto de misturar as coisas, política com religião*.

Não foram só as religiões cristãs que foram alvo de exclusão na era socialista, a espiritualidade do universo simbólico africano, como a mediação dos espíritos dos antepassados que estavam no centro da vida espiritual das comunidades, passou durante a guerrilha a ser considerada uma prática obscurantista que a "revolução" devia erradicar. A

modernidade e a revolução não contemporizavam com as religiões africanas e negavam o mundo espiritual das comunidades. A palavra de ordem "Abaixo o Obscurantismo" remetia para esta visão da Luta de Libertação.

Durante o trabalho de campo, numa reunião de antigas guerrilheiras da Frente Leste, uma das veteranas, Joana Mucolo Tchimbinde Fronteira, em resposta à pergunta sobre qual era a sua religião, narrou e fez uma performance com dança e cantos, representando uma cerimónia Mbunda, segundo a qual no início das sementeiras pediam chuva ao grande espírito num ritual em que sacrificavam uma vaca. Se chovesse demais era da responsabilidade do soba deslocar-se ao rio sem roupas e providenciar que um raio acendesse uma fogueira destinada a moderar a chuva. Rodeth Gil, educada na missão protestante, conviveu no *maquis* com estas guerrilheiras por um período superior a uma década. Após a antiga guerrilheira ter descrito a cerimónia, Rodeth Gil declarou: *Hoje aprendi muito. Nunca tinha pensado nestes rituais como uma religião, pensava que eram feitiçaria.*

Na UNITA, na cidade-estado da Jamba havia a liberdade de os fiéis escolherem entre a religião católica ou protestante. Algumas das depoentes evangélicas da UNITA, membros da Igreja Evangélica Congregacional de Angola (IECA), imersas num conservadorismo ideológico evocam muitas vezes o Novo Testamento para afirmarem que "a mulher deve ser submissa ao homem" e "o homem é o chefe da família e da casa", reforçando o modelo religioso da mulher passiva e submissa como se fosse um imperativo religioso e confirmando a opressão patriarcal das mulheres.

No entanto, Deolinda Biluete Paulo, major das FAA na reserva, também membro do culto evangélico IECA, defende:

> *Muita gente interpreta mal essa "submissão" na Bíblia. Na minha igreja, a líder da minha igreja é uma pastora e ela não aceita a submissão, ela fala muito de direitos iguais. A pastora, Raquel José Salomão, quando fala de direitos iguais também na igreja se opõem contra ela. Muitas vezes quando ela diz, "o homem tem que ajudar a sua esposa; se a esposa estiver na cozinha, o esposo pode arrumar a mesa", os machistas começam a opor-se.*

O que parece indicar que nesta viagem das teorias pelo mundo, as ideias feministas de alguma maneira estão a contaminar a leitura da Bíblia com algumas pastoras a fazer uma leitura diferente dos pastores.

As depoentes do MPLA, hoje em dia, parecem ter sido sensíveis ao discurso feminista que a OMA promove desde a independência e também defendem a emancipação da mulher através do estudo:

> *Nós na igreja dizemos "a igreja é a mulher". Se na igreja nós dizemos que a igreja é a mulher também no país a mulher é o pilar de nação, é a mulher que educa o país, logo, nós mulheres temos que estar preparadas para estarmos em todas as frentes mesmo, estudando, tendo uma boa formação para podermos ensinar as outras mulheres que ainda estão um bocadito atrasadas. Aquelas que já estão um pouco avançadas podem continuar a estudar porque é só estudando que as mulheres poderão conseguir o objetivo… a igualdade. Mesmo na igreja só podemos receber uma responsabilidade quando temos bagagem. No Estado também. As mulheres estão mais conscientes, mais preparadas para ir à luta do que antigamente porque praticamente estamos libertas. Os homens aceitam que as mulheres vão à escola, que as mulheres se formem, e têm mais respeito em relação ao tempo passado porque a mulher do tempo passado, o homem não tinha nenhum respeito,*

declarou Joana André Domingos da Igreja Metodista, o ramo mais avançado do protestantismo, que desde 1898 ordena mulheres e elegeu a primeira mulher-bispo em 1980 (Crandall 2012: 144).

Com o multipartidarismo (1992) a herança religiosa colonial parece ter renascido em Angola, mas o resultado das entrevistas apontam que a religiosidade nunca foi abandonada durante a era socialista, entrou na clandestinidade ou esteve adormecida. Boaventura de Sousa Santos afirma que vivemos em sociedades que aparentemente se libertaram do colonialismo político mas não do colonialismo social ou cultural, e "não se pode entender a opressão ou a dominação, a desigualdade, sem a ideia de que continuamos sendo, em muitos aspectos, sociedades coloniais" (2007: 59).

O atual revivalismo religioso vem reforçar a submissão da mulher, tendo um efeito nocivo na luta pela igualdade de género, nomeadamente com o aumento da violência contra a mulher (a Lei 25/11 contra a Violência Doméstica foi aprovada em 14 de julho de 2011) ou com a LIMA, organização de mulheres da UNITA a declarar publicamente que "condena a prática do aborto".[87] É de notar que a interrupção voluntária da gravidez continua a ser punida como crime no Código Penal. Apesar de a despenalização do aborto

[87] http://www.club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=16714%3Alima-exorta-as-maes-angolanas-a-denunciarem-traficantes-de-mulheres-e-promotores-daprostituicao&catid=23%3Apolitica&Itemid=123

ter sido amplamente debatida e defendida durante anos pela OMA/MPLA e até ter sido redigido um projeto de Lei alterando o Código Penal, este acabou não tendo seguimento. Teresinha Lopes, juíza do Tribunal Constitucional, escreveu no *Novo Jornal*: "Hoje já nem sequer se discute! Condena-se apenas! A igreja (que também condena o uso de preservativo), organizações juvenis de partidos, e personalidades diversas, ouvidas pelas rádios e jornais, são unânimes em condenar e a definir o aborto como crime".[88] A aspiração a valores da modernidade durante a Luta de Libertação e no pós-independência parece estar a ser alvo de restrições (*backlash*) com a pressão das igrejas cristãs, sobretudo as neopentecostais (evangélicas), que elegeram como alvo os direitos das mulheres, o direito ao aborto ou os direitos dos homossexuais. O que nos leva de novo a Amadiume (1997) e ao facto de as religiões estarem a ser usadas como arma da masculinidade hegemónica e da dominação masculina.

[88] http://www.fbladvogados.com/comunicacao/artigos-na-imprensa/continuaremos-a-tapar-o-sol-com-a-peneira/100/, *Novo Jornal*, 2009-06-18.

Capítulo 2 – Guerreiras na história e na literatura

2.1 – Mulheres heróicas: Njinga-Mbandi e Deolinda Rodrigues, masculinidades femininas como estratégia de resistência e subversão

Angola tem a particularidade de a figura de maior relevância da sua História ser uma mulher, a guerreira e rebelde Njinga Mbandi,[89] soberana do Ndongo e da Matamba, séculos XVI e XVII. O espaço que Njinga Mbandi ocupa na historiografia africana moderna é pouco comum numa disciplina cujo cânone continua a ser masculino. No período da luta anticolonial e no pós-independência foi considerada símbolo maior da resistência ao colonialismo português. Mulher da etnia *mbundu*, fugiu à norma do seu tempo e, pela singularidade das suas práticas, transformou-se em "figura heroica", num mito.

Figura 7 – Estátua de Njinga Mbandi no Lg do Kinaxixi em Luanda (a estátua foi transferida para a Fortaleza de S. Miguel porque foi construído um centro comercial neste largo).

[89] A grafia do nome Njinga ou Nzinga não é consensual entre os estudiosos. O etnolinguista Vatomene Kukanda e a historiadora Rosa Cruz e Silva defendem, no seguimento do trabalho de Maurício Francisco Caetano sobre onomástica angolense, publicado em 1976 pelo MINFA, que se deve escrever Njinga porque Nzinga é a variante kicongo e a rainha era mbundu e falava kimbundu. Para Inocência Mata, Njinga também corresponde à assinatura da rainha nas cartas em português, "Ginga" (2012: 11-25).

O trabalho empírico desenvolvido com antigas guerrilheiras e ex-combatentes em Angola demonstrou que muitas das mulheres que lutaram e pegaram em armas na história contemporânea deste país apontam o exemplo de heroínas fundadoras da resistência angolana como Njinga Mbandi (1582-1663) ou a guerrilheira Deolinda Rodrigues (1939--1968), heroína da Luta de Libertação do MPLA, como fonte de inspiração para as suas lutas e resistência. Separadas por um arco temporal superior a 300 anos, Njinga Mbandi e Deolinda Rodrigues lutaram contra o mesmo inimigo, o colonialismo português. O ascendente que as histórias de vida destas duas guerreiras exercem sobre as mulheres em Angola, sobretudo sobre aquelas que pegaram em armas, legitima na contemporaneidade as histórias de vida das que subverteram a norma e lutaram nas guerras e pela libertação nacional.

A evocação de Deolinda também é veiculada de uma forma mítica, onde o que é sublinhado é o ter morrido pela pátria como guerrilheira do MPLA. Esta representação simbólica contribui para silenciar a sua singular história de vida e o pensamento que produziu. Curiosamente, a estátua das Heroínas de Angola, um monumento público nacional erigido para homenagear Deolinda e as mulheres da coluna Camy que foram feitas prisioneiras (durante o conflito latente que opunha a FNLA e o MPLA) e foram mortas no campo de Kinkuzu da FNLA, retrata as heroínas de panos valorizando as feminilidades e redomesticando as combatentes que durante a guerrilha usaram camuflado como os seus homólogos masculinos.

Figura 8 – Monumento às Heroínas Angolanas.

Esta invocação comemorativa contribui para a soberania do Estado-nação, para a "imaginação nacional", ao mesmo tempo que produz vozes dissonantes com origem nos outros nacionalismos, vozes que recusam a imposição de uma heroína do MPLA a todos os angolanos.

Figuras 9-10 – A oficial da Polícia Militar, Lwana Ribas Matos,[90] (ao centro, em baixo), durante a comemoração do dia 2 de março de 2011 no Lg das Heroínas em Luanda com mulheres-soldados do Regimento da Polícia Militar do Grafanil.

[90] Em Angola, hoje em dia, muitas jovens estão conectadas à Internet e ao mundo global. Semanas antes de terminar o trabalho de campo, depois das autorizações das forças militares terem expirado com a substituição do chefe do Estado-Maior das Forças Armadas Angolanas pelo General Sachipengo Nunda, tentei obter autorização junto do Estado-Maior para entrevistar a oficial da PM, Lwana Ribas Matos, o que foi indeferido.

O dia 2 de março, "Dia da Mulher Angolana", data em que Deolinda Rodrigues foi feita prisioneira no campo militar da FNLA em Kinkuzu, é feriado nacional. Apesar da visibilidade das comemorações, nem todas as mulheres angolanas se reveem nesta heroína do MPLA e as mulheres de outros partidos políticos recusam comemorar o dia 2 de março como "Dia da Mulher Angolana", reivindicando uma data que não esteja conotada ao partido no governo. Esta contestação à imposição das heroínas a todas as mulheres angolanas enquadra-se noutras lógicas de contestação que também questionam símbolos nacionais como a bandeira e o hino nacional, identificados com o MPLA.

O reconhecimento do papel da Rainha Njinga Mbandi, pelo contrário, é consensual, porque deixou uma herança de liderança transcultural, remetendo o seu exemplo para um passado histórico comum que outras etnias reivindicam, transpondo portanto a fronteira étnica *mbundu* e as linhagens:

> "Se misturaram lundas e ambundos no Kuango, se casaram, e daí os Jagas do Kasangi, ou seja: os Imbagala, quase que dilatam por entre a depressão de Tala--Mugongo e o Kuangu, mais os Mbondo, por entre o alto Luyi até às nascentes do Kambu e Luhanda" (Pacavira 1975: 151),

escreveu Manuel Pedro Pacavira no primeiro romance histórico da literatura angolana *Nzinga Mbandi*,[91] ao que Inocência Mata acrescenta:

> "A heroicidade da rainha, uma Muene-Ngola, também se constrói através de deslocamentos geográficos vários, e da sua capacidade de convocar outros povos e outros reinos, desde as terras do Kongo às da Lunda e dos Tchokués, do Muene--Kikombo, Muene-Ngunza, Muene-Kambambi, o reino do Ngoyio, as terras de Mbaka, enfim do norte ao sul, do leste ao oeste, rios e montanhas – circunscrevendo territorialmente um corpo simbólico, a dos 'povos d'Angola', gerando uma 'comunidade imaginada' a partir dessa solidariedade política e de convergência de interesses" (Mata 2012: 11).

Já depois de ter abandonado Angola, Lwana Matos criou um perfil no facebook, descarregou dezenas de fotos fardada na sua página, assinalando o nome da investigadora para que tomasse conhecimento das fotos. Através das redes sociais, Lwana Matos ultrapassou a recusa das chefias militares e colocou-se nesta pesquisa.

[91] O romance foi dedicado por Pacavira ao exército guerrilheiro, "Para as FAPLA – Heroicos Combatentes da Liberdade".

2.1.1 – Masculinidades e feminilidades da *female-king* Njinga Mbandi

Para refletir sobre a Rainha Njinga Mbandi, os escritores, historiadores e cientistas sociais baseiam-se em fontes primárias, narrativas elaboradas por estrangeiros, homens brancos e europeus, designadamente os padres capuchinhos italianos Giovanni Antonio Cavazzi de Montecuccolo, confessor da rainha, e António Gaeta, que também conviveu com Njinga no final da sua vida, assim como o soldado português Cadornega, homens "com interesses institucionais e particulares nos assuntos descritos. Tais textos obrigam-nos a pisar um terreno 'a priori' minado e estamos, portanto, sempre a estudar relações de poder e de gênero em cada frase lida" (Havik *apud* Pantoja 2012: 119). As descrições destes homens vão marcar as representações de Njinga até à atualidade e nesta reconstrução e reflexão sobre o passado de Njinga, o olhar etnocêntrico e no masculino marca o debate a partir de categorias ocidentais binárias como "mulher" e "homem", "feminino" e "masculino", "feminilidades" e "masculinidades".[92]

A partir do olhar e das fontes ocidentais, Njinga Mbandi tornou-se um exemplo do poder exercido por uma mulher, de resistência e negociação política e, sobretudo, de construção e transformação da identidade de género, ao reinar, não como rainha, mas como *female king* e monarca *cross-dressing*.

Esta reflexão é inspirada no trabalho de Nwando Achebe sobre o rei Ahebi Ugbabe na Nigéria colonial e na elaboração de Ifi Amadiume, em *Male Daughters, Female Husbands*, onde esta cientista social defende que na era pré-colonial as relações de género eram mediadas pela flexibilidade de um sistema de género que separava o género do sexo biológico (Amadiume 1987: 15), "gender was flexible and fluid, allowing women to become men" (Achebe 2003: 53). Seguindo o quadro teórico de Amadiume vamos argumentar que na era colonial, no início da entidade moderna chamada Angola, a resistência de Njinga Mbandi aos portugueses (séculos XVI/XVII) tê-la-á conduzido, através de um processo de apropriação e recriação mimética da cultura do adversário, muito comum em guerras de resistência, a governar como *female king* e monarca *cross-dressing*, à imagem do inimigo e do soberano do Muenu-Putu.[93]

Para os europeus dos séculos XV-XVI, as pessoas eram definidas pela sua identidade religiosa e não pela diferença racial como na contemporaneidade (Grosfoguel & Mielants

[92] Este binarismo de género é problematizado pelas teóricas nigerianas (Oyèrónké Oyéwùmí (2010 [1997]), Ifi Amadiume (1987), Nkiru Nzegwu (2011) como foi visto no subcapítulo "A arma da teoria".

[93] Muenu-Putu: Portugal.

2006: 3). Njinga teve que lidar com um discurso colonial que construía os "outros" subsarianos sem deus, sem alma, reduzidos à animalidade, o que justificava a escravatura, a conquista ou o extermínio quando recusavam a conversão ao catolicismo (Grosfoguel & Mielants 2006: 3). As identidades masculinistas, religiosa e militar definiam os valores civilizacionais dos portugueses no início do Império, uma "outridade" que, configurada no masculino,[94] terá servido de modelo a Njinga.

Para reinar, Njinga Mbandi apropriou-se da estrutura Ngola do poder patriarcal,[95] assumiu o comando dos guerreiros imbangalas nas batalhas, o manuseio de armas e o espírito guerreiro, exerceu múltiplas violências no exercício e manutenção do poder, no todo qualidades masculinas e viris destinadas aos homens. A singularidade destas práticas onde emergem modernidades alternativas obriga a uma reflexão dentro do campo de estudos de género e à preocupação de encontrar respostas para todas estas transformações de identidade de género.

Este texto irá refletir sobre as masculinidades e feminilidades[96] da Rainha Njinga Mbandi e sobre as performances de género que lhe permitiram a manutenção das estruturas de poder e das posições de autoridade que assumia.

Homi Bhabha diz-nos que Lacan identifica o mimetismo como uma técnica de camuflagem praticada na guerra (Bhabha 1998: 174), e acrescenta que a *mimicry* representa "um compromisso irónico" de quem vive a condição *in-between* (uma posição de prática e negociação) e utiliza a performance como estratégia ambivalente de resistência. Camuflagem, resistência, interpretação do "outro" através da *mimesis* como sustenta Kramer, "sympathetic magic" ou "magical power of replication" como defende Taussig (1993: 2) e ainda a compulsão para se transformar no "outro" como Walter Benjamin defende (Taussig 1993: xviii), são pistas teóricas que podem contribuir para pensar as respostas singulares de atração ou hostilidade de Njinga Mbandi à confrontação com o "outro" e à agressão militar portuguesa.

Revisitemos os momentos fundadores de Njinga a Mbandi de Ngola a Kilwanji kya Samba: nascida em 1581 em Kabaza, descendente de Njinga Nkuvu, filha de Ngola Kiluanji Kia Samba e Nguenguela Kakombe, neta de Ngola Ndambi, irmã de Ngola Mbandi, Kambu e Kufunji, sobrinha de Tata Mbamba (Mata 2012: 11). O seu pai, o Rei-

[94] Só mais de duzentos anos depois, no fim do século XIX, em 1883, vão chegar a Angola as primeiras religiosas, as Irmãs de São José de Cluny, francesas, confiadas à Missão de S. Tiago de Lândana em Cabinda.

[95] Ter-se-á apoderado do poder em "condições mal elucidadas", segundo Elikia M'Bokolo (2009) em *África Negra: História e Civilizações*, Tomo I.

[96] É impossível separar masculinidades e feminilidades, dado que são categoriais relacionais.

-Soldado do Ndongo, iniciou-a na arte da guerra e nos enredos da diplomacia. Quando o rei Ngola morreu, o irmão foi designado rei e Njinga foi indicada para conduzir uma missão diplomática junto dos portugueses como embaixadora dos reinos de Ngola e Matamba, em 1622. O facto de o irmão ter assassinado o seu filho único não a demoveu da missão que lhe foi confiada. No regresso mandou decapitar um tio, rei de um reino vizinho que pretendia submeter-se aos portugueses e, quando chegou à Matamba, face às hesitações do irmão em relação à autoridade do Muene-Putu, mandou-o envenenar. Estes parecem ser os momentos fundadores que abriram os caminhos do poder e conduziram Njinga a uma vida de resistência e luta como *female king*. Mais tarde matará o filho do seu irmão Ngola Mbandi, apunhalando-o. Morreu em 17 de dezembro de 1663 com 82 anos de idade.

Njinga Mbandi chegou ao poder do reino do Ndongo apossando-se "do título e insígnias e enfrentando as linhagens adversárias aliadas dos portugueses" (Pantoja 2012: 131). Historiadores como Miller e Thorton reforçam nos seus trabalhos a ideia de que "os mbundu possuíam 'um forte sentimento contra as mulheres assumirem algum título político e explicitamente proibiam qualquer mulher de assumirem a posição de Ngola, […] e, para reforçar a sua posição Njinga teria mudado de gênero para ganhar legitimidade no título de Ngola'" (*apud* Pantoja 2012: 131-142). Para se impor identificava-se com o espírito poderoso de Ngola Mbandi através da possessão (Skidmore--Hess 1995: 323) e terá adotado práticas masculinas. O ritual e o espírito da possessão legitimavam a transformação da identidade de género, de mulher para homem. "Perante a visão dos testemunhos europeus renascentistas, masculinos e religiosos, tal comportamento parecia insólito para uma mulher e assim passou a rainha a receber o epíteto de viril!" (Pantoja 2012: 132).

Njinga Mbandi autointitulava-se rei e não rainha e vestia-se em trajes de homem, segundo os registos de Cardonega e Cavazzi (*apud* Pantoja 2012: 139). O historiador Américo Kwononoka defende num artigo intitulado "Njinga Bandi, Fonte Inspiradora da Mulher Angolana" (2012) que a rainha "usava indumentária masculina e vivia rodeada de cinquenta ou sessenta valentes guerreiros trajados com roupas femininas, como se fossem suas concubinas" (2012: 62). "She dressed as a man and forced her "husbands" to dress as women" (Skidmore-Hess 1995: 319). Selma Pantoja (2000: 116) identifica como poliandria o facto de Njinga ter "um séquito de homens [amantes], escolhidos entre os sobas, [a quem] obrigava a vestir-se como mulheres e lhes dava um nome feminino".

Subvertendo papéis e relações de género, nesta *cross-identification* como homem, Mbandi assumia a poligamia do sistema de parentesco da cultura mbundu.

Para lutar contra os portugueses, Njinga Mbandi alia-se à comunidade de guerreiros itinerantes imbangalas, com origem no Leste, e adota as leis do quilombo, recebendo o título de *tembaza* através do casamento com chefes Jagas, primeiro Kaza e depois Kassanje, casamentos que confirmaram a aliança. Tornou-se então uma ingambala através da conversão aos rituais religiosos *Temba Ndumba,* como o *Maji a Samba,* que tornava os soldados invencíveis, conquistando o controlo do exército de Kassanje e assumindo-se como chefe (Skidmore-Hess 1995: 317). A comunicação com os heróis mortos permitiu que Njinga fosse possuída por estes espíritos poderosos e, ao ser possuída por espíritos masculinos, transformava-se num homem (Skidmore-Hess 1995: 321-322). No entanto, a 'masculinidade heroica' da *female king,* que nenhuma fonte contesta, dependia da subordinação de outras masculinidades subalternas (Halberstam 1998: 1), como era o caso dos guerreiros jagas vestidos de mulheres. Podemos questionar se a missão de um exército de *female warriors* não era a de inferiorizar o inimigo; seja como for, a subversão de género, que é sempre um princípio de *status* e não é simétrico, representa uma resposta ao invasor nos seus próprios termos, ou seja, os da não submissão. Rosa Cruz e Silva (1995: 22) lembra que "poucos foram os momentos de paz neste reinado, os interregnos na guerra foram efémeros, e a razão principal de todo o sofrer dos Mbundu foi que o ideal preconizado pelos seus Reis contrariava a submissão".

Cavazzi notou que as mulheres Ingambala também combatiam nas batalhas apesar de serem raras no comando (Skidmore-Hess 1995: 318). "Os mbangalas ficaram famosos nas fontes pela "ferocidade" e quando a rainha Nzinga se apropria dos símbolos e da instituição quilombo", aos olhos do mundo ocidental ela torna-se diabólica (Pantoja 2012: 134). A diabolização da mulher é uma construção da ortodoxia católica em relação às mulheres que fogem à norma religiosa e por isso são percecionadas como dominadas pelo diabo, sobretudo as que pertencem a reinos "bárbaros" alvo de conversão.

As masculinidades coloniais associadas à superioridade militar e à violência da conquista dos territórios em África pressupunham, para os portugueses, a inferioridade do "outro" africano e o domínio dos nativos. A historiadora americana Skidmore-Hess, citada por Pantoja (2006) defende que a Mbandi,

> "teria incorporado várias identidades de gênero na sua imagem pública. A primeira corresponderia à década de 1620, quando é uma representante da realeza mbundu negociando a paz com os portugueses e movendo-se do feminino para a área da

> autoridade masculina. Já no final da década, sua segunda fase corresponde a sua adoção dos rituais dos quilombos [mbangala], incorporando todas as autoridades da região, tanto feminina como masculina. Finalmente, na década de 1650, Nzinga identifica-se como a mulher cristã no centro do poder do Estado" (Pantoja 2012: 143).

A perspetiva de Skidmore-Hess, com Njinga deslocando-se de uma identidade de género para outra, aponta para o que Stuart Hall (2006 [1992]: 13) identifica como "celebração móvel da identidade, formada e transformada continuamente" em resposta à interpelação dos sistemas culturais que nos rodeiam. Mbandi, "conhecedora da mentalidade portuguesa [e dominando a língua portuguesa e a escrita] reafirmou e impôs a sua força ao desempenhar o papel de embaixadora do Ngola" (Pantoja 2012: 141) junto do vice-rei português.

É sobejamente conhecida a cerimónia diplomática em que a ainda princesa Njinga como embaixatriz do rei e seu irmão Ngola Mbandi organizou um séquito real protocolar e sumptuoso para negociar com o governador de Angola, João Correia de Sousa, tendo sido recebida numa sala onde a única cadeira estava destinada ao governador, que deixou à disposição da princesa, para assento, uma pequena almofada no chão em cima de um tapete. Njinga Mbandi percebeu a relação de poder no arranjo da sumptuosa cadeira de veludo e talha dourada e ignorou a almofada sentando-se no dorso de uma escrava que abandonou no fim da audiência, afirmando que não era lícito uma princesa usar o mesmo assento em cerimónias protocolares. Njinga, inteligente e célere, reconverteu em seu proveito a tentativa de a relegarem a uma posição de inferioridade. A negligência com a escrava centra esta atitude na cadeira, símbolo da superioridade cultural europeia, à qual a princesa reage impondo a igualdade e o respeito pela sua autoridade de embaixadora. Esta foi seguramente uma evidência do poder e rapidez de agenciamento de Mbandi numa *cross-cultural situation* adversa. Inocência Mata (2012: 39) assinala que o confronto era civilizacional e que não havia da parte dos portugueses o reconhecimento da diferença.

Skidmore-Hess refere que os portugueses, a partir deste incidente, começaram a interpretar as ações de Njinga como espírito de decisão masculino. Pouco habituados a ver uma mulher dominar o espaço público e a ser ator político, atribuíram essa aptidão de subverter as relações de poder a capacidades investidas de um estatuto privilegiado, as capacidades masculinas.

Skidmore-Hesse (1995: 24) sugere ainda que Njinga desejava "to gain knowledge about the portuguese and their beliefs" e por isso tentou uma aproximação cultural através

do batismo e da religião, assumindo o nome Ana de Sousa e a identidade de género no feminino. "For the Europeans, baptism partially transformed her. She was no longer just Njinga but also Dona Ana de Sousa. To them she was not simply a foreign women but also a spiritual daughter of Governor João Correia de Sousa" (Skidmore-Hess 1995: 28). Para Homi Bhabha, "a ameaça da *mimicry* é sua visão dupla que, ao revelar a ambivalência do discurso colonial, também destabiliza sua autoridade" (Bhabha 1998: 133). Njinga "distinguished herself by converting to Christianity" (Skidmore-Hess 1995: 28), o que no entanto não levou ao apaziguamento dos conflitos políticos, não lhe restando outra hipótese senão o confronto.

Mbandi parece articular a identidade feminina e as feminilidades nas épocas de paz, quando tentava uma aproximação cultural aos portugueses, e em sentido inverso, parece articular uma identidade de género no masculino e as masculinidades durante as épocas de confronto ou quando se preparava para a guerra. Se pensarmos que uma das características permanentes das sociedades e culturas através do tempo é a ligação entre guerra, militarismo e masculinidades, e que as guerras e os guerreiros são das representações mais poderosas das masculinidades, a transformação de género da Mbandi para homem e comandante guerreiro Jaga, está carregada de sentidos numa situação de violência e guerra e num espaço de hegemonia masculina.

Concluindo, Njinga Mbandi é um exemplo muito interessante de transformação de género e de governação como *female king* e monarca *cross-dressing* numa época em que a ocupação territorial e o domínio colonial português em Angola criavam uma situação de confronto permanente com os monarcas africanos. A separação entre género e sexo providenciou o espaço onde Njinga pôde construir e constituir novas identidades. A transformação de género *female to male* poderá ter sido o meio que Njinga encontrou para, numa realidade de agressão militar, se igualar às forças estrangeiras e assim, empoderada por qualidades militares atribuídas aos homens, manter a guerra de resistência contra o invasor português numa base equivalente de confronto, uma guerra onde ambos os contendores articulavam masculinidades dominantes. Explorando a diferença através da transformação de género e a alteridade através da *mimesis* [97] conseguiu expor as contradições históricas do *status* das mulheres da sua linhagem e não só subverter lógicas sociais dominantes da sociedade *mbundu*, como resistir aos seus adversários e responder à

[97] Ver o que Ricardo Roque chama de "trânsito mimético" ou seja "as transações [de semelhança e diferença] que se processam nos dois sentidos da comum dicotomia da interação colonial: do colonizador para o colonizado – mas também do colonizado para o colonizador" (2014: 102-103).

masculinidade hegemónica dos portugueses. Através das suas originais práticas articulou múltiplas *female masculinities* ou seja *female king*, *female warrior*, *female headman* e outras formas de masculinidades, subvertendo o poder político e militar tradicional. Ao comandar os guerreiros jagas nas batalhas Njinga, reivindicando a identidade de rei, uma autoridade masculina, e transformando-se em homem, revela que "masculinidades heroicas" já eram produzidas em corpos de mulheres africanas (Halberstam 1998: 2) no século XVI/XVII.

Apesar de a cultura que associa as masculinidades femininas às armas ter origem no mito[98] das amazonas da Grécia que Heródoto chamou de *Androktones* (matadoras de homens) e Homero de *Antianeira* (aquelas que lutam como homens), em África, a notoriedade das mulheres guerreiras remonta aos séculos XVII/XVIII e não reside num mito, aludindo a um grupo de caçadoras de elefantes que se transformam em guerreiras e participam em batalhas no reino do Daomé (Coquery-Vidrovitch 1994: 89). Na primeira metade do século XIX tornaram-se uma unidade militar regular no reinado do monarca Ghézo. A vida quotidiana destas guerreiras estava organizada à volta do treino físico para combater. Trabalhavam o corpo para serem eficazes na luta corpo a corpo e tentavam ultrapassar os homens em coragem e ação. No século XIX estavam armadas de fuzis e arcos e flechas (Coquery-Vidrovitch 1994: 89-91) e só foram derrotadas pelo exército colonial francês depois de muitos combates em 1894. Mbuya Nehanda é outro exemplo de chefe guerreira, capturada e executada em 1897 depois de ter atacado o exército de Cecil Rhodes no território Shona, com as suas forças militares (Young 2001: 363).

Njinga Mbandi não terá sido a unica *female-king* a reinar na região:

> "Un exemple bien connu est celui de la reine des Lovedu du Transvaal (Krige & Krige 1943). Il suffit de rappeler que cette femme ne peut épouser aucun homme, en raison de la supériorité absolue de son statut, et que c'est elle qui reçoit des épouses, *vatanoni*, dont elle est le « mari ». Elle n'a nullement, d'ailleurs, le monopole de cette sorte de mariage qu'est le mariage entre femmes, fort répandu chez les peuples bantous du Sud-Est de l'Afrique, mais qui existe également chez les Nuer du Soudan et en Afrique occidentale, chez les Fon du Bénin et les Ibo du Nigeria" (Krige 1974 in Adler 2007: 81).

[98] Baseada em descobertas arqueológicas feitas em sepulturas, há a possibilidade de algumas mulheres sármatas terem participado em combates (as sepulturas com corpos de mulheres sármatas armadas correspondem a cerca de 25% do total encontrado e quase todas eram enterradas com arco); especula-se que as Amazonas possam não ser apenas um mito e que este poderá ter sido inspirado em guerreiras reais – http://pt.wikipedia.org/wiki/Amazonas_(mitologia).

2.1.2 – Deolinda Rodrigues fora da ordem de género

Após a heroicidade de Njinga Mbandi na história antiga de Angola, passamos à história contemporânea, para a guerrilheira Deolinda Rodrigues na Luta de Libertação do MPLA, movimento ao qual pertenceu e onde combateu.

A historiadora Marissa Moorman (2006: 2-3) diz-nos que o "maquis, [was] male dominated numerically and in terms of social power. In the maquis bravery, sacrifice, loyalty, ethnic difference, camaraderie, international solidarity and violence shaped masculinity and masculinity in the maquis was on its way to becoming hegemonic". Para resistir a esta realidade do MPLA, Deolinda Rodrigues explorou diferentes papéis de género e desafiou a ordem dominante no movimento. A luta nacionalista configurou-se como um espaço de reinvenção de si própria, exigindo-lhe que rompesse com valores ligados à feminilidade e exigindo-lhe atributos considerados masculinos como autoridade, decisão, força, coragem, bravura e violência. Para se construir como uma "camarada de luta" num movimento onde a dominação masculina estava naturalizada, e no qual a emancipação das mulheres era subordinada à prioridade da libertação nacional, Deolinda foi levada a subverter a ordem dominante e a articular múltiplas dimensões da construção social das masculinidades, ou seja, masculinidades alternativas como as *female masculinities* (Halberstam 1998), para atingir os objetivos da sua militância nacionalista.

Vamos partir do princípio axiomático de J. Halberstam no seu livro *Female Masculinity* (1998), segundo o qual a masculinidade não pode ser reduzida "to male body and its effects" (Noble 2004: ix), o que significa pensarmos as "masculinidades sem homens". Trabalhar com *female masculinities* vai permitir refletirmos sobre representações de género alternativas às da cultura dominante. Judith Butler, em *Problemas de Género* (2003 [1990]), dissocia género e sexo e defende o carácter performativo do género, sendo este uma representação socialmente construída, ou seja, um processo performativo através do qual se produzem "masculinidades" e "feminilidades".

A reflexão sobre Deolinda Rodrigues é feita a partir de documentos do MPLA e da escrita biográfica, no *Diário de um Exílio sem Regresso* (2003), depoimento que começa em setembro de 1956, assinalando a dificuldade que teve em ser admitida no Movimento[99] por ser mulher, e termina bruscamente em março de 1967 quando Deolinda é capturada pela FNLA em Kamuna, no Congo. A escrita de Deolinda surpreende ainda hoje pelo

[99] MLA, Movimento de Libertação de Angola.

vanguardismo dos seus questionamentos e pela dimensão transnacional do mundo em que se movimentava.

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 Diretor na década de 60, 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 (Paredes 2011). A porta de entrada na guerrilha deu-se através da instrução militar realizada no CIR em Dolisie, na fronteira com Cabinda, Congo Brazzaville, tendo sido preparada por instrutores cubanos, após o que integrou a Coluna Camy que a conduziu à morte prematura.

A cubana Limbânia Jimènez Rodriguez, no livro *Heroínas de Angola* (2010 [1985]), descreve:

> "... o treino militar foi intensivo e durou cerca de quarenta e cinco dias. Consistia na aprendizagem do manejo de diversas armas, PPSH, AK e DP soviéticas, bazuca chinesa, FAL belga; tática de luta guerrilheira, topografia; preparação física e formação política" (2010: 91).

Figura 11 – A cubana Limbânia Jimènez Rodriguez (Nancy) com as guerrilheiras dos Esquadrão Camy, Teresa Afonso, Lucrécia Paim, Irene Cohen, Limbânia Jimenez, Engrácia dos Santos, Josefa Gualdino e Deolinda Rodrigues (Rodriguez 2010 [1985]: 29).

No dia em que aprendeu a manejar a PM 44, Deolinda Rodrigues anotou no diário que tinha sido "uma delícia!" (2003: 161). "De tarde fui com o pessoal à carreira de tiro.

Que negócio espetacular: fiz 2 dez com a carabina e com a PA a pouca distância. Custa-me manter a pesada PM-44" (2003: 177).

As armas representam um ideal de masculinidade e Deolinda e outras cinco guerrilheiras foram as primeiras mulheres a manejar armas no MPLA, tendo sido por iniciativa de Deolinda que as mulheres começaram o treinamento militar em outubro de 1966 e posteriormente participaram formalmente na luta armada.[100]

Já um ano antes, em 1965, um documento da OMA intitulado "O papel da Mulher na Luta Armada", destinado a um seminário de formação revolucionária, refletia sobre o lugar das "camaradas de luta" na guerrilha.

> "A mulher sendo uma parte essencial do povo, está em primeiro lugar na discriminação. […] As mulheres pretas em todo o mundo compreendem bem esta verdade porque elas são discriminadas duas vezes: por serem mulheres e por causa da cor da pele […] Hoje nós as angolanas sabemos que há muito trabalho que nós podemos fazer para avançar a nossa luta, […] até o fazer parte das milícias nas sanzalas e pegar em armas para lutar contra os portugueses no maquis" (Anexo 3, Arquivo Lúcio Lara, Associação Tchiweka).

Deolinda Rodrigues (2003: 133), no dia 10 de outubro de 1965, registou no diário "Abertura solene do Seminário da OMA: coisinha humilde mas significativa", confirmando assim a sua presença no evento. Este documento revela uma expressão política pouco comum para esta organização de mulheres nascida no *maquis*. Não estando assinado, podemos especular que tenha sido escrito por Deolinda porque durante o exílio americano, no ano de 1959, se correspondeu com Martin Luther King, o que indica que tinha conhecimento da luta do movimento pelos direitos civis nos EUA[101] e provavelmente do movimento das mulheres negras.[102] Este texto, ao enunciar uma dupla discriminação, explicitando a discriminação de género e racial, configura um "feminismo negro" que Deolinda deve ter bebido nos Estados Unidos. Na intimidade do diário, apesar de não falar em feminismo, as suas reflexões revelam uma consciência feminista e apontam para um feminismo africano *avant la lettre.*[103] No seguimento de um pedido para um representante

[100] Na entrevista a Bernarda de Jesus, esta antiga combatente atribuiu a iniciativa de as mulheres serem guerrilheiras a Deolinda.

[101] African-American Civil Rights Movement.

[102] É por volta dos anos 60 que o feminismo de "segunda geração", branco e de classe média, começa a ser "enegrecido" ou intercecionado pela categoria raça e pelas questões levantadas pelas mulheres negras.

[103] Só em 1974, no Sixth Pan-African Congress, "women's issues were specifically addressed", and "The concluing Resolution on Black Women opens out the larger argument that "Black Women opens out the

do MPLA em Accra, escreve: "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" (2003: 57), comenta revoltada com a cultura machista do movimento, e colocando-se em 1964, através da escrita, no centro dos discursos sobre a modernidade. Posteriormente, a ausência na OMA deste discurso feminista e de vanguarda, do qual Deolinda Rodrigues foi sem dúvida fundadora, vai evidenciar quanto Deolinda Rodrigues, após a sua morte, fez falta na organização das mulheres do MPLA.

Ser guerrilheira é uma categoria intrínseca ao militarismo e, dada a relação recíproca que existe entre militarismo e masculinidades (Higate & Hopton 2005: 434), não causa estranhamento a apreciação que o comandante do Esquadrão Camy, Ingo, Benigno Vieira Lopes fez sobre Deolinda: "era uma mulher rija, temperamental, com voz de comando e que exigia dos camaradas um tratamento de igual para igual" (Dias 2002: 64). Se considerarmos que a qualificação "temperamental" para as mulheres, segundo a crítica feminista, corresponde à afirmação de autoridade nos homens, todas as qualidades enunciadas remetem para a condição masculina. A reivindicação de igualdade também era uma contestação aos privilégios masculinos. Esta construção identitária de Deolinda não era realizada sem algum mal-estar: "Uma das companheiras tem receio de mim e evita-me por eu ser mandona, ter a mania de dar ordens e não saber cozinhar" (Rodrigues 2003: 70).[104]

Deolinda também se lamenta, na intimidade da escrita biográfica, de não ser aceite nos seus próprios termos e reclama da pressão que sofria em relação à maternidade e ao casamento.

> "O Benedito disse que devo casar-me já para inocular nos filhos o que sei" (Rodrigues, 2003: 75).
>
> "Será que esta vida da Revolução vai obrigar-me a procurar marido? […] Ninguém pode obrigar-me a casar. […] querem [me] fazer crer que ficar solteira é penoso, vergonhoso ou o diabo" (2003: 52-65).

Quanto à sexualidade, Deolinda vê-a dentro do sistema binário da diferença biológica como "um dever" entre " macho e fêmea" e, aludindo à performance sexual de

larger argument that "black women have historically been subjected to three kinds of oppression: racial, class and sex" (Young 2001: 369).

[104] Ou "… numa reunião refutei a necessidade de 'cozinheiras' num MPLA revolucionário" (Rodrigues 2003: 140).

um casal de camaradas que escuta no quarto ao lado, comenta: "coisa chata de dois viciados. E fiquei com a PA [arma] bem ao alcance para o caso desses 'benditos' excitarem outro chanfrado…" (2003: 143). Este puritanismo pode ter origem na ideologia sexista das missões protestantes e na exigência moral de virtude feminina que da "família metodista" foi transferida para a "família MPLA". A ausência de qualquer referência a relações sexuais e sentimentais no diário levanta algumas interrogações sobre a vida íntima de Deolinda, sendo a repressão das emoções e sentimentos uma característica das masculinidades. No diário é constante a exigência que faz a si própria para se controlar e dominar as emoções: "Eu daria tudo para controlar-me e falar o mínimo possível e só quando necessário mesmo" (2003: 61).

Para uma das combatentes que entrevistámos, Bernarda de Jesus, cofundadora da OMA em 1962, Deolinda não tinha relações sentimentais porque *tinha compromisso com a liberdade do país primeiro*, e acrescenta: … *aquela era mulher-homem, muito ativa e tinha muita experiência política e* […] *conseguiu nos mobilizar, tudo que ela fizesse dava certo*, comentou não escondendo a admiração. Ser determinada, corajosa, patriota, capaz de grandes sacrifícios por um ideal, manejar amas não era algo impossível para as mulheres mas elas tinham que se apropriar de atributos de género masculinos para serem aceites como verdadeiras revolucionárias (Wolff 2011: 47). *Se os homens lutam porque é que nós não podemos lutar? Nós também vamos lutar porque é assim que começa a igualdade de direitos*, diz Bernarda de Jesus rememorando os princípios feministas que Deolinda defendia.

Maria Mambo Café (1945-2013), outra nacionalista histórica do MPLA, ex—guerrilheira que foi contemporânea de Deolinda nos Congos, numa entrevista ao programa *Café da Manhã* da rádio LAC revelou que Deolinda "…rapou o cabelo todo, só ficou aqui à frente com uma trunfa que ela deixava por fora quando amarrava o lenço, não queria o trabalho de fazer tranças ou pentear a carrapita …", também "deixou de vestir saias, usava calça e blusão ou panos", cuidando Mambo Café que era uma manifestação de patriotismo.[105]

A morte de Deolinda e das outras guerrilheiras influenciou negativamente o lugar das mulheres na luta armada no MPLA. Apesar de as Lutas de Libertação terem providenciado o contexto desafiador no qual as mudanças sociais e de *status* das mulheres ocorreram,

[105] Na entrevista ao jornalista José Rodrigues, a 3 de novembro de 2013, no programa *Café da Manhã*, da rádio LAC, Luanda Antena Comercial, Mambo Café revelou que tem uma carta da Deolinda Rodrigues enviada da prisão. Fica a dúvida se é uma carta recebida de Kinkuzu.

como colocou Catherine Scott (1994: 97), o número de combatentes que participaram na luta revolucionária foi sempre insignificante e dependia do espaço que individualmente conseguiam conquistar na guerrilha. A maior parte delas, ao contrário de Deolinda, não ficaram na história do nacionalismo e foram esquecidas.

2.2 – *El Testimonio* de Rita André Tomás, *Memórias da Luta de Libertação*

O livro de Rita André Tomás, *Memórias da Luta de Libertação* (s/d.), um pequeno livro de 51 páginas, tem a particularidade de ser a única autobiografia publicada por uma antiga guerrilheira em Angola. *O Diário de um Exílio sem Regresso* escrito por Deolinda Rodrigues foi publicado pelo irmão Roberto de Almeida em 2003, 35 anos depois da sua morte. Nesta área de estudo são os dois únicos registos publicados de escrita autobiográfica de mulheres guerrilheiras angolanas.

O livro foi lançado em Luanda, em setembro de 2005, com o apoio do presidente da República, e em novembro do mesmo ano Rita André Tomás foi condecorada por José Eduardo dos Santos com a Ordem dos Combatentes da Liberdade do primeiro grau, atribuída a cidadãos nacionais que se destacaram durante a luta pela independência nacional, condecoração igualmente atribuída a Arminda Faria, combatente da luta clandestina anticolonial[106] que tem uma biografia ficcionada editada em Lisboa em 2012, *Arminda, Uala ni Angola ku Muxima*, de autoria de Álvaro Manuel de Faria. A condecoração foi ainda outorgada a Luzia Inglês e a Maria Mambo Café, ex-combatentes e dirigentes do MPLA.

As primeiras linhas da Introdução da biografia de Rita André Tomás interpelam o leitor diretamente:

> "Sou Rita André Tomás, filha de André José Tomás, pedreiro de profissão e de Rita Manuel, agricultora e quitandeira […] Estas minhas memórias são apenas uma parte onde exprimo como participei na luta directa de libertação nacional, como vivi no MPLA então movimento, com os nossos líderes e as façanhas que assisti de perto" (s/d: 11).

[106] Arminda Faria, enfermeira foi uma mulher à frente do seu tempo, em 1956 foi para Paris fazer uma especialização em "parto sem dor", tendo introduzido em Angola esta terapêutica.

A narrativa escrita na primeira pessoa, "Sou Rita André Tomás...", uma 'escrita do eu', versa sobre a Luta de Libertação a partir de quem a protagonizou e de quem sente que tem autoridade para a narrar. Ou seja, um sujeito enunciador, que através de uma *escrevivência*, escrever a existência, para utilizar o conhecido conceito da poeta afro-brasileira Conceição Evaristo, ao referir uma escrita contra-hegemónica que incomoda, relata a sua história individual no feminino, entrelaçada com a história coletiva, esta canonicamente narrada no masculino.

Richard Rorty, em *Solidarity or Objectivity*, define o "desejo de solidariedade" ou o "desejo de objetividade" como as duas grandes razões que levam os autores a escrever as suas biografias. Rita André Tomás pertence à categoria dos que apelam ao "desejo de solidariedade": "There are two principal ways in which reflective human beings try, by placing their lives in a larger context, to give sense to those lives. The first is by telling the story of their contribution to a community. […] I shall say that stories of the former kind exemplify the desire of solidarity" (1985: 3).

Um artigo divulgado no *site* da Angoflash,[107] a 4 de fevereiro de 2004, intitulado "A guerrilheira que sonha com uma junta médica", contribui para entendermos o que poderá ter motivado a autora a escrever a sua biografia. Segundo o jornalista,

> "Hoje, 41 anos depois de ingressar na luta armada, a sua maior aspiração é conseguir uma junta médica para extirpar um tumor na cabeça, detectado na Namíbia, em 1997. Residente num pequeno apartamento, nas imediações da Escola Mutu Ya Kevela, Rita Tomás lamenta não poder dar nem uma simples cama aos seus filhos. 'Tive que vender a aparelhagem para comprar medicamentos', exemplifica. Visivelmente desgastada pela doença descreve as condições sociais em que vive. Mostra os quartos dos filhos, desprovidos de camas. 'A minha pensão é de dois mil kwanzas', diz. Reclama ainda do dinheiro [a] que diz ter direito, 'como brigadeiro das FAA na reserva', mas não recebe."

A história de vida de Rita Tomás não pode ser desvinculada do conjunto de acontecimentos que fazem parte da trajetória do sujeito. Para enfrentar a doença e para dar testemunho da situação de carência em que se encontra, a autora escolheu a escrita, após ter sido uma ativa combatente da Luta de Libertação. "The situation of narration in testimonio has to involve an urgency to communicate, a problem of repression, poverty,

[107] *Site* Angoflash, edição especial de 4 de fevereiro de 2004, da Embaixada da República de Angola, Serviço de Impresa, Moscovo, "A guerrilheira que sonha com uma junta médica", p. 5, http://www.docstoc.com/docs/114180036/angoflash-2004-02-04, consultado a 18-05-2013.

subalternity, imprisonment, struggle for survival, implicated in the act of narration itself" (Beverley 2004: 32).

A reflexão sobre o testemunho de Rita André, *Testimonio*, em espanhol da América Latina, é inspirada no trabalho *Testimonio, On the Politics of Truth*, de John Beverley, um dos principais teóricos da escrita testemunhal, um género que se desenvolveu na América Latina e nas Caraíbas. Berveley define o *Testimonio* como uma narrativa, contada na primeira pessoa por um narrador que também é o protagonista ou testemunha dos acontecimentos que narra (2004: 3) e cuja unidade de narração é geralmente uma "vida" ou uma experiência de vida significativa, ligada à "luta política" e/ou a movimentos revolucionários de libertação nacional, que aparece "at the margin of literature in forms sanctioned more by the social sciences such as 'life history' or 'oral history' (2004: xiii) […] which signifies the need for a general social change" (2004: 41) e onde os leitores "are being asked to participate" (2004: 37).

O editor, no início da obra de Rita Tomás, numa rubrica intitulada "Explicação Necessária", diz-nos que a autora "não quer que a julguem como escritora e que o livro é um testemunho do muito que Rita Tomás viu e viveu durante a guerra de libertação nacional" (s/d: 9) e confirma que a protagonista "esteve nas matas [e] prejudicou a sua saúde, hoje debilitada", e que o livro se destina a contribuir para um propósito maior, a redação de "verdadeira história de Angola" (s/d: 9). Resgatar as memórias da Luta de Libertação, dialogar com a história e a memória e colocar-se como ator da história de Angola, como sujeito que viveu a "verdadeira história" e fez parte da Luta de Libertação nacional, são alguns dos objetivos do livro. Rita Tomás, neste processo de criação, reivindica o "testemunho" e recusa que a sua obra seja apreciada como um texto literário.

> "The dominant formal aspect of the testimonio is the voice that speaks to the reader in the form of an 'I' that demands to be recognized, that wants or need to stake a claim on our attention. This presence of the voice of a real rather than a fictional person, is the mark of a desire not to be silenced or defeated, a desire to impose oneself on an institution of power such as literature, from the position of the excluded or the marginal" (Beverley 2004: 34).

Rita André Tomás, para identificar as suas pertenças, informa o leitor que é "natural de Luanda, município do Sambizanga, nascida aos 17 de julho de 1943" (s/d: 12), tem ascendência étnica e cultural múltipla, Cabinda, Caxito, Golungo Alto, Muxima e Luanda. Filha de um carpinteiro, como já foi referido, os pais e os dez irmãos viviam uma situação

económica difícil, "tanto é que tínhamos que ajudar a mãe a lavar a roupa de alguns patrões" (s/d: 12).

A condição das mulheres negras no fim do colonialismo português, constantemente sujeitas a controlo da polícia e encaminhadas para trabalhos forçados, contraria mitos enraizados na história coletiva portuguesa como o da excecionalidade de um "império não-racializado" ou ainda a fábula de a colonização ter sido 'branda': "Havia rusgas de fichas; os cipaios (chimbas) prendiam as jovens e senhoras a fim de trabalharem em casas de 'senhoras' brancas, como criadas e lavadeiras. Por isso quando fôssemos ao mercado era obrigatório levar-se o Bilhete de Identidade ou cartão da escola para nos identificarmos" (s/d: 16).

Apesar da condição subalterna da família durante a ocupação colonial portuguesa, a autora revela pertenças marcantes à elite fundadora do nacionalismo angolano, nomeadamente protestante, do início dos anos 50 do século XX.

> "Estudei a iniciação e a primeira classe […] na escola do Samba Kimunga, com a professora Maria Silva Neto, mãe do saudoso Guia Imortal, Dr. António Agostinho Neto" (s/d: 12).

> "O meu pai foi membro da Associação da Caixa Preventiva e Socorro Mútuo da mesma Congregação religiosa onde faziam parte outros contemporâneos seus, alguns dos quais do Processo 50 dentro eles, Sebastião Gaspar Martins e Pascoal Veríssimo da Costa. Após a prisão destes, a PIDE prendeu o meu pai e o meu tio Domingos André Tomás" (s/d: 13).

Estas pertenças integram a identidade do sujeito e a autora envolve-se na luta clandestina anticolonial ainda em Luanda:

> "A minha entrada na vida política foi em companhia de familiares e demais jovens […] no Bairro Operário. Após a prisão dos camaradas do Processo 50, muitos de nós com familiares presos, entre pais, tios e primos, fomos alvo de atenção de agentes informadores (bufos) da PIDE" (s/d: 13).

A família foi alvo de perseguição política por parte da PIDE, tendo o pai, tio e irmãos sido presos por vários meses e sujeitos a residência fixa. Pertencer a uma congregação religiosa, a uma associação desportiva ou a um grémio cultural eram razões suficientes para os angolanos serem detidos pela PIDE e acusados de ações terroristas. Marissa Moorman no seu livro *Intonations, a Social History of Music and Nation in*

Luanda, ao focar a relação entre cultura e política no fim da era colonial, defende que as práticas culturais estavam entrelaçadas com a política e era através dessas práticas que a nação era 'imaginada', vivida e resistia (2008: 1-13).

Rita Tomás descreve a fuga para Boma no Congo, em 1962, através de Cabinda, aos 19 anos, informando o leitor sobre quem preparou a fuga e com quem fugiu, ficando subentendido no texto que a motivação da viagem, sem os pais serem informados, se deveu à repressão que a família sofria por parte da PIDE, ao desejo de se juntar ao MPLA e lutar contra o colonialismo português. Em Leopoldville, residiu numa casa do movimento onde dividiu o quarto com Deolinda Rodrigues, Luzia Paim, Evangelina e Maria Luísa Júnior (Vastok), combatentes históricas do MPLA.

Em vez de focar a intensidade das experiências vividas, a memória de Rita Tomás tende a resgatar as pessoas com quem se cruzou na Luta de Libertação na tentativa de comprovar a veracidade do seu relato, "Ainda no CVAAR [onde trabalhou] frequentei como assistente o curso de enfermagem, e tive como professores os doutores Américo Boavida, Edmundo Rocha, Traça, Rui de Carvalho, Pestana, Manuel Boal, João Vieira Lopes e Manuel Videira" (s/d: 22).

"Compiladores" é um dos nomes que os críticos da escrita testemunhal usam para a excluir do cânone literário, no entanto parece que o que está em questão é o não reconhecimento da escrita testemunhal como uma espaço onde o subalterno pode ser ouvido, como nos diz Spivak em *Pode o Subalterno Falar?* (2010).

Quando a autora faz considerações sobre a realidade vivida, fá-lo para sublinhar as dificuldades da guerrilha e as consequências de quem se envolvia: "alguns [camaradas] só queriam luta política; desprezavam a luta armada, talvez por medo, pois, o maqui exigia muito sacrifício e riscos à saúde" (Tomás s/d: 22).

Beatriz Sarlo diz que no testemunho se misturam "argumentos de sua verdade, suas legítimas pretensões de credibilidade e sua unicidade, sustentada na unicidade do sujeito que enuncia com a própria voz, pondo-se como garantia presente do que diz…" (2007: 37). A escrita da história confronta-nos com memórias em conflito. O MPLA tem todo um historial de "narrativas oficiais" que têm sido postas em causa por memórias dissidentes e pelos historiadores. Rita Tomás, ao relatar a experiência da divisão interna do MPLA, em 1963, Leopoldville, na qual se viu envolvida, entre os "ex-dirigentes Matia Miguéis, Graça Tavares e Viriato da Cruz" e o MPLA dirigido por Agostinho Neto, chama a atenção para um conflito interno e desafia a historiografia oficial, expondo pessoas e acontecimentos silenciados na história do MPLA. A autora vincula-se "à amizade [que esses ex-

-combatentes fizeram] com Holden Roberto" da FNLA, e relata que durante a reunião a 7 de julho de 1963 "ouviu-se três tiros [e] um tiro bateu precisamente onde eu e a Maria Carneiro estávamos sentadas, e caso não aplacássemos, uma de nós seria morta. […] Quando saímos, Holden Roberto estava defronte do jardim do CVAAR a apreciar o sucedido! Isto é verdade, porque estive presente". E remata: "Esta é uma grande lição da história que não posso esquecer; cresci no MPLA e muita coisa tenho comigo. Estava assim, dividida a nossa juventude" (s/d: 25-26). A autora usa na escrita dispositivos da literatura oral com a intenção de obter um sentido de veracidade e autenticidade. A seguir, ainda sobre este incidente comenta, "Gostaria de esclarecer que o Dr. Mário Pinto de Andrade, no dia 7 de julho de 1963, não esteve em Leopoldville, aquando dos incidentes com a Facção Viriato da Cruz. […] Por isso, quando algumas pessoas falam que o Dr. Mário Pinto de Andrade estava presente, isso não constitui verdade. Sou testemunha viva. Ele, após o reconhecimento do GRAE,[108] ausentou-se. Não gostava de confusão, era doente e dizia-nos sempre que nunca aguentaria fazer uma longa marcha" (s/d: 48). "More than an interpretation of reality", notes Jara […] what is important about testimonio is that it produces, if not the real, then certainly a sensation of experience the real" (Beverley 2004: 40).

Em novembro de 1963 a autora segue, integrada num grupo de 10 jovens, para a URSS, onde estuda o "Curso Médio completo de enfermagem" na cidade de Luvov. Anos depois, para cumprir a palavra de ordem "todos para o interior", regressa ao maquis em 1968, através de Dar-es-Salem, onde fez treinamento militar com combatentes moçambicanas da FRELIMO antes de se juntar aos camaradas colocados no interior do país, na 3.ª Região Político-militar, tendo atuado como guerrilheira e enfermeira na zona B, da Base Mandume III.

São frequentes os silêncios, e a ausência de qualquer comentário sobre uma estadia longa de cinco anos na URSS levam o leitor a interrogar o porquê desta omissão. A passagem pela Tanzânia condu-la, no entanto, a solidarizar-se e a prestar homenagem à camarada Margarida Chipenda, que "conduzindo camiões pesados de marca Magiros e outros […] foi uma mulher incansável […] nos seus afazeres de logística no Porto de Dar--es-Salem" (Tomás s/d: 29). "Each individual testimonio evokes an absent polyphony of other voices, other possible lives and experiences" (Beverley 2004: 34)

[108] GRAE, Governo Revolucionário de Angola no Exílio.

Na mata, respondendo a uma pergunta da Delegação do Comité de Libertação da OUA às zonas libertadas, sobre o papel das mulheres na Luta, a autora escreve: "Nós mulheres, embora poucas em número, respondemos que estávamos ali por vontade própria e dispostas a cumprirmos com as Palavras de Ordem: Todos Para o Interior e a Vitória ou Morte" (2005: 36). Mais à frente acrescenta, "Para que se recorde os nossos nomes: Rita Tomás, Alice Kolombo (Lemba), Lídia Cadete, Luísa Quarta e Margarida Ferreira (Guida Ferreira) no VC […] aqui fica expresso o meu testemunho" (s/d: 47), um testemunho que recusa o silenciamento e a lembrar que as mulheres também estiveram na Luta de Libertação.

As memórias são um campo de batalha e em 1972/73 Rita Tomás coloca o leitor perante outra divisão no seio do MPLA e atribui a conspiração à fação Chipenda na Frente Leste e a camaradas "oportunistas e desonestos" que, "quando estavam com Agostinho Neto tinham um procedimento e com o Chipenda diziam outra coisa, à volta de grandes manjares, copos e prostitutas. As cabeças de todas estas confusões, raras vezes estiveram no interior" (s/d: 39). Na descrição das razões deste conflito (que viria a dar origem ao Reajustamento da Frente Leste, quando Agostinho Neto foi confirmado na presidência e Chipenda afastou-se do MPLA), o tom subjetivo marca este depoimento que se quer instrumento da verdade. Mas, como Sarlo defende, "todo o testemunho quer ser creditado, mas nem sempre traz em si mesmo as provas pelas quais se pode comprovar a sua veracidade" (2007: 37).

No capítulo intitulado "Entrada em Angola – 1975", após o fim da Luta de Libertação e início da Guerra Civil, nos confrontos com a UNITA, a autora relata que participou da defesa da sede do MPLA no Lobito, com a sua filha Tomásia às costas e sob o comando do comandante Katondo, seu marido. No meio da guerra é celebrada a proclamação da Independência da República Popular de Angola:

> "Mais alegre fiquei aquando da proclamação, no dia 11/11/1975, na voz do nosso saudoso Guia Imortal, o Presidente António Agostinho Neto, da independência nacional, porque o MPLA cumpria assim com o seu programa mínimo. E com coragem vencemos, foi mesmo a Vitória Certa!" (Tomás s/d: 44)

Com alguma nostalgia de uma época considerada heroica e, numa retórica triunfalista, a autora confirma nas entrelinhas dos não-ditos que a Luta de Libertação, a estratégia da luta armada valeu a pena, sendo este livro (apesar das divisões internas enunciadas) sobre uma comunidade de vencedores. E do ponto de vista pessoal? O que

aconteceu à guerrilheira que sonhava com a junta médica um ano antes do lançamento do livro? Conseguiu vencer a situação de carência económica em que vivia? Conseguiu a assistência médica que o seu estado de saúde reclamava? Como já foi dito, o livro foi editado com o apoio do presidente da República, apoio que a autora reconhece nos "Agradecimentos" e onde aproveita para invocar José Eduardo dos Santos como antigo companheiro de luta:

> "A Sua Excelência o Senhor Presidente da República de Angola, Engenheiro José Eduardo dos Santos, meu antigo companheiro de luta contra a opressão colonial portuguesa, pelo apoio brindado para que esta obra deixasse de ser apenas um sonho" (Tomás s/d: 7).

No lançamento também estiveram presentes membros do Comité Central do MPLA e da OMA (Organização da Mulher Angolana), o que parece indicar que a autora conseguiu mobilizar apoios institucionais do Estado e do partido MPLA para a sua causa, e através de uma escrita vinda das margens sociais capturar o "centro", e assim fazer parte da família política dos vencedores do MPLA.

Em 2004/2005, a situação dos Antigos Combatentes da Luta de Libertação Nacional era de grande insegurança pessoal. O ministério estimava em 120.000 os Antigos Combatentes que participaram na Luta e apenas um quarto beneficiava do fundo de pensões. O processo de atribuição da patente de brigadeiro a Rita Tomás já tinha sido concluído na altura em que o artigo foi difundido e podemos especular que a pensão da Caixa de Segurança Social das FAA, concedida aos oficiais na reforma, também terá começado a ser paga no seguimento da divulgação da sua situação na comunicação social e do livro que estava a escrever. Ao contrário do artigo, a ausência de vitimização no livro impresso confirma a cogitação. Rita Tomás, através dum processo de empoderamento, terá utilizado a arma do *testimonio* e o trabalho de memória e da escrita para conseguir ultrapassar a situação de fragilidade e carência em que se encontrava e assim transformar a sua vida, o que não invalida o valor testemunhal que a obra encerra.

2.2.1 – Apontamento sobre a participação de Rita André Tomás num debate radiofónico

O livro, *UNITA, Que Futuro?*, da Editorial Nzila, transcreve um debate radiofónico promovido, em direto, pela LAC – Luanda Antena Comercial, nos dias 25, 26, e 27 de fevereiro de 2002, três dias depois de Savimbi ter morrido em combate. Neste programa os

ouvintes eram convidados a intervir e Maria Rita Tomás foi a única mulher que nos três dias de emissão tomou a iniciativa de participar. Ismael Martins, um conhecido jornalista, conduziu o debate e iniciou a emissão perguntando aos analistas presentes no estúdio se a sociedade estava "preparada para viver sem Savimbi" (2002: 68). No segundo dia do programa, a ouvinte Rita André Tomás apresentou-se como "antiga guerrilheira do MPLA", e reivindicando a legitimidade de testemunha que lutou contra Savimbi, comentou:

> "Gostaria agradecer pela oportunidade que me dá e cumprimentar os visitantes aí. Eu gostaria de dizer que muita gente não conheceu o Dr. Savimbi. O Dr. Savimbi foi sempre muito arrogante mesmo quando era presidente da UNEA e, enfim, ele, toda a gente sabe com quem ele colaborou. O MPLA, onde eu lutei e na minha zona, onde felizmente ele foi morrer, onde ele nos atacava, a nós, de arma na mão contra o colonialismo português. Ele sempre trabalhou com os colonialistas. A missão dele foi destruir o MPLA, toda a gente sabe. Nós não estamos aqui, eu não estou comprada por ninguém, porque eu sofri na carne e na pele. Primeiro traidor que nós matámos era macumbista que era de Jonas Savimbi, também trazia mixórdias como nós vimos. Nós ficámos sem os nossos maridos. De que maneira queria o Dr. Heitor que nós fizéssemos funeral de um militar que morre em combate? Ele até teve sorte, levou a sua bandeira. Queria flores? Queria perfume? Se nem já o nosso antigo, o nosso Hoji-Ya-Henda que tombou pela libertação nacional, levou flores. Foi com a sua tenda e cavámos o buraco, portanto era só isso que queria dizer. Estou muito regozijada porque hoje o Dr. Jorge Valentim já descobre a careca de Jonas Savimbi, que antes não descobria. Mas temos o Chivukuvuku que é um perigoso para nós. Sim senhora. Muito obrigada pela oportunidade. Não vamos aqui agora agitar o povo, como agitaram naquele encontro civil a dizer que o MPLA recebeu a independência porque Maria Eugénia era mulher do Agostinho Neto. Não, não, não, não. Graças ao Agostinho Neto, Lúcio Lara e os outros nossos líderes […] que trouxeram a Libertação Nacional. E temos a sorte de que muitos que mataram os nossos militares e estão aqui a comer e beber connosco, o MPLA não faz nada. E eles podem vir, os que estão na mata e nós não faremos nada. Somos todos irmãos. Muito obrigada" (Martins 2002: 98-99).

O economista Fernando Heitor, quadro da UNITA, convidado pelo jornalista a comentar a intervenção da ouvinte, respondeu:

> "Sem comentários. É só pedir à senhora para que entre na nova era. Estamos numa era de pacificação de espíritos e estamos numa era de despartidarização total. Nós temos que nos despartidarizar, politizarmo-nos mas despartidarizarmos as nossas mentes. A senhora parece que ainda está com o espírito bastante armado e é preciso desarmar o espírito" (Martins 2002: 103)

Esta intervenção da guerrilheira Rita Tomás na rádio, assim como na escrita, este desejo de participar na "vida concreta" como ator social, a determinação de intervir no mundo que a rodeia, recusando o papel de mulher sem voz, revela a ênfase do seu agenciamento ou *gender empowerment* (Ortner 2007b) que emergiu da sua experiência de vida como pessoa e sujeito da sua própria história, o que West aponta, na esteira de Fanon (1967), como consequência de as combatentes demonstrarem grande confiança e autoestima com a sua participação na luta armada (West 2000: 109).

2.3 – *Heroínas sem Nome* ou "the small voice of history"

O Livro da Paz da Mulher Angolana: As Heroínas sem Nome, editado em 2008 pela Nzila e pela ONG APN, Ajuda Popular da Noruega e organizado pelas escritoras Dya Kasembe e Paulina Chiziane, reúne em volume oitenta pequenas narrativas de mulheres que participaram nas guerras. Alguns dos relatos são protagonizados por guerrilheiras, mulheres-soldados e antigas combatentes, ou seja, fontes inestimáveis para este trabalho, e isso levou-me a considerar a possibilidade de solicitar a colaboração da APN para entrevistar mulheres cujos testemunhos fazem parte do livro. Com este objetivo publiquei uma recensão crítica na revista angolana *África 21*, edição de fevereiro de 2010, rubrica Livro do Mês (2010b: 88-89), após o que contactei a direção da APN, que ficou muito sensibilizada com a divulgação do livro na imprensa escrita e se disponibilizou a colaborar, tendo nomeado uma interlocutora para me assessorar. Na sequência da colaboração iniciada foram entrevistadas quatro mulheres: Ana Maria da Silva Nzagi, raptada por um bando armado (Kasembe & Chiziane 2008: 19-20), Elisa Glória Calado Henda, capitão das FALA/UNITA (2008: 141), Benita Mpande, antiga combatente do MPLA (2008: 34-35), e Maria de Lurdes Tchiyeka, guerrilheira da ODP (Organização de Defesa Popular), que colaborou na recolha das entrevistas do livro.

Além da valiosa colaboração da APN, *O Livro da Paz da Mulher Angolana: As Heroínas sem Nome* (Kasembe & Chiziane 2008) apresentou-se como uma obra fundadora em relação ao testemunho das angolanas sobre as guerras que convem examinar como

fonte temática e às representações dos processos sociais sobre os quais esta pesquisa se debruça.

Ao contrário do que o título indica, *O Livro da Paz da Mulher Angolana: As Heroínas sem Nome* é um livro sobre rememorações de guerra que evita expor um conflito de memórias ao divulgar os testemunhos de mulheres que participaram nos dois lados do conflito, sem identificar o lado do confronto ao qual as memórias pertencem. Ao apresentar versões conciliadoras de memórias em conflito, sem culpabilizações e vitimizações deste ou daquele lado da guerra (Paredes 2010a), a obra pretende contribuir para uma cultura de reconciliação nacional no país.

No processo de recolha destas curtas narrativas de vida, narrativas que rompem com o silêncio sobre um passado doloroso, as entrevistadoras foram surpreendidas pelo facto de sempre as mulheres falarem primeiro da guerra quando o intuito do livro era falarem da paz ou, como Helena Zefanias da APN coloca, "Estas mulheres precisavam falar das guerras para poderem dar sentido à paz" (Kasembe & Chiziane 2008: 14). A ideia da obra surgiu após a realização da Conferência Internacional "Mulher e Participação Política e Pública", em Outubro de 2006, Luanda, quando as mulheres angolanas manifestaram "a insatisfação pela sua limitada participação nos vários processos de paz em Angola" (Kasembe & Chiziane 2008: 13). A iniciativa e financiamento do projeto foram assegurados pela APN, ONG responsável pela desminagem de uma parte do território nacional e por programas destinados a reforçar as capacidades de liderança das mulheres angolanas. Sobre este projeto, o comentário de Rorty (1989) de que "a solidariedade não se descobre refletindo, mas antes cria-se investindo imaginativamente a nossa sensibilidade nos modos de vida dos outros" (*apud* Almeida 2004b: 23) sublinha o trabalho desta organização de solidariedade social que defende a ideia de que os testemunhos e as vozes destas mulheres que falam das margens sociais contam, são importantes, e devem ser ouvidos.

Não obstante a bem-intencionada manipulação ideológica dos testemunhos, esta obra inscreve na memória coletiva e na história "heroínas sem nome", ou seja, atores periféricos cujas experiências de vida são quase sempre silenciados pelo discurso dominante da História, ou como Ranajit Guha colocaria, estas narrativas ecoam como *The Small Voice of History* (2009), ou seja, a voz dos subalternos. Não sem resistência, como testemunham as palavras de uma guerrilheira que reivindica um lugar na história coletiva: "Eu entrei na mata quando era menina. Cresci. A força que eu ganhei ninguém a derruba. Eu vi a

história. Eu participei na história. Eu fiz a história […] agora, pertenço à história!" (Kasembe & Chiziane 2008: 136).

"O livro permite muitas leituras, cada uma das entrevistadas traz para esta obra uma história pessoal, única, que não pode ser separada da história coletiva. Histórias que têm de ser lidas nas entrelinhas dos não-ditos. Sem banalizar ou esteticizar a experiência da guerra, são muitas as que estão carregadas de sofrimento" (Paredes 2010a) e onde a violência "reconfigures lives in the most dramatic of ways, affecting constructs of identity in the present, the hopes and potentialities of the future, and even the renditions of the past" (Nordstrom & Robben 1995: 5).

> "… Meu pai morreu na tropa e depois a minha mãe […] Fiquei órfã. A outra coisa que me dói é a mina que me tirou a perna […] Mulher mutilada parece que perde nome de mulher, fica só a mutilada" (Kasembe & Chiziane 2008: 43).

"Não foram só as minas a serem utilizadas como armas de guerra, o sequestro e o estupro foram outros recursos usados pelas tecnologias da guerra" (Paredes 2010a) e pelo militarismo que constrói a violência em cima de uma ideologia masculina e de controlo da sexualidade feminina (Enloe 2004, Mama 2001). "… Naquele tempo […] os mais velhos andavam a apanhar raparigas de 10 até aos 20 anos para carregar armamento e servir a eles como mulher", conta uma das entrevistadas que não quer mais recordar o tempo em que punham as meninas numa fila e as obrigavam a cantar "Vamos ou não vamos? Vamos. Caminha ou não caminha? Caminha. Se sair fora da fila, apanha porrete ou não apanha? Apanha!" (Kasembe & Chiziane 2008: 152). *Stress* pós-traumático e deficiências físicas ou psíquicas permanentes são uma realidade que hipoteca qualquer futuro ou projeto de vida, num corpo e numa mente mutilada dificilmente sobra espaço para o esquecimento. No entanto, para algumas mulheres, estes relatos de memórias de guerra, relatos que evocam as dores sofridas, podem ter contribuído para a superação de traumas:

> "Peço a Deus que a guerra não volte nunca mais […] se eles voltarem a dar mais um tiro eu vou morrer! Quando cai uma colher, um prato, tampo de uma panela, eu salto. Penso que é uma bomba. Quando a trovoada rebenta, ai, já é bombardeamento e dou por mim a fugir para um abrigo e só depois percebo que é um fenómeno da natureza!" (Kasembe & Chiziane 2008: 80).

Há quem vá mais longe e reconheça que precisa de ajuda: "As pessoas andam ainda perturbadas, a paz ainda não entrou bem dentro delas. Precisamos de tratamento de médicos, de psicólogos, de assistentes sociais…" (Kasembe & Chiziane 2008: 125).

Para responder a estes problemas de saúde pública num país onde os serviços médicos do Estado estão ausentes das cidades, as comunidades respondem com práticas e conhecimento que dominam:

> "Sou soba mulher e todos me respeitam […] foi a vontade dos mortos, dos antepassados que são de todos nós, por isso o povo tem que me respeitar. […] O que conta aqui é a linhagem, o espírito que se encarnou, que representa o passado e todos os antigos. […] Trabalhei aqui com muitas tropas que vinham de muitos lugares de Angola para a limpeza espiritual. […] Um tropa que vai à frente de combate […] primeiro tem que ir à casa do soba para ser tratado, fazer a limpeza do corpo e do espírito dele mesmo, para não contaminar a família com os espíritos imundos de todos os lugares onde passou" (Kasembe & Chiziane 2008: 65).

Os antropólogos Carolyn Nordstrom e Antonius Robben, referindo-se na Introdução ao livro que organizaram, *Fieldwork Under Fire, Contemporary Studies of Violence and Survival*, consideram que a "Violence is a dimension of living" (1995: 9) e recusam a ideia de que a violência "is separate from the larger social and culture dynamics that shape our lives" (Nordstrom & Robben 1995: 9). Este livro está cheio de soluções criativas para resistir e sobreviver à guerra:

> "Nas noites fazíamos fogueiras ao luar. […] cantava cantigas que inventava e outras que tinha ouvido na minha infância, sem me aperceber, que as pessoas que me rodeavam, também gostavam de me ouvir cantar. Começaram então a pedir-me: canta, canta! Tornei-me cantora […] posso até dizer que foi a guerra que me fez cantora […] foi o canto que me fez resistir" (Kasembe & Chiziane 2008: 20).

Em Malange há quem tenha recusado ficar refém dos bombardeamentos e tenha tentado contrapor ao caos que assolava a cidade uma relativa normalidade da vida quotidiana, ou seja, uma ordem no meio da desordem que os bombardeamentos produziam. Durante a guerra do "João" (João era a bomba), a Tia Minga aprendeu, para alimentar as pessoas do bairro, a fazer broas com fuba de milho fornecida pelo PAM, Programa Mundial de Ação Alimentar, no forno artesanal que possuía. O dia 29 de março de 1999 ficou para sempre marcado na sua memória:

> "Esse foi o dia mais terrível em que o 'João' flagelou com um poder nunca visto. Malange ficou vermelho de fogo […] Eu já tinha a farinha amassada. De repente pensei assim: fugi para os abrigos muitas vezes. Até quando esta vida? Então decidi: chega! Já não me escondo. Veio-me a coragem […] e continuei o meu trabalho como se o bombardeamento não existisse. Tinha tomado a minha decisão, hoje o 'João' me encontrará armada, lutando. Fiz das broas a minha arma" (Kasembe & Chiziane 2008: 91).

Provava assim, a si própria e à comunidade, que a vida continua.

Há entrevistadas a reclamar que "algumas de nós pegaram em armas"[109] e a colocarem-se como agentes da guerra e da violência, testemunhos onde são narradas as suas contribuições durante as lutas nacionalistas, ou onde as depoentes reclamam um lugar como guerrilheiras ou mulheres-soldados nos exércitos e que podem ser entendidos como relatos de reivindicação política:

> "Mulher na mata a combater, nós éramos muitas. A gente lutou mesmo ao lado do homem, nós viu, às vezes a mulher tem mais coragem que o homem […] você [na mata] tem que se defender, mesmo com tua arma, com filho nas costas e outro agarrado na calça da tua farda" (Kasembe & Chiziane 2008: 34-35).

Neste embate entre géneros é interessante perceber como a militarização afetou as feminilidades e as masculinidades – "Eu usava farda sim; as outras também. Era a nossa roupa. Ali você esquece mesmo que é mulher" (Kasembe & Chiziane 2008: 35), revela esta combatente incorporando o *habitus*[110] militar da masculinidade como estratégia de inserção na guerrilha.

Há muitas combatentes que se sentem traídas com o lugar onde a paz as colocou e cujos depoimentos traduzem o protesto de quem foi excluído:

> "Nas negociações de paz, nós mulheres combatentes fomos esquecidas. Quando registaram os desmobilizados escreveram apenas os homens. Nós mulheres fomos completamente excluídas nesse processo e para agravar as coisas, nas negociações de

[109] A partir de um artigo de Gloria Hull, Patricia Scott e Barbara Smith, de 1982, "All the Women are White, All the Blacks are Men, but some of us are Brave", Black Women's Studies que terá inspirado em 2004 "All the Man Are in the Militias, All the Women Are Victims: The Politics of Masculinity and Feminity in Nationalist Wars", de Cyntia Eloe, após o que Aaronette M. White, em 2007, criou o título "All the Men Are Fighting for Freedmon, All the Women Are Mourning Their Men, but Some of Us Carried Guns: A Raced--Gendered Analysis of Fanon's Psychological Perspectives on War", o que aponta para uma espécie de "linhagem" nesta área de estudos.

[110] Sobre o *habitus* ver Bourdieu (1999). As masculinidades e feminilidades dos corpos como construções sociais depois naturalizadas, essencializadas.

> paz não havia mulheres.[111] Quando começamos a reclamar disseram que devíamos ir ao Ministério da Mulher porque fomos incluídas nos grupos sociais das mulheres vulneráveis. Não imaginam como nos sentimos! […] Sinto-me magoada, traída" (Kasembe & Chiziane 2008: 140).

Muitas combatentes só neste momento perceberam que a luta das mulheres e dos homens no nacionalismo não era a mesma. Depois da guerra, a situação das mulheres é deplorável. "Enquanto estávamos na guerrilha éramos iguais e éramos úteis. Hoje os meus antigos subordinados passam por mim em bons carros, realizados, apenas porque são homens" (Kasembe & Chiziane 2008: 140).

Após o fim da guerra os privilégios dos homens foram restaurados, mas "Agora que a guerra terminou os homens remetem-nos, de novo, ao silêncio […]. Se no processo da guerra nós mostrámos a nossa valentia, porque é que hoje dificultam a nossa integração tanto na vida pública como política?" (Kasembe & Chiziane 2008: 20).

Para algumas das mulheres, a guerra parece ter sido uma oportunidade, sobretudo para as combatentes:

> "durante a vida militar não sofri nenhuma discriminação da parte dos homens, militares como eu, nem dos superiores ou subalternos […] Graças ao meu empenho e à minha coragem demonstrada em combates, ganhei o curso de comunicação em Luanda […] Agora tenho um cargo de direcção" (Kasembe & Chiziane 2008: 41).

Outra combatente, usando uma retórica feminista, pelo contrário, acusa as estruturas militares:

> "A discriminação existe em todo o lado, mas é no exército que se faz sentir com maior intensidade. O mundo das armas foi sempre o santuário dos homens. Eles defendem-no. Até parece que têm medo que as mulheres penetrem" (Kasembe & Chiziane 2008: 112).

A nova geração já herdou uma cultura da guerra, agora não restrita aos "filhos homens" como era tradição das guerras. Uma jovem interiorizou a morte da mãe em combate como um exemplo a seguir:

---

[111] Consultar Henda Ducados (2004) "Angolan women were excluded from meaningful participation in the formal peace negotiation", in "Angola Women in the Aftermath of Conflict" http://www.c-r.org/sites/cr.org/files/Accord%2015_13Angolan%20women%20in%20the%20aftermath%20of%20conflict_2004_ENG.pdf.

> "Na guerra de 75 a minha mãe voltou para a mata e foi morta. Ela foi uma grande guerrilheira, por isso eu digo que pela mesma causa hei-de morrer. Fui do movimento da juventude, agora sou do movimento das mulheres, onde morreu minha mãe também vou morrer" (Kasembe & Chiziane 2008: 32).

A autoridade moral que está implícita na maternidade impôs-se como um exemplo a seguir e a filha está disposta a ser uma grande guerrilheira e a morrer como a mãe.

Este livro fala da guerra, do desespero e da desilusão das sobreviventes, mas também do amor à vida debaixo de um "céu coberto de pólvora". Ao dar voz a "heroínas sem nome", mostra as mulheres angolanas como uma forte e criativa comunidade em movimento unida por um sofrimento partilhado (Paredes 2010a). O livro apresenta-se como uma poderosa crítica à sociedade angolana no pós-conflito e nenhuma das narrativas individuais pode ser desligada da trágica narrativa coletiva que tem sido a construção da nação. "Uma obra inspiradora contra o esquecimento que ilumina uma comunidade de mulheres resistentes a lutar pela paz e pelo futuro, pela renovação social, uma cidadania mais equitativa, pela igualdade de género e emancipação feminina usando as armas do agenciamento e do empoderamento" (Paredes 2010a).

> "Com a minha participação na guerra apreendi […] que as mulheres têm dentro de si um grande poder adormecido que nem elas imaginam" (Kasembe & Chiziane 2008: 138-139).

A guerra e a "violência" transformaram as mulheres que agora, através dos seus discursos, reclamam um lugar na história coletiva e dizem que não aceitam ser secundarizadas nessa grande narrativa que é a construção da nação (Paredes 2010a).

2.3.1 – Elisa Glória Calado Henda, uma narrativa-coragem

No livro *As Heroínas sem Nome*, a participação de Glória Calado[112] resume-se a oito linhas (Kasembe & Chiziane 2008: 141), mas o relato que fez para este projeto, entrelaçado com o conflito que vivenciou durante a Guerra Civil entre a UNITA e o governo/MPLA, está repleto de força expressiva e revelou-se densamente etnográfico ao descrever pormenorizadamente e em profundidade as condições de vida na mata.

[112] Elisa Glória Calado Henda foi entrevistada no dia 6 de outubro de 2010, no refeitório do Hotel Globo em Luanda. A entrevista foi gravada em vídeo.

Elisa Glória Calado Henda, capitão das FALA/UNITA, é uma mulher pequenina, inquieta e expansiva que parece estar sempre em estado de alerta. Antes de a entrevista começar ou de a câmara de vídeo estar ligada, cuidou de informar a entrevistadora que a sua vida era um romance. O modo como os relatos de vida são produzidos permite-nos compreender como as mulheres vivenciam as suas memórias e Elisa Calado, além de ordenar e dar coerência à sua história de vida como se fosse uma epopeia, integra um imaginário poético que de alguma maneira esteticiza o sofrimento e a guerra, mas sem lhe retirar a dimensão política. O fôlego narrativo da entrevistada evidencia a necessidade de dar testemunho, uma urgência essencial em contar a sua história de vida, o que Seligmann--Silva caracteriza como "carência absoluta de narrar" (2008: 66). O seu depoimento é um exemplo de sobrevivência em condições extremas, e se por um lado é semelhante ao da maior parte das entrevistadas da UNITA, meninas raptadas ou levadas pelas famílias para a UNITA e obrigadas a participar no esforço da guerra e na demarcação de um território desenhado pelos avanços e recuos das frentes de combate, por outro, no que diz respeito à sua experiência individual, ao cruzar identidades, quando a depoente se declara mestiça ou *mundele* ,[113] é singular, e introduz na narrativa o discurso da diferença racial e da classe.

Não há no corpus da literatura angolana nenhuma biografia escrita por uma mulher da UNITA que nos revele as memórias e as histórias de vida destas veteranas e no romance apenas *Patriots* (1990), de Sousa Jamba, promove algum espaço de representação destas combatentes no imaginário nacional. No entanto militares históricos da UNITA, como Alcides Sakala, Samuel Chiwale ou Jardo Muekalia, já registaram as suas memórias de guerra e publicaram autobiografias com muito boa receção da crítica.[114] A publicação da extensa narrativa de Glória Calado neste trabalho pretende propiciar, a uma mulher de um grupo marginalizado, espaço para ser lida e escutada, o espaço de resistência que Spivak preconiza para os oprimidos ou subalternos poderem ser atores e agentes das suas próprias histórias. Simultaneamente, numa perspetiva feminista, vai permitir contrapor à operação de domínio conceptual e intelectual que os homens consagram ao escrever as suas memórias e biografias, uma narrativa de guerra no feminino. O discurso de Glória Calado

[113] Mundele, branca.

[114] As figuras históricas da UNITA são homens, Samuel Chiwale, Paulo Lukamba "Gato", Alcides Sakala, Adalberto da Costa, Júnior, Kamalata Numa e outros. Os homens são dominantes no partido, nas últimas eleições, em 2012, nos primeiros 50 nomes propostos pelo círculo nacional apenas 11 eram mulheres.

mexe com narrativas hegemónicas e contribui para pensar identidades nacionais "outras", quase sempre excluídas da grande narrativa que é a nação.[115]

"Tá a ver?"

A entrevistada nasceu no Bié, Cuíto, no dia 20 de março de 1964, filha de um comerciante de origem portuguesa do Andulo, Jorge Sousa Calado, e de Emília, uma lavadeira de Katabola. Aos quatro anos foi entregue aos padrinhos, um casal português que a criou até aos 10 anos:

> *Vivíamos em Cabinda, o meu padrinho foi transferido para lá, era funcionário das obras públicas. Os meus padrinhos gostavam muito de mim, era uma menina que tinha tudo, andava na escola, fazia natação na piscina, dançava o folclore do Alentejo e aprendi tricot e crochet. Quando a guerra entre a FNLA e o MPLA começou em Cabinda, em 1975, fiquei com medo de morrer e pedi para conhecer a minha mãe. Os meus padrinhos já estavam a pensar ir embora para Portugal, levaram-me ao Bié para me entregaram à minha mãe. Fomos de avião e deixaram--me na casa do senhor Costa porque sabiam que ele conhecia a minha mãe. Foi da casa dele que os meus padrinhos me levaram quando me foram buscar aos quatro anos.*
>
> *O senhor Costa tinha a sua esposa, era uma branca, ele também era branco e não queria-me levar na casa da minha mãe porque queria ficar comigo, chamava-me à entrada do quarto para comer bolinhos secos de canela que eu gostava muito, daqueles bolinhos secos, tá a ver? … e um dia o senhor mostrou-me o sexo. Eu era pequena naquela altura e tive que fugir, fugi para a casa de um vizinho, um senhor dos Correios que eu não conhecia e pedi-lhe para me levar na casa da minha mãe. O senhor procurou a minha mãe e quando ela apareceu rejeitei-lhe por ser negra. Tinha-me esquecido totalmente que era negra, pensava que fosse uma mãe branca. Fui para a casa dela e dali comecei a conformar-me que a minha mãe era mesmo negra.*
>
> *A guerra entre o MPLA e a UNITA já tinha começado e houve confrontos na cidade onde estávamos. Fomos nos refugiar na delegação da UNITA, a minha tia, irmã da*

[115] Na passagem do oral ao escrito, ou seja, na transcrição da entrevista mantivemos as marcas da oralidade que revelam a conversa entre a entrevistada e o entrevistador e assinalamos gestos gravados no vídeo; a correção do texto, apesar de ter suprimido repetições, conservou outras para não desvirtuar o tom do discurso.

minha mãe, trabalhava na delegação. Colocámo-nos no meio do fogo, aquilo foi terrível, nós lá na delegação sozinhos, todos tinham fugido, a sorte é que não caiu nenhuma bomba por cima de nós. Naquela altura a minha mãe ainda não estava ligada à UNITA, só as irmãs, os irmãos eram do MPLA.

Depois veio o recuo quando os cubanos entraram em Angola. Na altura diziam que os cubanos já estavam no Huambo e que estavam a vir com muita violência, que violavam. Então fugimos e fomos para a UNITA, fugimos para a Zona 89, uma das regiões da UNITA no Bié. Fomos a pé, éramos muitos, muitas centenas. Andámos quase seis meses até que chegámos ao local. Era só andar, cansados da fome e atrofiados. Naquela altura não havia solidariedade, era cada um por si, cada um lutava por sobreviver. Era procurar comida e trocar coisas, quem levasse roupa trocava por comida, quem levasse sal trocava com o povo, porque as áreas não tinham nem sal nem roupas. Outros iam nas lavras dos populares para trabalhar e serem pagos com alguma comida. No caminho uns deixavam cair os filhos no rio, porque pensavam que eram trouxas de roupas, afinal era um filho que estava amarrado numa trouxa da bicicleta e morria afogado.

Eu chorava porque os meninos das aldeias gozavam comigo, puxavam-me o cabelo e estragavam as minhas bonecas. Eu só falava português, não sabia falar umbundu e eles gozavam comigo. Também era um problema para a minha mãe – negro que tocasse nos meus pratos, eu já não comia mais naquele prato. Era uma menina muito má, quer dizer, era uma menina da cidade e nas matas não gostava que ninguém tocasse nas minhas coisas. A minha mãe então lavava tudo com água quente e não misturava com os pratos dos outros porque sabia que eu não gostava. Mais tarde culpei a minha mãe por ter-me levado para as matas…

Estávamos numa aldeia quando a UNITA precisou de jovens e pessoas adultas para manterem as bases, todos os meninos que tinham a quarta classe foram para as bases dar aulas aos outros meninos. Fomos obrigados a ir, porque senão, eh pá… sei lá o que iria acontecer, naquela altura havia violência em todo o lado. Fomos para as bases das matas de Xilonda, RM 89, um grupo de 12 ou 13 meninos, e aí separei-me da minha mãe.

Depois soube que a aldeia onde a minha mãe ficou foi atacada, a minha mãe foi capturada pelo governo e eu fiquei nas bases da UNITA, sozinha. Na base era

obrigatório comer na cozinha, e a comida era bulunga (milho cozido) com carne de vaca. Não era mau, nessa altura ainda havia um bocadinho de sal. Mas mais tarde foi um desastre, eu não sabia trabalhar nas lavras, não sabia cozinhar, nem sabia lavar o meu prato, nem a minha roupa, eu não sabia fazer nada e era obrigatório fazer aquele trabalho. E ao mesmo tempo treinávamos, com armas, carabina, baioneta, depois eram os tais treinos intensivos, era obrigatório mesmo aprender, rapazes e raparigas. Eu era a única mestiça mas não me chateavam, eles não gostavam de discriminar nem quem, nem ninguém, não eram racistas.

Quando começou a ofensiva Marien Ngouabi com os catangueses, foi cada um por si e Deus por todos, tivemos que fugir, aquilo era só correr. Éramos nómadas, hoje dormíamos aqui, amanhã dormíamos ali. Vi crianças a morrer à fome, vi homens a morrer encostados às árvores, morriam de fome. Não tinha ninguém para me proteger, era eu sozinha, pele e osso, tá a ver os biáfras? Depois comecei a imitar os outros que iam nas campanhas. Cada vez que houvesse uma campanha diziam para irmos no perungo, eu também ia com o meu pano, com o meu prato e a minha panelinha nas costas e íamos para as lavras e lá conseguia uma comidazita que amarrava no paninho. Mas era uma lavra onde os donos já tiraram tudo, para conseguir uma só espiga de milho rodava a lavra toda…

Uns e outros começaram a morrer no nosso grupo, quando passasse e encontrasse alguém já morto era meter um arbusto em cima daquele cadáver e deixar. Andávamos ao Deus dará. Tinha medo porque não tinha ninguém e diziam-me 'Kulo konjo yovinganji, lahumue otunda ko!', 'Aqui dentro é na casa dos palhaços e ninguém mais sai'.[116]

Eu dava-me com uma sargenta chamada Mélvere, natural de Cabinda e que vinha do Rundu, ela deixou perder os seus dois filhos naquela guerra, era uma senhora muito habilitada, falava bom inglês, ela é que me ensinou mais ou menos como é que devia fazer as coisas. Não comia na fogueira dela porque cada uma tinha a sua fogueira, cada uma procurava a sua sobrevivência. À noite, depois de a ODP nos dar muita corrida todo o dia, eles também ficavam cansados, né? Ficavam cansados de nos procurar. Então à noite cada um acendia um fogo, com a sua panelinha, com

[116] Segundo o jornalista e escritor Sousa Jamba, os palhaços pertencem a uma ordem secreta do qual não se sai. Os Ovinganjis, teoricamente, pertencem a um outro mundo, o mundo simbólico da feitiçaria onde se comunica com os mortos.

a sua comidinha e com a sua fogueira. Também íamos à noite procurar comida nos poços onde o povo meteu a mandioca na água. Quando chegávamos naquela área, às vezes era o momento que as forças do governo, a ODP, escolhia para nos atacar. Você sai dali a correr, tem que correr até na base onde os outros ficaram, às vezes já nem encontra os outros naquele local e tem que andar, não pode parar, aquilo é correr de verdade. Você pode ficar perdida dois dias, três dias, eu perdi-me muitas vezes, sozinha na mata. Então você se perde aí, com a sua fome, naquela mata toda, uma mata fechada onde não há nada para comer, apenas aquilo que aqui chamam ginguenga e nós chamamos tundwa, uma fruta vermelha, é aquilo que você come durante três, quatro dias, até que os outros te encontram, se não foste capturada.[117]

Mas quando forem-te encontrar não vão-te dar nada para comer, ali é cada um por si, Deus para todos. Conseguiu comer, muito bem, não conseguiu, ficas assim. Às vezes encontrávamos cascas, as cascas de bombó, tá a ver? A população descascava a mandioca, deixava as cascas e era isso que nós comíamos. Durante um ano, dois anos, era aquilo que apanhávamos para comer. Pisávamos as cascas num almofariz, pisa, pisa, pisa, mete o tal rolão das cascas de bombó na panela, ferve aquilo e você come, naquele dia é uma grande festa mas quando te disserem – 'é já a andar' você tem que se pôr de pé e correr.[118]

As ações do inimigo eram as matanças, as matanças e violação… eu tinha medo de ser violada, não fui violada porque corria muito. Mas vi outras pessoas a serem violadas, vi outras pessoas a serem espancadas pelo inimigo. Vi muita coisa. Às vezes o inimigo te corta a orelha e te deixa andar para ires mostrar ao teu dono, às vezes te corta a mão… Eu vi um senhor a ser cortado a mão, escondida num arbusto e a dizerem 'Olha vai dizer ao teu chefe que amanhã estamos aqui na mesma área.' O fim dele foi morrer, perdeu muito sangue, entrou em anemia, sem comida, sem nada, morreu.

[117] É de notar que a depoente na narrativa passa do tempo passado para o presente, possivelmente quando não se distancia da dor das memórias.

[118] A fome como arma de guerra: "The famine that is being discovered in Angola today is not the result of a natural disaster. It was caused by the deliberate strategies of the warring parties. UNITA kept entire populations captive, using them as porters, forced recruits and human shields. The Armed Forces of Angola (FAA) forcibly moved people to deprive UNITA of support, razing villages, burning crops and carrying out arbitrary killings in the process" (Médicos sem Fronteiras, 2002, "Angola: As Peace Is Discussed, The Horrors of War Are Revealed", http://www.doctorswithoutborders.org/article/angola-peace-discussed--horrors-war-are-revealed).

Havia pessoas que se entregavam. Uma vez estávamos na mesma base da sargenta Beth, vieram-me dizer – 'Olha vamos fugir hoje!' Então tentámos fugir, mas depois fomos capturadas outra vez pela própria UNITA. Assim que fomos capturadas, elas foram direto para a cadeia de castigo porque eram mais velhas, eu como mais nova perdoaram-me mas elas não foram perdoadas, tiveram que levar com os vikandambala que são chicotes de arbustos, tá a ver? Levaram, apanharam, ficaram todas inflamadas.

Procurei sempre ter coragem. Depois nos evacuaram para uma área onde disseram que tinha comida, já estávamos todos pele e osso, tá a ver? Os mais desnutridos fomos para a área do Songue onde tinha mais alimentação. Ficámos naquela área a fazer batidas, íamos de noite nas lavras das populações, não se podia andar de dia porque os ODPs estavam a mexer a mesma área. Os ODPs subiam nas árvores para localizarem o fumo, só fazíamos fogueiras a partir das 22 horas, quando os ODPs já estavam a dormir. Você não pode ir ter com a população, porque a população vai-te denunciar. Continuámos nas campanhas do perungo à noite, às vezes a batata-doce já estava a germinar e tirávamos para comer, a nossa vida foi essa e quando aparecesse uma abelha, íamos atrás dela por causa do mel para chupar, se não tem mel, tem aqueles bichinhos brancos você chupa aquilo, resiste mais um bocadinho, sobrevivíamos assim.

Um dia, estávamos a andar muito, parece que andámos quatro dias sem sentar no chão, um grupo de 17, 18 pessoas sem armas, as armas ou ficaram para trás ou foram capturadas, e não se podia parar por causa do inimigo, porque a área era iminente.[119] *Naquela noite choveu, tanto, tanto, que eu não aguentava andar mais. Toda a gente pensou 'hoje é o último dia da Glória, ela vai morrer.' Aí encontrei um morro de salalé*[120] *e sentei-me em cima. Ao sentar-me, com muita fome, quer dizer a fome já não me doía mais, era a fraqueza, com o frio que tava a sentir, com tanta chuva que apanhei, pensei 'vou-me sentar aqui a descansar se eu conseguir andar vou atrás deles, se não conseguir, paciência morro mesmo aqui.'*

Então sentei-me e o morro de salalé começou a mexer-se. Levanto-me, olho em baixo, saltei para o lado e penso – 'isso é o quê?' e vejo a cabeça sair, vejo sair uma tartaruga enorme, gigante, grande, bem vermelha. Tinha medo que me fizesse mal e

[119] "Área iminente" é a área ocupada pelo adversário ou alvo de ataques do inimigo.

[120] Salalé = formiga.

comecei a gritar 'socorro' mas a voz não saía. Entretanto o responsável do grupo, o tenente Ilhote, regressou para ver se eu já tinha morrido e encontra-me a lutar com aquele bicho e disse 'é uma tartaruga, Glória, isso é uma grande sorte, quer dizer que você já não vai morrer mais!' Dizem que é uma grande sorte apanhar uma tartaruga num momento de sofrimento, tem significado da parte dos sobas. Os outros também disseram: 'Olha não vais morrer porque você é neta dos sobas'. Levámos a tartaruga e eu atrás com o meu frio e a minha mantinha toda molhada, lá fomos, até que ele acendeu um fogo para ver se eu aquecia mas afinal estávamos próximos da ODP, fugimos dos tiros mas o senhor não deixou a tartaruga, levou-a. Depois os ODPs calaram-se, as balas acabaram, e lá fomos toda a noite a andar. Encontrámos os outros e o tenente disse que íamos abrir a tartaruga e fazer uma canja para recuperarmos. Ao meu lado estava uma senhora que tinha deixado o marido morrer encostado num pau, o senhor Marcelo, era do pessoal. Ela acordou de manhã, depois de uns minutos vimos ela sentada como quem quer dormir, fomos ver e ela já estava morta, seca, seca, seca. Havia um único machado no nosso grupo, para cortar lenha para as fogueiras, virou-se ao contrário para cavar a cova dela, ali mesmo porque iríamos já deixar o lugar, como o chão estava mole da chuva, era mesmo cavar uns com as mãos, outros com o machadinho. Não se podia chorar alto porque a ODP ainda nos podia apanhar, cada um chorava dentro de si, tá a ver?

Na guerra, por causa da fome a menstruação desaparece. A mulher nem faz filho. Os homens que tinham mulheres nem conseguiam dormir com sua mulher. Vai fazer sexo com uma mulher que tá cheia de fome, o marido também tá cheio de fome, os piolhos caíam por aqui [mostra no rosto], *só sujidade?*

Andei assim quatro anos de 76 a 80. Foram os piores anos da minha vida. Nos anos 80 fui ferida no calcanhar pela ODP e ainda corri quase uma hora e meia com uma bala no pé, doía parecia gindungo, tentei esconder-me nos arbustos das matunduas, dessas ginguengas. Afinal de contas, havia um grupo a nossa trás, a nos seguir, eu não sabia falar o Songo, mas entendia que a ODP estava atrás de uma mulata, eles estavam a seguir o meu sangue, porque fui deixando os pingos era fácil de localizar. De repente um me pega aqui atrás [mostra como foi apanhada], *apanhei, apanhei, apanhei, apanhei, me deram uma coronhada, só sei que me mijei naquele dia. Eu já estava magra, parecia um biafra, com os meus piolhos, cabelos todos despenteados, não havia tesoura para cortar, não havia lâmina, não havia nada, parecia um bicho.*

Quase todo o grupo foi capturado. Colocaram-me num curral de cabritos. Tá a ver um curral de cabritos lá dos povos? Uma casinha curta com paus para os cabritos não saírem, é ali onde nos colocaram. Eu era a única mulata, passei mal porque zombavam de mim, puxavam o meu cabelo, 'Oh sua mulata, porque estavas aí a sofrer nas matas, você não fugiu porquê?' 'Vou fugir com quem? Quem iria me dirigir, se eu não conheço essa área!', respondi. Mais tarde levaram-nos para Nharea, um dos municípios do Andulo, fiquei numa cela com a sargenta Mélvere e a São, eu era a mais nova, na altura tinha 15 anos. Não havia água na Nharea, a distância do rio era de uma hora e éramos obrigadas a levar água num tambor cortado ao meio nas costas como se fôssemos um cavalo. Fiquei um ano e seis meses presa na esquadra principal da CPPA [Corpo de Polícia Popular de Angola] *de Nharea. Não tínhamos mantas, dormíamos em cima de papelões. Não tínhamos tratamento nenhum, saíam bichos da carne podre das feridas. Um dia fui levada e violada por um polícia chamado Jacinto. Naquela altura não sabia nada de sexo. Foi a primeira vez que conheci um homem. Fui violada duas vezes por ele.*

Soltaram-nos porque gritávamos muito 'Estamos a sofrer!' e a Dona Cecília, a esposa do comissário do Caiei, ouviu e perguntou se havia mulheres na cadeia. Foi à nossa cela e perguntou 'vocês tem uma criança aqui na cela?' Eu lhe mostro a minha ferida, estavam a sair bichos e ela disse que ia tentar tirar-nos dali. Era uma boa pessoa, levou-nos para casa dela. Nos fez raspagem nas feridas, um enfermeiro nos cuidou bem, graças a Deus, e depois nos mandou para as nossas famílias com um fardo de comida e roupa. Em todo o lado existe pessoas humanas.

Fiquei do lado do governo em 81, com as irmãs da minha mãe, porque não tinha vontade de voltar para a UNITA. Tínhamos levado uma guia e tínhamos que nos apresentar na comarca. Havia um polícia ao lado da nossa casa, do outro lado da estrada, que dizia que queria casar comigo e se eu não quisesse então a minha família iria sofrer. Fiquei com ele, tive um filho que mais tarde faleceu, já era grande, tinha 17 anos, tinha ido no perungo, nas lavras, apanhou um tiro do inimigo na cabeça e ficou aí, sem ser enterrado, sei lá se os pássaros lhe comeram …

O polícia foi transferido para o Bailundo e em 82 a UNITA ataca o Bailundo e sou capturada de novo. Muitos me reconheceram, não me fizeram nada, levaram-me a mim, ao meu filho e uma filha da irmã da minha mãe. Mais caminhadas de novo agora com o filho às costas, mas tive sorte porque eles tinham mudado, eram mais

unidos e organizados. Uns procuravam fuba para eu fazer papas para o bebé, outros procuravam um bocadinho de carne seca para cozinhar. Quando chegámos disseram que eu tinha que ir para a Jamba e lá fomos, fizemos quase um ano a andar, oito ou nove meses a furar o mato, umas partes de savana outras de floresta, chanas, muitos rios, muita água a passar com paus e nas pontes.

Passámos pela base 29 no Moxico, onde havia fuba, peixe e pelo Lícua onde nos receberam bem, a vida já era diferente, havia fruta, havia já carnes importadas, havia já batata rena, havia muita coisa. Então a vida ali começou já a mudar, mas ainda estávamos no forro de capturadas. Quando chegámos na Jamba nos colocaram numa esquadra de reeducação onde nos ensinavam política de base, história do presidente, onde nasceu, como cresceu. Conhecer a bandeira, o que significa a tira vermelha, a tira verde, do meio, a de cima e mais outras coisas como os slogans, 'combater, produzir e aprender mais'. O presidente Savimbi falava nos comícios e os homens começaram a respeitar as mulheres, porque as mulheres trabalhavam nos mesmos gabinetes que os homens, as mesmas funções que o homem fazia, a mulher também tinha que fazer. Então, havia mais igualdade e os homens começaram a respeitar a mulher como guerreira, como mulher, como mãe de filhos, tá a ver? Fiquei a trabalhar nos assuntos sociais e aos 19 anos conheci o meu marido e casei-me com ele, foi mesmo paixão de verdade, os dois… ele também era católico. Na altura era tenente, agora é tenente-coronel e foi desmobilizado, recebe reforma das Forças Armadas Angolanas, é jornalista do 'Terra Angolana', a rádio da UNITA.

O testemunho de Glória Calado mostra como foi obrigada, numa situação de conflito armado, a fugir à violência dos combates na cidade onde vivia, lançada nos caminhos do mato e levada a juntar-se a um grupo armado tornando-se, ainda criança, um ator numa zona de guerra juntamente com os adultos. Quando a normalidade é interrompida, o testemunho também mostra como são instáveis as categorias de "civil" e "combatente" e como são esbatidas as fronteiras que as distinguem (Beck 2012: 12-13). Uma adolescente desarmada, iniciada na militarização quando ainda era criança, não pode ser vista como "combatente", sendo "menina-soldado" a categoria que a identifica.[121] Na perspetiva de

[121] "A child soldier is any person under eighteen years of age who is part of any regular or irregular armed force in any capacity, including but not limited to cooks, porters, messengers, and those accompanying such groups, other that purely as family members. Girls recruited for sexual purposes and forced marriage are

Glória Calado e na sua versão da história, a confrontação entre dois grupos aparece circunscrita à perseguição que as forças militares ou militarizadas regulares do governo, a ODP e os catangueses das FAPLA, forças dominantes, faziam a um bando sem armas, a UNITA, na condição que a entrevistada identifica como "recuo". A ODP, patrulhas de populares enquadrados numa organização paramilitar do governo, controlava a situação, obrigando os deslocados a viver num estado de terror permanente. Pelo "assalto" que o grupo de Elisa Calado fazia à procura de comida, as "campanhas do perungo" ou pilhagem das lavras dos camponeses, não havia ligação entre a população e o grupo da UNITA em fuga e percebemos que a fome também foi utilizada como arma de guerra. Nas "áreas iminentes" corriam o risco de a população os denunciar às forças do governo. A falta de solidariedade no grupo também colocou a informante na situação de ter que resistir sozinha e sobreviver por si própria. Glória, de formação católica desde criança, viu-se confrontada nas matas com a proteção dos "espíritos dos sobas" e dos Ovinganjis, um mundo simbólico ao qual não estava habituada mas que, de uma maneira ou de outra, a ajudou na luta pela sobrevivência.

Nos anos a seguir, a organização social e a relativa estabilidade da Jamba, também conhecida como Bastião da Resistência, passou a ser abastecida pelos polémicos aliados da UNITA, a logística sul-africana,[122] o que permitiu que Glória casasse, tivesse filhos e estudasse "para recuperar o tempo perdido na mata". Instalada na cidade onde a elite política e social da UNITA vivia, foi professora primária e depois de um curso de farmácia e outro de enfermagem com os Médicos sem Fronteiras, trabalhou na Cruz Vermelha durante sete anos. Teve oito filhos, dois pares de gémeos, apesar de ter ficado quatro anos sem ver o marido, deslocado nas frentes de combate ou a estudar na Alemanha. Em 1995, Glória conheceu finalmente o pai, um branco angolano que a perfilhou em 1997, na conservatória de Vila Nova do Bailundo, uma conservatória supra-estatal obrigada a conviver com a mudança de soberania da cidade, ora ocupada pela UNITA, ora pelas forças do governo. Independentemente de quem governava a cidade, o notário mantinha-se sempre em funções, assegurando uma legalidade exclusiva de um Estado que teimava em mudar de mãos. Em 1999, Elisa foi a Luanda através da Cruz Vermelha conhecer o irmão que veio de Portugal. Não pensou em ficar na capital porque tinha deixado três crianças do "lado da UNITA". Quando regressou, o município do Bailundo estava debaixo de fogo, e

included in this definition. It does not, therefore, only refer to a child who is carrying or has carried arms" (UNICEF 1997: 1).

[122] O apoio sul-africano à UNITA começou em 1978.

depois de um ano a esconder-se das bombas em trincheiras e *bunkers*, foi obrigada em 2000 a regressar à saga dos "recuos":

> *Outra vez na mata a fugir dos aviões, agora com as crianças, voltámos a ser nómadas de novo, a fome outra vez. Estava grávida porque não havia anticoncecionais e andei grávida nessas caminhadas. Eu sabia que essa guerra iria-se prolongar e pensei que não ia ficar ali e tinha que fugir para a Zâmbia. Aquilo que vivi anteriormente na primeira guerra, não gostaria que os meus filhos também passassem, morrer à fome, não terem medicamentos. Então o meu nome sai no último dia, o vice-presidente disse, 'Avisa a tua esposa que foi admitida a ir para Zâmbia'. Não me deram nenhum dinheiro, fui mesmo andando assim a pé, fomos andando, fomos andando, andando, sem comida, sem nada, nada, nada, havia estafetas, chegava numa aldeia, vos dão alguém, vos encaminhava, às vezes através de mapas, ver onde é que o sol sai, onde é que entra, até chegar na fronteira. Quando era mais nova, transportava material para as frentes, à cabeça, conheço aquela zona do Menongue toda, ninguém me aldraba. Fomos andando, fizemos quase dois anos a andar a pé até chegar na Zâmbia, eu e sete crianças.*
>
> *Quando chegámos na Zâmbia, atravessámos o rio Zambeze, quem nos recebe é o pessoal da igreja Adventista, nos dá roupa, quer dizer aquilo era mesmo as pessoas a tirar a roupa do corpo e nos entregar. Eles tinham muita pena de mim quando olhassem para a minha cor 'mundele'.*[123] *Um dia nos tiraram dali do Zambeze e nos colocaram no campo de refugiados de Mayukwayukwa. Fui trabalhar numa quinta de um senhor zambiano para não me pôr na prostituição como as outras fizeram, fui trabalhar para não morrer ali e deixar os meus filhos à deriva. Ganhava 25.000 kwachas e usei o dinheiro para tirar os meus filhos da tenda e construir uma casa de capim. As crianças iam à escola do MINARS. Um dia 'tava doente e fui ao hospital dos refugiados. Um médico etiopiano perguntou-me se queria trabalhar a limpar o chão do hospital. Comecei a limpar o chão, a lavar os lençóis do hospital e recebia 70.000 kwachas. Depois porque ajudava a fazer partos, aumentaram-me o salário para 110.000 kwachas e é ali onde a minha vida começou a mudar porque já conseguia comprar um casaco de frio ou um sapato para os meus filhos. A minha filha tinha 14 anos, também trabalhava, ia cultivar, conseguia lá uns saquinhos de bombó e começou a fazer kapuka (bebida de bombó com açúcar ou com milho) para*

[123] Mundele significa branca.

vender. A minha filha sofreu muito mas agora está a estudar medicina na faculdade militar. Para aumentar mais o meu dinheiro que ganhava no hospital comecei a vender sacos de milho que um senhor da Guiné levava até Lusaka. Comecei com dez, depois vinte, depois trinta até que consigo um dinheiro e compro uma vaca grande, abati aquela vaca deu-me quatrocentos mil kwachas. Fomos sobrevivendo assim e começaram-me a chamar de Boss porque eu ajudava muita gente, tinha dinheiro e ajudava as pessoas.

Em 2002 escutámos através da rádio que a paz chegou, nós já tínhamos essa previsão que um dia ele [Savimbi] *iria morrer, mas foi um choque. Foi uma grande frustração para nós porque não é isso que nós contávamos. Sempre acreditámos na vitória e sempre tinha-se fé que a UNITA iria ganhar.*

Quando as sanções entraram a UNITA acabou, não havia armas, nem munições para a UNITA começar uma nova guerra. Savimbi sabia o sofrimento de cada angolano e defendia a tese do pobre, tanto o pobre quanto o rico, são todos angolanos genuínos, 'tá a entender?[124]

Como muitas das mulheres da UNITA, a entrevistada subscreve as teses nativistas de Savimbi, sendo o "angolano genuíno" uma identidade assente na pertença à raça negra.

Para contribuir para a economia familiar a entrevistada dedicou-se ao comércio informal em Luanda, cidade onde vive. Desloca-se ao Congo para comprar roupas e pastas que vende nesse grande mercado de negócios que são as ruas da cidade. Ao contrário do marido que foi recompensado por ser combatente, a capitão Glória Calado não teve direito a uma reforma da Caixa de Segurança Social das Forças Armadas Angolanas (CSS/FAA) nem a qualquer ajuda do Programa Geral de Desmobilização e Reintegração (PGDR), porque as contribuições das mulheres durante as guerras não são consideradas relevantes e, na paz, ao contrário dos homens, não são vistas como parceiras da reconstrução nacional. Também não está envolvida em atividades políticas como o marido porque a participação

[124] *Savimbi sabia o sofrimento de cada angolano e defendia a tese do pobre, tanto o pobre quanto o rico, são todos angolanos genuínos….* Esta última afirmação de Glória Calado é recorrente nos apoiantes da UNITA e traduz as razões de natureza social, cultural e política que justificaram o apoio à UNITA durante a guerra. Ou seja, a clivagem racial e a hostilidade contra a elite mestiça do Estado/MPLA vista como "estrangeiros", sendo genuínos ou legítimos na condução da nação apenas os negros. Omar Ribeiro Thomaz diz-nos que "A herança colonial se expressa […] na forma de exclusão. O pertencimento a um determinado grupo definido em função da raça interpela o jogo social mais amplo – posição social, cultura, língua, estatuto, ocupação profissional, local de residência, origem – e converge rumo à afirmação da autoctonia" (2005/2006: 267). A tese do "mais pobre" revela ainda as humilhações sofridas pelos mais pobres que prezam as suas tradições, consideradas obscurantistas pelo MPLA.

na vida pública é dificultada, os homens ocupam a maior parte dos lugares da oposição política, e as mulheres são representadas pela organização feminina do partido e vêem-se obrigadas, muitas vezes, a regressaram a papéis de género mais conservadores do que aqueles que tiveram na guerra. No entanto, com os rendimentos que aufere no sector informal, já comprou dois automóveis, o que altera a visão do marido como único provedor da família e redefine as relações de género no seio familiar. Recebeu do governo, em 2009, o diploma de equivalência ao curso de enfermagem que fez na UNITA e tem o sonho de encontrar um emprego formal e de se candidatar à universidade para fazer um curso superior em Ciências Sociais.

Concluindo, Glória Calado foi apanhada desde criança num ciclo de violências, vítima de inúmeras experiências traumáticas, como fome, combates, ser prisioneira de guerra, refugiada, sujeita a ferimentos e vítima de crimes de guerra e contra a humanidade como abusos sexuais e violações. Viveu os anos da guerra preocupada em sobreviver ao próximo ataque, resistir à próxima caminhada, lutar pela próxima refeição, procurando *sempre ter coragem* e resguardar um pouco de dignidade que a salvasse do abismo. A sua história de vida leva-nos a pensar como a guerra e a violência reconfiguram o que as pessoas são, da forma mais trágica, como isso forma a perceção dos sujeitos em relação ao mundo em que vivem e como afeta a sua construção como indivíduos (cf. Nordstrom & Robben 1995: 5). Glória incorpora várias categorias de vítima, mas ao contrário do que seria de esperar não se vitimiza, não parece apegar-se à dor e ao sofrimento. A sua retórica é de resistência, sem possibilidade de fazer escolhas, ser da UNITA revelou-se uma estratégia de sobrevivência. Este testemunho evoca o trabalho de Carolyn Nordstrom *A Different Kind of War Story* (1997), que foca, numa perspetiva antropológica, a criatividade que as pessoas mobilizam em Moçambique para resistir à violência da guerra. A determinação de Glória, o agenciamento de que dá provas nas situações mais difíceis, a imaginação que demonstra para resolver problemas, são exemplos de como, mesmo numa situação de guerra, e cito, "a violência é construída, negociada, reformulada e resolvida, na tentativa de as vítimas controlarem o mundo em colapso no qual se movimentam" (Nordstrom & Robben 1995: 8). Esta é a história de vida de uma sobrevivente, uma mulher que o livro *Heroínas sem Nome* (Kasembe & Chiziane 2008) identifica como "heroína". E é também a história das muitas outras mulheres que não sobreviveram para contar as suas histórias.

2.4 – Savimbi, a "Queima das Bruxas" como afirmação do poder absoluto e da dominação masculina

Foi nos anos 90 do século passado que denúncias em jornais internacionais revelaram que Jonas Malheiros Savimbi, presidente da UNITA, tinha mandado queimar vivas um grupo de mulheres sob a acusação de feitiçaria. As notícias circularam na imprensa internacional uns meses antes das eleições de setembro de 1992, em Angola, e muitos dos apoiantes de Savimbi abandonaram-no, como o seu biógrafo Fred Bridgland que denunciou a "Queima das Bruxas" ou "Setembro Vermelho" no artigo, *Death in Africa* (2004). As execuções foram posteriormente confirmadas por vários dirigentes da UNITA que foram testemunhas dessa tragédia, como Nzau Puna, secretário-geral da UNITA, Tony Fernandes e Jorge Valentim.

Tomei conhecimento da acusação posteriormente, através de uma pequena recensão de José Eduardo Agualusa do livro de Sousa Jamba, *Patriotas*, publicada na revista *Colóquio Letras* (1994) da Fundação Gulbenkian. Quando li o livro *Patriots* (1990), em inglês, a fronteira entre o real e a ficção dissolveu-se e a realidade factual e a denúncia política impuseram-se à criação da trama literária; foi impossível ler este texto sem pensar que eram mulheres, ou seja, pessoas reais, que foram queimadas vivas na fogueira. Agualusa divulgou também que a versão portuguesa do romance editada pela Cotovia (em 1991) foi amputada do episódio mais polémico do livro, as páginas referentes à "Queima das Bruxas". Numa entrevista ao *Expresso* em 1991, Sousa Jamba confirmou que retirou esse episódio da edição portuguesa porque chamava a atenção para o livro e "não convém", disse o autor.

Numa entrevista do jornalista Jorge Eurico publicada a 10 de maio de 2006 no *site* "Notícias Lusófonas",[125] ficámos a saber que os familiares do autor de *Patriots* foram presos na Jamba, a cidade-estado da UNITA, na sequência da edição da versão inglesa (Jamba 1990) cujas denúncias, sobre a "Queima das Bruxas" e sobre o que Agualusa chama o "sufocante universo concentracionário" da UNITA, irritaram profundamente Jonas Savimbi. O autor lamenta publicamente[126] que a versão inglesa tinha levado ao aprisionamento dos seus parentes na Jamba: "A minha própria mãe foi posta na cadeia!"

[125] http://www.noticiaslusofonas.com/view.php?load=arcview&article=14344&catogory=news

[126] Entrevista realizada por Aguinaldo Jorge divulgada no *site* da União dos Escritores Angolanos, sem data, http://www.ueangola.com/entrevistas/item/431-para-mim-o-que-conta-mais-é-ter-leitores-em-angola (consultado a 23.01.2014).

Emídio Fernando, autor de uma biografia sobre Savimbi, assinalou o mal-estar e o silenciamento que este trágico acontecimento despoletou no movimento do Galo Negro:

> "… a longa noite da Queima das Bruxas evapora-se na História da UNITA e parece queimar os dedos de quem escreve sobre o movimento. Apenas os dissidentes têm mantido a chama da memória acesa. As chacinas dessa noite não são lembradas nas memórias publicadas por amigos ou aliados de Savimbi e nem pelos dirigentes da UNITA, como Jardo Muekalia, Alcides Sakala ou Samuel Chiwale" (2012: xx).

Sobre as biografias destes oficiais das FALA é interessante notar que as suas memórias revelam que havia na UNITA uma cultura de punições corporais ou castigos físicos em praça pública. Estranhamente, estes militares não demonstram nos seus textos grande indignação em relação às humilhações que Savimbi lhes infligia.

Sousa Jamba tinha pouco mais de vinte anos quando escreveu *Patriots* (1990) em inglês,[127] numa escrita biográfica carregada de ironia, enunciada na primeira pessoa, onde a personagem principal Hosi Mbueti é o alter-ego do autor, um estudante da diáspora angolana refugiado na Zâmbia, um jovem intelectual com textos publicados em jornais zambianos, que resolve regressar a Angola para lutar ao lado da UNITA contra as forças do governo e seus aliados. Tendo como pano de fundo a Guerra Civil e a UNITA, movimento do qual Sousa Jamba é militante, *Patriots* é o primeiro livro de ficção na literatura angolana cujo lugar de enunciação é a UNITA. Nascido na Missão do Dondi em Katchiungo, Planalto Central, o autor tem como língua materna o umbundu e domina o inglês, língua na qual fez os estudos secundários e universitários.

Durante o trabalho de campo desenvolvido em Angola, deparei-me com um silêncio pesado e um profundo mal-estar sempre que tentava abordar a Queima das Bruxas. Salomé Epolua Chinhama, uma das veteranas da 1.ª Luta de Libertação, limitou-se a dizer que muitas coisas erradas tinham sido feitas na UNITA e que *a reconciliação nacional devia começar por dentro*.

Savimbi, ao ser confrontado com as denúncias da Queima das Bruxas na comunicação social internacional, fez na 10.ª Conferência Nacional do partido uma retrospetiva do que foi o trabalho da UNITA durante a Luta de Libertação nacional e declarou:

[127] Língua que domina, ao contrário do português, o que questiona o cânone da literatura angolana escrita em português.

> "No decurso da nossa caminhada longa, tortuosa, mas também vitoriosa – disse – eu, na qualidade de dirigente principal do partido, tenho que admitir que, em certos momentos, fomos longe demais, cometemos alguns excessos. A Queima das Bruxas, foi um desses excessos e é, a partir de agora, um dos passivos da UNITA."

Manuela dos Prazeres Kazoto, do Batalhão 89/FALA e tenente das FAA na reforma, subscreveu na entrevista o discurso oficial e disse que a "Queima das Bruxas" era um dos *passivos da UNITA*, justificando, no entanto, que *todas as revoluções cometem erros por causa das condições em que a luta se desenrola, acossados por todos os lados*.

Miraldina Jamba, presidente da LIMA, na entrevista repetiu o discurso do antigo ministro da cultura, Jaka Jamba, seu marido e irmão de Sousa Jamba, quando, numa entrevista à Rádio Nacional, em 1995, remeteu a Queima das Bruxas para as tradições africanas:

> "Nós teremos que empreender um trabalho muito sério em combatermos os aspetos negativos da tradição. Agora essas etapas não podem ser recriminadas se numa determinada área a melhor maneira de punir aquilo que se considera um feiticeiro é queimá-lo. Isto é hábito da tradição, e nós delegamos aos populares o julgamento e a decisão dessas sentenças, porque muitas vezes em nossas áreas há certos problemas que só podem ser resolúveis ao nível das próprias populações, das próprias autoridades. Se forem essas as tradições, nós tudo o que temos é combater as tradições, mas não se pode fazer um corte brusco deste tipo de tradições, senão também entramos em contradição com essas populações" (Fernando 2012: 109).

Nesse dia fatídico, a única voz discordante que se levantou contra o destino das malogradas combatentes terá sido a do general Sachipengo Nunda. Quando o general enfrentou Savimbi, no seu discurso apelou à racionalidade. O diálogo foi reproduzido numa obra de Jaime Nogueira Pinto e transcrito por Emídio Fernando,

> "Eu na altura disse a Savimbi, 'Não, Mais Velho, eu não acredito nisso. Primeiro a formação que eu tenho, dos meus pais, aquilo que leio, aquilo que sei da vida, <u>eu não acredito que haja ali alguma coisa em que essas senhoras possam influenciar a luta.</u> Então eu não estou de acordo'" (Fernando 2012: 168, sublinhado nosso).

O silêncio, a desculpabilização, as justificativas, a minimização da chacina revelam o profundo mal-estar que o conflito da Queima das Bruxas, no dia 7 de setembro de 1983,

data apontada pelo dissidente Dinho Chingunji[128] e por Bridgland (2004), provocou na história e na memória da UNITA. Apesar desse mal-estar, o agora partido da oposição angolana UNITA nunca se demarcou dos crimes de Savimbi, incluindo esta tragédia que matou mais de uma dezena de mulheres e crianças. A historiadora Linda Heywood vai mais longe e defende que, se por um lado as denúncias internacionais causaram imensos estragos à imagem de Savimbi, sobretudo nos aliados norte-americanos, "On the contrary, the incident had little impact on Savimbi's stature among his Ovimbundu supporters" (1998: 139). Lawrence Henderson, um especialista da cultura ovimbundu, lamenta que "some of Savimbi's actions that I feel are quite negative, I'm afraid the Ovimbundu see as positive" e atribui isso ao "ethnic pride" (Heywood 1998: 148). Linda Heywood, por sua vez, atribui essa lealdade à "traditional african ideology" de origem pré-colonial, ou seja, como líder, Savimbi sentia-se cultural e politicamente legitimado a usar a "witchcraft for public good", exatamente como os seus antepassados ovimbundu (1998: 164). É esta familiaridade histórica com a tradição que explica porque Savimbi mobilizava milhares de camponeses ovimbundu que permaneceram leais mesmo quando os apoios externos cessaram ou o movimento sofria derrotas militares (1998: 164). Heywood é da opinião que, para se perceber a maneira como líderes como Savimbi exercem o poder, é preciso entender a "ideologia política africana" (1998: 167) e perceber como os líderes operam com a tradição, como a manipulam no sentido de reforçarem o seu poder.

Inge Brinkman, num trabalho intitulado "War, Witches and Traitors: Cases from the MPLA's Eastern Front in Angola (1966-1975)", defende que a feitiçaria e a traição estão ligadas e que "The aim is to link the theme of witchcraft and treason to wider debates over coercion and consent, brutality and legitimacy in times of guerrilla warfare" (2003: 305). Sobre o movimento do Galo Negro, diz que depois da independência, a UNITA "extensively abused trials and executions [and] in UNITA areas, killing became entirely arbitrary" (2003: 310). David Lan, em *Guns & Rain, Guerrillas & Spirit Mediums in Zimbabwe*, um estudo antropológico sobre a guerra e a violência nas Lutas de Libertação, ao estudar a participação da população Shona na guerrilha, defende que na Luta de Libertação anticolonial os guerrilheiros viam a morte das bruxas como o restabelecimento de uma ordem moral e social que tinha sido alterada, as pessoas acusadas de bruxaria pela guerrilha eram os traidores que atuavam contra os interesses da população (1985: 166--170), donde a feitiçaria era vista no contexto de uma realidade política. Paulo Granjo, em

[128] Dinho Chingunji viu a maior parte da sua família ser perseguida por Savimbi e alguns foram mortos como Tito Chingunji, seu tio e antigo representante da UNITA nos Estados Unidos.

"O linchamento como Reivindicação e Afirmação de Poder em Moçambique", diz-nos que "a guerra cria o excepcional poder de matar sob aprovação social" e que esta cultura conduz e legitima os linchamentos que instauram "a ordem e o domínio sobre a própria existência" (2009: 36). Para Granjo, o linchamento "é uma forma reconhecível e culturalmente pertinente tanto de punir, quanto de expressar o carácter extraordinário e os sentidos associados a essa punição" (2009: 38).

A antropóloga moçambicana Maria Paula Meneses, num trabalho muito interessante intitulado "Toward Interlegality? Traditional Healers and the Law", explica que as acusações de feitiçaria são uma forma de controlo social (2006: 74): "A sociological analysis of this phenomena provides an understanding of the nature of witchcraft as a regulatory element of dissonant social pressures" (2006: 72). Partiremos destas perspetivas teóricas e, através da análise textual da versão inglesa de *Patriots* (Jamba 1990) iremos tentar interpretar o fenómeno que levou à Queima das Bruxas, sem no entanto esquecer que as mulheres que foram executadas pertenciam à comunidade de combatentes da UNITA, tinham nome, família e uma história de vida.

Bridgland, em *Death in Africa* (2004), nomeia dois grupos de pessoas, todas acusadas de feitiçaria, sobretudo mulheres, nesse dia 7 de setembro de 1983. Um dos grupos foi queimado vivo na fogueira, Judith Katharina Paulo Bonga, Victoria Chitata (e filho), Anabela Aurora Katalayo, médica pediatra e hematologista (e seu filho Louis Michel, 7 anos) e a família Kalitangi, mulher, marido (enfermeiro), filhos e irmã. Um outro grupo foi exposto na praça pública e considerado culpado de feitiçaria, "They were pronounced guilty of plotting to overthrow Savimbi and of casting spells which caused setbacks at the front and made soldiers' wounds unhealable" (Brigland 2004: 27), após o que recolheram a uma cela subterrânea: Navimbi Matos, que tinha uma relação sentimental com Savimbi, Mbimbi Katalayo, Eunisse Sapassa, presidente da organização de mulheres, LIMA, Tita Malaquias e Francisca Chingunji Domingos. Nos meses seguintes todas foram mortas, excepto Tita Malaquias, que se salvou. "Navimbi Matos was the first to die. She was accused of flying over Savimbi's house to stop him winning the war against the Cubans and the MPLA government" (Brigland 2004: 27).

No texto literário *Patriots*, o personagem "Comrade Second Lieutenant Raimundo" revela a Hosi, o narrador, como foi a sua primeira visita à Jamba,

> "I was in Jamba one time and the atmosphere was horrible. One morning, a man who had been badly wounded at the battle front was found lying unconscious meters away from the hospital, covered in human excrement" (Jamba 1990: 199).

Raimundo, depois de identificar as forças intangíveis que abalaram aquela comunidade, acusa as "bruxas" e as "feiticeiras" de serem as entidades que, ao operarem na esfera do oculto, estão na origem dos problemas que atingem os militares (feridos da frente de combate e os guarda-costas de Savimbi) na Jamba:

> "When he was asked what happened to him he said two women had dragged him from the hospital at night and punished him severely. As if that was not enough, the Jamba witches began to attack the Elder's body guards. They all began to hear voices and see visions. Just imagine! Day in and day out thousands of people were dying and yet these women were busy practicing witchcraft. The witches had formed their own liberated territory. […] In the end the leadership said no. This was gone too far. So they consulted a witch hunter, Mariano […] he would simply look at a woman, say she was a witch and she would admit it" (1990: 199).

A função divinatória do *witch hunter* tem como objetivo identificar a fonte da desordem social. A sua influência pode levá-lo a acusar pessoas falsamente ou a livrar-se de oponentes ou rivais políticos (Meneses 2006: 82-83).

> "The leadership said 'No. This is too much, what kind of society are we building', there was only one solution – burning the witches" (1990: 200).

Para evitar os malefícios que as "bruxas" engendraram, as feiticeiras, depois de serem obrigadas a confessar as suas nefastas ações, foram removidas da comunidade e para neutralizar os seus poderes ocultos foram condenadas a arder na fogueira.

No dia fatídico os ativistas com os seus megafones mobilizaram o povo todo da Jamba para se concentrarem no B.I. (praça pública). Savimbi mandou as pessoas irem buscar lenha para o ritual, apesar de todas as fontes dizerem que o povo desconhecia o destino que seria dado à lenha.

> "Then the witches were brought in. Each of them had been shaved. Except for a small boy, who was a walking juju position, all the witches were female. And they were beautiful. The wood was lit and they all placed in fire" (1990: 200).

A acusação de "bruxas" e "feiticeiras" foi dirigida às mulheres. E que mulheres são estas? Jorge Valentim, no seu livro *Caminho para a Paz e Reconciliação Nacional, de Gbadolite a Bicesse* (1989-1992), questiona-se:

> "Por que razão é que as mulheres foram presas? Vários episódios foram contados, alguns relacionados com ciúmes na corte presidencial do Partido de haver ataques de feitiçaria. Isso desencadeou uma rusga a mulheres intelectuais que trabalhavam em várias organizações de massas" (2010: 177).

Numas páginas anteriores, Jorge Valentim identificava assim o alvo da purga de Savimbi:

> "… o ar era sombrio pois muitas camaradas, esposas de quadros, de técnicos, de oficiais das FALA e de intelectuais estavam presas há já alguns dias e num destes comícios algumas tinham sido apresentadas em público com as cabeças rapadas. Eram as tais raparigas com o 5.º ano dos liceus" (2010: 175).

Florbela Malaquias, ex-jornalista da Vorgan (emissora da UNITA), numa carta dirigida a Lukamba Gato[129] também confirma a visão de Jorge Valentim em relação à Queima das Bruxas e da qual foi testemunha:

> "O seu objectivo [Savimbi] era o de assegurar a submissão das mulheres mais cultas ou instruídas, de modo a que nenhuma delas se atrevesse a recusar os seus caprichos bestiais."

É de notar que a direção da UNITA tinha mulheres em lugares de poder, segundo um artigo do Clube-K: "No processo de modernização da UNITA, de máquina militar para força política, Ana Sachiambo era a número dois de equipa económica que talhou as políticas do referido sector que integrariam o programa de Governo apresentado por Jonas Savimbi. A número um da equipa foi uma outra senhora, Fátima Roque." [130] Alda Juliana Paulo Sachiambo, a coronel Aninhas, uma mulher da *intelligentsia* da UNITA é apontada como sendo uma das mulheres do líder da UNITA. Savimbi não separava a vida privada da pública, havia um entrelaçamento entre o campo sentimental, a sexualidade e o campo político, o que o levou a empoderar politicamente as mulheres com quem se envolvia, numa hierarquia dividida entre esposas e amantes, e a excluí-las do círculo presidencial quando o confrontavam e a relação, para ele, terminava.

[129] Segundo informação de Bela Malaquias, a carta foi publicada no *Jornal de Angola* em finais de fevereiro de 2003, mas não foi possível obter confirmação.

[130] http://club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1329:esposa-de-savimbi-lidera--bancada-parlamentar-da-unita

As mulheres que introduziram a desordem social eram as intelectuais e da elite da UNITA, ou da "corte presidencial", ligadas a Savimbi por relações familiares e sentimentais. Para Meneses "accusations are said to discourage socially unacceptable behavior, as sometimes it is people who behave in unusual or eccentric ways that become the target of accusations" (2006: 74).

Esteves Betatela Isaac Pena, brigadeiro das FALA e das FAA na reforma, foi entrevistado[131] para este trabalho e tem a particularidade de ser igualmente sobrinho de Savimbi e de Eunisse Sapassa, mulher do leader da UNITA que foi nesse dia acusada de feitiçaria e posteriormente morta. O brigadeiro Esteves falou com a tia depois de ela ter sido acusada de feitiçaria e a presidente da LIMA ter-lhe-á confessado ter morto um filho para "ter mais poder na UNITA" e terá pedido para ser morta. Se este for realmente o ponto de vista da vítima, convém não esquecer o contexto em que foi produzido: uma vez identificadas e acusadas de "bruxas" não havia maneira de as mulheres serem inocentes, a vergonha social da acusação pública como traidora e feiticeira, o estigma do cabelo rapado, o encarceramento e provavelmente a tortura, levavam a que a morte se apresentasse, para esta mulher, com uma libertação. Há uma outra frase do brigadeiro que me parece, igualmente, repleta de significado, quando diz que as senhoras, após os fenómenos estranhos que atingiam os feridos militares no hospital, *criticavam os dirigentes e Savimbi*, informações que configuram duas contendas em que estas mulheres estavam envolvidas: (1) a reivindicação de mais poder no seio da UNITA, (2) e o ataque direto à liderança de Savimbi.

Relembro que em 1983 a UNITA estaria a sofrer derrotas militares nas frentes de combate com a ofensiva do governo sobre Mavinga ou, como Cynthia Enloe coloca, "uma guerra perdida é sempre problemática pelo modo como questiona os processos de construção social do gênero, e em particular das masculinidades, bem como do sistema militar de guerra" (Enloe *apud* Vieira 2011: 305), sendo portanto as masculinidades e os homens predominantemente associados às vitórias, enquanto as feminilidades e as mulheres são associadas à derrota. As masculinidades militares das FALA estavam a ser colocadas em questão pelas derrotas no teatro da guerra, e como refere Meneses, "People seek in witchcraft an explanation for events and circumstances for which they would otherwise have none" (2006: 73) ou, como Appadurai coloca em *Dead Certainty: Ethnic Violence in the era of Globalization* a partir do trabalho de Geschiere (1997) sobre a

[131] Esteves Betatela Isaac Pena foi entrevistado no dia 5 de novembro de 2010, em Luanda no refeitório do Hotel Globo. A entrevista foi gravada em vídeo.

feitiçaria nos Camarões, onde este antropólogo liga a feitiçaria à política, "It envolves the use of the body to establishing the parameters of his otherness, taking the body apart, so to speak, to devine the 'enemy within'" (Appadurai 1998: 11-12). Savimbi não podia aceitar a humilhação de atribuir as derrotas militares a si próprio, aos generais e aos soldados das frentes que combatiam em condições muito difíceis e que nas horas da agonia, segundo o brigadeiro Esteves, recorriam aos *ochimbanda* e aos poderes da tradição. Para o líder da UNITA, transferir a culpa das derrotas militares para mulheres que através de procedimentos ocultos alteravam o desfecho dos combates, permitia-lhe recuperar a iniciativa política e voltar a ter o domínio da situação. Esse corpo estranho de bruxas e feiticeiras escolhidas para expurgar as derrotas militares e os medos coletivos, estranhamente, era uma médica, a presidente da LIMA ou mulheres que de algum modo detinham saberes e poder social na Jamba.

Voltando ao livro *Patriots*, Raimundo, dirigindo-se a Hossi, diz:

> "You are an intellectual, that is it. But I understand that it is not a very safe thing to be. All the traitors we've had so far have been intelectuals. Name any of the traitors and you will see that each of them had been to secondary school or beyond" (Jamba 1990: 198).

Não houve na Queima das Bruxas um conflito étnico ou racial, houve sim um conflito de género e de classe. Savimbi teve a clara intenção de destruir as mentes e os corpos das mulheres mais esclarecidas, mulheres que, por uma razão ou outra, o desafiaram pessoalmente e à sua liderança tornando-se adversárias políticas. Com a Queima das Bruxas, Savimbi acabou com as críticas à sua direção e deu continuidade ao controlo da população através do medo. O presidente Savimbi afirmou assim o seu poder absoluto e repôs a dominação masculina ameaçada pelas derrotas militares, ou, como Scott observou, a libertação das mulheres era vista dentro da UNITA como uma ameaça à dominação masculina (C. Scott 1994: 91). As mortes destas mulheres devem ser enquadradas no âmbito da luta política e dessa luta maior que identificamos como a luta das mulheres pela igualdade e emancipação feminina.

2.5 – Mulheres das FAPLA na literatura

2.5.1 – Uma mulher-soldado chamada Carlota, Ryszard Kapuscinski

Mais Um Dia de Vida, Angola 1975 são crónicas de guerra redigidas entre setembro e novembro de 1975 em Angola, pelo jornalista polaco Ryszard Kapuscinski (1997), correspondente da Agência de Notícias Polaca PAP (Polska Agência Prasowa), consagrado como "repórter literário" através dos trabalhos que enviava de África, continente que percorreu desde as primeiras independências em 1958. Em setembro de 1975, o autor foi enviado a Angola para cobrir o fim da era colonial neste país. Kapuscinski foi apanhado no meio dos acontecimentos, a fuga da comunidade branca de Angola, a guerra entre os três movimentos de libertação e o início das invasões estrangeiras.

Sobre o trabalho de Kapuscinski, o escritor nigeriano Adewale Maja-Pearce, no capítulo que lhe dedica, "Eloquent Pen, Human Torch", ao mesmo tempo que elogia a criatividade da sua escrita desaprova que "…the author is occasionally prone to the superficial generalisations about a continent and its people…" (2005: 246).

É sob esta escrita enformada pela literariedade que o jornalista nos descreve o breve encontro com uma guerrilheira das FAPLA, Carlota. A fotografia da jovem é da autoria de Kapuscinki e foi registada durante a travessia de uma ponte danificada, pouco antes de Carlota falecer em combate.

Figura 12 – Carlota fotografada por Kapuscinski

Kapuscinski e uma equipa de televisão portuguesa estavam interessados em ir de carro até à frente de combate e solicitaram autorização ao chefe do comando da Frente Centro, comandante Monti:

> "Monti queria tornar-nos a viagem agradável, pelo que destacou para nos acompanhar uma mulher-soldado chamada Carlota. A Carlota chegou com uma espingarda automática ao ombro. Embora estivesse com um uniforme camuflado grande demais, via-se que era atraente. Começámos todos imediatamente a fazer-lhe a corte. […] Com apenas vinte anos, Carlota já era uma figura lendária. Dois meses antes, durante o levantamento do Huambo, tinha chefiado um pequeno destacamento do MPLA que estava cercado por uma força da UNITA de um milhar de soldados. Conseguiu furar o cerco e salvar o seu pessoal. As raparigas dão geralmente soldados excelentes – melhores do que os rapazes, que por vezes se comportam de forma histérica e irresponsável na frente de combate. Ela era uma mulata com um encanto misterioso e, assim nos parecia, grande beleza. […] Tinha nascido em Roçadas, perto da fronteira com a Namíbia. Fizera a recruta havia um ano, na floresta de Cabinda. Quer ser enfermeira depois da guerra" (Kapuscinski 1997: 43-44).

O grupo atravessou uma estrada onde os combates espalharam cadáveres pelo asfalto até chegarem a Balombo, uma vila deserta na floresta disputada pelos diferentes exércitos. Nessa manhã Balombo tinha sido tomada por um pequeno destacamento do MPLA de cem guerrilheiros.

> "Há água e as raparigas do destacamento aproximam-se de nós, todas limpas, com o cabelo molhado em papelotes. Carlota repreende-as: não deviam comportar-se como se estivessem a arranjar-se para ir sair à noite; deviam estar prontas para lutar a qualquer momento. Elas queixam-se de terem tido de atacar nas filas da frente porque os rapazes não estavam lá muito ansiosos por avançar. Os rapazes batem na testa com a mão e dizem que as raparigas estão a mentir. Têm todos entre dezasseis e dezoito anos, a idade dos nossos alunos da secundária, ou dos combatentes no levantamento de Varsóvia" (Kapuscinski 1997: 45).

Carlota já não acompanhou o grupo de regresso a Benguela como tinha sido determinado pelo comandante Monty, no último momento saiu da viatura e ficou em Balombo. O grupo dos jornalistas estava num restaurante, à noite, quando um guerrilheiro vindo da frente os informou que "logo após a nossa partida houve um ataque a Balombo e

que eles entregaram a cidade ao inimigo, na mesma frase diz que Carlota morreu no ataque" (Kapuscinski 1997: 46).

Carlota tombou na vila de Balombo numa tarde de outubro de 1975. Kapuscinski mais tarde escreveu: "Quem diria que a víramos na última hora da sua vida?"[132]

2.5.2 – *O celular*, João Melo

Não há muitas representações na literatura angolana de mulheres combatentes ou guerrilheiras. O escritor Pepetela, no romance épico *Mayombe* (1980), um livro sobre guerrilheiros e a guerrilha do MPLA, transcorrido na floresta do Mayombe em Cabinda, não incluiu nenhuma mulher no pelotão guerrilheiro, todos os guerrilheiros são homens. Ondina, a personagem feminina do romance, nunca aparece como agente do processo revolucionário e é remetida para o universo dos sentimentos e da sexualidade, contribuindo o escritor para a operação de invisibilidade das mulheres guerrilheiras e confirmando que a guerrilha no MPLA era vista como uma instituição masculina e masculinista.

As duas últimas obras literárias de Luandino Vieira, *De Rios Velhos e Guerrilheiros: o Livro dos Rios* (2006) e *O Livro dos Guerrilheiros* (2009) expõem também a ausência de guerrilheiras e das suas experiências como combatentes. A maior parte dos escritores não tem nada a dizer sobre as guerrilheiras ou sobre questões de género nas suas obras. A guerrilha para Luandino também é um assunto de homens.

No conto do escritor João Melo "O celular", no livro *The Serial Killer, e Outros Contos Risíveis ou Talvez Não* (2004), encontramos a representação de uma mulher das FAPLA. Pires Laranjeira, na contracapa, assinala o texto corrosivo do autor como de "chacota social e política" e Inocência Mata diz que o conto "surpreende pela temática questionante da condição feminina". O conto, apesar do desprezo que evidencia pelo passado revolucionário, apresenta-se escrito numa lógica que não rompe com representações e estereótipos que remetem para essa "imagem monolítica que inscreve [as mulheres] no inferior ou no exótico" (Femenías 2006) a personagem Chiquinha Setenta, uma prostituta:

> – "Eu já não tenho cabaço desde 1970! É por isso que toda a gente me conhece como Chiquinha Setenta […] Depois da independência, dei uma de revolucionária (eu

[132] Realizado pelo navarro Raul de la Fuente, sairá em 2014 um filme de animação com imagens reais sobre este livro de Ryszard Kapuscinski intitulado "Un día más con vida" (http://www.cultture.com/43097-teaser--trailer-de-un-dia-mas-con-vida-kapuscinski-en-una-cinta-de-animacion-espanola).

> estava mesmo maluca!…) e ingressei nas FAPLA, mas felizmente consegui sair" (Melo 2004: 16).

O historiador Mabéko-Tali, no livro *Barbares et Citoyens* (2005), também refere que uma das particularidades da cultura urbana em Angola "c'est le rôle important que joue le fait anecdotique dans le traitement du quotidien social et politique" (2005: 252). No conto "O celular", João Melo afirma o discurso de uma sociedade que considera que os homens tinham legitimidade para ser revolucionários e para pertencerem a exércitos, enquanto as mulheres são catalogadas como prostitutas e "malucas" no caso de fazerem essa opção de vida. O autor traduz o discurso de uma ideologia cujos códigos subjacentes dizem respeito às estruturas de poder na sociedade, costurados a um imaginário machista.

2.5.3 – *Cartas para Maridos Temerários*, Dya Kasembe

No volume de epístolas *Cartas para Maridos Temerários*, da escritora Dya Kasembe (2007), a "CARTA 52", é enviada por Mariquinhas, 48 anos, ex-militar das FAPLA para o seu marido Zeca, 68 anos, general da reserva, retratando a autora neste recurso ficcional a maneira como as mulheres das FAPLA são representadas no imaginário nacional.

Para a autora, o sujeito enunciador é uma mulher que bebe demais e que questiona o marido: "Sabes porque te escrevo amor? Para te dizer QUE BEBO, BEBI E BEBEREI. […] Tu fumas e eu bebo, qual é o mal?" (2007: 120-121). Para justificar a bebida, Mariquinhas queixa-se: "A tal pensão dos antigos combatentes, nem chega para eu afogar as minhas mágoas e ainda achas que gasto muito na bebida!" (2007: 121)

O valor reduzido da pensão que as antigas combatentes recebem é uma das queixas recorrentes das guerrilheiras das FAPLA que foram entrevistadas para este trabalho, por isso entre realidade e ficção, entre estereótipos e realidade, são expostas nesta carta as relações de género de um casamento no qual ambos os cônjuges são militares, situação que foge à norma e que questiona as relações de poder e a masculinidade hegemónica num casal heterossexual. O marido, como general da reserva, recebe uma aposentadoria superior à pensão de antigos combatentes da mulher e, em contraponto, Mariquinhas, vigorosa e temperamental, reclama para ela o poder da força física e militar:

> "Eu fui militar das FAPLA, e só sei pegar numa metralhadora; eu só não te bato porque tenho medo de te matar assim como estás todo magrinho […], se te der um empurrão vais mesmo cair" (2007: 120).

Através da escrita epistolar, Dya Kasembe denuncia a situação em que se encontram muitas das veteranas depois da desmobilização das "gloriosas FAPLA": traumatizadas, empobrecidas e alcoólicas, ou seja, atiradas para as margens da nação.

Capítulo 3 – Resistência anticolonial no feminino

3.1 – Crimes coloniais: prisioneiras no "Campo de Concentração" de São Nicolau

> *I talk about the past mainly because I am interested in the present.*
> (Ngugi Wa Thiong'o 1981: 3)

Desde que Maurice Halbwachs, o "pai" dos estudos de memória, conceptualizou a "memória coletiva" em 1920, defendendo que cada memória individual é um ponto de vista (no presente) de lembranças em constante reformulação, e atualizadas a partir de um conjunto de memórias coletivas, este conceito-chave tem sido alvo de vários questionamentos. Neste capítulo vamos trabalhar com um conceito crítico sobre o trabalho de memória, a memória cultural, em inglês "'cultural memory', term that accentuates the connection of memory on the one hand and social-cultural contexts on the other" (Erll 2010: 4). O conceito de cultura aqui é interpretado à luz da antropologia, que define cultura como a "community's specific way of life, led within its self spun webs of meaning" (cf. Geertz). De facto, a memória nunca é puramente individual mas sim construída em contextos socioculturais (Erll 2010: 5) e mediada pela linguagem. Esta abordagem vai permitir refletir não apenas sobre o que aconteceu, mas sobre as diferentes maneiras de recordar o que aconteceu (Erll 2010: 7). Por exemplo, sobreviventes da Guerra Colonial e da Luta de Libertação podem recordar a guerra como uma experiência traumática, mas podem também recordar a guerra como uma luta libertadora e emancipadora.

Duas das entrevistadas deste subcapítulo foram deportadas, ainda crianças e com as suas famílias, do Kwanza Norte para a orla marítima do deserto do Namibe, na província de Moçâmedes, uma zona despovoada e sem qualquer agregado populacional, onde estiveram desterradas vários anos. A partir das suas narrativas e de uma memória traumática vamos ouvir estas sobreviventes, registar os seus testemunhos, mas também perceber que vidas as informantes conseguiram reconstruir depois de resistirem aos cinco anos de cativeiro.

Conheci as entrevistadas, ex-prisioneiras do Campo de Reeducação de São Nicolau,[133] anteriormente identificado como Campo de Trabalho de São Nicolau ou Colonato de São Nicolau, mas sobretudo conhecido como o "Campo de Concentração de São Nicolau", num almoço em casa do "camarada Tinito", Constantino Manuel dos Santos, Presidente da Associação dos Antigos Combatentes e deputado do MPLA. O almoço começou com a entoação do hino nacional português em honra da pesquisadora. A deferência logo revelou o peso da memória colonial nas rememorações destas ex--prisioneiras. Antes de partirem para o trabalho forçado nas salinas, na salga do peixe, nas oficinas ou na agricultura, o dia no campo começava com a sujeição de todos os prisioneiros a uma disciplina militar. Primeiro, às cinco da manhã, a chamada e a formatura para a contagem dos presos, depois, a obrigatoriedade de entoarem o hino nacional português. A cultura forçada da portugalidade, uma dos marcadores do Império, era imposta pelos carcereiros como a cultura dominante no campo. Foi em São Nicolau que as entrevistadas também aprenderam a falar a língua portuguesa.

Apesar de terem sido feitas prisioneiras crianças, estas memórias não podem ser consideradas como pós-memórias, porque estas mulheres sofreram e foram protagonistas dos acontecimentos que narram e não se limitam a narrar memórias dos seus pais ou familiares, embora algumas dessas recordações possam ser mediadas ou moldadas por lembranças de "mais velhos" ou do grupo de prisioneiras.

Com estes depoimentos vamos continuar a abrir as portas à memória colonial ou, como diz Walter Mignolo, "a las huellas de la herida colonial desde onde se teje el pensamento decolonial" (in Grosfoguel & Gómez 2007: 29). Os depoimentos destas mulheres vão contribuir para contestar a fábula de que o colonialismo português foi inocente, para usar a expressão de Eduardo Lourenço, e são prova histórica de quem "esteve lá", e sobreviveu para narrar o que "viu" e cujo "dever da memória" temos obrigação de ouvir e registar para as gerações futuras.

A investigação na Torre do Tombo revelou um processo sobre São Nicolau:

PROCESSO DA PIDE/DGS, RESIDENTES DO CAMPO DE RECUPERAÇÃO DE SÃO NICOLAU, 22 DE MAIO DE 1972

[133] Maria do Carmo Medina no livro *Angola, Processos Políticos da Luta pela Independência* (2005) revela que "Inicialmente terá estado em mente instalar em S. Nicolau um "Colonato Indígena" para nativos, na antiga fazenda adquirida pelo Estado à firma do Lubango, Venâncio Guimarães. Ela situava-se na orla marítima à distância de 150 km por estrada, a Norte da capital do então distrito de Moçâmedes, a poucos quilómetros do rio de São Nicolau também conhecido por Bentiaba e ocupava uma área de 350 hectares" (Medina 2005: 111).

1. e 2. Encontram-se a cumprir medidas de fixação de residência no Campo de Recuperação de São Nicolau, 2.639 indivíduos, dos quais 568 são mulheres, 86 raparigas e 887 crianças (estas de idades até 12 anos).
7. Número de indivíduos que estão a cumprir medidas por a sua permanência no local de residência (Cuanza Norte), ter sido considerada inconveniente pelo Conselho Geral de Contra Subversão - 614

3.1.1 – Domingas Tito: "eu vou morrer em Angola com armas de guerra na mão"

DOMINGAS TITO[134] (1959–) tinha 10 anos quando, no dia 4 de junho de 1969, entrou no campo de São Nicolau integrada num grupo de aproximadamente quinhentas mulheres desterradas "a título definitivo" das localidades do Terreiro, Quiaje e Bolongongo (Kwanza Norte). Acompanhou a sua mãe, Rosa Quibemba, para que esta cumprisse a pena a que fora condenada, sem a terem julgado ou lhe ter sido levantado qualquer processo-crime, sendo a medida resultado de a sua permanência no local de residência, Kwanza Norte, "ter sido considerada inconveniente pelo Conselho Geral de Contra Subversão". A prisioneira foi considerada "perigosa" e o fim da pena, identificado como "indeterminado", segundo os elementos que constam no processo da PIDE/DGS "Campo de Recuperação de S. Nicolau", Caixa n.º 9158, fl. 22, n.º de ordem 985, na Torre do Tombo. Este campo, criado para aprisionar homens e mulheres "incriminados por levantamentos contra a Soberania Portuguesa",[135] "actividades subversivas" ou "apoio ao terrorismo", destinava-se a impedir a revolta da população através do controlo absoluto dos prisioneiros, a sua punição e reeducação e revela o poder disciplinador do Estado colonial, conforme enuncia Foucault na sua obra *Vigiar e Punir* (2011 [1975]).

O testemunho de Domingas Tito, as memórias de uma sobrevivente – *eu estou aqui mas a minha mãe perdeu dois filhos em São Nicolau, sou a única filha da minha mãe porque os meus dois irmãos morreram lá* – são demasiado dolorosas e podem levar o leitor a questionar-se sobre a sua veracidade. Muitos dos sobreviventes do *lager* de Auschwitz remeteram-se ao silêncio porque receavam não serem acreditados se contassem os horrores

[134] Domingas Tito foi entrevistada no dia 16 de maio de 2010 no refeitório do Hotel Globo em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

[135] Proc. 4620 CI, dos Serviços Centrais da PIDE/DGS da Torre do Tombo.

a que sobreviveram.[136] O respeito para com as vítimas obriga-nos a escutar as suas palavras, e este é o depoimento de Domingas Tito:

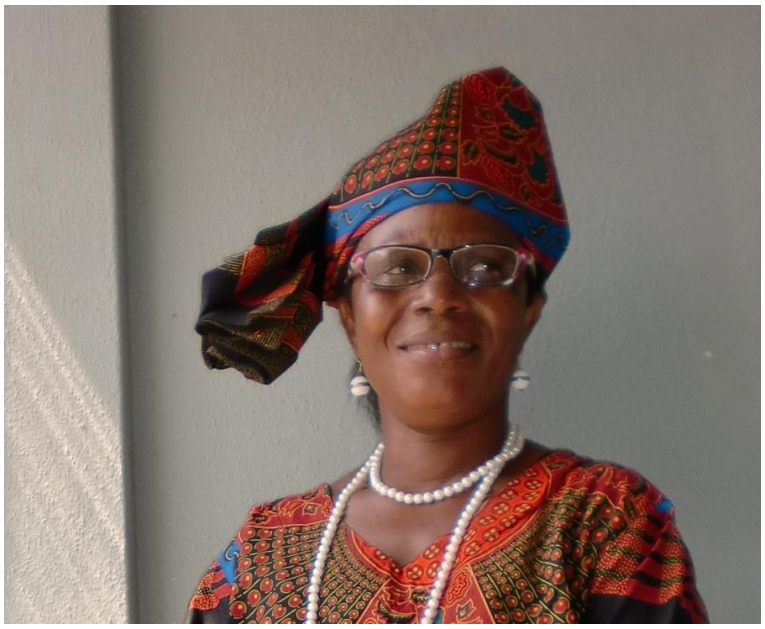


Figura 13 – Domingas Tito na entrevista.

O que eu posso contar? Só posso contar a partir de 67. A gente estava no bairro a brincar e de repente escutámos tiroteio no rio Huengue onde catávamos a água. Afinal os tiros era um branco que estava a ser atacado e foi mesmo morto de certeza. Quem fez esse trabalho foram os irmãos Cambuta.[137] *Depois desse branco que foi atacado nós também fomos levados nas matas, todas as pessoas do bairro foram para as matas durante uns três meses. Aí nas matas onde nós estivemos era muito difícil, com aquela chuva toda e má alimentação a pessoa tinha que comer quando escurecesse e era preciso procurar assim comida. Eu também estava a ficar empapuçada, já estava a encher as bochechas devido à chuva e dormir mal por isso ninguém consentiu e depois de três meses começamos a fugir e um por um e apresentámo-nos outra vez no bairro. Assim que chegados no bairro de Mupanza encontrámos as casas queimadas, o bairro estava destruído e encontrámos também os carros do exército português. Os militares portugueses levaram-nos nesses carros até uma povoação na comuna de Terreiro, lá nos deram de comer e quando acabámos, depois nos meteram de novo nos carros e viemos no bairro Pimbi. Esse tempo, todo o tempo que ficámos nesse bairro estávamos cercados por arame*

[136] Ver Primo Levi (1986), *Os que Sucumbem e Os que se Salvam*, Lisboa, Teorema.

[137] "Irmãos cambuta" é uma expressão utilizada para identificar os guerrilheiros do MPLA. Este acontecimento inicial remete para o MPLA a responsabilidade da desordem que a vida da informante vai sofrer.

farpado, é uma bairro para prisioneiros, ficámos a partir de 67 até 68. Em 68 [138] *fomos levados muito cedo de manhã a gente ainda estava a dormir, começaram a nos tirar das casa para próximo da estrada e lá vimos já muitos camiões na estrada, começaram a fazer chamadas e cada pessoa quando lhe chamassem tinha que subir no carro juntamente com a sua família. Então acabaram de fazer a chamada e nós todos subimos, fomos assim que meteram os carros a movimentar e chegámos no município de Bolongongo aí fizemos umas horas e mais tarde arrancámos mas não fomos direto para São Nicolau, fomos para uma roça chamada Cabinda do Golungo. Nessa Cabinda do Golungo levaram-nos ali para sermos mortas. O que nos salvou é que os nossos processos adiantaram em São Nicolau e então o José João Baltazar de Lima que era o administrador viu os processos mas não viu as senhoras, então telefonou para o Salazar dizendo não estou vendo as senhoras, só tenho aqui os processos mas eu quero ver as senhoras que pertencem a esses processos. Nós já estávamos na Cabinda do Golungo, um sítio assim muito fechado mesmo com sangue nas paredes, era um armazém onde faziam trabalhos de matar pessoas. Havia sangue nas paredes, esqueletos assim no capim, aquilo dava um medo… Nós dormíamos assim mesmo no chão, assim mesmo com sangue. Minha mãe chorava de tanto me ver assim encolhida num cantinho, só de pensar acho que era a hora de eu morrer. Eu não queria morrer porque ninguém quer morrer mas eu só pensava a que horas vão-me matar. No dia seguinte muito cedo, quando saímos vimos a mata fechada e uma máquina onde eles cortavam as pessoas, tudo cheio de sangue. Máquinas mesmo de cortar pessoas. Começámos a ver crânios de pessoas assim mesmo em frente de onde ficávamos a fazer as refeições. Nos davam comida, fuba estragada e peixe, era comer por comer só porque você tem fome se não aquela comida não dava prá gente comer. Quando chegasse a hora de dormir vinham os militares, tropas portugueses pegavam nas mocinhas que já tinham idade, pegavam e iam violar. Violavam as moças e depois traziam de volta. Assim quando fossem catar água também a violação assim, dentro d´água. Uma pessoa suportou isso tudo! Mas depois que o administrador de São Nicolau o José João Baltazar de Lima começou a insistir que tinham mesmo que aparecer as pessoas que pertencem a esses processos, a PIDE teve mesmo que nos tirar dali e fomos para São Nicolau. Postos em São Nicolau a violência também era muita, como posso dizer? Eu estou*

[138] A data não coincide com a do processo da PIDE/DGS.

aqui mas a minha mãe perdeu dois filhos em São Nicolau, sou a única filha da minha mãe porque os meus dois irmãos morreram lá. Foi em São Nicolau que aprendi português. Às vezes a gente na sala estávamos a falar o nosso kikongo e o professor (que era um prisioneiro) dizia, deixem de falar português, como é que vocês vão aprender? É verdade, nós não sabíamos falar português, lá tinha muitas línguas diferentes. Saí de São Nicolau com 15 anos. Perdi a juventude, perdemos o nosso cafeeiro, a nossa casa, muita coisa. Fomos libertados em 74 em abril ou março,[139] *não me recordo mais. A minha a mãe já não quis ir na província devido aos dois filhos que morreram em São Nicolau, ficou com desgosto. Depois ela fez gêmeos com o meu padrasto que conheceu no campo e teve receio de levar os gêmeos no mato porque às vezes chegava lá e podiam morrer. Lá também já não tínhamos mais família que podia nos acolher, por isso não adiantava a gente ir para a província e ficámos já aqui em Luanda com o meu padrasto.*[140]

Depois de ter sido libertada, Domingas Tito foi morar para o musseque Rangel, onde integrou uma Base de Pioneiros do bairro:

Nas guerras de Luanda eu estava lá e escapei morrer naquela guerra. Na altura eu já era do MPLA, primeiro trabalhei na OPA, era pioneira com arma de madeira que a gente fabricava com um monte de pregos, pregávamos o ferro e com uma borracha

[139] O Campo de S. Nicolau foi encerrado em maio de 1974 depois da Revolução do 24 de abril de 1974 e sob forte pressão de um movimento de protesto em Angola. Quando foi encerrado foi instaurado um processo-crime contra o diretor, João José Baltasar de Lima. "As denúncias acusavam-no dos seguintes factos: aplicação generalizada de castigos corporais, impostos com palmatória e chicote; extermínio físico de alguns detidos cujos corpos eram cremados; a existência de uma prisão onde os presos eram internados sem limite de tempo, e de ter celas tão exíguas que o corpo humano não se podia erguer nem deitar; existência de trabalhos forçados […] e do trabalho de 'gamela' em que os presos transportavam sal de um monte para outro, para de novo desfazerem o que tinham feito" (Medina 2005: 117).

[140] Depoimento sobre a vida no campo de Jacobino J. Manuel, em carta dirigida à "Associação dos Filhos dos ex-presos de São Nicolau": *"A largada verificava-se, justamente, às 18 horas e, em fila indiana, caminhávamos em direção ao arame farpado onde vivíamos em casernas-tarimbas cobertas e envolvidas a capim, onde os lacraus também faziam morada. Mal chegássemos aí éramos novamente colocados em formatura para o 'jantar' de xima e peixe podre. Por esse facto, a cólera atingiu a todos os recantos das casernas e aqueles que ainda não estavam afetados pelo vírus, dormiam o sono de pedra (como soe dizer-se). Às três da madrugada já aí estavam os guardas e seus auxiliares que com as cronhadas das suas carabinas e chicotadas nos levantavam do 'leito'. A saltitar, nem sabíamos já onde estavam os calções da ordem, claro está, tínhamos que dormir 'tuxa-takala' devido aos piolhos-chatos que faziam também sua morada nas cinturas dos calções à zuarte. Nesse corre-corre, nem sequer dávamos conta que o nosso camarada com quem dormíamos 'a monte' estava morto durante a calada da noite. E os guardas auxiliares porque pensavam que estariam a desobedecer às ordens, punham-se a chicotear esses cadáveres. Só mais tarde, e depois dos cadáveres terem apanhado tanta surra, é que constatavam que os seus corpos estavam inertes e então diziam: 'O ngacio moreu'... Nem podíamos chorar, nem tão-pouco acompanhar os nossos camaradas à última morada. E todos os dias era assim: saíam do arame farpado grandes quantidades de caixões pretos que a direção do campo já tinha de reserva"* (https: //www.facebook.com/filhos .desaonicolau?fref=ts).

se não largasse, isso foi em 75, eu tinha 16 anos. Marchávamos e na falta daquelas armas de madeira nós marchávamos com um pau a fazer a vez da arma, tínhamos uma base de pioneiros depois da Fabimor, até cantávamos esses cânticos do presidente do Congo que morreu o Maranguabi [141] *e marchávamos desde a Fabimor até àquela saída da Soares da Costa e tornávamos a voltar. Cantávamos assim: 'Eu vou, eu vou morrer em Angola, com armas, com armas de guerra na mão, granada, granada será meu caixão, enterro, enterro será na patrulha…'*

As meninas também pertenceram às Bases dos Pioneiros, sem distinção de funções. Sobre a participação das crianças na guerra em Angola, o general Mário Cirilo de Sá das FAA, numa intervenção intitulada "A Paz como Factor de Participação da Juventude no Desenvolvimento" (2010: 193), citado pelo Cor. Manuel Correia de Barros numa comunicação que este apresentou no VI Encontro Luso-brasileiro de Bioética em Salvador, defendeu assim a participação dos pioneiros do MPLA na guerra:

> "Falo desses heróis de palmo e meio, os Pioneiros de Luanda, de 1975/76. Ao contrário do que muitos pensam esse movimento foi uma iniciativa dos próprios e não uma imposição de qualquer organização. Entre eles se organizaram; criaram as suas 'unidades'; escolheram e implantaram os seus 'quartéis'; como ninguém lhes deu armas, construíram-nas com meios rudimentares, armas essas que constituíam um perigo maior para si do que para o inimigo; fardaram-se; mantinham a disciplina interna das unidades; faziam a sua preparação física e militar; e especializaram-se no reconhecimento e na inteligência, já que eram conhecedores profundos do terreno onde actuavam e dos hábitos e costumes do inimigo. Todas as qualidades necessárias para singrar na vida estavam na posse desses pioneiros: espírito de iniciativa, capacidade de organização, disciplina, decisão, perseverança e coragem" (Barros 2010).

3.1.2 – Domingas Congo Jondila: "não tínhamos voz naquele tempo"

DOMINGAS CONGO JONDILA[142] (1954–) nasceu na aldeia do Pimbe, município de Bolongongo, na província do Kwanza Norte, filha de Congo Jondila e de Kussi Tita. O pai era camponês e guerrilheiro do MPLA. A primeira língua que a entrevistada aprendeu foi o

[141] Referência a Marien Ngouabi.

[142] Domingas Congo Jondila foi entrevistada no dia 16 de maio de 2010, no refeitório do Hotel Globo em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

kicongo, língua da mãe, e a segunda foi o kimbundu, língua do pai. A aldeia ficava numa zona de transição entre a etnia bakongo e a etnia mbundu. A entrevistada nasceu a 17 de março de 1954 mas o Bilhete de Identidade refere 1956 como ano de nascimento.

> *Quando chegámos a São Nicolau, então homens iguais que estavam presos lá,* […] *cortaram a idade das crianças por causa da escola para podermos aprender a ler e a escrever.*

No processo da PIDE da Torre do Tombo não consta o nome da mãe da informante e também não nos foi possível confirmar se a prisioneira n.º 875 (fl. 20), identificada como Domingas Kongo, deportada a 4 de junho de 1969, será a entrevistada.

> *A minha mãe morreu na cadeia, fiquei sozinha, assim que ela morreu não tinha para onde ir, a ordem que tínhamos recebido lá, todas as mulheres que foram presas não podem voltar na área de origem porque são terroristas, foram apanhadas na mata.* […] *O meu primeiro filho nasceu em 1972 com um preso igual, que encontrei no cerco, no arame farpado, Alberto Diogo Ventura; era de Malange, da Baixa do Kassange, foi apanhado no Hospital Central no Huambo, era farmacêutico.*

A morte da mãe da entrevistada deve ser anterior à redação, em 1972, do relatório dos residentes em São Nicolau, por isso o seu nome não consta na referida relação dos presos. Em contrapartida a jovem Jondila, nesse ano, já era mãe e é provável que tivesse deixado de ser considerada "familiar" de presa e tivesse sido "elevada" ao estatuto de prisioneira.

Figura 14 – Domingas Congo Jondila na entrevista.

Domingas Congo Jondila tinha oito anos quando se refugiou nas matas, em 1961, juntamente com a família, na 1.ª Região Político-Militar do MPLA:

> *Naquele ano houve muita repressão. Desde 1957 o irmão mais velho do meu pai era tropa da India, Vitor Kimwanga, e quando veio começou a treinar os outros. Da aldeia saíram seis camaradas para a India*[143] *e outros tinham ido para S. Tomé como tropas. Quando voltaram a nossa aldeia já estava desenvolvida, tinha as suas armas, Moser e Canhangulos e eles estavam a trabalhar com elas. Quando houve a repressão colonial foram todos presos e nós fugimos para as matas em 1961, éramos da clandestinidade e as crianças trabalhavam com os papás. A vida era precária porque tínhamos sempre bombardeamentos, quando as bombas caíam as pessoas eram enterradas no abrigo e as árvores eram queimadas. Foi muito sofrimento, só cozinhávamos à noite por causa do fumo não subir no ar e os aviões verem o fumo e a comida tinha que dar para o dia todo. Vestíamos 'roupas de pau', descascávamos a casca de árvores da mata e fazíamos a roupa. O rio Dange era onde nós lutávamos, estávamos a lutar com o comandante Bomboko do MPLA.*[144] *Nós estávamos em zonas, não podíamos nos acumular porque podiam nos apanhar. O nosso grupo tinha 15 elementos que tinham arma e seguravam o povo. Depois também fomos presos* […] *em 1967, depois de um bombardeamento dos aviões que começou em maio e foi até julho. Nesse bombardeamento contei 14 aviões. Quando fugíamos dos bombardeamentos dos aviões, colocávamos num balaio, folhas verdes, facas, catanas, sal e gindungo, e ao sol dizíamos: 'Terra é nossa, fica nosso amigo e não fica nosso inimigo'. Nos bombardeamentos fechávamos as mãos com terra dentro, fechávamos os olhos e não mexíamos mesmo que uma cobra te picasse e assim o inimigo bombardeava ao lado. Com o bombardeamento o povo ficou disperso e começaram a nos apanhar, a tropa voluntária, os GE, Flecha e milícia. Nos puseram no Golungo Alto em Ndalantando e depois fomos para a vila de Bologongo cercados de arame farpado, tipo campo de concentração e ficámos lá um ano. O exército português é que tomava conta dos presos. Ali éramos tratados mesmo mal, se hoje querem-te matar é matar mesmo. Só podíamos ir lenhar ou procurar comida nas lavras com guia de marcha e marcadas as horas, se atrasasses*

[143] Sobre os angolanos incorporados nas "Companhias Indígenas" do exército colonial português e que foram enviados para a India como soldados, ver um trabalho da Associação Tchiweka de Documentação publicado pelo *Novo Jornal* na edição de 30 de dezembro de 2011, intitulado "Memória angolana da resistência anticolonial em Goa", pp. 4 e 5.

[144] Referência à coluna Bomboko enviada para a 1.ª Região com 180 homens armados.

era tiro na cabeça. Aconteceu com o meu irmão, tava a vir da lavra e atrasou com a guia, antes de chegar onde estava o guarda lhe deu um tiro e morreu. O meu irmão, Mário Kongo, era chefe de casa e tinha três filhos, o povo seguiu para o quartel mas como não tínhamos voz naquele tempo, ficou em nada, ficou em nada. Desde o tempo colonial não faltou violações, o exército também violava. Eu se metia debaixo da cama e a minha mãe deixava as portas abertas e eles só levavam as galinhas.

A entrevistada foi levada para São Nicolau em 1969 e descreve a sua visão do campo:

A entrada era em São Nicolau 2. São Nicolau 1 'tava no meio, a administração fazia o balanço de todos os presos, quando entraram, quando morreram e onde estavam. São Nicolau 3 era a cadeia principal. Antes de mandarem para São Nicolau 1, primeiro tínhamos que sofrer na cadeia. A fragata chegava aí e em São Nicolau 3 você ia descarregar e às vezes ia no basculante de areia.[145]

Na cadeia morreu lá minha avó, Tita Bengue, meu avô, morreu lá minha mãe, Kussi Tita, morreu lá minha tia. Morreu muita mulher, morreram de porrada, de pancada mesmo, batiam muito. O Camacho matava mal, se não levantasses para ir para o trabalho matava dentro de casa.

Precisamos mesmo de um livro para contar a nossa história. Na escrita uma pessoa não esquece … como a pioneira angolana sofreu, onde ela passou, o que ela fez… porque hoje estão-nos a dizer: – São vocês todas que lutaram? Vocês eram crianças, fizeram o quê? Será que a história do Ngangula é mentira? A nossa história é mentira? Nós ficámos sem pais e mães. Fizemos o trabalho que os velhos fizeram com duas camboa e um tamborão rachado no meio para tirar água do mar e subir com ele para meter a água num tanque de peixe de três metros. Você passava o dia inteiro a encher o tanque e o Sr. Rui esvaziava o tanque. Lá não havia água, a água que bebíamos vinha no carro, lá não existe rio nenhum.

[145] S. Nicolau 1 era conhecida por "Fazenda", S. Nicolau 2 por "São Tomé" e S. Nicolau 3 por "Salinas", e segundo a descrição oficial "o primeiro tinha o posto de comando e o reduto, as habitações dos 'desterrados' cercadas de arame farpado, as residências dos empregados, torres de vigia e combate, a cadeia, a arrecadação do material de guerra, etc. O segundo tinha a área de habitação dos 'desterrados' enquadrada por torres de vigia e combate. As salinas encontravam-se na costa, a uma distância de 10 km do campo, junto ao Farol da Ponta Grossa e nelas estavam igualmente as habitações destinadas aos 'desterrados', cercadas de arame farpado, com torres de vigia e combate, centro de arrecadação de material de guerra, caserna dos guardas, etc" (Medina 2005: 113).

Saí de lá em 1974 no tempo da amnistia do dia 25 de abril. Fui viver para o Marçal onde trabalhei para taparmos as fronteiras do musseque. Como não tinha família fui à Liga Africana que tomava conta dos presos políticos e me deram uma pensão de 3.500 escudos. Sou da OMA e tenho cartão. Fui à OMA Central da Vila Alice que me deu trabalho. Era vigilante de infância e depois a creche fechou e agora sou da limpeza. Quando veio essa leva da mulher zungueira também fui vender um bocado, compro grades de cerveja e vendo.

O retorno do campo foi muito duro porque os prisioneiros ficaram ligados aos que não sobreviveram em São Nicolau e também não regressaram às suas casas. A entrevistada hoje vive no bairro da Cuca, numa casa de tijolo sem reboco ou saneamento básico e com eletricidade "puxada" de um poste, casa que visitei uma vez e onde me apercebi que, para sobreviver, Domingas Congo Jondila cata garrafas de vidro nas lixeiras do musseque, lava-as e depois vende-as na fábrica de vidro, a Vidrul. Uma existência de miséria cujo passado no campo de concentração contribuiu para esta dimensão de sofrimento em que a entrevistada vive: *Cada angolano teve o seu sofrimento, todo o angolano sofreu mas angolano da 1.ª Região sofreu mais, crianças e tudo.*

3.1.3 – "Essas putas pensam que vão conseguir a independência"

Figura 15 – Ruth Adriano Mendes na entrevista.

RUTH ADRIANO MENDES [146] (1955–), brigadeiro das Forças Armadas Angolanas na reforma foi artilheira das FAPLA antes da independência. É deputada da bancada parlamentar do MPLA e foi eleita para a atual legislatura em 12.º lugar da Lista Eleitoral do partido. Licenciada em economia pela Universidade Agostinho Neto, foi coordenadora da subcomissão de Economia e Finanças na Assembleia Nacional na legislatura anterior. Nascida em Luanda, no dia 28 de janeiro de 1955, é filha de um ex-preso político detido de 1961 a 1964 na cadeia de S. Paulo, Adriano António Mendes, enfermeiro das brigadas contra a tripanossomíase africana. Ruth Mendes pertenceu a uma célula clandestina do MPLA no Bairro Popular e, depois de uma frustrada tentativa de fuga aos 17 anos para se juntar ao movimento no exílio, foi presa no último trimestre de 1973, na sequência de prisões efetuadas aos membros da célula em que militava, o GETRA, Grupo de Estudantes e Trabalhadores Angolanos. A entrevistada[147] foi estudante da Escola Comercial e após vários meses presa na cadeia de S. Paulo foi deportada pela polícia política para o campo de São Nicolau:

> *Quando se convenceram que não íamos ceder e colaborar com a PIDE, deportaram--nos para a cadeia de São Nicolau, na então província de Moçâmedes, no dia 28 de janeiro de 1974, dia do meu aniversário. Eu e a minha prima Isabel João Miguel Sebastião fomos as duas primeiras jovens de um centro urbano e estudantes a serem deportadas. Foram deportadas 157 pessoas, das quais 155 eram homens e duas meninas.*

Maria Carmo Medina, de origem portuguesa e figura notável da luta nacionalista em Angola, foi advogada de defesa de réus do "Processo dos 50" em 1960, e num livro editado 2005, *Angola, Processos Políticos da Luta pela Independência* relata que as prisões sobre a população indígena e assimilada faziam parte do quotidiano da vida colonial: "Estava incluído dentro dos poderes atribuídos às autoridades administrativas coloniais, o de poder

[146] Ruth Adriano Mendes foi entrevistada nos dias, 10 e 16 de maio de 2010, no refeitório do Hotel Globo em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

[147] Ver também o livro da jornalista sueca, Birgitta Lagerström, *As Angolanas*, publicado em http://www.liberationafrica.se/publications/, em 2009, baseado no trabalho de campo que a autora realizou entre 1976 e 1993. Na página 13, no item intitulado "Ruth", podemos ler o depoimento de uma tenente das FAPLA denominada "Ruth" e identificada por uma fotografia cuja legenda é, "Ruth, tenente, FAPLA". Através do depoimento, nomeadamente "Em Janeiro 1974 fui mandada para o campo de concentração de São Nicolau, em Moçamedes" podemos identificar como entrevistada de Lagerström, Ruth Mendes, a única mulher detida em São Nicolau que chegou a oficial das FAPLA. Mesmo se a data da entrevista não é referida, é interessante comparar as duas entrevistas separadas por décadas. É de notar, no entanto, que a fotografia da jovem FAPLA que ilustra este item não é de Ruth Mendes, é da 1.º tenente Joana, segundo informação de Ruth Mendes em *e-mail* datado de 29 de julho de 2013, onde também confirma o depoimento a Lagerström.

prender arbitrariamente o 'indígena sob qualquer pretexto e sem necessidade de formalização de qualquer processo'" (2005: 47).

Ruth Adriano Mendes, antes de ser desterrada, foi vítima de maus tratos e tortura moral e física:

> *Na prisão de São Paulo fui espancada, bateram-me muitas vezes, fui insultada com nomes feios, 'essas putas pensam que vão conseguir a independência' ou 'depois vai-lhes acontecer o mesmo que às outras putas que foram mortas pelos próprios irmãos'. O instrutor do processo, José Vieira, perguntou-me se eu não sabia que os angolanos se andavam a matar uns aos outros, após o que lhe respondi que só os angolanos que estavam feitos com a PIDE faziam isso. Eu era rebelde, terrorista como nos chamavam. Puseram-me de castigo na célula 5, onde acabei por desmaiar. Como ainda era menor de idade e a Amnistia Internacional ia visitar a prisão, fizeram-me regressar à minha cela.*

Na colonização portuguesa, as mulheres que fugiam ao controlo social e político, mulheres que tivessem a veleidade de se envolver, como os homens, na luta nacionalista e na política, eram apelidadas de "prostitutas" ou "loucas", identidades do discurso social profundamente depreciativas destinadas a inferiorizar e excluir. Derrogações como "cabras ou putas das terroristas" inferiorizavam duplamente, como agentes da luta anticolonial e como mulheres, para usar o conceito de "dupla colonização" de Stephanie Urdang (1973).[148] A violência da linguagem deixa adivinhar que a luta das mulheres pela independência nacional abalava profundamente o edifício colonial.

A guerrilheira Deolinda Rodrigues, identificando como Anne McClintock (1995) que a mulher africana no colonialismo sempre teve uma identidade marcadamente sexual, escreveu antes de morrer no meio de grandes tormentos, no campo de Kinkuzu, Congo, onde estava detida, um poema intitulado "Inquirindo", onde aparece esta dimensão estereotipada que o "inimigo", neste caso a UPA/FNLA, atribuía às prisioneiras do MPLA*:* "Carrasca de upistas / na espia dos tugas / prostituta mulher metida em política / aqui estou etiquetada disso / inquirindo o fim deste pesadelo" (Rodrigues 2003: 243).

Quando deportados, os prisioneiros foram transportados por via marítima no barco Uíge, e à chegada ao porto do Lobito, amontoados num espaço reduzido, corpo contra corpo, sem lhes ter sido permitido satisfazer necessidades básicas. Um "amigo como

[148] Stephanie Urdang, em *A Revolution Within a Revolution* (1973), cita Carmen Pereira, para quem as mulheres africanas tiveram que lutar contra dois colonialismos, ou seja, internamente contra estruturas patriarcais e externamente contra contextos imperialistas.

irmão" do pai da entrevistada, um "mais velho" que pediu para ir à casa de banho, ficou profundamente abalado quando os carcereiros sugeriram que se *aliviasse nas jovens*. Primo Levi na obra *Os que Sucumbem e os que se Salvam*, referindo-se à vida quotidiana no *Lager*, diz que "a ofensa ao pudor representava uma parte importante do sofrimento global" (1986: 112).[149] Nas prisões e nos campos de concentração, humilhar e ferir a dignidade dos presos eram intenções deliberadas e precisas destinadas a punir e desumanizar os detidos.

Os prisioneiros chegaram a São Nicolau ao fim do dia, transportados em autocarros ou em camião de caixa aberta como se fossem animais:

> *… o autocarro parou em frente ao 'Arame', uma cadeia dentro da cadeia. Os presos quando chegavam passavam por uma etapa, uma espécie de castigo onde as condições de detenção eram mais rigorosas e o trabalho mais difícil, a transportar sal das salinas ou trabalhar na pedreira, mas a nós, às meninas, não nos puseram no Arame. Os presos estavam perfilados em frente ao Arame, quando um companheiro nosso, José Van-Dúnem, que infelizmente já não pertence ao mundo dos vivos,*[150] *ali mesmo, na presença dos guardas, perguntou os nossos nomes e de onde éramos. Apresentou-se e disse que também era de Luanda. Não o conhecia mas já tinha ouvido falar dele, tinha sido tropa no Bié e sabia de quem era filho. À noite ficámos em casa de um preso, uma casa de capim e pau-a-pique, dormíamos no chão em cima de uma esteira. Nessa noite alguém nos trouxe uma lata de Cerélac, despejámos o conteúdo e encontrámos um bilhete do Zé Van-Dúnem que dizia para termos cuidado, que no campo havia informadores e indicava-nos pessoas de confiança com quem podíamos falar, como o Bornito de Sousa*,[151] *o Carlos Manuel Mesquita Octávio e outros. Este grupo era conhecido no campo como "os meninos bonitos de Luanda" porque eram originários de Luanda, estudantes do liceu e eram jovens difíceis de corromper. No dia seguinte fizemos o registo e fomos aliciadas para sermos informadoras do diretor do campo, o que recusámos. Puseram-nos a*

[149] O holocausto usado como metáfora de outros crimes contra a humanidade.

[150] José Jacinto da Silva Vieira Dias Van-Dúnem, conhecido por Zé Van-Dúnem, foi um dos líderes do 27 de Maio de 1977, fuzilado na sequência da derrota da insurreição militar. Após a subvelação o Bureau Político do MPLA emitiu um comunicado onde acusava o grupo de jovens ex-prisioneiros políticos em São Nicolau liderados por Zé Van-Dúnem de terem tido um papel detrminante no "golpe falhado". São Nicolau foi transformado num "Campo de Reeducação" para os prisioneiros nitistas após o 27 de Maio de 1977.

[151] Bornito de Sousa, antigo militar das FAPLA/FAA, líder da JMPLA, atual Ministro da Administração do Território, jurista e docente universitário.

trabalhar na salga do peixe, a pisar farinha de peixe e ainda tínhamos que regar as plantas ao longo da estrada, na intenção evidente de nos castigarem.

Em São Nicolau encontrámos um grupo de senhoras da 1.ª Região, Nambuangongo, Dembos, Quibaxi, Bologongo e Piri, os maridos tinham participado nos acontecimentos de 1961, o 4 de Fevereiro e o 15 de Março, e a tropa portuguesa pegou nelas e puseram-nas num quartel. Começaram a nascer muitos mulatos sem pai, vítimas de violações. Não sei se a Amnistia Internacional começou a fazer perguntas, então foram enviadas para São Nicolau como presas políticas. Estas senhoras foram um grande exemplo para nós. Tinham sido presas sem culpa formada, estavam resignadas, nem reclamavam porque sabiam que se reclamassem o castigo seria pior. Ao princípio não acreditavam em nós porque pensavam que éramos informadoras. mas depois ficámos com uma ligação muito forte e elas até tinham pena de nós porque não estávamos habituadas ao trabalho forçado. Só soubemos do 25 de Abril no dia 27 de abril e depois fomos das últimas pessoas a sair do campo a 14 de maio de 1974 por solidariedade com este grupo de mulheres, porque caso houvesse um volte-face da situação política elas já estariam fora da cadeia. Demos prioridade aos detidos que estavam no Arame, às senhoras da 1.ª Região e aos presos de São Nicolau 2.

Sobressai nas memórias de Ruth Mendes a recusa em colaborar com a PIDE na prisão e no campo de concentração, o que Primo Levi chama a "zona cinzenta" (1986: 39) para descrever os prisioneiros que colaboravam com as autoridades policiais.

Depois de ultrapassada a desconfiança inicial entre as camponesas do Kwanza Norte e as estudantes de Luanda, este depoimento deixa entrever que, mesmo num "campo de concentração", face à violência mais arbitrária, sujeitos ao trabalho forçado e a um regime militarista e cruel, os prisioneiros conseguiam descobrir formas de solidariedade e de sobreviver à desumanidade.

Concluindo, a história e a memória colonial portuguesa têm sido alvo de operações de esquecimento e rasuras deliberadas, o que a historiadora francesa Myriam Cottias (1998) chamou, referindo-se à escravatura, "La politique de l'oubli", política que decorre de mitos poderosos como sejam a "missão civilizadora de Portugal em África", "a singularidade do colonialismo português" e "o modo especial como os portugueses se miscigenavam com os seus colonizados" ou "a assimilação dos indígenas e a integração dos portugueses nos trópicos" (Castelo 1998, Thomaz 2002, Almeida 2002), mitos que têm

produzido múltiplas narrativas sobre a excecionalidade e originalidade do mundo colonial português e que na pós-colonialidade em Portugal continuam a ensombrar a memória coletiva e o discurso do senso comum.

Não sabemos quantos prisioneiros e prisioneiras morreram em São Nicolau, quantos foram eliminado/as, não há registos, mas todo o sofrimento infligido aos desterrados e às desterradas não partia apenas do princípio de que os povos colonizados não tinham direito à autodeterminação, partia igualmente "do presumido direito de um povo [que se achava] superior, de sujeitar à servidão ou de eliminar um povo [que considerava] inferior" (cf. Levi 1986: 117).

As duas primeiras entrevistadas, além dos familiares que morreram no campo, não foram apenas privadas da infância e da adolescência, também foram espoliadas do futuro. O título deste subcapítulo, "Crimes coloniais", remete para a responsabilidade histórica do Estado colonial português, para a condenação moral da violência que foi exercida sobre homens, mulheres e crianças no fim da era colonial, e também para a questão do reconhecimento da culpa nos assassinatos, maus-tratos e infortúnio que vitimaram os detentos, e tem como objetivo contribuir para que este passado não seja esquecido ou apagado da História ou mesmo alvo de uma operação revisionista ao ser classificado como "brando", como tem sido propagado pela "cartilha colonial".

Estas narrativas projetam experiências únicas e intransmissíveis e refletem a intangibilidade da experiência vivida. As entrevistadas que partilharam as suas memórias connosco foram libertadas do campo de concentração de São Nicolau após a revolução do 25 de Abril de 1974, estamos portanto a falar de um passado recente. Saindo deliberadamente do discurso analítico para o discurso político, não é suficiente para este trabalho ficarmos reduzidos à compreensão do mundo das prisioneiras ou à denúncia do sofrimento de que foram alvo, também é objetivo deste trabalho reclamar justiça para as vítimas, como as informantes reclamam. Se os crimes de Estado não prescrevem, um recurso contra Portugal no Tribunal Internacional de Justiça da ONU podia responsabilizar o Estado português pela violação dos Direitos Humanos e pelos crimes cometidos, obrigando este país a compensar financeiramente todos os sobreviventes ou suas famílias. Pedir desculpas formais e públicas às vítimas pelos crimes cometidos também seria um passo importante no sentido de os portugueses se poderem reconciliar com o passado colonial.

3.2 – Mulheres na Revolta da Baixa do Kassange

3.2.1 – "O primeiro e o encontrado qual é o mais velho?" Momentos etnográficos na Baixa do Kassange

A possibilidade de deslocação à Baixa do Kassange,[152] na província de Malange, começou a desenhar-se no início do trabalho de campo em Angola, quando fui interpelada na rua por um senhor mais velho que me perguntou se estava a pensar ir entrevistar as mulheres que participaram na Revolta da Baixa do Kassange. O senhor Joveta Nzage Longo, presidente da Associação Nacional da Baixa do Kassange, interpelou-me quando abandonava o edifício do partido MPLA, em março de 2010, referindo que tinha sido informado sobre o trabalho que a pesquisadora estava a realizar com as veteranas da Luta de Libertação e sugeriu – *a Baixa do Kassange carrega muita história…* Durante o breve diálogo o Sr. Joveta foi bastante inquisitivo e perguntou: *O primeiro e o encontrado, qual é o mais velho?* Face à minha perplexidade, ele próprio respondeu: *O mais velho é o encontrado!* O relativismo cultural não me ajudou a entender a metáfora e o Sr. Joveta teve que me elucidar: *O 4 de Fevereiro não pode ser o mais velho do 4 de Janeiro*. Percebi então que o Sr. Joveta estava a afirmar que a revolta dos camponeses da Baixa do Kassange no dia 4 de janeiro de 1961 era anterior à sublevação dos combatentes do 4 de Fevereiro de 1961 em Luanda, data oficial do início da Luta de Libertação em Angola.[153]

Na guerra de memórias que existe em relação à data fundadora da Luta de Libertação contra o colonialismo português, o Sr. Joveta e vários historiadores contrapõem à data oficial em vigor, o 4 de Janeiro de 1961,[154] a data do início da Revolta da Baixa do Kassange, a primeira e a mais ignorada revolta da Angola contemporânea, a revolta dos trabalhadores do algodão, agricultores coagidos a vender o algodão e a sua força de

[152] Optámos por escrever Kassange como a mesma grafia que a Associação Nacional da Baixa do Kassange utiliza.

[153] Henderson notou que "a revolta camponesa na Baixa do Cassange nunca foi integrada nas mitologias nacionalistas" (1979: 82).

[154] O conflito de memórias sobre as datas fundadoras do início da Luta de Libertação estende-se às datas de celebração nacional, com a exclusão pela Assembleia Nacional em 2011, do Dia dos Mártires da Repressão Colonial, o 4 de Janeiro, como feriado nacional. Em 1979, Hendersen ainda escrevia: "The peasant revolt in Cassange basin was never integrated in the nationalist mythologies" (1979: 180-181). Os filhos da Baixa do Kassange consideram que a exclusão da data como feriado nacional configurou uma grande injustiça mas curiosamente isso não teve consequências na votação da região em 2012 que votou maioritariamente no partido do poder, o MPLA.

trabalho à Cotonang, Companhia Geral dos Algodões de Angola, SARL,[155] uma empresa monopolista. Uma das entrevistadas em Marimba que participou na revolta confirmou os abusos coloniais: *...o português andava a nos escravizar muito, sempre com o chicote atrás, mesmo doente tinha que ir na tonga, era muito sofrimento!* A Revolta viria a ser brutalmente reprimida pelo exército colonial estimando-se em 10.000 mortos as vítimas da repressão colonial portuguesa (Freudhental 1995-1999: 267).

Prometi ao Sr. Joveta tentar ir à Baixa do Kassange, uma depressão geográfica de 75 a 80 mil km2 que inclui cinco municípios, Kela, Marimba, Kahombo, Kunda-dya-Baze e Kiwaba N'zogi. Para ampliar a possibilidade que se desenhou, enviei um *e-mail* ao governador da província de Malange, o escritor Boaventura Cardoso, com quem me tinha cruzado em congressos literários no Brasil, perguntando-lhe se podia disponibilizar-me hospedagem e transporte para a deslocação à Baixa do Kassange. Depois de vários *e-mails* e longos meses de silêncio, a resposta foi negativa. Face à minha consternação, uma amiga, antiga camarada das FAPLA e deputada do MPLA, disse que ia pedir a um colega da Assembleia Nacional, deputado por Malange, para me ajudar. Dias depois dava-me a boa notícia: o colega, grande empresário e proprietário de hotéis na província facilitar-me-ia a hospedagem. Depois de um telefonema a avisar o deputado da minha chegada, embarquei no comboio que me levaria à cidade de Malange, quase um ano depois do primeiro encontro com o Sr. Joveta à porta da sede do MPLA.

Figuras 16-17 – Imagens de mundos cruzados, Estação Ferroviária de Malange.

A linha de comboio, paralisada pela Guerra Civil durante 18 anos, foi reativada no dia 13 de janeiro de 2011, pela cooperação chinesa. Duas semanas depois da inauguração embarquei no comboio às quatro da manhã, em Viana, a 20 km de Luanda – o preço do

[155] Companhia de capitais luso-belgas fundada em 1926 que detinha os direitos exclusivos sobre toda a produção de algodão na região.

bilhete, 2.000 kwanzas em segunda classe,[156] muito económico, determinou a minha escolha. O comboio pintado com as cores das bandeiras do partido/nação, vermelho, preto e amarelo e ainda em período experimental atravessou sem parar uma dezena de apeadeiros, Baía, Catete, Barraca, Maria Teresa, Beira Alta, Zenza do Itombe, Canhoca, Pedreira, Lucala, Quizenga, Cambunze, Cacuso e Lombe, alguns ainda de ressonância colonial. As recém-reconstruídas estações contrastam com a precariedade das habitações que as rodeiam. Uma única paragem, na cidade de Ndalatando, província do Kwanza Norte para apear passageiros de Luanda e recolher outros com destino a Malange, interrompeu a viagem. A mancha verde da "mata panda"[157] despida de gente foi a visão que a janela do comboio ofereceu durante oito longas horas (424 km), só substituída pela massa humana que se concentrava nos apeadeiros para celebrar a passagem do comboio.

Figura 18 – O outro lado da estação ferroviária de Ndalatando.

Tive o ensejo de refletir no trabalho e concluí que o tempo conspirava contra mim. Quantas mulheres da Revolta da Baixa do Kassange ainda estariam vivas? Uma tanquista das FAPLA que esperava entrevistar, Maria da Conceição Contreiras, faleceu poucos

[156] Em primeira classe, 6.000 Kwanzas. Curiosamente as carruagens da segunda eram novas e melhores do que a única carruagem da primeira classe que parece ter sido restaurada ou comprada em segunda mão. Nesta carruagem, à falta de passageiros, reunia-se a administração do comboio e aí eram discutidos os problemas da viagem.

[157] Floresta sub-tropical.

meses antes da viagem. A estação das chuvas também dificultava a deslocação às comunas onde se deu a revolta. A beleza da paisagem não diminuiu a preocupação que senti durante a viagem. Depois de quase um ano de trabalho de campo estava cansada, cansada também do paradoxo que vivia constantemente em Angola, situada entre dois mundos diferentes. No comboio, seguia bem instalada numa moderna carruagem que disponibilizava filmes e jornal, além de serviço de cafetaria servido por uma hospedeira, enquanto lá fora, nas localidades que o comboio atravessava, nas margens dos carris, outro mundo esperava que chegasse o desenvolvimento e a modernidade que o comboio representava.

Registar publicamente imagens em Angola é uma situação que se pode tornar perigosa porque quem é visto a fotografar torna-se suspeito de ser um espião e estar a roubar segredos do Estado e pode, a qualquer momento, ser interpelado por um agente de autoridade ou da Segurança do Estado. Várias vezes tive que fazer prova de que era investigadora e fui obrigada a mostrar as credenciais da Polícia Nacional e das Forças Armadas para evitar problemas maiores. A pressão e o mal-estar acabaram por me conduzir à autocensura e muitas vezes evitei fotografar em circunstâncias que podiam ser mal interpretadas pelos esbirros do regime. Mesmo tentando desconstruir as situações de intimidação, o medo acabou por condicionar o trabalho. Lembro-me de Susan Sontag dizer que "Numa das versões da sua utilidade, o registro da câmera incrimina" (2004: 16).

Quando o comboio chegou à estação ferroviária de Malange, um edifício de arquitetura modernista, percebi que era a única "branca" do comboio. À entrada foi-me solicitado o passaporte, após o que fui levada junto de um agente sem farda da SINFO, Serviços de Informação que controlam os estrangeiros, para quem supostamente representava uma potencial imigrante ilegal ou um inimigo de Angola, o que o levou a questionar-me sobre o motivo da minha deslocação a Malange, a duração da estadia, onde ficaria hospedada e quem iria contactar na cidade. O bom senso dizia-me para mostrar as autorizações de pesquisa da Polícia Nacional e das Forças Armadas Angolanas, ou referir o nome do deputado, mas como antropóloga tento lutar para não me acomodar ao medo e como sujeito reajo sempre mal a abusos de poder e à prepotência das forças de segurança do Estado, por isso recusei responder ao interrogatório, pelo que o agente me deu voz de prisão. Percebi que deixei de ser uma observadora participante e passei a ser uma participante observada, percebi também o perigo da situação e telefonei rapidamente ao deputado a perguntar se podia evitar a minha prisão. O deputado incumbiu um membro da sua escolta de ir à estação resgatar-me das mãos da Segurança e fui liberada com o seguinte comentário – *isto só acontece com as mulheres, são umas confusionistas!* Salva *in extremis* de um conflito

com o Estado pelos laços que me ligam à "família MPLA", a evidência empírica deste episódio permite aferir o clima de medo que se vive em Angola, clima herdado de uma cultura de guerra e do monopartidarismo marxista-leninista, ou seja, de uma práxis recorrente num regime arbitrário e dum Estado totalitário.[158] Aproprio-me das palavras de António Tomás para dizer que "Violence made apparent to me the thin line between merely observing and participating" (2012: 2). O comentário depreciativo em relação às mulheres, sob o manto do poder masculino e patriarcal, entra numa lógica de discriminação e inferiorização das mulheres, umas *confusionistas*. Não é possível iludir o efeito que este clima de medo e tensão social tem em Angola, um país onde as pessoas nunca sabem o que lhes pode acontecer e onde se vive com a sensação de estar sempre sob ameaça.

O segurança do deputado levou-me para o Hotel Palanca Negra – apesar de envelhecido, o melhor hotel da cidade de Malange. Dividi o quarto que me destinaram com as baratas e os serviços de limpeza, que o utilizavam para guardar os atoalhados e roupa de cama, assim como os utensílios de limpeza. Não perdi tempo, somos ensinados que o compromisso principal do antropólogo é com o campo; depois de pousar a mochila marquei imediatamente uma reunião na Associação da Baixa do Kassange para onde me desloquei de kupapata,[159] transporte informal que representa a única esperança de trabalho para os jovens de Malange. Sem capacete e agarrada a um desconhecido, a viagem de moto não me aterrorizou, porque já vinha habituada à adrenalina de viver perigosamente nos candongueiros em Luanda. A direção da Associação Nacional da Baixa do Kassange estava toda reunida na renovada[160] Sede Nacional de Malange para receber a investigadora.

Durante a reunião tivemos a oportunidade de escolher o itinerário, a começar na comuna do Milando, onde a revolta teve início, passando pelas comunas onde a repressão das forças coloniais portuguesas foi maior, Nzungue, Marimba, Teka-Dya-Kinda e Cazage na Lunda Sul, até ambas as partes terem percebido que nem a Associação, nem a investigadora poderiam financiar o aluguer de um carro com motorista durante vários dias, o que levou à interrupção da reunião. Estava quase a desistir da Baixa do Kassange quando um telefonema do deputado a colocou de novo na rota das possibilidades ao propor-me

[158] No dia 27 de maio de 2012 dois ex-combatentes, Alves Kamulingui e Isaías Kassule, foram presos por homens que se presume serem da segurança do Estado a caminho de uma manifestação de militares e até hoje estão desaparecidos. A polícia recusa-se a comentar o assunto e as famílias não sabem o que lhes aconteceu. Teme-se que tenham sido assassinados pelas forças da segurança. A jornalista guineense Ana Emília Lopes Correia, professora universitária em Luanda, desapareceu em julho de 2012 depois de ter sido espancada e aconselhada a ficar quieta. A jornalista teria escrito artigos sobre a Missang angolana na Guiné Bissau que não agradaram ao poder.

[159] Táxi, motorizada com condutor que transporta um passageiro por 100 kwanzas o trajeto.

[160] A renovação foi custeada, chave-na-mão pela Sonangol.

aproveitar a condução até Marimba de um funcionário da sua empresa, a MIAMOP, que ia juntamente com um motorista cumprir uma missão para o Governo Provincial, mais exatamente pagar os subsídios das autoridades tradicionais, os sobas e regedores, no norte da província, isolada há vários meses pela estação das chuvas. A partida ficou programada para o dia seguinte.

Figura 19 – Entrada da Associação Nacional da Baixa de Kassange.

Depois de um período no pós-independência em que o relevo dado às "contradições de classe" da ortodoxia marxista abafava as diferenças étnicas e culturais, o Estado angolano, como outros Estados pós-coloniais, deu continuidade às antigas práticas coloniais de integração dos chefes tradicionais na governação local. Aslak Orre, no seu artigo "Fantoches e cavalos de troia? Instrumentalização das autoridades tradicionais em Angola e Moçambique" (2008), argumenta que através da criação da "chefatura administrativa" as autoridades tradicionais foram incluídas no aparelho administrativo do Estado, recebendo um subsídio distribuído pelo Ministério de Administração Territorial.[161] As autoridades tradicionais têm como função principal, entre outras, serem guardiões das tradições (Rouveroy van Nieuwaal 1996: 45), mediar o mundo simbólico dos espíritos dos antepassados (Florêncio 2005), exercerem a justiça nos litígios locais (Trotha 1996: 83), e fazerem a ligação entre o Estado e a comunidade, imbuídos de uma dupla autoridade e legitimidade como representantes simultâneos da comunidade e do Estado, e "tantas outras tarefas que tenham importância prática e cultural-emocional para as populações locais

[161] O Decreto n.º 37/92 de 2 de Agoto atribuiu às autoridades tradicionais o direito de receber um salário.

dentro da circunscrição de cada chefe (Blom 2002, Florêncio 2005, West 2005 *apud* Orre 2008). Aslak Orre (2008) defende ainda que em Angola as autoridades tradicionais são alvo de uma dupla instrumentalização, pelo Estado e pelo MPLA, que constrange os sobas e regedores a prestarem serviços ao partido. É muito difícil, neste país, perceber onde acaba o partido e começa o Estado, o que Orre chama de "emaranhamento do partido no Estado" e que leva a que os "seus interesses pareçam, à primeira vista, indistintos" (2008: 150). Este emaranhamento é idêntico ao que leva um deputado do MPLA, grande empresário da sociedade civil a deslocar uma viatura e dois trabalhadores da sua empresa, a MIAMOP, para irem pagar os subsídios do Ministério da Administração Territorial às autoridades tradicionais. Pelo caminho, o deputado estranhamente patrocina a pesquisa de uma investigadora estrangeira.

Umas horas depois fui contactada pelo funcionário da MIAMOP que me iria conduzir à Baixa do Kassange, Sr. Amador Morais Mulombe Zonde, que reconheci imediatamente de um congresso onde apesentei uma comunicação em 2010, o IV Encontro Internacional de História de Angola em Luanda, e onde o Sr. Amador, apresentando-se como secretário do rei dos Jingas, reino do Ndongo e falando em nome do rei, debatia das primeiras filas da assistência muitas das intervenções. Não foi difícil fixá-lo porque, na multidão de jovens estudantes que assistiram ao congresso, era dos poucos vestido com roupas tradicionais e dos poucos a quem o protagonismo numa sala lotada parecia não assustar. Após as apresentações, comunicou-me: *Dra., eu é que devia fazer o trabalho que a trouxe aqui. Como a Dra só vai entrevistar as mulheres, trouxe um gravador e vou aproveitar para entrevistar os homens*. O que parecia uma boa ideia, porque nunca nenhum historiador ao cientista social foi perguntar aos sobreviventes o que eles têm a dizer sobre a Revolta da Baixa do Kassange (os historiadores têm trabalhado com fontes coloniais) e porque qualquer esforço, mesmo modesto, tem a sua utilidade e legitimidade no sentido de registar a memória da Revolta, acabou por se transformar numa forma/processo de desafio ao trabalho da pesquisadora, como veremos mais à frente.

Saímos no dia seguinte bem cedo e, durante a viagem que teve como destino a localidade de Marimba, ao norte da província de Malange, deparei-me com uma geografia de pós-guerra. Há momentos em que o espaço fala por si, material de guerra e tanques abandonados ao longo da estrada assinalavam a brutalidade dos combates e um conflito ainda recente. As casas de adobe, todas de edificação muito recente, deixavam adivinhar o cenário de destruição e guerra, anterior à reconstrução. Malange é uma província que tem sido testemunha de demasiada guerra, foi cenário de muitas guerras mas a Guerra Civil, a

guerra a que a UNITA chama 2.ª Guerra de Libertação (entre 1992 e 2002) deixou a província ferida profundamente na sua paisagem humana e geográfica. A província foi ocupada pela UNITA e a cidade de Malange sobreviveu à ocupação como uma ilha, cercada por todos os lados, graças a meios aéreos e colunas de viaturas escoltadas por forças militarizadas do governo que muitas vezes eram atacadas.

FRANCISCA DOMINGOS SIMÃO ÁLVARO[162] (1977–), agente da Ordem Pública, escoltava colunas de abastecimento entre o município de Cacuso e a cidade de Malange. Foi vítima de emboscadas da UNITA por duas vezes. A 9 de maio de 1999, numa coluna de vinte e três pessoas, apenas quatro sobreviveram. Duas mulheres-polícia foram mortas e a entrevistada foi ferida e apenas sobreviveu porque se fingiu de morta, *borrada de sangue*, segundo as suas palavras.

Figura 20 – Francisca Domingos Simão Álvaro, agente da 1.ª classe da Polícia Nacional (arquivo pessoal da entrevistada).

Nas guerras, os papéis militares são genderizados, no entanto o sexo e género não salvaram as mulheres-polícia de serem um alvo do "inimigo". Muitas mulheres morreram na guerra de armas nas mãos, e várias mulheres entrevistadas foram feridas em combate, mas os homens militares que cruzaram este trabalho de investigação insistiram sempre que as mulheres não estiveram nas frentes de combate. Como iremos constatar no desenvolvimento da pesquisa, não é que elas não estivessem lá, mas eram percebidas como

[162] Francisca Domingos Simão Álvaro, agente de 1.ª classe, foi entrevistada no Comando Municipal da Policia de Malange no dia 7 de fevereiro de 2011. Entrevista gravada em vídeo.

ausentes (Leite 1996). A invisibilidade é um meio eficaz de discriminação das mulheres e as guerras e as armas, ao serem associadas às masculinidades, levam a que a participação das mulheres geralmente seja obliterada e esquecida.

Dependente do poder administrativo e económico, partimos num jeep conduzido por um motorista da MIAMOP e com o Sr. Amador, secretário do rei Buba Nvula Dala Mala, como guia. O asfalto brilhava, o ar estava fresco, o capim verde e a areia vermelha lavados pela chuva recente cheiravam a terra e eu sentia-me um *exotic other* pelos caminhos que nos iam levar ao norte da província de Malange. Durante a viagem tentei perceber o que o espaço relatava sobre si próprio. Tudo parecia recente, como se a memória da guerra estivesse a ser lavada e enterrada debaixo do capim fresco e da argila nova que reveste as casas, só as pessoas que cruzávamos na estrada pareciam cansadas e prematuramente envelhecidas. Grupos de mulheres com bacias de plástico à cabeça e catanas nas mãos dirigiam-se pela manhã, bem cedo, para as lavras quase sempre distantes da aldeia; disseram-me que podem andar uma hora para ir e outra para vir, deslocam-se receosas porque a segurança das áreas agrícolas está dependente da desminagem. Angola, um dos países mais minado do mundo, dez anos após o fim do conflito, ainda terá entre 8 a 12 milhões de minas, minas que todos os dias fazem vítimas.

Figura 21 – Comércio infantil ambulante.

Numa aldeia, deparei-me com crianças a vender garrafas de óleo em cima de uma bacia de plástico invertida, o que me fez ver quanto ainda são raros os bens de consumo

nesta zona e me fez ver também como as crianças são obrigadas a ajudar na sobrevivência das famílias. O espetáculo da mercadoria do mundo capitalista ainda não chegou às aldeias. A maior parte destes *kimbos* não tem sequer uma venda, um comércio.

Em quase todas as localidades por onde passei, uma pequena construção cor-de-rosa, destinada à escola primária,[163] sobressaía na mancha argilosa das casas de adobe. Algumas povoações também têm outros pequenos edifícios públicos como o posto médico ou uma base da polícia pintada de azul forte, construções novas e erguidas pela cooperação chinesa, cooperação à qual é impossível ficar indiferente quando se testemunha a pobreza e o regime de quase escravatura a que os trabalhadores estão sujeitos. O esforço de reconstrução do governo na província é grande, mas o crescimento tropeça no desenvolvimento humano, com a maior parte das escolas fechadas porque não têm professor. Os sobas queixam-se de que os professores enviados pelo governo central e pelo governo provincial não aguentam a interioridade, abandonam as escolas e os alunos e regressam às cidades. É de notar que a presença do Estado na maior parte das aldeias se restringe a estes funcionários, professores e enfermeiros. Nas sedes das comunas, no entanto, já se encontram outros funcionários administrativos do governo regional.

Os professores e enfermeiros que conseguem resistir às dificuldades da vida na aldeia e asseguram os serviços públicos são os antigos militantes da UNITA, habituados à vida dura dos avanços e recuos das frentes de combate. Muitos deles foram abandonados nas zonas dos reassentamentos durante a desmobilização, no fim do conflito, em 2002, e a ausência de outras alternativas levam as partes a uma convivência quase sempre difícil.

Mukuakuisa, não és daqui, o que estás aqui a fazer, vai-te embora!, dizem os homens em Marimba à professora primária Rosalina Mário Tchinhama[164], antiga enfermeira do lado perdedor da guerra – *os homens maltratam-me mas as mulheres não, são solidárias porque são mães!*, revela a professora primária com uma voz triste, pondo em evidência no pós-conflito a exclusão desenhada pela identidade étnica e a diferença de sexos, sendo os homens mais preconceituosos, mais difíceis, mais agressivos, e as

[163] As escolas são construções de uma divisão com duas janelas e uma porta na fachada principal. Em aldeias maiores têm duas divisões, correspondentes a duas salas de aulas.

[164] ROSALINA MÁRIO TCHINHAMA (1966–) é do sul e fala umbundu; raptada com 14 anos pela UNITA, está em Marimba (chegou à província de Malange com as tropas da UNITA) desde 2002 porque o marido morreu no fim da guerra e durante o luto, com o desgosto, não conseguiu comparecer no aquartelamento obrigatório das tropas. Não vai poder concorrer a um lugar de enfermeira no futuro hospital de Marimba (a ser construído através duma parceria entre a MIAMOP e o Governo Provincial) porque nos recuos da Guerra Civil perdeu todos os documentos que comprovavam o curso de enfermagem feito na Jamba. Marimba não tem delegação da UNITA e as mulheres abandonadas nos assentamentos não têm qualquer apoio, nem partidário, nem do governo.

mulheres mais benévolas e maternais. A agressão verbal da qual é vítima por parte dos homens configura uma violência de género, violência que não tem em consideração a política de reconciliação nacional.

O programa "Água para Todos", iniciado em 2007, ainda não chegou à maior parte das aldeias da província de Malange por onde passámos, a rede de distribuição e tratamento da água potável nas zonas rurais está muito atrasada e a maior parte da população destas zonas não usa chafariz ou uma fonte apropriada para o consumo. Segundo o relatório da UNICEF relativo ao ano de 2011, só 38% de pessoas nas zonas rurais tem acesso a uma fonte de água segura,[165] o que é considerado um dos problemas mais graves para a situação geral da saúde da população.

Continuámos por picadas onde se formavam pequenos bueiros de água escavados pela passagem dos veículos pesados, um charco de águas da chuva era aproveitado pelas mulheres e crianças para tomarem banho e lavarem a roupa. Quando a nossa viatura se aproximou saíram da piscina improvisada e refugiaram-se na berma da estrada. Acenámos uns para os outros e as mulheres e as crianças regressaram à poça de água contaminada pelo *diesel* depois de o jeep passar. À medida que avançámos no interior da província perdemos o sinal das operadoras de telemóveis e ficámos desligados do mundo. O rio Kilanda foi atravessado através de um pontão provisório feito de troncos e o rio Quenguenji, sem ponte, foi transposto depois de avaliarmos se a profundidade das águas era compatível com a altura do jeep. Uma picada danificada pela ação das chuvas levou-me a questionar se o meu portátil e equipamento eletrónico sobreviveriam a tantos tombos e abalos, de repente pareciam supérfluos naquela geografia, onde iria encontrar um gerador para carregar as baterias? Como a viagem fora improvisada de um dia para o outro, não levei um cabo para ligar a bateria do carro aos aparelhos. Em Chiquita tive que aproveitar o único gerador da localidade para recarregar o equipamento, o gerador de um músico ambulante contratado para confortar um óbito. As imagens retratam esse momento onde se articulam camadas de culturas diferentes e que representam o cruzamento entre tradição e modernidade num ritual fúnebre, com o *tchinganji* numa correria louca e silenciosa pelo kimbo, confrontando os homens, enquanto as colunas difundiam um semba para as mulheres dançarem.

[165] Ver http://www.unicef.org/infobycountry/angola_statistics.html.

Figuras 22-25 – Óbito na localidade de Chiquita. A investigadora carrega o equipamento no gerador de um músico ambulante. O *tchinganji* corre pela localidade e assusta os homens.

No caminho, as casas das aldeias deixaram de ser de adobe com cobertura de zinco e passaram a ser de pau-a-pique cobertas de capim. À medida que nos afastávamos do centro urbano e nos aproximávamos da fronteira com a RDC, República Democrática do Congo, o peso da distância expunha as dificuldades e a pobreza da vida no interior da província.

Foi a minha primeira viagem na região e nas aldeias confrontei-me com formas de vida difíceis de reconhecer para uma antropóloga em movimento, vi crianças, mulheres e idosos, e os homens, esses ausentes, onde estariam? Morreram na guerra ou migraram para as cidades? Nas aldeias não há empregos e são poucos os que conseguem um trabalho na cidade de Malange ou nas empresas de reconstrução angolanas ou ocidentais (nas empreitadas chinesas por onde passamos não se veem angolanos). As mulheres, reproduzindo uma matriz de produção herdada do colonialismo e com um acesso reduzido aos recursos, sementes, fertilizantes e terra, continuam a trabalhar as lavras num sistema agrícola de subsistência. Muitas famílias refugiaram-se na cidade durante o conflito e hoje em dia dividem-se entre duas casas, a da cidade e a da aldeia, tentando usufruir de dois mundos, numa modernidade cruzada entre as complicadas periferias das cidades e um mundo rural em reconstrução.

Nestes cruzamentos, fomos surpreendidos por um conflito na aldeia de Kambo--Kambigue (a caminho de Cabombo onde pretendia ir cumprimentar o rei Buba Nvula Dala Mala, rei dos Jingas), aldeia onde chegámos com imensa dificuldade através de uma picada alagada pela chuva e depois de o jeep ter ficado atolado num charco.

Nesta aldeia, um grupo de três adolescentes de bermudas e cabelos desfrisados, demasiado jovens para se lembrarem da guerra, entraram em confronto com a autoridade tradicional, o soba de Kambo-Kambigue, quando este lhes pediu para irem buscar cadeiras para os visitantes. Os jovens não se mexeram e a uma interpelação do soba feita em kimbundu, um deles respondeu em português: *Cala-te soba, em Luanda não és ninguém!* Para quem estava à espera que os sobas fossem portadores de grande autoridade e influência social, o desrespeito juvenil expôs outras visões de mundo e uma profunda fratura geracional. O soba, reconhecendo o conflito, comentou: *Os jovens que estudam só dizem mentiras e não me respeitam.* Os jovens tinham acabado de rejeitar a autoridade tradicional e a ordem dirigida aos interesses da comunidade ao reivindicarem, através do conflito, um espaço mais amplo no campo da nação. Os jovens têm um pé na aldeia e outro na cidade onde estudam e, ao contrário do soba, são identidades desterritorializadas, deslocando-se entre uma margem urbana moderna e uma margem do interior tradicional, entre a periferia urbana e a periferia rural. Estes jovens sonham com o dia em que

abandonarão a aldeia como a maior parte dos homens adultos já fizeram. A aldeia de Kambo-Kambigue, não tem energia, não tem gerador, não tem chafariz, não tem escola e o alvoroço da reconstrução ainda ali não chegou mas não está desligada da globalidade, as mudanças sociais levam a que, mesmo nas aldeias mais remotas, estejam em discussão, na realidade vivida, paradigmas da modernidade.

Kambo-Kambigue pertence ao distrito de Marimba, região dos Dongos, a poucas dezenas de quilómetros das sepulturas da rainha Njinga Mbandi, Ngola Kiluanji e Ngola Kanini e, apesar do peso da história tão próxima, nesta aldeia não existe um armário com medicamentos de primeira necessidade porque, segundo o arquétipo da cultura local, *os medicamentos chamam a doença*, explicou o soba. As sociedades tradicionais sempre foram estruturas dinâmicas e para Hobsbawm & Ranger (2008 [1997]) as tradições serão em larga medida inventadas, ou seja, são invenções sociais:

> "Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas […], de natureza ritual ou simbólica, [que] visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica […] uma continuidade em relação ao passado" (2008 [1997]: 9).

Não é do âmbito deste trabalho analisar as razões da resistência do soba a guardar medicamentos na aldeia, desejo apenas contextualizar a realidade em que a pesquisa foi produzida. Todos os dias morre uma criança na aldeia e o soba no seu papel de olhar pela comunidade e mediar a comunicação desta com os estrangeiros perguntou-me se podia ver as crianças doentes. Expliquei-lhe que não era médica e tentei recusar porque não queria entrar em lógicas retrógradas dos viajantes coloniais, lógicas que recordam um passado ainda recente e, sobretudo, não me queria colocar naquela relação dialética desigualmente estruturada em que o centro decide pela periferia (Pratt 1992), mas ele insistiu para fazer o que pudesse, de alguma maneira achou que a pesquisadora podia ajudar com as "doenças de hospital". Nas aldeias, diz-nos Paulo Granjo citando Edward Green, "as teorias locais acerca da etiologia das doenças são muitas vezes paralelas das académicas" (1999) e o soba, na impossibilidade de transportar as crianças doentes para um hospital, talvez tenha pressuposto que a farmacopeia com a qual a investigadora se deslocava podia ser útil aos doentes. As mães trouxeram-me os filhos depois de já terem tentado outro modelo de conhecimento, o curandeiro e a medicina tradicional, disseram-me que não ferviam a água e alimentavam as crianças com uma papa feita de farinha de mandioca. Dividi os medicamentos que levava para a viagem em quartos e fiz as crianças desidratadas e febris

beber umas colheres de coca-cola (que tinha trazido de Malange) com antidiarreico e antipirético e antipalúdico ou medicação para a gastroenterite, mas infelizmente não podia fazer mais nada senão mostrar a minha solidariedade através da partilha dos medicamentos. Nenhuma criança morreu nessa noite, nem no dia seguinte, o que prova que o soba tomou a decisão mais acertada ao abandonar velhos arquétipos. Dormimos os três no jeep para evitar as formigas kissonde que rodeavam os colchões que nos estavam destinados e, por causa das difíceis condições de vida no *kimbo*, fui assolada por um ataque violento de sarna, o que humilhou profundamente o meu *european imperial eye* (Pratt 1992) mas não me surpreendeu, porque as cabras e os bodes circulavam dentro das casas. Excluindo o desconforto da doença, a sarna confirmou, com alguma imodéstia, não estar presa à prática antropológica de "gabinete" ou agarrada a uma secretária.

No dia seguinte partimos e deixámos esta comunidade entregue a si própria, ao soba, aos Ngolas, aos espíritos dos antepassados, ao mesmo tempo que novas fronteiras estavam sendo redesenhadas pela mobilidade entre a aldeia e a cidade, através da contestação dos jovens ou por outros novos desafios da modernidade. Mahmood Mamdani, no seu livro *Citizen and Subject*, *Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (1996), defende que a distinção rural-urbana é mais fluida do que rígida, resultado de processos sociais e que o poder, em ambas as esferas, do rural e do urbano, se transforma em simultâneo[166] (1996: 301).

Nos caminhos por onde passei, no interior da província, a bandeira do MPLA flutuava nos mastros na maior parte das aldeias, marcando o território simbolicamente e expressando a adesão da autoridade tradicional ao programa político e ideológico do partido no poder. Esta adesão foi corroborada pela população, como demonstram os resultados eleitorais de 2012 na província, tendo o MPLA recolhido quase 90% dos votos. Esta omnipresença do MPLA, como se o país ainda fosse governado por um sistema de partido único, é anterior à ocupação da província pela UNITA. Na localidade de Teka--Dya-Kinda interpelámos a autoridade tradicional, o soba Muanha Mussoke, sobre a presença da bandeira do MPLA içada no mastro colocado em frente à sua residência em vez da bandeira nacional, ao que ele respondeu: *É a mesma coisa!* Não sabemos se o soba era um antigo Comissário de Povoação (soba leal ao MPLA) antes da era do multipartidarismo, mas a semelhança das cores preta, vermelho e amarelo investe as duas

[166] Tradução livre.

bandeiras de emoções que ultrapassam o seu uso institucional,[167] levando a que a construção simbólica da nação se faça através da bandeira do MPLA no tal emaranhamento já mencionado que induz a que o partido seja confundido com a nação. No entanto, isto não impede que as pessoas tenham "consciência de pertencer a uma administração, que é dinamizada a partir de Luanda. É por essa via que podemos aferir se as pessoas têm a noção de pertencer a uma totalidade de Angola ou não. É como se referem ao ponto de onde emana o poder", sustenta Ruy Duarte da Carvalho, numa entrevista que concedeu a Nuno Vidal em 1998, publicada no *site* BUALA[168] (2011) e, efetivamente, o poder em Angola é emanado de Luanda mas de uma maneira ambígua, no qual o Estado e o partido MPLA se reforçam mutuamente.[169]

No interior da província, algumas das mulheres entrevistadas apresentaram como único documento de identificação o cartão de eleitor. A inscrição como cidadão é regulada pelo Estado ao reconhecer os sujeitos como eleitores. Nas comunidades rurais é o Estado que diz quem é e quem não é cidadão, através do processo eleitoral instaurado com o sistema democrático.[170]

Figuras 26-28 – Cartões de eleitoras

Como se pode ver nas fotos, a identificação é feita por via da "Prova testemunhal" e não documental, como seria uma certidão de nascimento ou um bilhete de identidade, o que indica que estas senhoras não têm acesso a direitos sociais. A cidadania foi outorgada a

[167] Sobre o uso das bandeiras nacionais ver Richard Jenkins (2007: 131).

[168] Ver: http://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/a-construcao-da-nacao-e-a-consciencia-nacional-entrevista-a-ruy-duarte-de-car.

[169] Apesar do peso da identidade étnica na vida das mulheres objeto deste estudo, a identidade nacional, a adesão a essa comunidade imaginada que é Angola e pela qual os dois lados do conflito, presos a discursos nacionalistas, lutaram nas guerras parece ter um significado igualmente importante, assim como a identidade partidária que colocou estas mulheres de um lado ou do outro da guerra. Uma das evidências que este estudo aferiu foi a inclusão de múltiplas identidades étnicas nos partidos em conflito, o que projeta a possibilidade de se estar a construir um país palimpséstico e múltiplo. Os trânsitos com outros países e ter encontrado uma Zambiana, Margarida Scott ou Tendnhambe Ngugula, abandonada pela UNITA em Marimba confirma que essa construção pode ser transnacional ou transfronteiriça.

[170] As primeiras eleições realizaram-se em 1992.

estas mulheres apenas como eleitoras; no entanto, Nhanga Jacinto Fragoso, Domingas Vidal Comba e Esperança Quibamgo Quissua da comuna do Quela têm a particularidade de terem participado na Revolta da Baixa do Kassange no dia 4 de janeiro de 1961 e são pioneiras da luta nacionalista. Apesar do lugar seminal que ocupam na resistência anticolonial, não foram valores nacionalistas nem o ideal nacional que transformaram estas mulheres em cidadãos, foi o peso como eleitor de um modelo de governação que tenta legitimar-se como democrático através do voto que operou a mudança.

Num país onde o partido no poder, MPLA, se confunde com o Estado,[171] como já foi dito, impõe-se a pergunta: terá o Estado providenciado o cartão de eleitor tendo em vista outorgar o direito de voto a estas mulheres ou terá como objetivo a angariação de votos através das estruturas do partido, como sugere a palavra de ordem da OMA, "Mulheres todas ao registo"? Para a antropóloga Mariza Peirano, os cartões de eleitor personalizam "as relações sociais e a omnipresença da política como esfera de atuação e como categoria ideológica", o que os transforma num símbolo, não de cidadania mas de uma filiação política (Peirano 2006: 126).

À chegada a uma nova comunidade, mesmo que a estadia fosse de curta duração, o trabalho só era iniciado depois de solicitar permissão para efetuar a pesquisa e depois de apresentar as credenciais às autoridades da segurança do Estado, à polícia, ao exército, ao administrador da comuna e à autoridade tradicional.

Figura 29 – Apresentação às autoridades, Sr. Amador e Regedor José Vunge à esquerda.

[171] O MPLA está no poder desde a independência do país, ou seja, desde 11 de Novembro de 1975.

As credenciais dos diferentes organismos do Estado eram copiadas à mão e quando era liberada destas obrigações, era pressionada pelo Sr. Amador para abandonarmos a aldeia evocando a chuva ou outro constrangimento. O que ao princípio não parecia intencional veio a revelar-se uma tática deliberada para boicotar o trabalho de pesquisa. As mulheres definitivamente não estavam na agenda do secretário do rei dos Jingas.

Figuras 30-31 – Teka Dya Kinda, homens nas cadeiras, mulheres no chão.

Em Teka Dya Kinda o embuste foi revelado à investigadora pelo próprio soba Muanha Mussoke. Quando percebeu que as mulheres eram o objeto de estudo da

investigadora pediu muitas desculpas por elas não estarem presentes e terem-se deslocado para as lavras de madrugada e só regressarem ao fim do dia, e tratou de informar que o Sr. Amador, no contacto que fez através do terminal (telemóvel) no dia anterior, só tinha pedido a presença dos homens para ele entrevistar, como aliás se pode ver na figura 30.

O Sr. Amador não se defendeu da acusação mas ficou muito incomodado, talvez porque a maneira como foi recebido em Teka Dya Kinda e a discórdia com o soba revelavam que havia disputas de poder entre as linhagens reais da região que ultrapassavam o papel da investigadora.

O porte das árvores e o espaço diferenciado na aldeia marcaram desde logo o lugar social das mulheres em Teka Dya Kinda, tanto da investigadora como das únicas "mais velhas" presentes na aldeia. As cadeiras foram destinadas aos homens e as mulheres sentaram-se no chão. Desde esse momento, por muita paixão que o campo e as pessoas me despertem, as relações entre a pesquisadora e o Sr. Amador tornaram-se problemáticas e foi impossível iludir a tensão no resto da viagem.

A aldeia de Ngola Mwinga, junto a Marimba, já estava à espera da investigadora quando me desloquei, bem cedo, ao rio Cambo através de um mato fechado, num caminho invadido por capim alto que teimava em esconder o jeep. Abrimos passagem à catanada mas o trilho da picada desaparecera completamente sob o mato. Há muitos anos que nenhum carro por ali passava. Percorremos a pé os últimos metros até à margem do rio, para chegar ao local onde se deu o "Massacre da Jangada".

Figura 32 – Local do 'Massacre da Jangada', rio Cambo em Marimba.

Mais de cinquenta anos depois não resta nenhum vestígio visível da jangada e o rio e as suas margens não parecem tocados pela memória de um massacre. Ali, onde as margens

se aproximam e as águas barrentas fluem devagar, podemos imaginar que a distância entre uma e a outra margem estava ao alcance das armas de fogo que o exército colonial, apoiado pelos bombardeamentos aéreos, usou para matar centenas de pessoas. Populações de várias aldeias deslocaram-se à Jangada em 1961 e destruíram-na para tentar impedir que as tropas coloniais vindas da cidade de Malange atravessassem o rio. Depois de visitar este *lugar da memória* cheguei à aldeia, sabendo que ia entrevistar uma veterana que tinha sido testemunha do massacre, mas primeiro apresentei-me ao regedor Ngola Muinga, Sr. Jorge Ntengo, marido da entrevistada. Quando o Sr. Amador me apresentou à Sra. Elisa Kapunga perguntei-lhe se era familiar do deputado do MPLA, Monteiro Pinto Kapunga, o que ela confirmou informando serem irmãos. Estava explicado o patrocínio da minha viagem até ao município de Marimba: o deputado Kapunga aproveitou a oportunidade para colocar a irmã e a família na história trágica da Revolta da Baixa do Kassange, através da investigadora aqui na tradicional situação da antropóloga apropriada pelo campo.

Além de ser um dos homens mais ricos da região, ser deputado do grupo parlamentar MPLA, a narrativa familiar protagonizada pela irmã iria legitimar um passado histórico e investir de sentidos "outros" a linhagem a que ambos pertencem. O deputado Kapunga não precisava de inventar um passado como o personagem do livro de Agualusa, *O Vendedor de Passados* (2004), a história de vida da irmã, Elisa Kapunga, uma das marginalizadas da história oficial, colocava a família a que a ambos pertencem na História da resistência angolana.

Figura 33 – Elisa Kapunga e o marido, o regedor Ngola Muinga.

3.2.2 – Memórias de Elisa Kapunga, uma mulher na história da Revolta da Baixa do Kassange

Elisa Kapunga nasceu na aldeia de Ngola Muinga em Marimba, província de Malange, uma aldeia tradicional de casas de adobe e pau-a-pique com telhados de colmo. É casada com o Regedor da aldeia Ngola Muinga, Sr. Jorge Ntengo. Tem três filhos e fala a língua kimbundu. Em 1961 trabalhava na Cotonang juntamente com o marido: *Naquela altura já estava para entrar dentro do esposo, trabalhava atrás do homem! Quando o marido ganha compra um pano de 10 escudos, às vezes 20 escudos, para vestir só naquela altura.*
Cultivavam algodão, a única cultura permitida, cultivo de regime compulsivo e de venda obrigatória à Cotonang, que lhes pagava 500 angolares por um ano de trabalho, isto quando nenhum imprevisto destruía a cultura e ficavam entregues a si próprios. Cultivavam três campos de algodão, dois para a Cotonang *e um para o povo*, segundo as suas palavras. Iam trabalhar às cinco da manhã e regressavam às cinco da tarde, doze horas de trabalho. Para comer durante o dia, levavam mandioca e fuba.

> *... o português andava a nos escravizar muito, fartávamo-nos de trabalhar daqui para lá sempre com o chicote atrás, mesmo doente tinha que ir na tonga, mulher e homem era igual, era muito sofrimento! Tanta reclamação e nunca houve compreensão, nos levou já a revoltar contra os portugueses. Branco falava português e depois negro te dizia o que o branco falava, os capatazes eram daqui mesmo, também eram negros. O sofrimento era demais, tirou-nos o medo, pegámos nas mechas de fazer funje, mesmo sem armamento arriscámos e fomos contra os portugueses. Apesar do medo, como nós não tínhamos armamento tivemos que usar a mecha de fazer o funje e um capim chamado senu que amarrámos na cintura que era a nossa proteção mas de nada nos valeu, terminou com muita mortandade. Foi orientação do kimbanda, íamos de tronco nu e virávamos as costas para o inimigo, para os portugueses. O kimbandeiro ninguém lhe conseguia ver nessa área mas vinha do outro lado do Congo, do rio Cuango, do Xinge. Vinha com o propósito de correrm os com os portugueses. Nós acreditámos no kimbanda porque o Congo já era independente. Guerra de Maria era o código que os congoleses trouxeram, para correr com os brancos. O povo de Marimba, Chiquita, Kunda-dya-Base, vieram para aqui, o local de concentração era aqui onde se vendia o algodão, a fábrica do algodão também era aqui. Era muita gente, muitas aldeias. Vieram de Chiquita, Kianda, até ao outro lado do rio Cambo, Kunda-dya-Base, eram milhares. A data?*

Você que não sabe escrever como vai saber a data? É mesmo janeiro, já tínhamos semeado o algodão. Nós é que iniciámos a ação de correr com os portugueses e as suas mulheres. Não houve violência, reunimos em massa e ficámos a pensar que íamos ser livres. Os portugueses saíram daqui mais umas milícias, fugiram para Malange e depois informaram quem que lhes correu no terreno. Quando os portugueses vieram com muita tropa, tivemos que nos render. Foi uma revolta, fomos na jangada porque os portugueses iam atravessar o rio na jangada, fomos lá para travar e a tropa começou logo a nos matar. Com os cintos de snu voltados para o chão, pensámos que as armas dos portugueses não disparavam, depois quando abriram o fogo as pessoas começaram a morrer, afinal de contas nos tinham enganado e tivemos que nos render, pusemos lenços brancos. Morreram umas seiscentas pessoas, na jangada estavam milhares, na altura tinha marido, ainda não tinha filhos mas levei uma irmã às costas, crianças pequenas ficaram em casa. Os portugueses aceitaram a rendição e disseram que sabiam que tínhamos sido enganados. Aceitámos que fomos enganados porque o kimbandeiro foi o primeiro a ser atingido. Voltámos ao trabalho, o sofrimento, o chicote tinha acabado e já não era obrigatório ir na tonga do algodão, passou a ser voluntário e pagavam o algodão bem. O branco não deixava ir na igreja mas em 1963 deram a liberdade de irmos à igreja e os nossos filhos começaram a ir na escola. Os nossos antepassados seguiam a tradição dos Ngola, mas no tempo do padre Kioza fui à igreja e casei com o marido.

A entrevista foi gravada em vídeo e realizada com recurso a intérprete, kimbundu/português, ao ar livre e aberta a toda a população que seguiu atentamente e em silêncio o desenrolar dos trabalhos com alguma interferência dos anciãos da aldeia.[172] Quando o foco do diálogo deixou de ser 1961, conforme tinha sido combinado, o regedor Ngola Muinga deu por terminada a entrevista. Nas aldeias, a autoridade masculina e o controlo patriarcal é grande e ficou evidente por onde passámos que o protagonismo das mulheres incomodava os homens desejosos de serem eles os sujeitos da história. Quando o regedor pediu a palavra, disse:

Confirmo tudo o que narrou a minha esposa referente à guerra de 61, os meus irmãos mais velhos estão aqui, meus menores, a minha população está aqui, quem

[172] Entrevista realizada na manhã do dia 2 de fevereiro de 2011. O intérprete foi o Sr. Amador.

fez bem é falar do bem, quem fez mal é falar do mal, é tudo o que temos a dizer, não vamos falar mais nada, obrigada.

Esta fala lembrou-me Amílcar Cabral, sob o pseudónimo de Abel Djassi, quando questionando se o colonialismo português teria trazido algum bem a África escrevia, num panfleto do PAIGC, palavras quase idênticas às do regedor Ngola Mwinga: "o colonialismo português representa um reinado do mal, e onde o mal impera não há lugar para o bem" (1960), enunciando, como o regedor, o maniqueísmo do colonialismo.

É interessante refletir sobre "quem era o inimigo".[173] Elisa Kapunga nesta entrevista, ligada a dois lugares de memória que representam lugares de sofrimento, a Cotonang e a Jangada, identifica repetidamente o inimigo: o inimigo era o português, o branco português da Cotonang. *Nós é que iniciámos a ação de correr com os portugueses e as suas mulheres. Não houve violência, reunimos em massa e ficámos a pensar que íamos ser livres.* "Nós", as mulheres e os homens da Baixa do Kassange "iniciámos a ação" – Elisa Kapunga coloca-se a ela e às outras mulheres como atores da revolta. O colono e as suas mulheres eram o alvo contra quem se revoltaram. O colono português era a fonte de todo o mal e o culpado da dupla exploração que sofriam, como povo colonizado, segregado da igreja, da escola e posto médico, e como vítimas da exploração capitalista da Cotonang, que os tratava, nas suas próprias terras expropriadas, como escravos ao abrigo do Estatuto dos Indígenas, ou Regime do Indigenato como ficou conhecido, legislação que haveria de ser abolida meses depois, a 6 de setembro de 1961, por Adriano Moreira, ministro do Ultramar. Na Jangada, o inimigo continuava a ser o português, agora representado pelas forças da repressão, as Forças Armadas Portuguesas, a tropa, como ela refere. O primeiro escravizava, o segundo matava. A revolta expôs ao mundo as condições de trabalho e a desumanidade da exploração dos trabalhadores do algodão e a criminosa repressão do colonialismo português.

Nenhuma fronteira separa verdadeiramente um povo. A etnia mbundu da Baixa do Kassange prolonga-se para lá da fronteira com a República do Congo recém-independente a 30 de junho de 1960, cinco meses antes da Revolta da Baixa do Kassange. As independências africanas dos anos 60 viram aparecer "figuras carismáticas que tiveram um destino trágico a partir do momento em que se recusaram a vergar-se à ordem do mundo" (Augé 2003: 57), mas cujas ideias atravessaram fronteiras e o discurso de Patrice

[173] "Quem é o inimigo?": título de uma publicação de Aquino de Bragança e Immanuel Wallerstein (1978).

Lumumba na data da independência do Congo deve ter ecoado em terras de Angola sob dominação colonial portuguesa:

> "Desta luta, que foi de lágrimas, fogo e sangue, estamos orgulhosos até ao mais profundo de nós mesmos, pois foi uma luta nobre e justa, uma luta indispensável para pôr fim à humilhante escravidão que nos era imposta pela força. […] nós conhecemos o trabalho exaustivo, exigido em troca de salários que não nos permitiam nem comer para matar a nossa fome, nem nos vestir ou morar decentemente, nem criar nossos filhos como seres amados. Nós conhecemos as ironias, os insultos, as pancadas que devíamos suportar, de manhã, de tarde e de noite, porque éramos negros. Quem esquecerá que a um negro se dizia 'tu', certamente não como se diz a um amigo, mas porque o respeitável 'vous' era reservado somente aos brancos? Nós conhecemos a pilhagem de nossas terras, espoliadas em nome de textos pretensamente legais que não faziam mais do que reconhecer o direito do mais forte. Nós conhecemos o que era a lei não ser a mesma, caso se tratasse de um branco ou de um negro, confortável para uns, cruel e desumana para os outros."[174]

Lumumba teve um fim trágico, foi assassinado porque não se vergou à potência colonial, a Bélgica, não sem antes ter enunciado: "A independência do Congo é um passo marcante para a libertação de todo o continente africano […] faremos do Congo o centro de iluminação de toda a África".[175] O povo da Baixa do Kassange, como vimos, ouviu as suas palavras trazidas por mensageiros vindos do outro lado da fronteira. *Nós acreditámos no kimbanda porque o Congo já era independente*, declarou Elisa Kapunga.

3.2.3 – A "Guerra de Maria": história e memória ou fontes coloniais *versus* fontes africanas

Na historiografia contemporânea a fonte escrita é sempre vista como um documento privilegiado que produz um regime de verdade. A historiadora luso-angolana Aida Freudhental, num texto publicado no n.º 18 da *Revista Internacional de Estudos Africanos* (1995-1999: 245-283), ao refletir sobre as fontes que os historiadores trabalharam para estudar a Revolta da Baixa do Kassange, refere:

[174] http://www.mpdaangola.com/blog/discurso-do-lider-africano-patrice-emery-lumumba.html.
[175] http://mpda.e-monsite.com/blog/discurso-do-lider-africano-patrice-emery-lumumba.html.

> "As informações oficiais provêm não só das autoridades administrativas (governador de distrito, inspectores, chefes de posto e administradores), como de agentes e responsáveis da PIDE e da PSP e ainda hierarquias militares em Angola e em Portugal. Entre os testemunhos de indivíduos e de entidades privadas, contam-se os de empregados e responsáveis da Cotonang e de funcionários da Junta de Exportação de Algodão que participaram em alguns eventos e os relataram às respectivas hierarquias" (1995-1999: 254-255).

Ou seja, os historiadores têm trabalhado com fontes coloniais,[176] arquivos da PIDE e testemunhos dos missionários, o que levou à construção de uma pluralidade de memórias fragmentadas e ideologicamente mediadas (cf. Portelli 1996). Freudhental nota que "através da documentação disponível, desvenda-se parcialmente o papel dos actores africanos na revolta, embora a sua voz nos chegue distorcida e truncada…", impondo aos historiadores "limitações decorrentes da ideologia colonial" (1995-1999: 256).

Algumas das narrativas históricas decorrentes das fontes coloniais são alicerçadas num culto mágico-religioso que é identificado como "Guerra de Maria". Maria aparece nas narrativas das fontes coloniais como a figura tutelar da revolta ou, como Freudhental coloca, "uma figura mítica, símbolo de um poder religioso associado a um cristianismo formal" (1995-1999: 272). Esta historiadora, uma das poucas que se tem debruçado sobre esta revolta de camponeses, tem o cuidado de assinalar que "persistem muitas interrogações entre os factores religiosos e a acção política" (1995-1999: 271) e acrescenta que "o estado actual da investigação não permite esclarecer muitas questões" (1995-1999: 269).

Embora Freudhental diga que não é possível identificar os autores e divulgadores do discurso religioso ligado à revolta, sabendo-se apenas que terá existido a intervenção de catequistas protestantes e também da missão católica do Mussuco (1995-1999: 260), a memória que tem sido divulgada pelos historiadores em relação às motivações religiosas da "Guerra de Maria" adotou várias narrativas diferentes que Freudhental identifica:

1. O historiador Marcum, baseado no testemunho de R. Neto "Notas e impressões do Kwango, a Guerra de Maria", in *A Voz da Revolução*, n.º 1, UPA, 1966, considerou a influência das ideias independentistas do Congo e a projeção do movimento nacionalista messiânico designado por "Guerra de Maria" e dirigido pelo

[176] Pélissier trabalhou com o relato dos acontecimentos em 1966 feito por Rosário Neto, ministro da informação da UPA mas cuja origem deve situar-se em 1964, ano em que o ministro percorreu campos de refugiados angolanos no Congo-Leo (Freudhental, 1995-1999: 255).

autodenominado profeta António Mariano, capturado pelas forças coloniais em março de 1961 (Freudhental 1995-1999: 253). Marcum diz-nos que "The name Maria's War came from the mispronunciation of the name of the leader, António Mariano (1978a: 124-126). Rosário Neto, vice-presidente da UPA, defendeu que António Mariano, natural de Malange, associou o ideal nacionalista com o misticismo religioso, ministrando água de Maria, pregando e entoando cânticos à glória de Lumumba e Kimbangu e lançando em nome da UPA a ordem de greve aos camponeses da Baixa (Freudhental 1995-1999: 274).

2. Pélissier, citando Sigurd W. Salazar na tese *Bongos e Bângalas*, vol. I (1968: 83-84), no estudo intitulado "História de Maria, segundo a versão indígena" transcreveu uma versão conhecida da Guerra de Maria, relatada pelo intérprete António José Nunes Frade nos finais do ano de 1960: "A Cassule-Cuenda terão chegado dois jovens catequistas bacongo declarando-se enviados por Kasavubu e do PSA, Parti Solidaire Africain do Congo e anunciavam-se portadores da Boa Nova de Maria, 'a deusa protectora dos pretos, a verdadeira deusa' que lhes comunicara que 'vinha salvar o povo de Angola', libertando-o do jugo do branco. […] Os catequistas preconizavam a destruição de santos e amuletos e outros símbolos religiosos entre outros preceitos (Freudhental 1995-1999: 258).
3. No arquivo da PIDE de 19.1.1961, num bilhete em kimbundu encontrado no bolso de um capataz da Cotonang, lê-se: "Lumumba, a mulher Maria e o filho Pessa mandam que ninguém trabalhe e que só as mulheres podem cozinhar" (Freudhental 1995-1999: 258).
4. Também no arquivo da PIDE há um bilhete de um catequista do Milando enviado ao administrador do Cahombo em 13.1 dizendo: "com eles nada tinha a tratar, que fosse falar com a Maria que era de quem eles recebiam ordens". Maria, identificada por alguns com Nguriakama ou Muriakama, rainha dos Basuku, […] teria emigrado para o Congo Belga anos antes e regressado com 30 a 35 anos, depois de ter sido baptizada na missão católica do Mussuco e adoptado o nome de Maria" (Freudhental 1995-1999: 260-261).

Estas múltiplas narrativas sobre a "Guerra de Maria" foram-se consolidando desde 1961, dando voz a diferentes visões da Revolta baseadas em fontes coloniais e que respondem a projetos diferenciados, sobretudo religiosos e messiânicos. Todas estas

narrativas projetam uma dimensão mítica da "Guerra de Maria" e a historiografia tem subscrito estas narrativas proféticas.

A entrevistada Elisa Kapunga declarou que *Guerra de Maria era o código que os congoleses trouxeram para correr com os brancos*. Esta representação bastante concreta e racional parece não estar de acordo com as versões míticas apresentadas e cujo significado terá que ser repensado criticamente pelos historiadores à luz desta nova investigação e de outras a serem realizadas no terreno com os sobreviventes.

3.3 – A rainha do 4 de Fevereiro de 1961: a história como futuro

Engrácia Francisco Cabenha, a "rainha do 4 de Fevereiro" ou simplesmente "a rainha", como ela própria se intitula, designação que a projeta acima da sociedade, é a única mulher que fez parte do grupo que no dia 4 de fevereiro de 1961 atacou, em Luanda, a Cadeia de São Paulo, a Polícia de Segurança Pública (PSP) e a Casa de Reclusão, com a intenção de libertar os presos políticos detidos em 1959 e 1960 pelo Estado colonial português. Após o ataque, a direção do MPLA em Conacri reivindicou a revolta como sendo uma ação dos seus homens no interior de Angola, o que tem vindo a ser contestado por memórias dissidentes dos protagonistas e pelos historiadores. A liderança do ataque foi atribuída ao cónego Manuel Joaquim Mendes das Neves, vigário da arquidiocese de Luanda que teria ligações à UPA, União das Populações de Angola, da qual, posteriormente, foi nomeado presidente honorário, o que questiona a versão oficial do MPLA.

Manuel Pedro Pacavira publicou em 2003 o livro *O 4 de Fevereiro pelos Próprios*, a partir de testemunhos dos sobreviventes. Sobre a contribuição de Cabenha, atribui a sua participação ao que identifica como "trabalhos preparativos tradicionais", ou seja, trabalhos religiosos tradicionais destinados a proteger os revoltosos durante o ataque e a potenciar a vitória contra as autoridades coloniais:

> "Na Pedreira,[177] tinha-se encontrado uma casa apenas para os chefes que coabitariam com uma 'mulher menor de idade que fosse virgem'. A sorte caiu sobre a sobrinha do comandante-geral-adjunto, Engrácia Francisco Kabemba que, desde aí, passou a ser a rainha do grupo, sendo-lhe conferidos a guarda e os segredos da panela de barro, as velas, a bíblia e a esteira, para ela, rainha, se sentar e dali acompanhar e controlar todo o movimento e atitude dos responsáveis que fossem entrando na

[177] Pedreira: zona do Bairro Petrangol.

casota. A porta principal da casota dispunha de um visor, através do qual a 'rainha' podia conferir e reconhecer, logo à entrada, os chefes que faltassem ao estrito cumprimento e observância dos ritos recomendados, com base em juramentos" (2003: 114).

Figura 34 – Monumento aos mártires do 4 de Fevereiro de 1961, Engrácia Cabenha, Imperial Santana à direita e Paiva Domingos à esquerda na foto, ambos falecidos (Arquivo MPLA).

Depois de meses a tentar negociar, em vão, uma entrevista com Engrácia Francisco Cabenha, a oportunidade surgiu no 5.º Congresso da OMA em Luanda, ao qual assisti como convidada, quando a presidente desta organização do MPLA, Luzia Inglês, e a deputada Ruth Mendes intercederam a favor da pesquisa e pressionaram a agora general na reforma das FAA Engrácia Cabenha a facultar-me o seu depoimento.

No almoço do congresso as mulheres pertencentes à OMA estavam vestidas com o tradicional pano preto enrolado na cintura, *t-shirt* vermelha e lenço amarelo, uma indumentária partidária que esbate as hierarquias e atenua as relações de poder entre as mulheres. A OMA é uma associação com grande influência nas políticas do partido e do governo e nenhuma mulher que se movimente nos círculos do poder ignora o peso da organização, sujeitando-se à disciplina partidária a que aquele traje de camponesa obriga. Engrácia Cabenha, curiosamente, ao contrário da maior parte, personalizou o traje com um colete preto com mangas de renda por cima da *t-shirt* vermelha e ignorou o lenço amarelo, demarcando o seu lugar de rainha.

Figura 35 – A deputada Ruth Mendes e Engrácia Cabenha no 5.º Congresso da OMA.

A entrevista ficou desde logo agendada para o dia 3 de março de 2011 na sede provincial do MPLA em Luanda.

Quando cheguei à velha Delegação da Vila Alice, delegação em cuja abertura participei e que ajudei a montar nos primeiros meses de 1975, vinda do Congo Brazzaville, numa altura em que aquela primeira Delegação era o coração do MPLA em Angola, foi impossível não recordar com emoção que uma parte da minha vida passou por aquele espaço, agora ampliado e remodelado.

A presença de jornalistas, televisões e rádio, o vaivém de pessoas de um lado para o outro eram sinal de que algo de extraordinário se passava. Estávamos em 2011 e os jovens *revus* [178] do que veio a ser o Movimento Revolucionário tinham convocado pelo Movimento para a Paz e a Democracia em Angola (MPDA), através da Internet, a primeira manifestação de protesto contra José Eduardo dos Santos para o dia 7 de março, animados pelo exemplo das Primaveras Árabes, o que deixou o regime angolano, nada habituado à contestação, em estado de grande nervosismo. Em resposta o MPLA convocou uma manifestação de apoio ao presidente José Eduardo dos Santos para o dia 5 de março, dois dias antes do protesto dos *revus.* A movimentação na sede provincial destinava-se a organizar a manifestação e mobilizar a população, tendo o partido a intenção de, numa demonstração de força, colocar milhões de pessoas nas ruas das maiores cidades de Angola. Engrácia Francisco Cabenha, no papel de Rainha do 4 de Fevereiro, estava a ser entrevistada pela televisão e usando o seu capital simbólico incentivava a população a juntar-se à convocatória do partido.

[178] Revolucionários.

Figura 36 – Engrácia Francisco Cabenha na sede provincial do MPLA na Vila Alice.

Pouco depois a entrevista com a Rainha iria desenrolar-se com muitas interferências num edifício cuja movimentação de pessoas e barulho dificultavam a comunicação. Engrácia Cabenha também estava relutante, respondia como se estivesse arrependida de ter concordado com a entrevista.

Antes do encontro estava convencida de que a patente de general tinha sido atribuída a Engrácia Cabenha pela sua participação na revolta histórica do 4 de Fevereiro de 1961, e foi com surpresa que descobri o engano. No desenrolar da interação a entrevistada declarou ter pertencido à ODP, Organização da Defesa Popular, e foi nesta organização militarizada que subiu, ao longo de décadas, todos os escalões da hierarquia militar até chegar a general.

> *A Engrácia fez o 4 de Fevereiro e parou aí, não! É rainha de verdade, não é de brincadeira. O que ela sentiu no osso e na carne fez a sua luta. E sou militar, eu sou militar. A minha vida sempre foi vida militar e a Engrácia continua com a luta até agora. Por exemplo, a camarada Inga me conheceu bem, ela na altura estava nas comunicações, eu na ODP. A ODP pagava mal e muitos que não queriam. Hoje que há muito dinheiro todo mundo quer farda. Mas aquele tempo, eles deviam dar valor a essas mamãs que fizeram tanto sacrifício de ganhar miséria naquele partido único.*

Cabenha esclareceu que jurou bandeira e fez a instrução militar no CIR Hoji ya Henda integrada no Destacamento Feminino, o mesmo CIR onde fui instrutora política. Como se recordava de uma branca no CIR – *gorda, gorda, me lembro, mas não estou a ver o nome* –, quando Engrácia Cabenha percebeu que era a pesquisadora, a entrevista mudou de tom, com a entrevistada a sentir-se confiante e à vontade após os efusivos abraços proporcionados pela surpresa do reconhecimento mútuo.

Entretanto relatei a Cabenha um episódio passado 36 anos antes, naquelas mesmas instalações onde nos encontrávamos. O presidente do MLPA, Agostinho Neto, ia regressar a Luanda no dia 4 de fevereiro de 1975, depois de 14 anos de exílio. Uma receção apoteótica estava a ser preparada e Lúcio Lara, o secretário-geral do BP do MPLA, entregou-me um pequeno gravador e ordenou-me que convocasse o "Comité 4 de Fevereiro",[179] (comité do MPLA que nasceu após o 25 de Abril e que reunia os sobreviventes da revolta do 4 de Fevereiro), para que registasse a narrativa histórica da revolta contada pelos próprios.

Dias antes da chegada do presidente recebi na sala de reuniões do MPLA na Vila Alice um grupo de aproximadamente dez camaradas, todos homens, dos quais apenas me recordo dos nomes de Imperial Santana e Paiva Domingos. Quando iniciei a gravação fui confrontada com Paiva Domingos, o chefe do Comité, a registar uma mensagem dirigida ao "camarada" presidente Agostinho Neto e ao "camarada" Lúcio Lara dizendo que o grupo não estava disponível para gravar a história da Revolta porque o MPLA os estava a usar, ao declarar que a luta armada do MPLA tinha começado a 4 de fevereiro de 1961, o que não era verdade porque eles é que se tinham juntado para o ataque e a ordem não tinha vindo do MPLA. Ameaçaram divulgar a verdade se o MPLA persistisse em ignorá-los e não os ajudasse. Mesmo sendo jovem e ingénua politicamente, percebi o que aquela cassete representava. Na época, a data do início da luta armada do MPLA ainda não tinha começado a ser questionada, o que veio a acontecer apenas nos anos 90. A memória é um campo de luta política e social sujeita a disputas e esforços de ocultação ou clarificação, produzida por sujeitos históricos que elaboram diferentes versões da história, as quais não estão isentas de intencionalidade, como é evidente. Como militante disciplinada não fiz uma cópia da cassete antes de entregar a gravação a Lúcio Lara.[180] Trinta e seis anos

[179] Os "Comités de Ação" foram criados dentro do MPLA e destinavam-se a conjugar os esforços de apoio ao movimento em Luanda de uma maneira organizada. Jean-Michel Mabéko Tali defende que o Comité 4 de Fevereiro era da direita nacionalista e tinha uma visão do futuro de Angola pan-negra (2001: 53-75).

[180] Durante o trabalho de campo perguntei ao general Paulo Lara se a cassete estava na Associação Tchiweka, para onde foram os arquivos de Lúcio Lara, mas a resposta foi negativa, a cassete desapareceu.

depois, Engrácia Cabenha também reivindica para o grupo do 4 de Fevereiro a iniciativa da ação:

> *…Eles pensaram que o Lumumba é que nos mandou para a gente pegar nas catanas. Não é nada disso. Foi mesmo a nossa força, a nossa ideia. Porque nós vivemos nisso. O angolano estava na escravatura e precisava libertar-se dessa escravatura.*

Numa entrevista ao jornal *O País*, intitulada "Rainha do 4 de Fevereiro luta pela coroa", Cabenha declarou:

> "Não se pode dizer que ele [Cónego Manuel das Neves] esteve à frente do 4 de Fevereiro porque os que estiveram éramos nós. Nós é que nos juntámos para saber o que é que vamos fazer hoje ou amanhã, quem é que merece estar neste lugar ou naquele. Ele aconselhava mas nunca dirigiu nenhuma reunião mas ajudou muito" (*O País* 30.01.2009)"[181] *a orar o 'pai nosso' – Senhor nos dá força, queremos libertar o nosso povo angolano porque nós estamos na escravatura,* acrescentou na entrevista.

Engrácia Francisco Cabenha é natural de Icolo e Bengo e nasceu a 4 de novembro de 1945, em 1961 tinha 16 anos. Vivia na casa de seu tio Raul Deão, segundo-comandante do grupo que atacou as prisões.

> *O meu tio, irmão da minha mãe, o comandante Raul Deão pergunta-me: Menina, Muflama (escreva isso por favor, Muflama é nome de casa, Muflama é a noite), menina da noite, estamos à procura de uma menina que seja virgem e queira fazer a luta. Se eu não quisesse, não ia, mas como fui preparada por Deus, logo respondi que sim.*

Cabenha foi motivada pelo facto de ter testemunhado a brutalidade da repressão colonial sobre o seu pai:

> *Quando me chega esta proposta, dizendo que nós vamos correr com os portugueses em Angola, prá gente ganhar a nossa independência, eu aceitei, porque eu vi o meu pai apanhar porrada. 'Papá, mas porque apanhaste tantas chapadas?', perguntei. 'Eu apanhei essa porrada porque a lavra do algodão está tapada, está no capim.' 'Então a lavra é tua, o que é que ele tem a ver com isso?' Disse: 'Nós somos escravizados por eles, por isso a gente trabalha para eles. Nós estamos a cultivar*

[181] http://www.opais.net/pt/opais/?det=1980&id=1657&mid=

esse algodão, quando chega o tempo da colheita nós vamos vender o algodão e não temos lucro'.

No dia do ataque, um grupo estimado em 3.123 pessoas foi dividido por quatro locais,

…Cadeia São Paulo, Casa Reclusão, os Correios, Palácio. Antes de eles irem atacar esses lugares todos, a rainha era a primeira que tinha que passar lá, fazer a reza, abençoar todos os lugares. Aí eles estavam todos abençoados para poder avançar, para eles poder ter essa força. Eu já dei o ponto da situação, todas as coisas estão abençoadas, então 'Vamos à luta!' Na cadeia de São Paulo eu não fui pra lá mas a Casa de Reclusão, na porta, eu entro. Eu participei sim senhora.

Ao jornal *O País* relata assim a cerimónia de sacralizar os lugares do ataque:

"Saí como se fosse vento para passar em todos os sítios onde os camaradas iriam, sem que os militares portugueses dessem conta. Era preciso batizar esses lugares. Como rainha os homens não podiam atacar sem me consultarem, porque os camaradas que tinham mulheres, muitos deles haviam cometido. Eles tinham que ficar em jejum na noite anterior. Eles foram ter relações com as mulheres e isso não dava. Os que cometeram não podiam ir" (*O País*, 30-01-2009).

Na madrugada do dia 3 de fevereiro, num ritual para entronizar as catanas, Cabenha, acompanhada de outros combatentes, dirigiu-se para a antiga estrada de Catete, agora denominada Rua Deolinda Rodrigues:

Ali havia um branco que saía para o Cazenga, para atravessar, para descer a rua de Deolinda Rodrigues, então o Sotto-Mayor pega na catana, trazzzz [faz gesto de cortar cabeça], *corta. Então, a rainha estava presente. Daí saiu a nossa força para poder atacar o dia 4 de fevereiro. A Rainha é possuída de uma força que não é de hoje. A pessoa tem um dom, já nasce com o dom.*

Segundo Engrácia Cabenha, nos trabalhos efetuados para proteger os combatentes, preparar as catanas e vencer os portugueses, o grupo recorreu a rituais e sortilégios poderosos. Ao jornal *O País,* Cabenha declarou: "Muita gente pensa que a nossa luta foi só dos kimbandas, mas não. Foi, sim, uma luta de orações para ver se tínhamos êxito" (*O País,* 30-01-2009). Nas orações e bênçãos, liam a Bíblia e recorriam à religião católica e à religião protestante: *Eu era da Igreja Americana, protestante mas, para disfarçar e a*

PIDE não desconfiar, andava entre a igreja católica e a protestante, diz, expondo a mobilidade dos vínculos religiosos.

O historiador Tali refere que a cultura política do grupo era "elementar e baseava-se na dura experiência da luta contra a parte mais visível da opressão – as humilhações e descriminações de todos os géneros, as expropriações e as prisões coloniais" (2001, II: 75). Engrácia Cabenha teve uma vida difícil, na era colonial vivia no musseque Rangel e era analfabeta,[182] após o ataque fugiu à perseguição da PIDE escondendo-se na região de Catete mas afirma que os portugueses não sabiam que havia uma menina que "tinha matado brancos", por isso não foi vítima da repressão que se abateu sobre os combatentes homens.

> "Depois da maioria dos sobreviventes do 4 de Fevereiro terem ido para a cadeia, eu regressei à casa do meu pai, no posto Cassoneka, em Catete. O meu pai pensava que qualquer dia eu poderia fugir, então entregou-me a um senhor com quem vivi, que era o senhor Costa. Eu tinha que aceitar esse homem, eu com 16 anos e o senhor Costa com 45 anos. Eu não podia dizer que não posso viver com o senhor Costa, porque os nossos pais, antigamente, tinham esse regime, onde ele te indicar onde que você vai, e se não cumprir você fica uma mulher desgraçada. Isso aconteceu em 1962" (*O País*, 30-01-2009).

Em 1974, Cabenha volta a envolver-se diretamente na luta política após o 25 de Abril, tendo integrado as milícias populares que defenderam o musseque Rangel dos ataques dos taxistas e brancos de baixa renda. Em 1975 foi fazer a formação militar no CIR Hoji Ya Henda, onde jurou bandeira no Destacamento Feminino, como já foi referido. O Comité 4 de Fevereiro, que integrou os sobreviventes da histórica revolta, foi criado por esta altura e posteriormente, aquando da formação da ODP, Organização da Defesa Popular, o comando desta organização foi entregue à direção do Comité 4 de Fevereiro, envolvendo Engrácia Cabenha na vida militar durante as décadas seguintes até que se reformou das FAA. Como a própria coloca, *Eu nunca fiquei parada não, continuo até agora a dar o meu contributo e toda a vida fui militar.*

[182] A instrução era racializada e genderizada. Nas escolas públicas era destinada aos meninos da comunidade branca e filhos de assimilados. As meninas eram preteridas pelos meninos por dificuldades económicas das famílias. Nas missões protestantes, as escolas eram destinadas aos meninos e meninas da comunidade negra mas também recebiam mais meninos que meninas. A diferença entre a escola pública ou católica e as protestantes era que as primeiras estavam envolvidas na portugalidade, ou seja, levavam os alunos a internalizar a cultura portuguesa, e as protestantes, pelo contrário, privilegiavam as culturas africanas.

Enquanto militar, Cabenha frequentou a escola do partido em Viana, e hoje tem a oitava classe. Voltou a casar, agora com um "general igual", o general Bravo, um dos dirigentes do Comité 4 de Fevereiro, e vive numa bela moradia. Reconhece que a ascensão social a levou a mudar de visual, depois da farda militar e dos panos hoje usa fatos e abandonou o cabelo entrançado, passando a usar o cabelo desfrisado. No âmbito das celebrações do 4 de Fevereiro em 2013, Cabenha recebeu do Estado-Maior General das Forças Armadas Angolanas (FAA), e por orientação do presidente da República, uma viatura de luxo. Segundo o *site* Maka Angola,[183] "Anualmente, o governo do Presidente José Eduardo dos Santos esbanja várias dezenas de milhões de dólares na aquisição e distribuição, como ofertas, de viaturas de luxo a uma rede clientelar estabelecida no seio da administração pública, exército e sectores estratégicos da sociedade em geral". Através da distribuição de bens e benesses o presidente garante uma teia de cumplicidades, fidelidades e dependências. Estas viaturas de luxo têm um valor simbólico poderoso, são a marca da elite que participa da "festa do poder" presidencial.

Os ressentimentos iniciais do grupo do 4 de Fevereiro em relação ao MPLA foram-se esbatendo ao longo dos anos, através das responsabilidades militares e políticas das quais foram investidos pelo partido/Estado e através de uma cultura clientelar que sufoca animosidades e garante lealdades: *O que interessa é que o comandante-em-chefe, o camarada presidente José Eduardo dos Santos, sabe o que fizemos,* declara Cabenha.

Concluindo**,** Engrácia Cabenha foi convocada em 1961 para exercer uma função religiosa através de mitos como o poder de castidade da 'menina virgem', um modelo religioso cristão baseado no culto da Virgem Maria e, simultaneamente, num sincretismo entre o cristianismo e a matriz religiosa africana, para celebrar rituais destinados a proteger os combatentes do 4 de Fevereiro dos perigos do ataque e ampliar as hipóteses de vitória na luta anticolonial. Hoje em dia, imbuída de uma legitimidade reconhecida por todos, foi elevada a figura heroica do nacionalismo angolano. A descrição apresentada reflete as diferente trajetórias e as estratégias utilizadas por Cabenha, como a fidelidade ao MPLA e o militarismo para se empoderar socialmente e emergir no espaço público. O protagonismo que conquistou na história coletiva coloca-a num lugar único como sujeito histórico.

[183] http://makaangola.org/2013/04/19/viaturas-de-luxo-dividem-sobreviventes-do-4-de-fevereiro/

Figura 37 – Engrácia Francisco Cabenha ostentando a farda militar e a patente de general (arquivo pessoal da entrevistada).

3.4 – A revolta de 15 de Março de 1961: dois testemunhos no feminino

3.4.1 – Ana Maria da Conceição Fernandes: "nós estamos prontas a dar os nossos filhos para combater"

As mulheres tiveram um papel significativo na luta anticolonial e participaram na revolta camponesa do 15 de Março de 1961, destinada a libertar as terras dos povos do Norte de Angola, ocupadas e exploradas pelos colonos portugueses. A luta popular foi dirigida pela UPA, União das Populações de Angola, e a sua base de apoio foram os camponeses e as camponesas bakongo, com a solidariedade da comunidade angolana emigrada em Leopoldville.

Uma das entrevistadas da FNLA, Frente Nacional de Libertação de Angola, ANA MARIA DA CONCEIÇÃO FERNANDES[184] (1947–), uma mulher sem idade, muito bonita e simpática que se apresentou na entrevista com um traje tradicional do Norte, foi testemunha da revolta em Zala, nos Dembos, e fugiu à repressão colonial com 14 anos, integrada nas forças da UPA. Nascida na província do Bengo, comuna de Zala, no dia 17 de março de 1947, é filha de António Fernandes de Brito, pastor protestante da Igreja Evangélica de Angola na Missão de Zala.

[184] Ana Maria da Conceição Fernandes foi entrevistada no dia 14 de abril de 2010 no quarto 240 do Hotel Globo em Luanda. A entrevista foi gravada em vídeo.

A depoente refere que, no dia 15 de março,

Lá na minha aldeia, as mulheres neste dia não foram. Mas houve um encontro de todas, e três mulheres, Nsamba Antónia, Maria Mambemba e Liliana Pedro, disseram: 'Nós estamos prontas a dar os nossos filhos para combater. Os nossos maridos e os nossos filhos'. Então foi esta a primeira ação que as mulheres tomaram. Eu vi e acompanhei mesmo de perto, porque naquela noite ninguém dormiu.

Esta participação das mulheres como "mães patrióticas", oferecendo os maridos e filhos à resistência, é outra das frentes de combate nas guerras nacionalistas. As "mães sacrificadas" são um dos apelos tradicionais das mulheres nas guerras, ao qual as camponesas da UPA também corresponderam.

Ana Maria justifica assim a revolta:

Se houve a revolta foi porque os próprios portugueses não quiseram ouvir. Porque o que acontecia? O que o angolano podia fazer para que se tornasse livre nas suas terras? O que levou mesmo a que as pessoas se revoltassem foi ser obrigadas a deixarem o lugar onde o português lhe encontrou. Por exemplo onde encontrou a fazenda do meu pai, o branco que é o Sebastião da Fonseca teve que tirar o meu pai dali – 'Você tem que sair aqui, porque isto aqui é uma área fértil e quem deve estar aqui é o branco comerciante português'. Isto mais o trabalho forçado que os mais velhos sentiam.

A espoliação ou usurpação das terras, o controlo de toda atividade comercial por parte dos agentes coloniais e o trabalho forçado não eram os únicos motivos de ressentimento contra o domínio português, o impedimento de ascensão social e a impossibilidade de estudar também eram motivos de acusação, ou como a entrevistada relata,

As escolas naquele tempo eram limitadas, eram limitadas como? Eu para conseguir entrar no primeiro ano do liceu, o meu pai teve que falar com alguém que tinha o mesmo nome de Fernandes, que era assimilado, e essa pessoa é que me representava. O meu pai, como não era assimilado, naquela altura era chamado de indígena, não podia ter essa oportunidade de colocar os filhos no liceu. Infelizmente foi tarde e má hora, por que o pai veio-me buscar se não estaria mais além nos estudos. Tinha 14 anos quando iniciou a luta da libertação mas antes dos 14 anos

> *interrompi os meus estudos em Luanda, porque naquela altura, os pastores* [protestantes] *estavam na política e estavam sendo perseguidos e o meu pai que era pastor teve que nos tirar de Luanda para irmos lá na zona.*

A historiadora Maria da Conceição Neto resume assim a situação em relação ao ensino antes da revolta de março de 61:

> "Em 1958 Angola tinha 96,97% de analfabetos (diz o Anuário Estatístico do Ultramar) percentagem escandalosa mesmo na África colonizada. […] Desde os anos vinte que o regime colonial separara a instrução dos 'indígenas' da dos 'civilizados' e, na mesma lógica, em 1950 regulamentou a 'Instrução Rudimentar' dos indígenas, que passou a 'Ensino de Adaptação' após 1956: significava três anos de escola antes de poder entrar no ensino primário propriamente dito […] no ano de 1960-61 eram 119 234 (2,4% da população) os inscritos em todo o ensino em Angola, incluindo o de 'adaptação', o primário, o secundário, o médio, o da formação de professores, enfermeiros, etc." (Neto, in Medina 2005: 20-21).

Desta maneira se percebe porque a entrevistada tinha 13 anos na altura de se matricular no primeiro ano do liceu, três anos de "ensino de adaptação" mais quatro na primária, isto para não falar de o conteúdo dos programas representar não o seu mundo, mas a cultura do colonizador, ou de a imposição da língua portuguesa na escola reproduzir a matriz da dominação colonial. Como o pai não era "assimilado", era "indígena", foi compelida a contornar a lei para fazer a admissão ao liceu. É de notar que em 1960 havia menos de 100.000 "civilizados" não-brancos em todo a colónia. "Qualquer branco independentemente dos rendimentos, do comportamento ou da escolaridade era considerado 'civilizado' enquanto os negros e mestiços só mediante certas condições comprovadas (escolaridade, recursos económicos, domínio da língua portuguesa, abandono dos costumes africanos) podiam requerer a mesma cidadania […] e trocar a Caderneta Indígena pelo Bilhete de Identidade" (Neto, in Medina 2005: 25).[185]

Este processo sistemático de desvalorização, de inferiorização, de negação dos africanos expõe em contrapartida a ideologia de superioridade do colonizador que o Estatuto do Indigenato (implementado em 1926) ainda em vigor em 1961 confirmava *de jure,* ou seja, a discriminação racial era instituída.

[185] O Estatuto do Assimilado foi implementado através da Portaria n.º 317 de 9 de janeiro de 1917 e aperfeiçoado pelo Decreto-lei n.º 39.666 de 1954.

É neste clima de direitos constantemente negados, de desumanização e de humilhação social, que eclode a revolta do 15 de Março, uma revolta que a própria situação colonial convoca (Memmi 1977 [1957]: 112) e que representa uma exigência fundamental de mudança:

> *No mês de agosto de 60 eu vi-os todos reunidos na nossa aldeia, que se chamava Kiwembo, o delegado que veio do Congo Belga veio até a casa do meu pai, que era o pastor, para poder juntar todos. Dia 13 de março estavam todos reunidos a preparar como é que deveriam fazer essa revolta. 'Dado que não temos material, então vamos utilizar mesmo o material que é a própria catana.' Outro tipo de arma era o canhangulo. Dia 14 quase que ninguém dormiu, quando eram oito horas, os que trabalhavam nas tongas foram orientados, cada um iria atacar o próprio patrão dele. E aconteceu mesmo, todos foram distribuídos e lançaram-se*.

Lançaram-se em "dias atrozes em que a exasperação do colonizado,[186] culminando em ódio, se descarregou em loucuras sanguinárias" – escreveu Albert Memmi em 1957, quatro anos antes – e que antecipam uma das marcas da revolta, a violência extrema (1977 [1957]: 113).

Os povos do Norte de Angola tinham percebido que nenhuma transformação social fundamental ocorreria sem violência, "violência revolucionária" que Fanon legitima no seu texto *Os Condenados da Terra*:

> "O que é, na realidade, essa violência? Como vimos é a intuição que as massas coloniais têm de que a sua libertação deve se fazer, e só pode se fazer, pela força. […] Aquele a quem sempre se disse que ele só compreendia a linguagem da força decide expressar-se pela força. Efetivamente, desde sempre, o colono lhe mostrou o caminho que deveria ser o seu, se quisesse libertar-se. O argumento escolhido pelo colonizado foi-lhe indicado pelo colono e, numa reviravolta irónica das coisas, é o colonizado que, agora, afirma que o colonizador só compreende a força (Fanon 2006 [1961]: 91, 102).

Holden Roberto, presidente da UPA/FNLA, numa entrevista a Germain M'ba publicada em *Le Progrès* (Kinshasa),[187] revela que Frantz Fanon foi de certa forma o seu

[186] Judith Butler alerta que no âmbito de uma teoria social que apela à emancipação radical, ou seja, a revolta contra o colonizador, Memmi exclui as mulheres da categoria dos oprimidos, da categoria de sujeito colonizado, e identifica sempre o colonizado no masculino (1998: 32).

[187] N.º 76, Abril 1-2, 1967.

inspirador. "Desde o nosso primeiro encontro em 1958 que ficámos ligados por laços de amizade e fraternidade" (Bragança & Wallerstein 1978, II: 172). O facto de Fanon defender a luta da UPA desde 1958, cuja base de apoio, o campesinato, representaria a única classe que considerava como sujeito histórico revolucionário, em detrimento da pequena-burguesia urbana, classe que o MPLA mobilizava para a sua luta, arrasta até aos dias de hoje um certo mal-estar no *mainstream* angolano em relação ao pensamento de Fanon.

Ana Maria recorda o *day after*:

> *Depois do dia 15, no dia 17 veio o bombardeamento. Nesse bombardeamento morreram 17 pessoas na comuna. Depois de se fazer o assalto, a revolta, todos estavam no posto, porque o chefe do posto já não se encontrava lá, tinha-se retirado, então todos reuniram lá no posto e veio o avião e bombardeou. Foi assim que tivemos que deixar as sanzalas onde vivíamos e entrámos nas matas.*

A memória colonial da revolta fala de 800 brancos e milhares de negros, sobretudo contratados "bailundos" e mbundus assimilados, vítimas da UPA. Na retaliação colonial, o "terror branco" superou a revolta da UPA e terá morto 20.000 negros, sem contar as centenas de milhares de pessoas que se refugiaram nas matas e no Congo.

Na luta de memórias, a entrevistada reivindica para a UPA a importância histórica da insurreição que fez a guerra contra o colonialismo português em Angola eclodir e que depois de 14 anos levou à independência do país:

> *O MPLA esquece que a UPA foi o movimento que levantou… quando se fala de 4 de Fevereiro, ou 4 de Janeiro, todas essas revoltas foram preparadas pela UPA. Esse 4 de Fevereiro foi uma revolta aqui na prisão de Luanda. Mas quanto a derramamento de sangue, foi o 15 de Março. A política em Angola quer abafar a história verdadeira. Não me importa se o MPLA está no poder, mas deve contar a história verdadeiramente à nova geração, para eles compreenderem como é que as coisas se passaram. Todo aquele sacrifício que fez aparecer o 11 de Novembro foi através das revoltas da UPA.*

Ana Maria esteve oito anos refugiada na mata:

> *Durante a guerra não saí da mata, só em 69 que fomos no Zaire. Mas todo esse tempo estávamos lá na zona do comando geral da Zala, que coordenou toda essa tropa, toda essa guerra, era a base principal no interior, nas matas.*

Eu fui treinada pelo comandante Marcos, nós passámos no treino e manejávamos mesmo a arma. Eu fui à frente do combate, por três vezes que enfrentei o combate.

Mas depois passei para a educação. Aos 18 anos já era professora, comecei a dar aulas lá nas matas e cuidávamos dos alunos. Era risco mesmo você ter um grupo de crianças na escola, tinha que procurar um local seguro dentro da mata. Quando houvesse qualquer intervenção ou avião você tinha que proteger esses alunos. Às vezes ficávamos num sítio seis meses, depois vinham destruir, tínhamos que sair dali e ir para outro sítio mais seguro. Muitas das vezes ficávamos um ano. As mulheres que estavam nas cidades ajudaram-nos bastante, elas é que nos levavam os medicamentos, levavam os cadernos, lápis, pelo menos um livro para poder orientar os alunos. Ultimamente os cadernos que se utilizava nas matas era cortarmos o pau e fazia-se ardósia. Tinha uma árvore que tinha uma folha, como se fosse palha-de--aço, e era com aquilo que lixávamos a madeira até ficar bem lisa. Eram os cadernos que os alunos utilizavam. Muitas das vezes o aluno tem que ter três, quatro daquelas tábuas para passar a matéria. Graças ao ensino que nós demos nas matas, alunos que dei aulas são hoje engenheiros e doutores. E se não dessemos esse ensino nas matas? É claro que toda aquela geração seria analfabeta, sem saber nada. Mas graças a Deus, nós nos sacrificámos.

Mas tinha mulheres mesmo que manejaram armas, uma foi a comandante Catarina, ela fazia viagens dos maquis para o Congo, ia à busca do material. Também a Maria Mabemba, que foi grande logística.

Depois da independência, antes de o Norte do país ter sido palco da Guerra Civil (1992) entre a UNITA e as forças do governo, Ana Maria regressou à terra de origem, esse valor primeiro pelo qual lutou em 1961, e reconstruiu a sua vida como empreendedora agrícola:

Nós tínhamos lá no Ambriz as nossas quintas e com a União dos Camponeses fizemos uma cooperativa. Era a coordenadora da Associação dos Agricultores, fui eleita no meio dos homens, eles acharam que tinha mesmo que ser a coordenadora. Cada um tinha o seu talhão e o meu deu mesmo bem, era uma quinta desenvolvida com dois mil pés de bananeiras, tinha uma parte que produzia tomate, cebola, couve, repolho, muita colheita que vendia nos mercados. Tinha a minha quinta, a minha casa, o meu camião, a minha motobomba, o meu trator, mas tudo isto perdi com a

guerra. A guerra que se levantou em 94 foi intensa e aí perdemos tudo. Tinha trabalhadores, pagava-lhes. Graças a Deus que o bocado que meti no banco deu para pagar os trabalhadores porque eles não têm nada a ver com o que sofremos. Eu agora estou a viver em Luanda, como deslocada porque perdemos tudo. Agora vamos iniciar como? Não desisti, apesar da minha idade, tenho esta coragem, estou a lutar, tratei de toda a documentação do comércio e estou a bater as portas para ver se posso ter financiamento e consigo ser madeireira, tem muita madeira para cortar lá na floresta.

Os antigos combatentes do ELNA/FNLA até à presente data têm tido muita dificuldade em conseguir enquadramento no Programa Geral de Desmobilização e Reintegração (PGDR) ou acesso à reforma da Caixa Social das FAA, e as mulheres são secundarizadas duas vezes no acesso aos apoios, como ex-combatentes e como mulheres:

Até hoje não tenho o benefício de receber algo do fundo de pensão como antiga combatente. Já reivindicámos, eu e o meu marido. Mandaram-nos tratar dos documentos, tratámos dos processos e até hoje não tem resposta. Fiz também a minha biografia, porque cada um fez o seu trabalho, mas qual foi a resposta? Disseram 'o teu marido é que deve beneficiar, porque nós não podemos dar tanto à esposa quanto ao marido'. Mas eu depois reivindiquei, disse que não, antes de eu ser esposa dei o meu contributo, ele me encontrou já na luta.

Para Ana Maria a vida é um combate interminável do qual não desiste, como afirmou, *tenho esta coragem, estou a lutar!*

3.4.2 – Joana André Domingos: "naquela altura éramos todos uma só pessoa"

A entrevista a JOANA ANDRÉ DOMINGOS (1949–), antiga guerrilheira do MPLA, contra-almirante da Marinha de Guerra e brigadeiro do exército das FAA, foi realizada num dia húmido e quente de abril de 2010, ao ar livre no pátio da igreja Metodista do Bairro Popular em Luanda. Joana Domingos estava bastante apreensiva porque era a primeira vez que ia falar da sua história de vida. Disponibilizou-se para a entrevista porque recebeu uma ordem direta da secretária-geral da OMA no sentido de participar neste projeto. Começou a testemunhar com algumas reservas, mas via-se que se esforçava por falar dentro de um regime de verdade. A entrevista decorreu em péssimas condições acústicas, aviões e helicópteros passavam constantemente por cima das nossas cabeças e

interrompiam o discurso. Na habitação vizinha entravam e saíam autotanques que vinham abastecer-se de água para distribuir nos musseques de Luanda. O calor e a deslocação do sol ao meio-dia obrigava-nos constantemente a mudar a posição das cadeiras e do tripé à procura de uma sombra, no entanto Joana André nunca mostrou impaciência ou desagrado pela situação, demonstrando ser uma pessoa que aprendeu a controlar as emoções.

A entrevistada refugiou-se na mata com 12 anos, em 1961, o ano de todas as revoltas, integrada num grupo de pessoas da UPA, União das Populações de Angola, e acompanhada da tia que a educou:

> *O primeiro bombardeamento que assisti, lá na sanzala onde estava, foi em 61 depois de 15 de Março. Nos dias a seguir… apareceu um avião que no primeiro dia deixou cair panfletos a avisar o povo que não tivesse medo, que não se atrapalhasse, que voltasse para suas casas. Pensámos que era um aviso para libertar o povo, que era o Papá Lumumba que estava a chegar. No dia a seguir apareceu um outro avião, este já começou a bombardear. Bombardeou a sanzala do Caje em Nambuangongo, onde morreram muitas, muitas pessoas mesmo. E daí o povo viu que afinal não era o Papá Lumumba mas era outra coisa. Começámos todos a ir para as matas, a ir para muito longe e aí fizemos umas casotas de capim e paus, ficámos lá escondidos para que a tropa colonial não nos apanhasse.*
>
> *Naquela altura éramos todos uma só pessoa. Estávamos todos a lutar para um só fim e as pessoas tinham que se identificar mesmo como pessoas unidas e não havia aquela separação, estávamos misturados, havia os Kikongo, havia os kimbundu, mas tanto os Kikongo como os kimbundu entendiam-se.*

Nas operações de rememoração, a memória individual foi-se cristalizando sob pressão da memória oficial supervisionada pelo movimento/partido e a entrevistada não se apercebe das contradições que enuncia.

> *Na altura havia elementos do MPLA e também da UPA mas quase todo o mundo ali tinha que se identificar como sendo da UPA porque se se identificasse diretamente que era do MPLA… pronto… eles matavam. Então todos passavam como sendo da UPA mas no fundo não eram da UPA, eram do MPLA, aquilo era só pra podermos passar.*
>
> *Separámo-nos quando começámos a viajar, saímos da Primeira Região a fugir da guerra para ir para os Congos. Deixámos a área dos kimbundus, fomos entrando*

> *para a área dos Kikongos, nessa altura já tínhamos dificuldades porque falávamos mal o kikongo, tínhamos que ter um intérprete ou um guia que era para ajudar-nos a falar e conhecer os caminhos.*

Depois de meses caminhando nas matas, Joana André Domingos foi acolhida na casa de Holden Roberto em Leopoldville e, ao contrário de algumas camaradas do MPLA, que instrumentalizam as memórias omitindo nas suas biografias o passado na UPA, esta veterana não nega que a sua vida de nacionalista começou no movimento inimigo do MPLA e só mais tarde, em 1963, ela e a família se juntaram ao MPLA.

À pergunta se se lembrava do Holden Roberto, respondeu: *Tenho impressão que ele, Holden Roberto, foi um líder que também deu o seu contributo para a independência.* Para Sarlo, "fala-se do passado sem suspender o presente e, muitas vezes, implicando também o futuro" (2007: 12), e a entrevistada que durante os anos de Luta de Libertação identificava Holden Roberto e a FNLA, segundo o discurso oficial, como inimigo ou os "fantoches da FNLA", é levada pelos novos discursos da paz e da reconciliação nacional a reconhecer que o falecido Holden Roberto, presidente da FNLA e arqui-inimigo do MPLA, também contribuiu para a independência do país. A pressão do presente e um futuro em conjunto leva a reconfigurações do passado.

Para atravessar a fronteira de Angola para o Congo, na rota dos ventos independentistas que sopravam do Norte, Joana Domingos relata:

> *Uma coisa que me marcou e até hoje eu lembro… foi quando saímos de Angola para ir para o Congo. Tivemos muita dificuldade porque levámos quase seis meses a ir até à fronteira e regressar. Era ir até à fronteira e regressar porque não tínhamos bons guias. Até que um dia conseguimos. Um guia levou-nos até à fronteira e na altura de atravessarmos (a fronteira era uma estrada grande que tinha um muro) as pessoas ficaram todas dispersas e eu era a mais pequena do grupo. Levava minha carga, uma trouxa das panelas e pratos. Quando chegámos para atravessar a estrada aquilo era cada um por si e Deus para todos. Atravessei sozinha, cada um atravessou como pudesse atravessar. Entretanto eu caí e as panelas fizeram um barulho muito grande e estava alguém ao meu lado que disse – 'Ai eh, 'tá a fazer barulho'… Peguei levantei-me, peguei na trouxa das panelas e pus outra vez na cabeça e pus-me a andar sozinha, fui correndo, correndo, correndo, não sabia onde estava nem sabia com quem estava. Algumas pessoas morreram porque caíram nas minas, outros foram mesmo apanhados pelos colonialistas que nos estavam a*

perseguir mas eu consegui fugir sozinha até chegar num rio, um grande rio. Quando cheguei no rio encontrei muita gente e estava lá a minha tia e o meu irmão a chorar – 'ai, ai ela ficou lá' e um senhor disse: 'não, ela 'tá aqui, ela apareceu!' O senhor agarrou-me na mão, tirou-me a trouxa e ajudou-me a atravessar o rio onde já estava a família toda. Senti-me perdida porque ali, ou seria morte ou então a vida. Quando cheguei do outro lado encontrei os meus familiares e acho que foi graças a Deus!

O meu tio era pastor, dizia-me nós aceitamos a UPA, quando eles vierem dizer UPA nós respondemos 'pula Lumumba' mas nunca denunciar que nós somos do MPLA! Na altura da viagem, os cartões foram escondidos. Há um alimento que se chama chikwanga, fez-se a chikwanga e pusemos os cartões dentro da chikwanga e assim viajámos com os nossos cartões do MPLA dentro da chikwanga que não se comia. É assim que conseguimos chegar com os nossos cartões e quando chegámos mesmo em Kinshasa desamarrou-se a chikwanga e tirou-se os cartões.

Em 1963, quando chegou a Brazzaville, fez a trajetória dos pioneiros do MPLA, indo primeiro estudar para o internato em Dolisie, e mais tarde tornou-se guerrilheira, ainda na adolescência. Foi especialista em transmissões, curso tirado na ex-União Soviética, lecionado em espanhol, após o qual foi abrir a Frente Leste na 4.ª Região Militar quando esta era comandada por Hoji ya Henda. Hoje reformada da Marinha de Guerra, orgulha-se do seu passado e de ter sido a primeira guerrilheira a fazer o curso do Instituto Superior Militar das Forças Armadas Angolanas.

Este capítulo, sobre a resistência anticolonial no feminino em 1961, expõe a participação das mulheres nas diferentes revoltas nacionalistas, revoltas que assolaram o ano em que os movimentos de libertação iniciaram a luta armada contra o colonialismo português. Através dos relatos de memórias das ex-combatentes, um passado histórico de resistência no feminino foi resgatado, confirmando que a violência revolucionária foi uma condição da transformação das mulheres colonizadas, como enunciou Fanon (1968). Trabalhámos este capítulo no sentido de evitar a atração do olhar pelas "ruins of yesterday and forget the present", conforme recomenda Ngugi Wa Thiong'o (1981: 3). Os testemunhos das informantes revelam quanto o passado, que foi examinado neste capítulo, é ainda uma realidade recente. Neste capítulo, a memória à resistência colonial se fez presente no feminino e as implicações éticas e políticas dos testemunhos expuseram a tragédia que foi o colonialismo português e a guerra colonial para as mulheres colonizadas.

Capítulo 4 – Mulheres nas Lutas de Libertação

4.1 – Veio da mata a "mulher nova"? Processos de emancipação das guerrilheiras nas Lutas de Libertação[188]

Nos espaços africanos onde se fala português, a primeira abordagem da Mulher na luta armada deu-se em 1981 numa Oficina de História, por iniciativa de Aquino de Bragança, na Universidade Eduardo Mondlane em Maputo. A socióloga moçambicana Isabel Casimiro, numa comunicação apresentada num colóquio da Codesria, refere que "Aquino acreditava que um dos principais indicadores dos avanços e revezes da luta armada estava ligado ao processo de libertação da mulher, à sua maior ou menor participação e visibilidade, e que os debates sobre as questões de género e sobre a libertação da mulher constituíram um ponto de rutura em relação às características da luta e ao tipo de sociedade a edificar, depois da tomada de poder" (Casimiro 2011: 212).

No livro *Quem é o Inimigo, Anatomia do Colonialismo* (vol. I) que Aquino de Bragança organizou com Immanuel Wallerstein, no capítulo intitulado "Mulheres" os autores defendem que a libertação das mulheres levantou um problema aos movimentos de libertação nacional em dois sentidos. "Por um lado, os movimentos [necessitavam] de definir a relação do problema da opressão das mulheres com o da opressão nacional […] uma questão de definir prioridades"… (1978a: 197). O outro problema seria o inverso: enquanto no Ocidente a libertação das mulheres podia ignorar o problema da libertação nacional, os movimentos de libertação em África vinculavam a libertação das mulheres à revolução e ao seu triunfo (1978a: 197). Ou, como expôs Samora Machel no discurso de abertura da Primeira Conferência das Mulheres Moçambicanas em 1973, "a libertação das mulheres constitui uma necessidade fundamental da revolução, uma garantia da sua continuidade, uma condição do seu triunfo" (1978a: 202). O enunciado de Samora Machel integra-se na linha de pensamento e atuação da FRELIMO e de todos os partidos africanos marxistas, ou seja, a necessidade de o partido controlar e conduzir toda a transformação social.

Nos anos 60-70 os discursos sobre a opressão e emancipação da mulher foram apropriados por algumas forças políticas revolucionárias envolvidas em projetos nacionalistas modernos. Sublinho algumas porque a FRELIMO, como refere Isabel

[188] Uma primeira versão deste subcapítulo foi apresentada oralmente na Oficina do Centro de Estudos Sociais da UC, "Quem é o Inimigo, Anatomias de Guerras Revolucionárias" a 18 de janeiro de 2013.

Casimiro, "terá sido um dos poucos movimentos nacionalistas no continente africano a defender a emancipação da mulher", emancipação que "devia ocorrer em simultâneo com a Luta de Libertação do jugo colonial, e pela construção de uma sociedade nova" (2005: 58). Nesta ótica, a libertação da mulher passava pelo combate ao "obscurantismo e tradições" que condenavam a mulher à inferiorização com o *lobolo,* à poligamia e rituais de iniciação. Porém, McClintock considera que as mulheres são representadas como um corpo atávico de forças tradicionais, inertes e retrógradas, enquanto os homens aparecem como os agentes da transformação social e da revolução (McClintock 1995: 359).

Nos anos 60-70 "não existia nos movimentos revolucionários a ideia de direitos humanos" (Sarlo 2005: 60), por isso a emancipação da mulher era ancorada à revolução, à luta anticolonial, à luta anti-imperialista e à criação de uma sociedade igualitária. Convém não esquecer que o tom da época era fortemente ideológico e foi sob o chapéu da ideologia marxista, que não incorporava a análise de "opressão de género", que a ideia da emancipação da mulher "contaminou" a Luta de Libertação e foi apropriada pela FRELIMO. Convém também não esquecer que o discurso não se traduziu em políticas de igualdade na condução da Luta de Libertação, os líderes e os heróis libertadores continuaram a ser os homens e as mulheres amarradas à "célula base da família" eram secundarizadas e remetidas para um lugar subalterno.

Numa altura em que o mundo estava claramente dividido entre amigos e inimigos, foi sobretudo na luta armada que ficaram em Moçambique as marcas da emancipação feminina, sobretudo com a criação do Destacamento Feminino, marcas que após a independência levaram à implementação de políticas e leis que promoveram o lugar e o *status* das mulheres. Samora defendia que a participação da mulher na luta armada criava as condições para a transformação da sua consciência (Machel 1974: 60) e contribuía para a construção de uma "mulher nova".

Com a participação na luta armada as mulheres consideravam-se iguais aos homens porque combatiam, faziam patrulhamento, rondas, segurança e carregavam armas. Eduardo Mondlane reconheceu que o recrutamento militar de mulheres contribuía para a transformação social:

> "By accepting women into its ranks, [the army] has revolutionized their social position. Women now play a very active part in running popular militias, and there are also many guerrilla units composed of women. Through the army, women have started to take responsibility in many areas; they have learned to stand up and speak

> at public meetings, to take an active part in politics. In fact they do a great deal of important work in mobilizing the population. When a women's unit first visits a village which is not yet sufficiently involved with Frelimo, the sight of armed women who get up and talk in front of a large audience, causes great amazement" (Young 2001: 373).

No entanto, em 1968, uma guerrilheira perguntou a Eduardo Mondlane porque as mulheres não podiam ser comandantes? Mondlane respondeu que essa questão nunca havia sido colocada e "nobody had thought of making women officers" (Sheldon 2002: 124), mas assegurou que o assunto seria discutido a partir daquele momento. Kathleen Sheldon nota que "nobody" identifica os homens, tão habituados à supremacia masculina.

Apesar da retórica da libertação e emancipação e da construção de uma sociedade nova as mulheres continuavam sujeitas à tradicional divisão sexual do trabalho, os homens na direção e comando e as mulheres assumindo as tarefas domésticas nos campos e cuidando das crianças e dos orfanatos. O facto de as militantes continuarem fora da direção política e militar não era discutido como uma forma de opressão sobre as mulheres. O movimento feminista que questiona a desigualdade de poder entre homens e mulheres era visto por Samora Machel como um desvio burguês conduzido por mulheres liberais do mundo capitalista que bebiam, fumavam, usavam minissaia e eram promíscuas sexualmente, mulheres reacionárias que confundiam os propósitos da libertação e dividiam a luta de classes (Machel 1974: 64-65).

Harry G. West, em *"Girls with Guns": Narrating the Experience of War of Frelimo's Female Detachment* (2000), comunidade que West abordou numa perspetiva antropológica e focada no processo social no qual as mulheres se construíram como combatentes, foi surpreendido durante as entrevistas pelo viés heroico no qual as guerrilheiras enquadravam a sua participação no Destacamento Feminino, aliás retórica que a FRELIMO também subscreveu. West defende que o discurso ideológico influenciava positivamente a maneira como as guerrilheiras vivenciavam a experiência da guerra. A ideologia e a arma empoderavam as combatentes e levavam a que reconfigurassem novas identidades, demonstrando grande confiança e autoestima pela sua participação na luta armada (West 2000: 109).

O debate sobre o "homem novo" em Angola terá começado nos anos setenta. Em 1972 Agostinho Neto afirmava numa entrevista publicada em *Algérie-Actualité*: "A

formação do "homem novo" é a maior tarefa e mais difícil que enfrentamos."[189] Com a independência em 1975, o hino nacional angolano também confirmava este propósito: "Construímos com trabalho o Homem Novo"...

Em 1976 o poeta António Jacinto, dirigente do MPLA, afirmava à revista cubana *Verde Olivo*, "Aspiramos a largo plazo a la construcción de un hombre nuevo angolano […] Queremos un hombre angolano y a la vez universal" (Año XVII, n.º 3, 18 Jan. 1976, p. 19). A utopia socialista da criação de uma sociedade nova e de um "homem novo" foi apropriada pelo MPLA para a consolidação da identidade nacional, a angolanidade. Mas onde estava a "mulher nova"? Através do uso da universalidade abstrata na linguagem, do "falso neutro", a "nova mulher"[190] tornou-se invisível na dimensão discursiva e ficou na sombra de uma revolução enunciada no masculino. Mas apesar de secundarizada e invisibilizada ela estava lá, no exílio, no maquis, nos exércitos, na Lutas de Libertação e nas guerras, só que não era percebida, não era vista, nem era ouvida. Neto, sem o talento de Samora Machel para argumentar e teorizar, acrescentava com alguma reserva: "Pensamos que a revolução criará este 'homem novo'" (Bragança & Wallenstein 1978a: 302-303).

Em 1977, a brutal repressão que se seguiu à insurreição armada do 27 de Maio, repressão que vitimou sobretudo a juventude escolarizada das cidades, enterrou a ideia do "homem novo" (Marques & Pinto 2011). Ao contrário do discurso, a trágica realidade da "purga" que o MPLA levou a cabo após o 27 de Maio não poupou nem homens nem mulheres, como iremos ver mais à frente no capítulo sobre esta trágica revolta.

Para ilustrar o debate aqui enunciado sobre a "mulher nova" em Angola vamos acompanhar e observar a análise que duas mulheres ex-combatentes fazem da sua participação nas Lutas de Libertação. Ambas têm como origem a mesma comuna no Leste de Angola, o Muié no Moxico, uma "zona de contacto" ou de conflito dos movimentos de libertação. Catarina Kavindama e Isalina Kawina são da mesma idade, ambas nasceram em 1953, uma delas lutou no MPLA e a outra na UNITA.

[189] N.º 337, 2-8 de abril, entrevista a Julia Hervé.

[190] Numa pequena genealogia ao conceito "mulher nova", a primeira referência escrita aparece num livro de 1918 intitulado *A Nova Mulher e a Moral Sexual* da intelectual e dirigente russa marxista Alexandra Kollontai, que criou as bases para uma discussão temática de género e inspirou a ética libertária feminista que marcou os anos 60. Depois de Engels, Marx e Lenin, Alexandra Kollontai, Clara Zetkin e Rosa Luxemburgo exporem a desigualdade entre homens e mulheres e defenderem numa ótica comunista a libertação e emancipação das mulheres, os seus textos foram retomados nos anos 60-70 pelos Movimentos Revolucionários, nomeadamente em Cuba, e pelos Movimentos de Libertação africanos, que recuperaram o conceito comunista e socialista, sobretudo, do "homem novo".

CATARINA AUGUSTO KAVINDAMA BAIÓ (Vália)[191] (1953–), com a patente de tenente-coronel na reforma, nasceu no Muié, município de Kangama, província do Moxico. Filha de Augusto Kavindama e de Helen Mbimba, ambos camponeses. De formação religiosa protestante, estudou na missão evangélica do Muié dirigida por missionárias canadianas:

> *Um dia* [em 1967] *estávamos em oração na igreja, de olhos fechados (os protestantes quando oram fecham os olhos), ouvimos barulho e vimos aquelas pessoas fardadas, com barbas a entrarem na igreja. Falaram com a missionária Catarina, a enfermeira, minha xará (foi ela que fez o meu parto por isso me chamo Catarina) e ela saiu com eles na sua moto. Quando voltou recomendou-nos que não falássemos com as pessoas lá de cima. O posto administrativo, a escola católica, o posto médico e o comércio eram lá em cima. As casas dos brancos também. Eu vivia no internato da missão mas a missionária aconselhou que os pais levassem os filhos para casa. Depois veio um grupo de guerrilheiros e disseram que nós devíamos deixar as nossas casas e ir para as matas porque eles iam atacar. Então nós fomos para as matas. Um dia os mais velhos disseram para irmos buscar água ao rio. Fui eu com a minha irmã e o meu primo e em vez de irmos ao rio ficámos aí a comer frutas. Apareceram uns militares portugueses e perguntaram onde estavam os bandidos que nos tinham levado para as matas? Nós falávamos luchaze, a nossa língua, para eles não entenderem, e combinámos não dizer nada. O meu primo que era mais novo e era muito corajoso disse – nós não sabemos nada, se quiserem nos matar, podem nos matar! Eu e minha irmã só chorávamos. Um militar ainda me tentou pegar mas outro disse-lhe – deixa que essa ainda é criança! Mandaram-nos dizer aos mais velhos para regressarem à aldeia porque se não voltassem no dia seguinte o avião ia bombardear e todos iam morrer. Nós deixámos as panelas e fomos a correr informar as famílias. Voltámos para o nosso bairro, para as nossas casas. No dia seguinte apareceram os guerrilheiros furiosos como uma tal Catarina que era a responsável da população ter voltado. Então os guerrilheiros mandaram--nos regressar às matas mas desta vez acompanharam-nos.*
>
> *Um dia apareceram uns guerrilheiros que estavam a recolher crianças para irem estudar com o acordo dos pais e o meu pai aceitou que me levassem mas não deixou*

[191] Catarina Augusto Kavindama Baió foi entrevistada em Luanda no dia 12 de julho de 2010. A primeira parte da entrevista foi registada no Instituto de Línguas, e a segunda no Hotel Globo. A entrevista foi gravada em vídeo.

ir a minha irmã. Tinha 14 anos e nunca mais regressei ao Muié. Daí me levaram para a Zona A. Também nunca mais vi o meu pai. Soube no CIR que foi preso pela PIDE em 1969, apanharam-lhe a pasta e encontraram papéis porque ele era o presidente do Comité de Acão do MPLA naquela zona e fornecia comida aos camaradas. Um irmão ainda o viu no Luena mas depois nunca mais ninguém soube nada dele. O meu pai era um homem muito trabalhador, carregava os produtos que produzia para vender. A minha mãe também só voltei a ver 8 anos depois, aos 22 ou 23 anos.

Na Zona A começámos a fazer treinamento militar, eu tinha muito medo de atirar, a metralhadora empurrava para trás e também tinha medo dos camaradas porque eles tinham barba e eu não gosto de barba. Na base também tinha medo de fazer a guarda sozinha à noite. Mas os camaradas, como nós éramos crianças, nos tratavam muito bem. Faziam trabalho político, explicavam que nos tínhamos que empenhar para libertar o nosso país e que não estávamos a lutar contra o povo português mas sim contra o colonialismo português. Eu ouvia falar que os brancos maltratavam mas nunca vi nada, sempre fui bem tratada pelas missionárias e pela professora portuguesa, D. Luísa, que dizia que nós tínhamos cara de anjos mas éramos umas víboras. A filha do chefe do posto também estudava connosco e era muito boazinha, todos os dias trazia bolachas para nós e se não aceitássemos chorava. Depois na guerrilha encontrei esse pai maravilhoso que era o Lúcio Lara, por isso cresci pensando que as pessoas eram todas iguais.

No CIR fomos atacados umas três vezes pelos portugueses. Uma vez, a base veio-nos avisar e nós recuámos. Os portugueses ficaram no rio e nós ficámos cinco dias sem água, comíamos casca de árvore para diminuir a sede. Quando regressámos o CIR tinha sido todo saqueado. Num ataque um colega nosso apanhou um tiro. O que tínhamos mesmo medo era quando sobrevoavam o CIR com helicópteros, nós escondíamo-nos mas as folhas mexiam. Depois fui perdendo o medo, uma vez íamos em fila indiana para a Zâmbia e veio o avião barriga de ginguba bombardear mas as pessoas já não tinham medo porque ele lançava só uma bomba e ia embora.

Eu desde pequena achava que os homens tinham mais capacidade, que o homem era o chefe de família mas na escola, no CIR a referência era a Rússia, diziam-nos que as mulheres tinham lutado e bombardeavam e que nós éramos iguais aos homens.

No CIR havia igualdade, tínhamos direitos iguais, nós só estudávamos e fazíamos treinamentos, a população da base é que nos alimentava.

Figura 38 – Catarina Augusto Kavindama Baió (Vália) à esquerda em baixo e Tchindongo Mursha à direita (arquivo pessoal da entrevistada).

Vália fez a 4.ª classe no CIR, após o que os melhores alunos foram escolhidos em 1970 para irem estudar para a Bulgária como bolseiros. Ter sido selecionada para uma bolsa salvou-a de um casamento arranjado pelos mais velhos com o comandante Likambuila. Vália fez o curso de enfermagem e diz que na Bulgária descobriu o frio, o racismo e aprendeu a falar búlgaro. Também descobriu o machismo dos camaradas do Comité dos Estudantes de Angola, liderado por Dino Matross,[192] quando começou a namorar com um estudante guineense do PAIGC:

Os colegas faziam muita confusão, sobretudo o Dino Matross, diziam 'vocês não podem andar com estrangeiros porque vocês têm que voltar a Angola para contribuir para o país' e queriam agredir o meu namorado. Queriam que eu escrevesse ao MPLA a pedir autorização, eles namoravam com estrangeiras e não precisavam de autorização. Avisaram o MPLA mas o velho Lara não me fez regressar.

Vália não foi obrigada a regressar mas Jovita Nunes que foi estudar para a URSS foi obrigada a interromper o curso de medicina e a regressar a Brazzaville, quando se

[192] Dino Matross atualmente é o secretário-geral do MPLA.

envolveu sentimentalmente com um estudante de outro país africano. No MPLA, uma moral para os camaradas e outra para as camaradas potenciava lógicas de controlo das relações sentimentais e da sexualidade das mulheres, e sujeitava as mulheres rebeldes a punições exemplares.[193] Michael Herzfeld diz-nos que na relação que opõe o nacionalismo à sexualidade, "o controlo da intimidade não é apenas a base do controlo político, mas torna-se também o meio pelo qual [o nacionalismo] protege as suas fraquezas internas dos intrusos externos" (1987: 237).

Quando Valia acabou o curso os camaradas ficaram-lhe com o diploma a pretexto de que ela podia fugir para a Guiné com o namorado. Outra colega que namorava um estrangeiro, Angelina Adolfo, também do Muié, foi agredida por um dos responsáveis, Samuel Siki, que lhe partiu um braço; a jovem regressou a Angola com o braço engessado mas conseguiu que os "camaradas" lhe devolvessem o diploma. No MPLA os homens eram dominantes e em vez de a camaradagem e a solidariedade regerem as relações entre os homens e as mulheres expatriados, estas assentavam numa cultura patriarcal de opressão e controlo social que podia chegar à violência sobre as mulheres. As masculinidades hegemónicas no MPLA moldavam o poder dos homens sobre as mulheres e eles assumiam a liderança com atitudes machistas de "proteção" e agressão das "suas" mulheres, como já notava a OMA: "men in our country behave like chiefs with absolute and unlimited powers" (1984: 62). Os homens da Luta de Libertação não se apercebiam das contradições em que viviam: por um lado, usavam uma retórica de igualdade no discurso revolucionário e, por outro, exerciam uma prática que inferiorizava e subordinava as mulheres. Nas relações de género os "camaradas" reforçavam o *habitus* da dominação masculina (Bourdieu 2010 [1998]) e estas tensões e contradições irão emergir após a independência mais claramente.

Vália regressou a Angola em 1975 e foi trabalhar como enfermeira-parteira para o Hospital Regional de Saurimo sob a direção da médica Tina Dibala, veterana do MPLA. Apesar da oposição da mãe da depoente, o namorado guineense foi a Angola em 1976 para o casal celebrar o casamento e para o marido conhecer as filhas gémeas entretanto nascidas. Em 1978, Vália partiu para a Guiné com o marido (mandinga) onde vive e trabalha até hoje e onde aprendeu a falar crioulo. Os cinco filhos do casal estudaram em Portugal e no Brasil com bolsas da Gulbenkian e da cooperação brasileira e todos têm cursos superiores.

[193] Ler mais no subcapítulo 4.2, "Mamãs da OMA: género e nação".

Desde as matas do Leste onde nasceu sob dominação colonial, Vália, filha de camponeses, aluna de missionárias canadianas protestantes, passando pelo CIR e pela guerrilha ainda adolescente, onde se tornou uma filha da Luta de Libertação, rompeu fronteiras – primeiro na Zâmbia, onde chegou a estar presa durante três dias quando o jeep em que se deslocava foi apreendido pelas autoridades porque transportava armas, depois na RDA, República Democrática Alemã, onde representou o MPLA no Festival Mundial da Juventude em 1973, até à Bulgária, onde se formou, e por fim na Guiné Bissau, onde vive, com filhos formados em Portugal e no Brasil –, e todos estes trânsitos transnacionais configuram novas aprendizagens, levam a empréstimos interculturais e requerem a construção de novas identidades. Como a maior parte das entrevistadas deste trabalho, Vália é multilingue, fala mbunda (Ganguela), lutchaze (variante da língua mbunda), português, tchokwé, umbundu, búlgaro e crioulo da Guiné Bissau. A jovem que tinha medo das armas, da guerra e dos camaradas barbudos deu lugar a uma mulher que, apesar das atitudes patriarcais e machistas dos colegas do Comité dos Estudantes de Angola na Bulgária, conseguiu impor a sua vontade e controlar a sua vida. O CIR e o treino militar, a escola do *maquis* e o curso na Bulgária, abriram uma janela de oportunidades proporcionadas pela Luta de Libertação que a jovem agarrou para crescer como pessoa e socialmente. Hoje, Vália, expondo relações desiguais no MPLA, lamenta que muitas mulheres que lutaram no Moxico, sobretudo as das margens sociais, estejam abandonadas pelo partido, sem patente e sem direito a reforma do Estado, mas apesar da situação de exclusão social destas ex-combatentes acha que "as mulheres que participaram na luta armada lutam pela sua emancipação e liberdade" e agradece à Luta de Libertação ter-lhe dado a oportunidade de conhecer o mundo e de se sentir uma mulher do mundo.

ISALINA KAWINA[194] (1953–), major das FALA/UNITA, nasceu no Muié, município de Kangama, província do Moxico.

A entrevista foi mediada pela presidente da LIMA (Liga da Mulher Angolana), Miraldina Olga Marcos Jamba, do grupo parlamentar da UNITA, após contacto feito na Assembleia Nacional, e que imediatamente abraçou e apoiou este trabalho de pesquisa com as combatentes da UNITA sem a deputada conhecer ou ter qualquer referência da investigadora.

A vice-presidente da LIMA, Helena Bonguela, minha interlocutora junto das entrevistadas, confidenciou-me que Isalina Kawina foi uma grande militar, *foi comando*,

[194] Isalina Kawina foi entrevistada no dia 16 de abril de 2010, na sala da UNITA da Assembleia Nacional. A entrevista foi gravada em vídeo.

segundo as suas palavras. O dever de memória leva Bonguela a nomear as mulheres que se destacaram na 1.ª Guerra de Libertação Nacional, Salia Mukumbi, Laurinda Chissako, Salomé Epólua e Augusta Sakwanda, além da entrevistada. As entrevistas decorreram na sala da UNITA da Assembleia Nacional, sala onde nunca me senti confortável porque imaginava sempre estar sob escuta. É impossível não ser afetada pelo clima de suspeição mútua que existe em Angola entre o MPLA e a UNITA.

Figura 39 – Isalina Kawina na entrevista.

A entrevistada fala quatro línguas, lutchase, tchokwé, umbundu e português. Isalina Kawina teve a gentileza de falar português com a entrevistadora, a quarta língua que aprendeu e a que menos domina. A depoente cresceu numa família que praticava uma conceção religiosa tradicional e não frequentou a escola. Foi para a UNITA em 1967, um ano depois de a UNITA ter sido criada por Jonas Savimbi, com 14 anos porque

> *… via os outros jovens entrar como militares e escutei que a UNITA veio libertar o povo angolano que estava quase escravo dos colonizadores portugueses, na nossa terra.* […] *até chegarmos o tempo que abandonámos a aldeia fomos para as bases, quando chegámos lá nas bases o que é que fizemos? Também pensámos que nós as mulheres afinal conseguimos fazer aquilo que o homem pode fazer, aí onde que nós começámos também a treinar, fizemos o trabalho como homem de guarda, oficial de dia, apoiar as forças que vão atacar o inimigo, estamos atrás a levar comida ou*

armas que eles não conseguem levar, fizemos aquele trabalho até 1970, mas para fazer esse trabalho também nós treinámos mesmo como homens.

Isalina Kawina refere que no início as mulheres treinavam de panos ou saia, só nos anos 80 começaram a vestir farda e a usar patente, e informa:

Eu comecei por aspirante e cheguei até major… […] *daí começámos também a pensar 'então nós estamos a fazer todo o trabalho, a mulher também precisa de uma organização', demos a ideia e fizemos esse pedido à nossa organização da UNITA, eles apoiaram e em 1970 houve uma conferência do partido, onde que saiu essa ideia que as mulheres deviam ter uma organização porque a mulher também está ativa, a fazer tudo aquilo que o homem também está a fazer, em 73 houve um congresso também do partido onde que saiu criar a LIMA, Liga da Mulher Angola, uma organização das mulheres angolanas naquela área do Leste, onde que saiu o meu nome como presidente da LIMA. Eu é que chefiava as outras, fazia tudo, trabalho militar, trabalho civil, mobilização, fizemos esse trabalho até chegarmos a 75, quando entrámos em todas as cidades, Luanda, Huambo, Benguela, em todo o sítio entraram muitas mulheres, com isso a nossa organização ficou muito forte, até hoje a mulher está apoiar a nossa política.*

Savimbi, na Oitava Conferência Anual do Partido, terá dito no final do discurso que julgava "com a criação da LIMA 'não estar a fazer um favor às mulheres', mas sim 'a respeitar um direito' delas" (Fernando 2012: 129).

Isalina Kawina foi alfabetizada na UNITA aos 16 anos, por essa altura converteu-se ao protestantismo, começou a frequentar a IECA, Igreja Evangélica Congregacional de Angola, e com 20 anos foi a primeira presidente da LIMA, o que revela o seu prestígio e ascensão na UNITA: *Eu aprendi muita coisa, a vivência no meio das pessoas, como é que vivem…o mundo está a evoluir até hoje!* A entrevistada defende que *os homens estão sempre à frente e nós as mulheres temos que fazer mesmo força para chegar na mesma igualdade entre o homem e a mulher.*

A depoente gosta muito de viver na cidade, viveu na Jamba, também conhecida por "Bastião" e diz:

Eu já não consigo mais viver na aldeia, aquelas mulheres são muito atrasadas. Os que estão na aldeia que fiquem mesmo na aldeia, agora aquele que já saiu da aldeia

e viu a cidade, para ele a aldeia penso que não consegue viver, eu posso ir lá trabalhar mas regresso na cidade.

O pai de Isalina, já falecido, e a maior parte da família são do MPLA, um tio chegou ao Comité Central do MPLA: *A guerra nos separou mas agora se encontramos e tratamos como família.*

Para Isalina Kawina, a UNITA apresentou-se como uma oportunidade de crescimento pessoal e progressão social. Não foi uma mulher passiva, empoderou-se através da vida militar e o facto de ter sido a primeira presidente da LIMA revela que a vida militar pode ser um meio de ascensão política. Nem sempre as mulheres ocupam apenas os lugares mais baixos da hierarquia política e militar nos movimentos de libertação. Apesar de hoje em dia estar separada, casou com um dirigente da UNITA com quem teve cinco filhos. Uma das filhas, Anita Helena Henda Epalanga, emigrou para Portugal e fez uma licenciatura como trabalhadora-estudante. No depoimento que deu para o livro *Angola a Festa e o Luto, 25 anos de Independência*, coordenado pelo jornalista Ismael Mateus, a jovem declarou que a mãe se destacou na luta contra o colonialismo português e na defesa da mulher angolana (in Mateus 2001: 32); no entanto, numa comunicação particular, informou a pesquisadora que Isalina Kawina, apesar da sua trajetória de vida, na paz foi afastada dos benefícios da desmobilização e da reintegração, sendo sustentada pelos filhos.

4.2 – "Mamãs" da OMA: género e nação

Este subcapítulo é sobre o papel das ex-combatentes da OMA na Luta de Libertação e sobre a representação que a nação faz da participação das mulheres na luta. Robert Young diz-nos que "Women are often taken to represent the mainstay of the cultural identity of the nation…" (2003: 97). Para Marissa Moorman, se o nacionalismo nasceu com as elites urbanas, "it grew up in the *maquis* and in exile as an armed struggle for liberation" (2006: 1-2), um *maquis* que em termos numéricos e de exercício do poder social era dominado por homens (Moorman 2006: 3). Vamos pensar as configurações que se estabelecem quando cruzamos categorias como género, nacionalismo e Luta de Libertação, ou seja, vamos ler o nacionalismo e a nação como processos genderizados, tentando perceber como o género opera quando colocamos as mulheres e os homens na luta nacionalista (Enloe 1989, McKlintock 1995, Moorman 2006).

Figura 40 – "Mãe da Revolução" (Arquivo MPLA).

Na Luta de Libertação as mulheres aparecem representadas num papel simbólico. Uma das fotografias mais divulgada durante a guerra nacionalista apresenta uma mulher com uma arma a tiracolo e uma criança no colo. A arma e a criança representam o quadro ideológico no qual as mulheres da OMA eram percecionadas no espaço público durante a guerrilha, as "mães da revolução" e as "camaradas de armas" que combateram ao lado dos homens, uma representação ambivalente que ligava a maternidade à guerrilha e ao militarismo como se fossem complementares. No MPLA a situação não era diferente da FRELIMO, como foi discutido por Sheldon (2002) em relação a Moçambique: apesar da

Figura 41 – Imagem do livro *Contra o Oportunismo*, editado pelo DIP, Departamento de Informação e Propaganda do MPLA (sem data).

visibilidade das mulheres "ao lado" dos homens, a relação não era de igualdade, "many male members of Frelimo systematically exclude women from the discussion of problems related to the Revolution, and limit them to executing tasks" (2002: 124).

O nacionalismo foi a ideologia que alimentou as Lutas de Libertação e tinha como objetivo a construção de um Estado independente e a unidade nacional "de Cabinda ao Cunene", segundo a retórica da época, que iludia as diferenças étnicas e regionais. Para as mulheres, a atuação nas lutas nacionalista, destinada a fortalecer o esforço da luta anticolonial, era mais difícil e obrigava-as a lutar duas vezes, uma vez contra o colonialismo e outra contra uma ordem de género desigual que as subalternizava (Urdang 1975).

As nações são simbolicamente figuradas como genealogias domésticas, falamos de nações como pátrias (McKlintock 1995: 357), o presidente do MPLA Agostinho Neto era visto como o "pai da nação", um pai a ser ouvido e obedecido pela comunidade dos combatentes. Fanon já tinha observado em *Peles Negras, Máscaras Brancas* (2008 [1952]) as relações estreitas que existem entre a estrutura da família e a estrutura da nação; segundo este teórico, "a militarização e a centralização da autoridade de um país conduzem automaticamente a uma recrudescência da autoridade paterna" (2008 [1952]: 127-128), com as mulheres representadas como reprodutoras biológicas, relacionando-se com a nação através dos homens. Esta representação constrói uma hierarquia na qual as mulheres são vistas como um corpo atávico e autêntico da tradição nacional (inerte, retrógrada e simples), incorporando o princípio conservador do nacionalismo, enquanto os homens são representados como agentes progressistas da nação moderna (McKlintock 1995: 359). Por outras palavras, no MPLA, a relação de género em moldes familiares e paternalistas instituía uma hierarquia de subordinação na qual os homens representavam a nação numa posição superior à das mulheres e as "camaradas da OMA" respondiam de acordo com o estereótipo da maternidade, ou eram confrontadas com o facto de as relações sentimentais e sexuais serem mediadas pelos homens.

A história de vida de RODETH TERESA MAKINA DOS SANTOS[195] (1947–), uma veterana da Frente Leste, natural do Kuíto, filha de um pastor protestante Kassange Makina,[196] da Igreja do Lwatchi e de Chionga Cila, seminarista na mesma igreja, questiona os estereótipos sobre a maternidade e o papel das mulheres na Luta de Libertação. A

[195] Rodeth Teresa Makina dos Santos foi entrevistada a 7 de setembro de 2010 no refeitório do Hotel Globo em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

[196] Nos documentos o nome do pai está redigido como "Máquina".

depoente ingressou no MPLA com 15 anos em fevereiro de 1962, já casada com Henrique Leonardo Gama Gil, ano em que fez a 4.ª classe e teve a primeira filha:

> *Um dia a minha zona é atacada pelo exército colonial. A minha zona fazia fronteira entre a terceira e a quarta região, chamava-se 'Secção Fura Mata'. Éramos três no comando, eu era política e instrutora militar, era a única mulher, o outro era sapador, camarada Pouco a Pouco e o comandante era o camarada Ngola Massamba. Eu 'tava grávida, tinha dois meses quando nos separámos eu e o meu marido, ele foi abrir a quarta região e eu avanço para a minha zona. Depois treinei homens a subir nas árvores e a saltar, grávida. A população às vezes dizia, 'mas é um filho mesmo que está ai nessa barriga?'*
>
> *No ataque dos portugueses Ngola Massamba é ferido, evacuamo-lo e o Pouco a Pouco vai fazer os arranjos nas direções onde sabíamos que vinha o exército colonial colocando dois engenhos, um dos engenhos explode, mata-lhe e eu fico sozinha… Nisto o exército colonial continuou a atacar a zona e eu procurei organizar-me com os sobas, com os membros dos comités de ação do MPLA, juntámo-nos todos, organizámo-nos e a minha preocupação era de não deixar a ponte como via de acesso do exército colonial para não virem encontrar as nossas bases neste lado do rio, porque um quilómetro e meio depois da base militar estavam as populações. Eu tinha comigo uma granada, essa granada inclusivamente foi cuidada por mim, porque a minha filha, muito assanhada, com dois anos descavilhou uma ponta, um fio da granada e eu cheguei rápido, apertei e amarrei e aquela granada ficou comigo. É com essa granada que vou minar a ponte e a ponte partiu, o exército português não conseguiu atravessar e nisto houve troca de tiros e eu entrei em trabalho de parto e tive o meu bebé, no meio do combate, o meu último filho, peguei no bebé, enfiei em baixo de uma árvore caída e fui ao encontro dos guerrilheiros. Os bombardeamentos continuaram, tivemos que montar as emboscadas, emboscadas para acudir as aldeias da população, emboscada para defender a base e quando tudo se acalmou, os guerrilheiros olharam para mim e disseram: 'Ah, ela matou o bebé.' Mandei todos na formatura e disse: 'Eu não matei o bebé. Vamos no sítio tal, eu vou com vocês…' e encontrámos o bebé com o seu cordão umbilical. Depois um guerrilheiro disse que a mãe dele era parteira, foi buscar a mãe, ela tratou o bebé, cortou o umbigo e depois pegou em mim, ralhou comigo e foi comigo para o rio tomar banho. As minhas calças que eu tinha*

costurado como fardamento, estava toda ensanguentada mas não queria saber, não tenho vergonha. Hoje o bebé, 'tá aí, é um homem formado, tem dois cursos superiores, é o Gil.

Figura 42 – Rodeth Gil na entrevista.

Na contracorrente das teorias essencialistas, a anatomia não é um destino e as diferenças biológicas e a maternidade não afastaram Rodeth Gil do militarismo e das qualidades atribuídas às masculinidades, como a coragem, a iniciativa, a disciplina e abnegação. Esta heroica e romântica narrativa de vida, de entrega total à resistência armada, narrativa que ultrapassa o horizonte de expectativas relativamente ao comportamento de uma "mãe da revolução", não deram, no entanto, o direito de a guerrilheira assinar o documento da Proclamação das FAPLA que, como já foi referido, foi subscrito apenas por homens. A exclusão das mulheres da Proclamação das FAPLA revela as tensões que existiam no seio do movimento com as mulheres a lutarem por mais autonomia e responsabilidades (ação desligada do feminismo, que era visto como um desvio pequeno burguês) e os homens a restringirem a participação das mulheres no exercício da violência e na guerra, assim como nos órgãos de decisão. Estas tensões não foram resolvidas na nova nação. Rodeth Gil no dia em que foi entrevistada ainda não tinha

recebido a patente, ao contrário dos seus camaradas de luta que são todos generais.[197] Quando foi entrevistada a depoente era deputada do MPLA na Assembleia Nacional e membro do Comité Central do partido da maioria, pertence à elite política nacional, o que parece não ter influenciado a decisão dos militares. Os antigos guerrilheiros conscientes da injustiça apelidaram-na "a general dos generais" sugerindo esta evidência que a relações de género desiguais durante a Luta de Libertação sucede a discriminação no pós--independência, ou, como McClintock coloca, "If nationalism is not transformed by an analysis of gender power, the nation-state will remain a repository of male hopes, male aspirations, and male privilege" (1995: 385).

Uma das questões que o MPLA regulou durante a guerrilha foi a sexualidade. O Movimento tinha posições bastante definidas sobre as relações sentimentais e sexuais. Uma entrevista de Don Barnett (1972) ao comandante Seta Likambuila, chefe de operações da Zona C da Frente Leste, diz-nos: "It is prohibited for a guerrilla to have sex-play or intercourse with any guerrilla women, unless they are engaged – and even then they cannot have sexual intercourse until they are married. It is also prohibited for guerrillas to play with village women. If a guerrilla does, and she is married, he will be punished or demoted, and if he has intercourse with unmarried girl he will be forced to marry her if she becomes pregnant" (Barnett & Harvey 1972: 278-79). Para se casarem, os guerrilheiros tinham que ter a aprovação do comando: "the man reports their intentions to the column commander, who reports to the zone commander. The zone commander then prepares a request to the Steering Committee asking that the couple be allowed to marry" (1972: 279). O pedido e a autorização eram feitos por uma estrutura do poder masculino. Sobre a poligamia, Likambuila diz que "When the struggle began we started teaching people that it was wrong to have more than one wife […] After a time, the movement passes a rule that guerrillas could marry only one wife" (1972: 290). O MPLA intervinha na vida privada dos guerrilheiros, esta regulação da sexualidade no movimento parecia destinada a adequar a moral às necessidades da luta; no entanto, ao proibir as relações sexuais antes do casamento e obrigando as jovens a casar em caso de gravidez, dava continuidade à moral colonial cristã e à hierarquia que essa moral instituía.

[197] A entrevistadora ficou na dúvida se Rodeth Gil já não teria sido patenteada e recusado a patente por não estar de acordo com o grau que lhe foi atribuído.

FERNANDA MACHIAI KALUKANGO MIRANDA [198] (1951–) foi para a guerrilha na Frente Leste com os pais camponeses, aos 12 anos, e relata que de acordo com a tradição local, quando um homem queria favores sexuais de uma jovem não casada, negociava com os familiares um pagamento. O MPLA acabou com essa troca de favores e quando um comandante mandava chamar uma guerrilheira, ela não podia recusar e a família não recebia nada em troca; no entanto, segundo a informante, as guerrilheiras sentiam-se honradas por serem escolhidas. Este discurso demonstra que as relações de género eram controversas e que havia contradições entre a moral dos Mbundas, a regulação da sexualidade preconizada pelo MPLA através do casamento e as práticas machistas dos comandantes. A imposição de normas sociais que iam contra a cultura costumeira dos mbundas foi uma fonte de conflitos entre as populações e os guerrilheiros.

O reconhecimento do Estado pela contribuição das mulheres nesse projeto nacional que foi a libertação de Angola da opressão colonial também excluiu Jovita Minervina Nunes, que se encontra sem patente e sem pensão de reforma, a viver em Luanda em condições precárias. A Lei do Antigo Combatente de Guerra, n.º 13/02 de 15 de Outubro, reconhece a contribuição dos antigos combatente na Luta de Libertação e o direito à proteção social, mas neste processo tem havido grandes desigualdades na apreciação dos processos das mulheres ex-combatentes pelos agentes do Estado, ao que não é alheia a liderança masculina do Ministério dos Antigos Combatentes e Veteranos da Pátria e do Ministério da Defesa, para os quais as mulheres não correspondem ao ideal da masculinidade militar pelo qual se regem. Como já tinha notado McClintock, "No nation in the world gives women and men the same access to the rights and resources of the nation--state" (1995: 353).

JOVITA MINERVINA NUNES (sem data de nascimento), natural de Maquela do Zombo, contemporânea de Deolinda Rodrigues em Leopoldville, foi uma mulher que desafiou as convenções sociais dentro do MPLA, movimento que não perdoa a desordem social que as mulheres introduzem quando fogem à norma. Um artigo do general Paulo Lara no jornal *Angolense* (13-20/03/2003) intitulado "O relato de uma heroína esquecida pelo MPLA" revela que Jovita "depois de oferecer a juventude" ao movimento foi esquecida, "uma vez que se encontra caída em desgraça". Jovita não revela as razões por que tem sido alvo de marginalização no MPLA, talvez porque tenha internalizado as proibições sociais, mas nas entrelinhas dos não-ditos terá sido por razões decorrentes da

[198] Fernanda Machiai Kalukango Miranda foi entrevistada no dia 15 de julho de 2010 na residência do general Pina Machado em Viana. A entrevista foi gravada em vídeo.

sua vida sentimental entrelaçada com a política. Há muitas décadas que Jovita sofre as consequências do controlo moral e das restrições sexuais que as estruturas patriarcais e a ideologia sexista do MPLA destinam às mulheres independentes e rebeldes. A entrevista para este trabalho foi realizada em 2010, sete anos depois da denúncia pública do general Paulo Lara no *Angolense*, período em que a situação de Jovita não se alterou. O brigadeiro Júlio de Carvalho, seu amigo, refere-a como – "uma mulher abandonada pelos camaradas". No lançamento do livro *Heroínas de Angola* (2010 [1985]) da cubana Limbânia Jimenez Rodriguez, instrutora das malogradas guerrilheiras da coluna Camy, evento para o qual fui convidada na sede provincial do MPLA na Vila Alice, a ausência de Jovita Nunes, que também é referida no livro e aparece na galeria de fotos da obra, era notória. Mais tarde Jovita confidenciou-me que não tinha sido convidada, o mal-estar desta veterana era evidente e foi a investigadora que acabou por lhe oferecer um exemplar do livro do qual é protagonista. Jovita Minervina Nunes[199] é filha de Pedro Nunes, enfermeiro, e de Maria de Lurdes, costureira. A família abandonou Maquela do Zombo após a revolta do 15 de Março de 1961, obrigando Jovita a desistir do sonho de estudar medicina em Luanda. Em Leopoldville ingressou no CVAAR, Corpo Voluntário Angolano de Assistência aos Refugiados, onde ainda trabalhou com Agostinho Neto. Participou em 1962 nas reuniões para a formação da OMA na casa do Velho 'Félix' Jesus.

> "Em 1963 sigo para Harkov na URSS, para fazer o meu curso de medicina. Devido ao facto de eu e outras minhas colegas angolanas termos tido namorados africanos estrangeiros, e tal não ser admitido pelos nossos respectivos colegas, algum tempo depois fomos mandadas para Brazzaville, não tendo podido terminar o curso. No entanto isso não aconteceu aos homens que até vieram a casar com estrangeiras" (*Angolense*, 13-20/03/2003).

Em 1965 Jovita fez a instrução militar em Kimongo com os camaradas Henda e Nzagi. Em 1966 foi enviada numa missão clandestina a Kinshasa, onde passou a residir sob uma identidade falsa, "*mademoiselle* Elizabete da Costa", trabalhando como secretária de um rico comerciante português, simpatizante do MPLA, "Sr. Castro", que a ensinou a conduzir um mercedes descapotável e a apresentou ao generais congoleses com os quais, a pretexto de fazer comércio, abastecia de armas e alimentos os destacamentos do MPLA em Songololo. Como ela própria diz, *o camarada Lara e Iko escolheram-me porque*

[199] Jovita Minervina Nunes foi entrevistada a 14 de abril de 2010, no quarto 240 do Hotel Globo em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

precisaram de alguém mais atrevida. Fez também transporte de material de guerra entre Brazzaville e Kinshasa ao volante de um Renault 16 carregado de armamento e munições.[200] Quando o esquadrão Bomboko chegou a Kinshasa, Jovita deslocou-se com o comandante Gato a Songololo onde foram cercados por elementos da UPA. Jovita estava a preparar o armamento, a colocar munições num carregador, quando foi obrigada a disparar contra o grupo da UPA e matou um dos militares, após o que foi presa: *Começaram logo a me bater, batiam em mim com um pau porque para os zairenses eu era a feiticeira do grupo. Era dia de mercado e as mulheres na praça começaram também a bater-me e despiram-me.*

Na prisão conseguiu passar um bilhete em russo para a direção do MPLA informando que estavam na prisão de Thysville. Como havia na capital uma reunião do Comité dos 24 das Nações Unidas, a pressão internacional levou a que prisioneiros fossem transferidos para o Camp Kokolo em Kinshasa e não Kinkuzu, onde Jovita continuou a ser torturada até ser libertada (*Angolense*, 13-20/03/2003): *Na prisão atingiram-me um rim e fiquei com sequelas para toda a vida.*

Depois de ter sido tratada na Bulgária foi transferida para a Frente Leste, para a base Mandume III, mas *…antes disso, ainda em Brazzaville o camarada presidente Neto disse que queria que eu e Gato casássemos, ele e Maria Eugénia foram os meus padrinhos.*

A pressão de Agostinho Neto para casar era na realidade uma ordem e o presidente com a sua visão conservadora do comportamento feminino, visão fundada na moral e bons costumes da igreja protestante e da cultura colonial, deve ter desejado impor limites à sexualidade de Jovita através do casamento ou, como McClintock coloca, "A woman's political relation to the nation was thus submerged as a social relation to a man through marriage" (1995: 358). A expectativa do presidente durou pouco e o casamento desfez-se rapidamente, desafiando a sua autoridade. A ousadia individual de Jovita, muito útil no trabalho de agente clandestina do movimento em Kinshasa, era considerada imprópria de uma jovem revolucionária quando esta tomava a iniciativa de escolher os parceiros sentimentais nos seus próprios termos. As guerrilheiras que não correspondiam às normas da moral e da sexualidade imposta pelo movimento passavam a ser alvo de discriminação e até punidas, como aconteceu à entrevistada quando teve que desistir do curso de medicina na URSS.

[200] Este tráfico de armamento destinava-se a furar o bloqueio ao MLPA que estava proibido pelo governo zairense de passar armas e combatentes através do território zairense a caminho do Norte de Angola, 1.ª Região Político-Militar.

Figura 43 – Na Frente Leste, Jovita Minervina Nunes, de boné militar ao centro (arquivo pessoal da entrevistada).

Hoje em dia Jovita resiste com as marcas da violência física que lesaram o seu corpo ao serviço do nacionalismo angolano, e com a dor da violência simbólica, da condenação moral de que tem sido alvo por parte dos e das camaradas do MPLA. A discriminação do partido e do Estado, ao negarem-lhe o reconhecimento do seu passado de luta, também contribui para o sofrimento pessoal em que vive. Um dos objetivos do nacionalismo parece passar pela inferiorização e submissão das mulheres, mesmo daquelas que poderiam ser vistas como heroínas. Cynthia Enloe refere que os nacionalismos "typically sprung from masculinized memory, masculinized humiliation and masculinized hope" (1989: 44).

MARIA SIMÃO PAÍM GOMES (1944–), nascida em Kingongafula, Nambuangongo, também se encontra sem patente e sem pensão de reforma da Caixa de Segurança Social das FAA. Esta veterana já foi citada neste trabalho quando foi referido o livro da OMA, *Angolan Women Building the Future* (1984).

"Maria P. uma guerrilheira que transportava mercadorias para abastecer as bases do MPLA, desde o porto de Dar-es-Salem, Tanzânia, até à fronteira na Zâmbia, um

trajeto com mais de 3.000 km que desafiava a dificuldade do MPLA não ter saída para o mar na Frente Leste" (OMA 1984: 16).[201]

Maria Paím fez a instrução militar em 1967 em Dolisie, na Frente Norte, com Deolinda Rodrigues e combateu na Frente Leste. Uma das histórias que relatou na entrevista coloca-a numa emboscada que sofreu junto com Maria Pembe nas chanas do Leste, tendo as duas sido abandonadas pelos camaradas guerrilheiros que fugiram para a fronteira da Zâmbia e as deixaram sozinhas a lutar contra os soldados portugueses. Só no dia seguinte o grupo regressou para as resgatar, instados por Agostinho Neto que lhes terá dito para não voltarem sem as camaradas. Quando tirou a carta de condução em Dar-es--Salem, Maria Paím era analfabeta. Como o exame era oral, os camaradas liam-lhe o código em swahili e ela decorava. Os examinadores não se aperceberam de que não sabia ler e escrever. Paím relata que depois de aprender a conduzir, *não vestia mais pano, só calça. Quando conduzia o camião o meu espírito já estava como homem.* Ao regressar à aldeia onde nasceu disseram-lhe que a guerra lhe tinha feito bem! Ser guerrilheira e motorista de camião foi percebido pela comunidade como um exercício de funções de prestígio que empoderavam as mulheres. A depoente também acha que *a guerra nos fez bem para sabermos mais, porque se não fosse a guerra ficávamos sempre como os portugueses nos queriam, a guerra valeu a pena*.

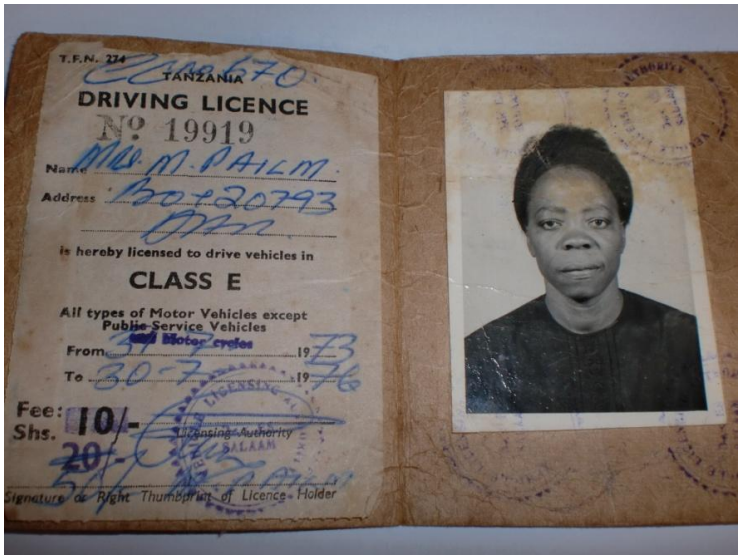


Figura 44 – Carta de Condução de Maria Paím emitida na Tanzânia (arquivo pessoal da entrevistada).

[201] Maria Simão Paím Gomes foi entrevistada no dia 15 de junho de 2010 na Rua Eng.º Armindo de Andrade, Bairro Miramar, Luanda. A entrevista foi gravada em vídeo.

Maria Simão Paím Gomes foi entrevistada num anexo construído no fundo do quintal da luxuosa moradia que o marido recebeu do governo e que a entrevistada aluga a estrangeiros[202] para sobreviver, porque recebe apenas a quantia de 10.000 kz da Associação dos Antigos Guerrilheiros do MPLA e a quantia de 50.000 kz do Fundo de Pensões dos Antigos Combatentes. Não recebe a pensão de viuvez do marido, Silvério Gelim Paím, médico e general, porque o casamento, apesar de ter durado 40 anos, foi realizado na aldeia numa cerimónia tradicional com direito a alambamento, e a entrevistada está em litígio com outra herdeira que contesta o casamento segundo a lei costumeira. A complexidade social em Angola, a coexistência de diferentes maneiras de estar no mundo, nomeadamente os casamentos "tradicionais" nas aldeias ou os casamentos revolucionários no *maquis*, têm levado nos espaços urbanos à resolução dos conflitos nos tribunais judiciais, situações que fazem parte da pedagogia subsequente de construção da nação [203] (Meneses & Lopes 2012).

BERNARDA CRISTÓVÃO DE JESUS (1936–) nasceu em Luanda mas cresceu em Matadi, no antigo Congo Belga, quando a família emigrou para aquela colónia. Embora tenha deixado Angola aos 16 meses, a sua primeira língua é o português. Regressou a Luanda para estudar na escola primária José Anchieta, onde fez a quarta classe, e regressou de novo ao Congo com 14 anos. Conhecida por Santa de Jesus veio a casar com um angolano, Sebastião Miguel Vicente, abastado alfaiate residente na capital congolesa. A família não aderiu à UPNA porque não eram do Norte. Em 1961 começaram a chegar refugiados de Angola que foram acolhidos na casa dos seus pais e na sua. Um desses refugiados é o atual presidente de Angola, José Eduardo dos Santos. Santa de Jesus acompanhou a criação do CVAAR e do ELPA, Exército Popular de Libertação da Angola (que viria a ser extinto em 64 para dar lugar aos Destacamentos de Guerrilha) e foi uma das cofundadoras da OMA.

Em 1963, na sequência da crise interna entre Agostinho Neto e Viriato da Cruz, face à hostilidade da FNLA e do GRAE (Governo Revolucionário de Angola no Exílio apoiado pela OUA), Kasavubu expulsa o MPLA de Leopoldville e a direção do movimento transfere-se para Brazzaville. Como era proibido ao MPLA a passagem de combatentes e

[202] Alugar as casas que o governo distribuiu aos dirigentes após a independência e deslocarem-se para zonas habitacionais periféricas foi uma das estratégias de sobrevivência da elite do MPLA na era do monopartidarismo.

[203] Sobre a pluralidade de ordens da justiça em Angola, ver Paula Meneses & Júlio Lopes (2012).

de armas por território congolês a caminho do Norte de Angola, Santa de Jesus mantém-se na capital do Congo para apoiar a luta clandestina.

> *Em conivência com o presidente Neto consegui tratar de documentação falsa para fazer a travessia entre Brazzaville e Kinshasa como mensageira. Tinha uma identidade falsa, chamava-me Kudimbalala, era como se fosse congolesa, nascida em Kinshasa, só falava lingala. Levava pistolas de Brazzaville para Kinshasa, cosia as pistolas e munições em cobertores dobrados, eram cobertores assim pesados, eram mantas mesmo, então eu cosia, às vezes com a ajuda da Dona Maria Eugenia* [mulher de Agostinho Neto]. *Fiz isso de 64 a 67, Deus sabia que nós tínhamos necessidade para fazer isso. O presidente perguntou-me se por acaso um dia fosse apanhada com o tráfico de armas e munições o que fazia, e eu disse: 'Camarada presidente não se preocupe porque eu saberei responder e com a graça de Deus tudo irá dar certo.' E ele insistiu: 'Mas o que vai dizer?'; 'Eu vou dizer que na verdade sou angolana, essas armas não são para combater contra o povo congolês, mas sim para procurar maneira de introduzi-las para Angola, que é o meu país que está em guerra. E se for para a cadeia… camarada presidente será por uma causa justa. Mas isso não vai acontecer.' Como nunca aconteceu.*

Recordo aqui as palavras de Fanon em *A Dying Colonialism* (1967), referindo-se às mulheres argelinas durante a Luta de Libertação que também não foram percebidas como inimigo: "The woman-for-marriage progressively disappeared, and gave way to the woman-for-action. The young girl was replaced by the militant. […] The woman ceased to be a complement for man. She literally forged a new place for herself by her sheer strength" (1967: 108-9).

Santa de Jesus também participou na operação "Vitória ou Morte", que consistia na travessia clandestina em canoas dos militantes do MPLA que eram perseguidos pelas autoridades congolesas e pela FNLA, de Leopoldville para Brazzaville. Segundo a depoente, muitos morreram arrastados pelas águas ou baleados pela polícia.

A entrevistada revela:

> *… não fiz nada por interesse pessoal. Tudo o que fiz foi para o bem, foi a minha participação para a libertação do meu país. Continuo fiel, só a morte me separará do MPLA. Se bem que há pessoas que lamentam '…porque fiz isso, fiz aquilo e não usufruí nada…' Olha, eu também não usufruí nada, mas já basta alguém se encontrar comigo e dizer: 'bom dia camarada', se bem que há muitos que não fazem*

isso, fingem e eu também coloco-me no meu lugar. Sou mãe de oito filhos, não usufruí absolutamente nada de ajuda para me ajudar a criar os filhos. O meu marido morreu há 22 anos, os meus filhos ainda estudavam. Recebo trinta e tal mil kwanzas do Fundo dos Antigos Combatentes.

Temos vindo a apresentar vários testemunhos de mulheres que se sentem desapontadas ou até traídas com o procedimento do MPLA e do Estado em relação às suas contribuições na Luta de Libertação, não reconhecendo às mulheres do partido os mesmos direitos que aos homens. Após a independência as promessas de igualdade da Luta de Libertação foram rapidamente esquecidas e as mulheres desempoderadas dos seus papéis de combatentes, estando há quatro décadas em desvantagem em termos da divisão sexual do poder e dos recursos.

MARIA MAMBO CAFÉ (1945-2013), a mulher mais influente do MPLA, não acedeu a ser entrevistada para este trabalho, alegou estar a escrever a sua biografia e desejar conservar a obra inédita até ser publicada. Mambo Café faleceu no início de dezembro de 2013 sem que a sua autobiografia tenha sido publicada. Uma longa entrevista concedida um mês antes ao jornalista José Rodrigues no programa *Café da Manhã* da rádio LAC[204] tem vindo a ser considerada pelos analistas como o seu "testamento político" e constituiu-se como a fonte principal para este apontamento.

Maria Mambo Café [205] nasceu em Cabinda (1945-2013), filha de um pastor evangélico, Zacarias Mendes Café, e de Dina Chivela. Em 1957, depois da admissão ao liceu, aos 12 anos, deu continuidade aos estudos em Luanda porque não existiam em

[204] Entrevista com Maria Mambo Café, *Café da Manhã*, rádio LAC, Luanda Antena Comercial. 1.ª parte, http://cafelac.podomatic.com/entry/2013-11-03T12_44_47-08_00; 2.ª parte, http://cafelac.podomatic.com/entry/2013-11-03T13_38_32-08_00.

[205] Ficha biográfica na *História do MPLA*, vol. II (1967-1976), editada pelo CDIH: "Maria Mambo Café nasceu em Cabinda, aos 6 de fevereiro de 1945, filha de Zacarias Mendes Café e Dina Chivela, ingressou no MPLA em 1962. De Agosto desse ano a Junho de 1963, assume os cargos de Secretária da OMA em Leopoldville […]. De 1963 a 1968 é enviada a estudar na URSS onde conclui a licenciatura de Economia. De 1968 a 1969 é nomeada secretária do Presidente Neto, acumulando as funções de operadora de telecomunicações. De 1979 (?) a 1972 exerce a função de professora do CIR da Zona C da III Região Político-Militar, sendo cooptada para o Comité Director do MPLA, em Setembro de 1971. Em Fevereiro do mesmo ano é nomeada representante Adjunta do MPLA na Roménia. Em Novembro de 1974 integra a 1.ª Delegação do MPLA a Luanda e participa na abertura das Delegações de Benguela, Huambo, Bié, Uíge e Malange, responsabilizando-se pela organização da OMA. Integra a Delegação do MPLA ao encontro do Alvor em 1975 […]. Em Setembro do mesmo ano [1977] é nomeada Vice-Ministra do Comércio. Foi membro do Conselho da Revolução, Directora da Secretaria do Comité Central, Secretária do CC para a política Económica e Social em 1983. Entre 1980-86 exerceu o cargo de Ministra do Estado para a Esfera Económica e Social, eleita Deputada à Assembleia do Povo, onde desempenhou também as funções de 1.ª Secretária e Coordenadora da Comissão dos órgãos de poder popular. É actualmente membro do Comité Central e do Bureau Político do MPLA. Eleita nas eleições de 1992 Deputada pelo MPLA à Assembleia Nacional (vol. II, 2008: 184). A ficha biográfica do MPLA não revela que Mambo Café integrou um agrupamento musical de angolanos na URSS, os Nzagi, que foi criado por outro estudante, Loy, e atuou no Bolshoi.

Cabinda estabelecimentos do ensino secundário, tendo sido acolhida no Bairro Operário pela família de Joaquim Figueiredo, preso político que fez parte do Processo dos Cinquenta e que morreu em 1959 na prisão, vítima de tortura.

Mambo Café revela que despertou para a política vendo as injustiças sociais em Luanda, onde havia mais discriminação que em Cabinda, e através da militância na igreja evangélica, na Juventude Cristã onde foi companheira de Deolinda Rodrigues. Como membro da Juventude Cristã chegou a reunir com Eduardo Mondlane de visita a Angola e com Amílcar Cabral. Quando ia de férias a Cabinda deslocava-se ao Congo recém--independente e a "efervescência" do país e o nome de Lumumba terão contribuído para o despertar da sua consciência política. Foi para o exterior em julho de 1962 com 17 anos, através de Cabinda, e recrutada para o MPLA na fronteira:

> "… foi a primeira vez que tomei contacto com os estatutos e programa do MPLA e com a bandeira que era um retângulo branco com um sol amarelo […] quando cheguei a Leopoldville fiquei muito admirada porque vi o escritório do MPLA cheio de mulatos e de brancos […] a dizerem que nos estavam a dirigir mas depois fomos tendo instrução política, fomos convivendo e explicaram-nos que não estávamos a lutar contra o homem branco mas contra o regime fascista de Salazar. […] Tivemos de encarar a questão da raça e nós que estávamos ali no MPLA da maioria negra tivemos que bater o pé…"

Amílcar Cabral já dizia que a Luta de Libertação é antes de mais, um "acto de cultura" e que a cultura "é a base e a fonte de inspiração da luta" (2008: 228-231); nesta perspetiva, a Luta de Libertação era também uma luta pelo reconhecimento da diferença racial ou étnica, categorias que constituem o mosaico da sociedade angolana, uma discussão que atravessou a luta política no seio do movimento.

Apesar de a sua trajetória de vida se confundir com o MPLA e a nação (ver a nota biográfica na nota de rodapé) Mambo Café assume que os três anos em que foi guerrilheira foram os mais importantes da sua vida, talvez pela intensidade da experiência vivida:

> "Se hoje se fala de Maria Mambo Café é por aqueles três anos nas matas do Moxico […] a minha escalada do Kilimanjaro foi ficar nas chanas do Leste, naquelas matas.
>
> Houve quem me dissesse, não vás no interior porque vais morrer [mas] na altura o Gilberto Aires Teixeira da Silva, o Gika, estudante na URSS, estava a fazer medicina

> e ele também abandonou os seus estudos[206] e foi para o maquis, estava na IV Região. Ele veio em missão de serviço a Lusaka […] e disse-me 'não aceites ficar aqui, vai para o interior, vais sofrer muito, aquilo não é fácil mas isto é que te vai dignificar, o que tu fizeres lá ninguém vai-te tirar, ninguém vai adulterar porque há-de ser o teu lugar, eu te digo vai, sou teu amigo, não tenhas medo, aguenta o sacrifício mas vai', e eu fui […] para chegar lá, na margem esquerda do Kwango onde era guerrilheira, tinha que caminhar 15 dias, atravessar sete rios, três atravessava de canoa e quatro a pé e ainda uma grande chana, foi uma vida dura […] tomava banho uma vez por semana, comia um vez por dia […] sobrevivi a bombardeamentos, vi alunos meus morrerem. Em fevereiro de 1971, um grande bombardeamento acompanhado de rega de produtos químicos, … nós fomos vítimas da guerra química no Moxico, os helicópteros sul-africanos vinham do Kwango Kubango […] depois de celebrarmos o 4 de Fevereiro, nós ali a fazer a festa felizes, eles vieram bombardear e despejaram desfolhantes para destruir as culturas todas para tirar o sustento dos guerrilheiros."

Mambo parece ter uma relação mítica com a guerrilha, sempre que fala dos guerrilheiros muda de tom enfatizando a palavra guerrilheiro, *o guê-rri-lhei-ro*, incluindo-se numa geração que glorifica a Luta de Libertação, não partilhando, definitivamente, a desilusão ou a falência da utopia que o escritor Pepetela descreve no livro *A Geração da Utopia*.

A entrevistada reconhece que as origens de classe no MPLA levantaram problemas políticos graves: "a base guerrilheira era fundamentalmente camponesa e os ideólogos, a massa pensante vieram das cidades, das universidades de Portugal, então tinha que haver uma clivagem, [na mata] não havia doutores, tínhamos que descer ao nível do povo…"

Nestas rememorações sobre o passado é sobretudo o presente que é capturado e, no diálogo com a sua história de vida, Mambo Café entrou definitivamente no mercado simbólico do capitalismo quando defende que tem uma "vida glamorosa". A entrevistada residia no bairro Alvalade, um bairro de moradias da elite política e financeira, recebia pensão como general na reforma, era empresária e afirma na entrevista: "eu lutei para ter uma vida chique, glamorosa", e com esta frase descreve o que Raymond Williams identifica como "estrutura de sentimento", ou seja, práticas sociais e hábitos mentais articulados com as formas de organização socioeconómica e que estruturam a experiência do vivido (*apud* Cevasco 2001: 97), à qual Mambo acrescenta uma metáfora religiosa, "no

[206] Gilberto Teixeira (Gika) interrompe os estudos por ordem de Agostinho Neto, que chama um número considerável de estudantes no estrangeiro na sequência da cisão no MPLA (1963) entre Viriato da Cruz e Agostinho Neto para ultrapassar a falta de quadros (CDIH, *História do MPLA*, vol. 1).

céu não são todos ricos porque senão não havia deus, os anjos e os mestres", confirmando assim a categorização hierárquica de diferença social. O que torna tão emblemática esta frase, "eu lutei para ter uma vida chique, glamorosa", é que ela permite aferir o peso da transformação social e histórica dos antigos guerrilheiros; o tom que domina a entrevista é o da aceitação das vantagens económicas e sociais como um direito para aqueles que lutaram pela independência do país, o que veio a revelar-se a cultura dominante dos dirigentes do MPLA. Este não é um discurso de um sujeito ferido socialmente como muitas das ex-combatentes do MPLA, pelo contrário, o lugar de enunciação é de quem se sujeitou aos apelos do capitalismo e tem beneficiado do poder, denunciando assim que a utopia revolucionária não se concretizou com a independência e expondo o fracasso da geração dos guerrilheiros e das guerrilheiras transmudados em governantes da nova nação.

Em resposta à pergunta do jornalista, "Se tivesse que fazer uma crítica ao seu partido que critica faria?" Mambo Café responde:

> "Para serem mais exemplares em relação àquilo que dizem, porque tem mesmo dirigentes do meu partido, colegas, camaradas meus, que ouvem mesmo o Presidente traçar orientações, mas eles por trás fazem outra coisa. […] Ficam a acotovelar os outros… são capazes de ir ter com o camarada Presidente e dizer 'você está a roubar, você está a desviar' e no fundo ele é que está a desviar para ir dar às damas, para ir lá nas suas folias, e depois nós as mulheres coitaditas… digo coitaditas não no sentido de… porque no fundo nós é que vos pusemos, vocês os homens, nos lugares onde estão… gravitam à nossa volta desde que saem da bolsa, da barriga de uma mulher… Haja respeito, devem respeitar mais! A crítica ao meu partido é que os dirigentes deviam ser mais exemplares…"

O alvo deste discurso são os dirigentes do MPLA, os homens que são acusados de corrupção por causa das "damas" e suas "folias" e cujos comportamentos a entrevistada considera desrespeitosos e a quem pede para serem mais exemplares. Como "testamento político" retivemos a crítica ao comportamento dos homens do seu partido, às masculinidades dos dirigentes, uma crítica que tem a ver com as relações de género enformadas sobretudo pelo puritanismo moral e social. Mambo Café, nesta entrevista, aborda a sua história de vida e o papel do partido do qual é dirigente com alguma falta de introspeção e ausência de reflexão crítica, não tem uma palavra sobre a falência da utopia socialista pela qual lutou e não vê as marcas das desigualdades sociais no país, o que me remete para uma frase de Susan Sontag para quem entender é mais importante que lembrar:

"Talvez se atribua valor demais à memória e valor insuficiente ao pensamento" (*apud* Sarlo 2005: 21).

LUZIA BEBIANA DE ALMEIDA SEBASTIÃO (1955–), 'Ji', nasceu em Luanda, filha de Adriano Sebastião, professor e funcionário administrativo. Em 1960, com cinco anos de idade, viu o pai ser preso, tendo ficado detido pela PIDE durante sete anos. Movimentando-se na elite africana de onde saíram os dirigentes do MPLA, a jovem abandonou o liceu feminino Guiomar de Lencastre no 6.º ano e juntou-se ao MPLA na República Popular do Congo em 1972, com 17 anos. No programa da RTP2 *Eu Sou África*,[207] que serve de fonte para este trabalho, Luzia Sebastião refere que "entrei para a guerra porque a libertação do país, a independência era importante e cada um de nós tinha que dar a sua contribuição" e reivindica ser "uma ex-combatente da liberdade" cuja adolescência e juventude foram sacrificadas pela luta nacionalista, acrescentando pertencer à "Geração da Utopia" que sonhou um futuro que tarda em chegar, segundo as suas palavras.

A ex-pioneira Maria de Fátima Miguel Kapache (Fatita) lembra-se bem da "camarada Ji". Depois de ter feito a instrução militar no Internato 4 de Fevereiro, em Dolisie, no ano de 1973, Fatita conta que *eu e outras camaradas fomos nomeadas para levar comida aos nossos guerrilheiros nas bases em Cabinda, levávamos também medicamentos e armamento passando por Cala-a-boca, a nossa dirigente* [comandante] *era a Dra. Ji que era professora do internato.*

Após o 25 de Abril, quando regressou a Luanda, Luzia Sebastião continuou como professora primária durante 10 anos, numa altura em que as crianças se sentavam "em latas de leite e punham os cadernos nos joelhos para escrever". Nunca exerceu nenhum cargo político, "sempre fui um cidadão comum, participei nas células do MPLA, era militante e participava na atividade política do partido mas nunca exerci nenhuma função nos órgãos do partido [direção] ou do governo, fiz a minha atividade sempre como professora, advogada", atividade que suspendeu em 2009 ao ser mandatada juíza do Tribunal Constitucional. Como professora universitária na faculdade de Direito da Universidade Agostinho Neto, Luzia Sebastião defende que a função da universidade "é ter opinião" e luta para que o mundo académico tenha uma palavra a dizer nos destinos do país. Tem várias pós-graduações, um mestrado e está a fazer o doutoramento na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Há 20 anos, num artigo intitulado "Angola 20 anos depois"[208] e publicado no *JN*, Luzia Sebastião confirmava esta visão do mundo e parecia transferir o sonho da libertação do

[207] *Eu Sou África*, 1.º episódio, "Luzia Sebastião – Angola", http://www.rtp.pt/play/p663/e36967/eu-sou-africa.
[208] http://amota.wordpress.com/2007/11/23/angola-20-anos-depois-2/

país para a libertação das mulheres: "Poucos países no mundo de hoje, muito poucos mesmo, terão, como em Angola, uma tão forte panóplia de textos legais (Constituição, Lei da Família, Lei do Trabalho), consagrante dos direitos da mulher!"

No entanto, os direitos consagrados na Constituição (art.º 18) e na Lei da Família não foram suficientes para amparar as "mulheres da mata", as companheiras dos guerrilheiros durante a Luta de Libertação que, no regresso às cidades, em 1974/75, foram abandonadas por outras mulheres mais instruídas e mais modernas. Ji comenta no *JN*: "Em muitos casos, eram mulheres que, num quadro perfeitamente normal nas relações humanas, foram ultrapassadas por fatores próprios de uma sociedade nova. Nova e num meio urbano como aquele que a gente encontrou..." Sem poderem concorrer com o capital social das jovens urbanas, as "mulheres da mata" ainda hoje se lamentam de terem sido abandonadas e não terem recomposto as suas vidas sentimentais.

OLÍVIA TCHINDONGO[209] (1951–), guerrilheira da Frente Leste com o nome de guerra de "Musha", contou que ser guerrilheira na mata era pertencer ao círculo privilegiado dos que conheciam o "segredo do guerrilheiro". O povo que vivia à volta das bases não conhecia o "segredo dos guerrilheiros" e não estava autorizado a entrar nas bases, para evitar traições. Mas as guerrilheiras tinham acesso à senha e contrassenha que lhes permitia penetrar na base e aí residir. Ser guerrilheira era uma promoção e significava pertencer à elite da zona. A hierarquia na mata era estabelecida através da identidade militar de guerrilheira e muitas delas casaram com guerrilheiros. A maior parte destas mulheres foi abandonada pelos companheiros após a independência, ex-maridos que hoje são generais e as ignoram nos corredores dos ministérios que elas calcorreiam à espera da patente ou da reforma que as retire das margens sociais e lhes devolva alguma igualdade. Como diz Musha, *os que sofreram ontem não são os que estão a comer hoje*. As relações de género a separarem os heróis da guerrilha e eleitos da nação, os homens, das excluídas, as "mulheres da mata", mulheres que há 40 anos recusam o silêncio e fazem questão de que os seus protestos sejam ouvidos. Luzia Sebastião não pertence a esta categoria, pertence à elite dirigente, mas por outras palavras também diz que "muitas das coisas pelas quais lutámos ainda não se cumpriram"; no entanto, a antiga guerrilheira defende que Angola é um país em movimento e, hoje em dia, parece adaptada às novas regras do jogo capitalista do modelo neoliberal e diz: "em 1987 […] começou a criar-se em Angola uma classe capitalista, que foi o próprio Estado que estimulou, porque se defendia que sem ela não podia haver desenvolvimento".

[209] Olivia Tchindongo foi entrevistada no dia 15 de julho de 2010 na casa do general Pina Machado em Viana. Entrevista gravada em vídeo.

Apesar de ter casado com um comandante da guerrilha, Francisco Magalhães Paiva, Nvunda, hoje general, membro do Comité Central e secretário do Bureau Político para os Antigos Combatentes e Veteranos da Pátria do MPLA, Luzia Sebastião parece ter lutado para ser uma mulher emancipada e ter uma vida independente do marido e do partido.

LUZIA PEREIRA DE SOUSA INGLÊS VAN-DÚNEM ,[210] nome de guerra "Inga", é secretária-geral da OMA, a organização de mulheres do MPLA, e pertence ao grupo das guerrilheiras que, hoje em dia, ocupam posições de liderança no partido ou nos órgãos de soberania.

Luzia Inglês «Inga», recebendo instrução militar na II Região político-Militar do Movimento.

Figura 45 – Luzia Inglês (CDIH, *História do MPLA*, 1.º vol., p. 293).

Luzia Inglês é uma das mulheres mais poderosas de Angola e é conhecida na organização que dirige por "Mamã Inga". As mulheres da OMA também são apelidadas no discurso público de "Mamãs da OMA". Em oposição à metáfora da pátria e do pai fundador da nação, as mulheres são representadas como as reprodutoras biológicas e culturais da nação, uma nação dessexualizada pela maternidade. Esta construção simbólica da mulher como "mãe" tem a expectativa de que as mulheres estejam sempre disponíveis para cuidar e amparar, sempre prontas para servir o agregado familiar, a comunidade e a nação (Casimiro 1999: 43).

O símbolo da OMA que identifica esta organização, ao evocar a imagem de uma mulher com arma, uma guerrilheira, confirma o papel da mulher como sujeito da luta armada, uma transgressão à ordem de género, símbolo também da resistência feminina. No entanto, ao amarrar a guerrilheira à maternidade (ver figura 40) nega-lhe o agenciamento

[210] A história de vida de Luzia Ingês foi abordada nas pp. 36-38, quando nos referimos ao livro de Dalila Cabrita Mateus, *Memórias do Colonialismo* (2006).

através da violência e da guerra, remetendo as guerrilheiras para um papel secundário durante a Luta de Libertação. Colocar as mulheres no lugar de "mamãs", do ponto de vista da crítica feminista é a maneira que a cultura patriarcal tem de resistir aos processos de mudança social e manter a hegemonia masculina ou, como coloca Giula Spinuzza (2013), "O risco é que este tipo de tropo justifique a perpetuação de uma situação convencionalmente patriarcal, no sentido de reafirmar a relação de subordinação e de exploração da sexualidade feminina numa sociedade onde é o sujeito-homem a produzir criativamente uma visão político-social, baseando-se na mulher representada como mãe fecunda". A isto, Amadiume (1997) contrapõe o ponto de vista das feministas africanas:

> "Female solidarity in Africa context is fundamentally associated with the culture of matriarchy and the ideology of motherhood, whereas motherhood has negative connotations in western feminist concepts. In the current debate on the analytical status of gender and motherhood in Western scholarship, ethnocentrism and Eurocentrism are again the order of the day, as Western women, transpose their values, prejudices and fears on to the realities and social values of third world women. For us African women, matriarchy – that is, African women's construct of motherhood – was a mean of institutional and ideological empowerment. While for European women, the patriarchal construct of motherhood was an instrument of women's oppression, commoditization and self-alienation" (Amadiume 1997: 198, sublinhado nosso).

A construção das mulheres da OMA como "mamãs" é relativamente recente porque durante a Luta de Libertação as mulheres desta organização eram apelidadas de "camaradas da OMA", o que subentendia uma relação mais horizontal de camaradagem no *maquis*. Durante a guerrilha e na transição para o socialismo a libertação das mulheres não era uma prioridade e fazia-se subordinando o papel das mulheres à luta de classes e não reconhecendo uma luta específica de género (Ong 1986). Uma conversa com a secretária-geral da OMA na sede do partido foi particularmente elucidativa, tendo Luzia Inglês declarado que só depois da independência tinham percebido que as dificuldades para as mulheres não tinham terminado com o fim da Luta de Libertação e que a luta pela igualdade de género estava apenas a começar, revelando assim que as tensões sociais entre homens e mulheres ficaram mais evidentes após a independência.[211]

[211] O historiador Luc Capdevila (*in* Pedro 2005), que se questionou sobre as simbologias de enaltecimento da maternidade no pós-guerra no Paraguai, chegou à conclusão de que a crise demográfica que potencia esses discursos é um mito e que o poder masculino se reforça após as guerras acabarem.

Atualmente, a representação das mulheres da OMA leva a que a luta política se faça na base de uma ideologia ligada à cultura da maternidade e ao papel essencializado da mulher como mãe, uma relação vertical de submissão aos homens e ao "pai" da nação, visão que a perspetiva de Amadiume questiona.

Figura 46 – Pormenor do mural do Hospital Militar de Luanda, da falecida artista plástica Teresa Gama que foi guerrilheira das FAPLA, mural realizado em 1976 no âmbito do trabalho produzido com órfãos de guerra na escola de artes plásticas, "Barracão" e que tem sido incorretamente atribuído à cooperação cubana, nomeadamente em Araújo (2005).

No ano da independência, em 1975, a I Conferência Internacional das Nações Unidas sobre a Mulher que iniciou a Década da Mulher não parece ter influenciado a vida política em Angola; no primeiro governo do MPLA foram nomeados dezasseis governantes homens e apenas uma mulher, Maria de Assunção Vahekeni, secretária de Estado dos Assuntos Sociais. No Comité Central do MPLA-PT constituído no I Congresso (1977), em 45 membros efetivos só três eram mulheres, Rodeth Gil, Maria Mambo Café e Ruth Neto, e as mulheres militantes no partido não ultrapassavam os 10%, demonstrando que a participação das mulheres na Luta de Libertação não se traduziu em políticas de igualdade de género.

Em 1992, no primeiro governo multipartidário, as mulheres conquistaram quatro ministérios. Nos anos 80 o Código de Família e o Código do Trabalho ampliaram os direitos das mulheres e, em 2011, a aprovação da Lei 25/11 contra a Violência Doméstica,

cuja prática constitui crime público, reforçou os direitos das mulheres – um conjunto de leis mais expressivas e progressistas do que em muitos outros países do mundo.[212]

Figura 47 – 5.º Congresso da OMA, Centro de Conferências de Belas.

A OMA é uma organização de mulheres que se assume como "uma organização de massas[213] de carácter social" político-partidária e que enquadra e controla ideologicamente a comunidade dos seus membros. Sob a liderança de Luzia Inglês, a mobilização é vista como uma prioridade e a organização conta com mais de 2.263.000 militantes, donde mais de dois milhões são igualmente membros do partido,[214] o que transforma as mulheres da OMA na grande força eleitoral do partido e investe esta organização de um enorme poder negocial dentro das estruturas partidárias.[215] Apesar de as suas ações estarem condicionadas pela linha política do partido, a agenda da OMA não coincide totalmente

[212] Como foi referido no subcapítulo "Religião e género ... como perguntar?", o revivalismo religioso na era do multipartidarismo tem conduzido a um maior conservadorismo social que silencia a discussão da despenalização do aborto e impede que a lei do código penal que criminaliza a prática do aborto seja alterada.

[213] A OMA está aberta à filiação de todas as mulheres independentemente da sua filiação política no MPLA.

[214] Dados de 2011, "Projecto de Relatório do Comité Nacional ao V Congresso da OMA".

[215] Neste debate estou em desacordo com Aline Afonso Pereira quando defende na sua tese de doutoramento que "Apesar das actividades realizadas pela OMA, a capacidade de reivindicação da organização junto do MPLA ainda é limitada" (2011: 77). Henda Ducados já tinha sugerido que "the MPLA has a patriarchal structure in which women have little power for negotiation" (2000: 8). Defendo, pelo contrário, que o poder negocial da OMA tem vindo a crescer no multipartidarismo e vem do peso eleitoral que representam, sendo o partido e o presidente eleitos maioritariamente pelas mulheres enquadradas na OMA. A atual representação política das mulheres nos órgãos de soberania terá origem nessa força negocial que o partido não pode ignorar.

com a dos homens do partido e tem conseguido impor políticas de maior igualdade de género à direção do MPLA. Foi o processo de transição para o multipartidarismo que alterou a correlação de forças dentro do partido; convém recordar que em 1992 e 2002 as mulheres não estiveram presentes nas negociações de paz e a alteração da representação política das mulheres deu-se no período pós-conflito, nesta última década, ao posicionarem-se com uma grande força eleitoral. Na transição para o multipartidarismo, a ação das organizações político-partidárias das mulheres, a pressão das associações da sociedade civil, nomeadamente o fórum da Rede Mulheres Angola,[216] fundado em 1998 e composto por 80 organizações de mulheres das quais a OMA e a LIMA fazem parte, os compromissos assumidos pelo executivo, signatário do Protocolo da SADC sobre Género e Desenvolvimento em 1997, têm conduzido à implementação de políticas públicas que têm reduzido o *gender gap*.[217]

Hoje em dia o lugar das mulheres nos órgãos de soberania sofreu alguma alteração. Como resultado das eleições gerais de 31 de agosto de 2012, o novo Executivo tem oito mulheres como ministras num total de 31 pastas ministeriais e a representação das mulheres no Parlamento não está longe dos 40 por cento. O Bureau Político do MPLA, em 46 membros, tem 9 mulheres.[218] A OMA considera que "o facto de haver cada vez mais Mulheres a ocuparem lugares de responsabilidade nos diversos sectores da vida nacional, constitui um profundo reconhecimento da sua valorosa participação na Luta de Libertação nacional e no processo democrático do país".[219] Esta organização constituiu-se com um grupo de pressão dentro do partido para alterar a representação feminina no poder, tendo vindo a negociar ações afirmativas e cotas para as mulheres. A ministra da Família e da Promoção da Mulher, Filomena Delgado, defendeu na Rádio ONU estarem "a trabalhar numa política de igualdade de género para podermos, até o próximo mandado, em 2017, ter a igualdade plena entre os sexos. A nossa constituição advoga a paridade em termos de igualdade entre homens e mulheres e o nosso trabalho vai todo para esse sentido […] Neste momento, temos consciência que estamos em falta em relação às metas preconizadas de

[216] Sobre a Rede Mulheres Angola, ver mais em http://redemulherangola.org/quem-somos/

[217] The *Global Gender Gap Report* de 2013 coloca Angola em 92.º lugar entre 136 países, logo a seguir ao Chile.

[218] Mulheres membros do BP: Luzia Inglês, Joana Lina, Carolina Cerqueira, Genoveva Lino, Aldina Lomba, Dulce Ginga, Mambo Café, Cândida Celeste e Ana Paulo Fernando: http://www.mpla.ao/mpla.6/orgaos--nacionais.11/bureau-politico.21.html.

[219] "Relatório do Comité Nacional ao V Congresso", ponto 11, 2010.

50%."[220] Este discurso revela a vontade política que a luta pela igualdade de poder entre mulheres e homens está a ter a nível das estruturas do Estado em Angola e que está a ser realizada num quadro institucional,[221] com a "mamã Inga" a agradecer ao "pai da nação" o reconhecimento e grande apoio que o Presidente José Eduardo dos Santos tem prestado à causa das mulheres.

A luta pela representação política tem tido expressão sobretudo a nível da elite urbana da OMA, mas o apoio das bases rurais e das margens urbanas à direção passa pela implementação de uma série de políticas destinadas a promover as mulheres, como o microcrédito destinado às empreendedoras mais carenciadas através de protocolos assinados entre a OMA e os bancos Sol e Millenium, o "combate ao analfabetismo" através das Brigadas de Alfabetização Deolinda Rodrigues, em convénio com o Ministério da Educação, o projeto "Género", em colaboração com o Ministério da Família da Promoção da Mulher e com a ONU, para divulgar a legislação a favor das mulheres e promover a igualdade, e ainda, na área do Direito, a abertura de Centros de Aconselhamento Jurídico em todo o país, ou seminários de formação política sobre capacitação e liderança feminina, entre outras iniciativas desenvolvidas na área social e da saúde. Estas ações têm tido como objetivo a OMA poder dar cumprimento às orientações assumidas na plataforma de ação denominada "Beijing+15" e às metas de desenvolvimento do Milénio da ONU. Estas políticas revelam que as lutas específicas do género feminino em Angola têm tido como uma das arenas políticas o partido do poder, e refletem estratégias políticas feministas impulsionadas pelas "mamãs da OMA".

Post-scriptum

Depois de ter redigido este subcapítulo, uma notícia de 26 de maio de 2014 no *site* do Club-K[222] informa que o presidente da República atribuiu a patente de general a Rodeth Teresa Makina dos Santos Gil e o grau de Brigadeiro a Jovita Minervina Nunes. As constantes pressões das ex-combatentes e da OMA, as ações que têm empreendido para legitimar os seus passados na luta nacionalista começam a não ser ignoradas pelo executivo, uma batalha que para as mulheres é duas vezes mais difícil do que para os homens porque são mulheres.

---

[220] Ver http://www.club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=14536:angola-fala-de--politica-para-garantir-qigualdade-plena-de-generoq-ate-2017&catid=23:politica&Itemid=123.

[221] O Estado angolano é signatário da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres desde 1979 e da Declaração da SADC sobre Género e Desenvolvimento.

[222] Ver http://club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=18141:promocao-postuma-a--jvl&catid=8:bastidores&Itemid=125.

Capítulo 5 – As guerrilheiras das FAPLA: militarização, emancipação e repressão

5.1 – O pós-25 de Abril, jovens mulheres nos CIR: "a euforia de combater", uma questão de identidade guerrilheira

Depois do 25 de Abril de 1974 os três Movimentos Nacionalistas, MPLA, FNLA e UNITA, que lutaram entre si durante a luta anticolonial, saíram das matas e entraram nas cidades,[223] continuando a competir no sentido de ganharem legitimidade política e militar no país.[224]

Foi nesta altura que os jovens urbanos conscientizados por ideologias de esquerda dos movimentos estudantis ou influenciados por um romantismo revolucionário ou ainda tomados por ideais nacionalistas aderiram em massa aos diferentes movimentos de libertação e respetivos exércitos.

No MPLA, jovens urbanos de todas as origens sociais desempenharam um papel fundamental na mobilização militar de milhares de homens e mulheres que, sob a palavra de ordem "Resistência Popular Generalizada", rumaram em direção aos Centros de Instrução Revolucionária, os CIR, que foram criados para as FAPLA se recomporem militarmente da purga sofrida com as divisões internas da Revolta do Leste e da Revolta Activa em 1974.

O General Miguel Júnior, no livro *Forças Armadas Populares de Libertação de Angola, 1.º Exército Nacional (1975-1992)*, diz que os CIR acolheram

> "… a juventude eufórica, gente disposta a dar a vida pelos seus ideais revolucionários e a levar avante o projecto político do movimento nacionalista, ministram conhecimentos sobre manejo de armas e fornecem doses de formação política e revolucionária" (2007: 36).[225]

[223] Tali (2001, II) refere que os guerrilheiros regressaram a cidades que não conheciam, no entanto eram portadores de um grande capital simbólico, a mistíca revolucionária ou guerrilheira de quem tinha lutado contra a ocupação colonial, o que mobilizava a esperança da juventude colonizada.

[224] Por causa destas políticas de exclusão mútua, todos os acordos de paz falharam: Alvor em 1975, Bicesse em 1991 e Protocolo de Lusaka em 1994.

[225] Para se ter ideia de como eram jovens os protagonistas desta história, os denominados "mais velhos", os "velhos da guerrilha", ou seja, os comandantes militares das FAPLA, estavam na faixa etária dos 30 anos. João Luis Neto, comandante Xietu, foi nomeado em 1974 chefe do Estado-Maior das FAPLA, aos 27 anos.

Muitas das jovens mulheres que chegavam aos CIR oriundas das cidades e desejosas de liberdade e ação eram ainda adolescentes, originárias de uma pequena-burguesia "assimilada" (para usar uma categoria de origem colonial), que frequentavam na sua maioria as escolas secundárias. Estas jovens entraram na idade escolar após 1961 e pertenceram à primeira geração que pôde frequentar as escolas públicas do sistema colonial, situação que estava vedada à geração anterior se não fossem filhos de assimilados.[226]

MARIA DE FÁTIMA JESUS MOREIRA PAIVA [227] (1957–), nome de guerra Divua, filha de Aníbal Moreira, mecânico de caldeiras de hospitais, e de Maria Elisa de Oliveira, doméstica, é brigadeiro na reforma das FAA. Antiga bazookeira de RPG7 nas FAPLA, andava na Escola Comercial João Crisóstomo quando aos 17 anos, em 1974,[228] no dia em que viu a Marginal pela primeira vez, abandonou a escola e embarcou no Porto de Luanda, no barco Calúa em direção a Cabinda, sem bagagem, sem informar a família e abandonando o namorado, vestida com a bata da escola e protagonizando o que ela chama de uma "aventura": *queria combater, era aquela euforia de querer combater, eu tinha que participar e vestir a farda para libertar Angola da opressão dos portugueses, foi uma aventura!*

Figura 48 – Maria de Fátima Jesus Moreira Paiva, Divua (arquivo pessoal da entrevistada).

[226] Ver o testemunho de Ana Maria da Conceição Fernandes da FNLA.

[227] Maria de Fátima Jesus Moreira Paiva foi entrevistada a 29 de junho de 2010 no Centro de Línguas Nacionais em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

[228] Depois do 25 de Abril de 1974.

FILOMENA DE CARVALHO[229] (1957–), nome de guerra Mena Bodega, é Tenente-Coronel na reserva. Tinha 15 anos quando fugiu com a irmã e outros jovens para o Congo sem a mãe saber. Fingiu que ia comprar pão e não regressou a casa.

> *Eu era criança mas tinha consciência que havia movimentos que lutavam pela independência de Angola. O meu pai foi preso pela PIDE nos anos 60, ouvia o Angola Combatente e o meu primo Luis Kiambata, alferes das FAP, trabalhava no laboratório de engenharia, foi ele que desviou um avião para o MPLA, no Congo.*

Quando chegou ao MPLA na fronteira com o Congo, Filomena de Carvalho e a irmã tiveram que mentir em relação à idade e ficaram sujeitas ao enquadramento e controlo dos "mais velhos":[230]

> *… o diretor do CIR olhou para nós e disse 'Não, vocês vão para o Dolisie, para o internato, porque isto aqui não é um infantário'. Mas nós não queríamos ir para Dolisie. Fugimos da família, a minha mãe era 'fascista' e não queríamos que nos tirassem a liberdade que adquirimos com tanto sacrifício, esse era o nosso grande problema. Até que o camarada António Jacinto disse – Vamos tentar mantê-las aqui porque o problema delas foi sair de casa onde estavam oprimidas. Então eles mantiveram-nos lá e portavam-se como se fossem nossos pais. Eu fiz treino militar. Ou treinávamos ou íamos para o Dolisie, não tínhamos opção, assim fiquei militar. Mais tarde fui para a formação em comunicações na União Soviética e integrei a nona brigada. Era muito privilegiada, fui das Comunicações da presidência da República, do presidente Neto, e trabalhava no Futungo,*

diz a informante revelando como viveu a socialização da vida militar de uma maneira positiva.

Em 2010, José Eduardo dos Santos, o presidente da República, condecorou 490 ex--combatentes "pelos enormes sacrifícios consentidos para a conquista e preservação da Independência Nacional, bem como para a Paz e a Democracia". Filomena de Carvalho foi uma das 67 mulheres (um número bastante reduzido comparado com o dos homens) que recebeu a "Medalha 11 de Novembro".

[229] Filomena de Carvalho foi entrevistada a 17 de maio de 2010, no refeitório do Hotel Globo em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

[230] Os "mais velhos" representam aqui a geração da luta anticolonial, os presos políticos e guerrilheiros da Luta de Libertação.

ANASTÁCIA MENDES DE ALMEIDA LIMA[231] (1957–), nome de guerra Tatacha, major das FAA na reserva, fugiu de casa e foi para Cabinda de barco em fevereiro de 1975, com 16 anos. O conflito entre o MPLA e a FNLA herdado da Luta de Libertação já se estava a desenhar nas cidades e a FNLA em St. António do Zaire tentou impedir o barco de continuar viagem. Chegada a Cabinda, Tatacha encontrou uma ordem do MPLA para regressar a Luanda após diligências do pai junto da Delegação do MPLA na Vila Alice. A entrevistada relatou no seu depoimento o seguinte:

> *… era menor de idade e para que o MPLA me deixasse ficar em Cabinda tive que mentir e dizer que não podia regressar porque o meu pai pertencia à FNLA.*

Anastácia Lima fez a instrução militar no CIR Belize, na especialidade de defesa antiaérea, após o que foi transferida para a Frente Sul, onde recebeu fardamento da tropa portuguesa, e uma arma automática PP'SHA, para juntamente com o resto do batalhão do CIR Belize, comandado por Alberto Neto, travar a invasão sul-africana antes da independência do país.

EUNICE ADRIANO MENDES[232] (1958–) é coronel das FAA e uma das poucas operativas com a patente de coronel. Filha de António Adriano Mendes, preso político na cadeia da PIDE/DGS durante cinco anos, e irmã de Ruth Adriano Mendes, desterrada para o campo de concentração de São Nicolau, começou a vida militar em dezembro de 1974, aos 16 anos, quando abandonou as aulas do liceu Paulo Dias de Novais e, sem o conhecimento dos pais, fugiu para a 1.ª região militar para o CIR Certeza, comandado por Nito Alves.

> *O que me motivou foi o dever patriótico para dar o meu contributo em prol da independência nacional, e de certa forma querer participar ativamente nessa luta e também seguir o exemplo dos meus irmãos mais velhos. A minha irmã saiu do campo de concentração e passou em nossa casa por um dia apenas e seguiu logo para o CIR. Eu tinha a ideia que queria ingressar nas FAPLA e por isso já não me associava à agitação estudantil no liceu. Queria pegar numa arma, envergar uma farda, queria ser diferente das outras mulheres e queria igualdade, ser como um homem.*

[231] Anastácia Mendes de Almeida Lima foi entrevistada a 17 de maio de 2010, no refeitório do Hotel Globo em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

[232] Eunice Adriano Mendes foi entrevistada no dia 24 de novembro de 2013, no Hotel Continental em Lisboa. Entrevista gravada em vídeo.

Eunice Mendes pertenceu ao 1.º grupo a receber instrução militar no CIR Certeza após o 25 de Abril. Eram 8 a 10 mulheres e aproximadamente duas centenas de homens.

Quando cheguei ao CIR, por causa da minha idade e da minha altura, duvidaram da minha capacidade. A primeira pergunta que fizeram era se eu estava preparada de facto para aguentar o treino militar. No primeiro dia havia uma marcha de 16 km e como eu em Luanda treinava atletismo no Sport Luanda e Benfica, destaquei-me nessa marcha e fui das primeiras pessoas a chegar, até os instrutores ficaram para trás. Aí já não houve mais dúvidas em relação à minha resistência e aptidões físicas.

Fotografia 5 – Comandante-em-Chefe Agostinho Neto preside um acto de imposição de patentes (1978)

Figura 49 – Eunice Adriano Mendes em 1978 (imagem no livro de Miguel Júnior, *Forças Armadas Populares de Libertação de Angola (1975-1992)*, p. 187.

A instrução militar durou três meses e meio, após o que Eunice foi nomeada ativista de massas com a função de mobilizar jovens para o CIR na região do Piri.

A instrução política no CIR era muito forte, tínhamos uma cartilha à base do marxismo-leninismo. Fui cumprindo as missões até que a FNLA em abril de 75 começou a avançar em direção a Luanda. Evacuámos a população mas ficámos presas à documentação política da 1.ª região que estava connosco. A nossa sorte foi que apareceu um jeep com dois camaradas que levaram-nos do Piri para o recuo do Pangu Luquengo, onde estava basificada a 9.ª Brigada e é a partir daí vou integrar a 9.ª Brigada de infantaria motorizada. Passo a estar ligada à arte militar porque fiz formação como artilheira e apontadora do GRADE P1, o monacaxito de um cano.

Eunice Mendes hoje é conhecida nas FAA como "Dama de Ferro", por ser autoritária e masculina, segundo declarou. Foi também uma das mulheres a quem foi outorgada a "Medalha 11 de Novembro" em 2010.[233] Mais à frente vamos ver que participou na célebre Batalha de Kifangondo.

MARIA JOÃO CHAVES [234] (1957–), tenente-coronel, tem como nome de guerra "Sofrimento de Angola", atribuído pelos camaradas das FAPLA quando lhes contou que em criança vivia no campo e para ir à escola da Xibemba andava a pé todos os dias 12 quilómetros para ir e vir.

> *Meu pai era um branco, já nascido em Angola, na Chibia, os meus avós foram os donos da fazenda Amélia na Chibia.*

Maria João foi para as FAPLA influenciada pelos irmãos:

> *O meu irmão Carlos Chaves, que é falecido e foi morto pela UNITA, era muito político, então ele é que me explicava as coisas. Aos 16 anos, em 74, comecei já a ter aquele gosto pela política. O meu irmão foi da tropa portuguesa e a seguir foi funcionário penitenciário, trabalhava na cadeia do Péu-Péu como guarda. Depois do 25 de Abril abriu a porta da cadeia e disse – 'quem quiser ir para casa vai, quem quiser ficar aqui para aderir ao MPLA e ficar nas FAPLAs, fica', por isso é que aquilo se transformou num CIR militar e todas aquelas armas, todo aquele fardamento foram os primeiros fardamentos que depois andámos a usar e eram dos guardas penitenciários. Depois o meu irmão foi chamado pelo camarada Diógenes Boavida porque não deveria ter aberto o CIR sem autorização. Foi no início de 1975. Eu fiz a instrução militar no CIR Péu-Péu,*[235] *mas antes eu já caçava e sabia desmontar uma arma de caça. No CIR sempre que tivesse alguma operação eu era a primeira a pegar na minha mochila, a pegar na minha arma e a dizer que também queria ir.*

[233] *Diário da República*, I Série – n.º 212 de 8 de novembro de 2010, Despacho Presidencial n.º 70/10.

[234] Maria João Chaves foi entrevistada a 24 de agosto de 2010, em Ondjiva, província do Cunene, no Hotel Vila Okapale. Entrevista gravada em vídeo.

[235] No livro do historiador general Miguel Júnior (2007), no levantamento dos CIR, Quadro 1, Centros de Instrução Revolucionária, CIR (1974-1976), o CIR denominado Péu-Péu não vem identificado, assim como nenhum CIR da 5.ª Região Militar (Namibe, Huíla, Cunene e Kwando-Kubango), ao contrário das outras regiões militares, o que confirma quanto estas zonas estavam entregues a si próprias e ao voluntarismo individual.

GENOVEVA DA CONCEIÇÃO LINO[236] (1960–) é coronel das Forças Armadas Angolanas na reserva, foi ministra da Família e Promoção da Mulher (2011)[237] e é membro do Bureau Político do MPLA. A entrevistada nasceu em Luanda a 31 de março de 1960, filha de Alberto Lino e de Maria da Conceição Garcia. Era estudante quando em 1975, com 15 anos de idade, depois da chegada do MPLA a Luanda, passou pela JMPLA, após o que, incentivada por duas amigas, decidiu integrar um CIR. No dia combinado para partirem foi à escola e depois foi pagar a água e a luz da casa porque a mãe estava impedida no óbito do avô, falecido nessa semana. Já não voltou mais a casa, não informou a família para onde ia e não deixou nenhum contacto, rumando em direção ao CIR, quartel Kapa, no Dondo, Kwanza Norte, imbuída do *espírito revolucionário* e da *euforia da juventude*, segundo as suas palavras. Fez a instrução militar integrada num batalhão de mais de cem homens e apenas quatro jovens mulheres. Com a chegada dos internacionalistas cubanos foi destacada para ir criar o CIR Sangue do Povo, na 4.ª Região Militar. Os comandantes Nito Alves e Bakalov inauguraram o CIR e o grupo jurou bandeira. Ainda adolescente ficou responsável do Posto de Saúde com a função de socorrista. No fim do ano foi enviada para o COL, Comando Operacional de Luanda, e integrou uma unidade responsável pela segurança da cerimónia da declaração da independência, após o que foi mandada para Cuba fazer um curso de segurança. Regressou a Angola depois do 27 de Maio de 1977, mas antes, uma delegação do Ministério do Interior deslocou-se a Cuba para se assegurar da lealdade dos formandos e fizeram-na assinar um compromisso de fidelidade à pátria.

Este exército popular nasceu portanto de motivações pessoais ancoradas numa consciência política, que se traduzia no fervor nacionalista e revolucionário de uma juventude que nos liceus, nas escolas e na universidade, ou nas famílias, era confrontada com uma cultura política nacionalista e que nos musseques, na resistência aos colonos, se organizou à volta das Bases de Defesa Popular, não esquecendo todos os jovens que pertenceram a células clandestinas na luta anticolonial ou que, como Fanon coloca,

> "A mobilização das massas, quando se realiza por ocasião da guerra de libertação, introduz em cada consciência a noção de causa comum, de destino nacional, de história colectiva" (2006 [1961]: 112).

[236] Genoveva da Conceição Lino foi entrevistada no dia 25 de fevereiro de 2011, no gabinete da ministra do Ministério da Família e Promoção da Mulher (MINFAMU), entrevista gravada em vídeo.

[237] A Secretaria de Estado para a Promoção e Desenvolvimento da Mulher, SEPDM, foi criada em 1991. A primeira Secretária de Estado foi a Dr..ª Joana Lina. A partir de 1997, aquando da formação do Governo de Unidade e Reconciliação Nacional, foi elevado a Ministério da Mulher até 1 de Setembro de 1997, altura que passou a designar-se Ministério da Família e Promoção da Mulher.

Marissa Moorman diz-nos que tinha sida criada uma nova hierarquia dentro do movimento que colocava o envolvimento militar à frente da ação política e do *status* social (2006: 20).[238] Todos estes motivos foram suficientemente fortes para estas jovens abandonarem as suas famílias, romperem com padrões e normas familiares e partirem voluntariamente para os CIR e para a guerrilha ou para o *maquis*.

A instrução militar num CIR não garantia às mulheres uma relação de igualdade com os homens. Salviano de Jesus Sequeira, General Kianda, vice-ministro da Defesa numa entrevista efetuada a 23 de fevereiro de 2011, no Ministério da Defesa em Luanda, referiu que as mulheres, sobretudo as estudantes que chegavam aos CIR vindas dos centros urbanos após o 25 de Abril de 1974, manifestavam o desejo de serem militares e participar em combates, *mas as ordens da Direção Política era que fossem ser professoras e ensinar. Depois da instrução militar eram reencaminhadas para a Direção de Educação, para o Internato 4 de Fevereiro ou para o Instituto*, como relata o general:

> *Havia mulheres que queriam participar na luta armada e foram elas próprias que manifestaram o desejo de participarem em unidades de combate porque na realidade, de cima, havia orientação para que elas fossem para os órgãos da retaguarda.*

O General era o comandante da Artilharia e integrou na 2.ª Região Militar de Cabinda, uma dezena de mulheres num esquadrão que tinha três tipos de armas, o grande BM21 designado por monacaxito, o canhão B10 sem recuo e o morteiro de 82mm. Qualquer destas armas era muito pesada mas, citando o general, *as mulheres diziam que estavam prontas para levar tudo nas costas como qualquer homem.* Para a aceitação destas jovens mulheres na Artilharia também deve ter contribuído o facto de elas serem estudantes liceais e universitárias e dominarem os cálculos matemáticos necessários para operar com estas armas.[239] As artilheiras do Esquadrão de Cabinda foram posteriormente integradas na 9.ª Brigada Motorizada de Luanda.

Nos CIR da Frente Norte, Frente Leste e Primeira Região Militar, durante e após a instrução militar, sujeitas a estratégias de menorização e recusando políticas de género discriminatórias, as mulheres reivindicavam um lugar como guerrilheiras contra as ordens da

[238] Esta observação de Marissa Moorman é muito interessante porque pode ajudar a compreender o conflito do 27 de Maio de 1977, isto é, responder à pergunta: o que terá levado um grupo de jovens instruídos e politizados da elite à sublevação militar?

[239] Mais de trinta anos depois o general Kianda não se recorda de todos os nomes das mulheres integradas mas identificou na entrevista a já falecida Pipocas Sousa Santos, Luzia Dias de Santos (Zuela) e a Marília Coelho.

Direção Política e contra a vontade de muitos dos comandantes das FAPLA. O lugar que agenciavam ocupar dependia do voluntarismo pessoal mas em todas as Frentes político--militares a negociação traduzia uma lógica coletiva, um grupo de mulheres que não aceitava ficar fora da luta armada e recusavam ser remetidas para lugares tradicionalmente femininos nos exércitos, passivos e subalternos como a ordem patriarcal exigia.

5.2 – O "Destacamento Feminino" das FAPLA, a Batalha de Kifangondo e o 27 de Maio de 1977

Neste subcapítulo, que se desenvolve na área da antropologia militar (Castro 2004, Castro & Leirner 2009), da reconstrução histórica, e da construção da memória, iremos usar a História Oral para entender a participação das mulheres e do Destacamento Feminino num conflito que ficou conhecido por "27 de Maio" (1977) e no rescaldo do qual guerrilheiras das FAPLA e outras jovens sofreram perseguições políticas, foram presas ou foram vítimas de torturas, assassinatos e violação de direitos humanos por agentes do Estado. Começaremos por tentar perceber como e em que contexto o Destacamento Feminino construiu uma forte identidade guerrilheira na "família militar" já identificada por FAPLA, que valores e atitudes cultivaram, que dificuldades enfrentaram numa estrutura tradicionalmente masculina e como se estruturou a visão de mundo destas jovens, visão que posteriormente as levou a comandar ações militares durante a sublevação do 27 de Maio de 1977. É de notar que iremos falar de uma realidade que determinou a formação de dois grupos em oposição dentro da mesma "família política" do MPLA – o grupo dos Nitistas (Nito Alves), que acusava a direção do movimento de "desvios", e o grupo dos Netistas (Agostinho Neto), que considerava os nitistas o "inimigo interno" –, dois grupos que se construíram portanto como inimigos e ocuparam lugares diferentes na hierarquia que o conflito instituiu. No início do monopartidarismo o MPLA deu continuidade à cultura política do Movimento, segundo a qual não era tolerada a expressão de diferentes fações políticas dentro do MPLA, tendo a elite dirigente esmagado sempre qualquer oposição interna. No pós-27 de Maio, a polícia política DISA, Direção de Informação e Segurança do Estado, constituiu-se como um dos atores principais da repressão de um Estado totalitário e do combate aos adversários políticos que identificavam como "fraccionistas". Os crimes destes elementos da DISA que torturaram e assassinaram em nome do Estado, caucionados pelo MPLA, o partido dirigente, não são assumidos pelo discurso oficial e até hoje ficaram impunes. A repressão da DISA não atingiu apenas as

suas vítimas diretas, os que morreram ou desapareceram, atingiu os familiares, os amigos e conhecidos, atingiu toda a sociedade na forma do medo e do silêncio (Messiant 2008a) que tomou conta de toda uma geração e contaminou todo o tecido social.

Para refletir sobre o Destacamento Feminino e a participação das guerrilheiras do DF na Batalha de Kifangondo e na Sublevação Militar do 27 de Maio de 1977, vejo-me obrigada por razões éticas a definir o meu lugar de enunciação. Fiz a instrução militar no CIR Hoji Ya Henda num antigo colonato de prisioneiros, próximo da antiga Fazenda Tentativa, na zona de Caxito, em 1975, onde também fui monitora política. Porque era simultaneamente instrutora política e instruenda militar, não fiz parte do Destacamento Feminino. Não estava alojada nas casernas do DF no CIR mas fazia a instrução militar com as camaradas do DF e convivi de muito perto com as guerrilheiras que o integraram. Posso dizer que a minha experiência de observação participante, no que diz respeito ao DF foi intensa, e escrevo a partir dessa experiência que acumulei. O reconhecimento de um passado comum também foi a porta de entrada e elemento facilitador nas entrevistas deste trabalho. Com Marília Cabral Rodrigues Afonso Coelho, médica, sem patente, antiga comissária política do CIR Hoji Ya Henda, une-nos a cumplicidade que construímos durante a vida no CIR e na gestão conjunta de uma revolta de instruendos, revolta contra a brutalidade dos instrutores treinados no Sudão e na qual as mulheres instrutoras não foram incluídas. A mãe da comandante do DF, Elvira Maria da Conceição (Virinha), uma das jovens fuzilada na sequência da insurreição do 27 de Maio de 1977, após inúmeras recusas só aceitou a entrevista depois de ter sido informada de que conheci a filha e tínhamos sido camaradas no CIR Hoji Ya Henda. Foi a comunhão e o reconhecimento do espírito de pertença às FAPLA que permitiu o desenvolvimento da pesquisa e a interlocução privilegiada com as informantes.

5.2.1 – O "Destacamento Feminino" das FAPLA

Ao contrário da FRELIMO, como já foi referido, o MPLA não criou um Destacamento Feminino durante a Luta de Libertação, uma estrutura onde as mulheres pudessem construir uma identidade militar como guerrilheiras e onde pudessem mobilizar uma identidade coletiva como militares. A ausência de um DF condicionou portanto o lugar que as mulheres ocuparam na Luta de Libertação, obrigadas a reivindicar o lugar de guerrilheiras individualmente e a "forçar" a sua participação na guerrilha.[240]

[240] Ver o depoimento da tenente-coronel Maria João Chaves nas pp. 244-245.

A criação do DF remonta a 1975, ao período antes da independência, e por ordem do Bureau Politico do Comité Central do MPLA[241]; ficou subordinado ao Comissariado Político do Estado-Maior das FAPLA. Duas jovens mulheres, acabadas de chegar em dezembro de 1974 da Frente Leste, do CIR Kazage, foram chamadas no início de 1975 ao COL, Comando Operacional de Luanda, pelo comissário político das FAPLA, Gilberto Teixeira da Silva, Gika, um dos poucos teóricos do MPLA.[242] Na reunião, além do comissário Gika, de Elvira da Conceição (Virinha) e Fernanda Digrinha Delfino (Nandi), os três já falecidos, encontrava-se presente a autora deste trabalho. Por ser a única sobrevivente, a minha memória é devedora em relação a estas jovens mulheres e cito Ricoeur para dizer que "as vítimas aqui são elas, outras que não eu. Sendo esta a legitimação do meu dever de memória enquanto dever de justiça" (Ricoeur 2010: 102). Esta revisitação da memória interpela uma responsabilidade moral e ética individual que não prescreve.

O comandante Gika informou que o Bureau Político tinha discutido o papel das mulheres nas FAPLA e que tinha sido decidido *dar uma última oportunidade às mulheres*. O tom do discurso não escondia o paternalismo e o lugar de subalternidade para o qual as mulheres estavam a ser remetidas. Alguns membros do BP teriam reagido contra o princípio de feminização do exército e defendiam que o futuro exército nacional não deveria incluir mulheres. O exército aparece aqui como um projeto nacional masculino, patriarcal e androcêntrico. Segundo Gika, os camaradas alegavam que o ofício militar não era para as mulheres e que estas criavam mais problemas do que contribuíam para a luta. Os comandantes das FAPLA no Bureau Político também não queriam mulheres ao seu lado durante os combates, nem a obrigação de as proteger. Gika, contra a corrente, teria defendido que as mulheres, ao participarem na Luta de Libertação, tinham conquistado o direito a fazer parte do exército e não concordava que depois da independência do país fossem excluídas das estruturas militares. Face à necessidade urgente de efetivos para as FAPLA e à pressão das instruendas nos CIR, Gika conseguiu que uma última oportunidade fosse concedida às mulheres com a criação de um Destacamento Feminino na primeira região militar, em Caxito, para ver como "elas", as "femininas", se portavam. Nomeou Virinha comandante do Destacamento Feminino, e Nandi comissária-política, ambas estudantes, recomendando que aproveitassem a oportunidade para mostrar o valor das

[241] Eleito na conferência Inter-regional do Lundoje em setembro de 1974 e que exerce o mandato até ao 1.º congresso do MPLA em dezembro de 1977.

[242] Gilberto Teixeira da Silva, Gika, *Reflexões sobre a Luta de Libertação*, editado em Luanda, em 1976 pela Tip. Regral.

mulheres nas FAPLA. A autora foi nomeada monitora política no CIR sob as ordens da comissária política, Marília Coelho, e do comandante do CIR, Hanga, hoje general e ex--chefe do Estado-Maior da Força Aérea.

O CIR Hoji Ya Henda tinha quase dois mil instruendos e apenas meia centena de mulheres distribuídas por duas casernas femininas. As condições do CIR eram muito difíceis. Sem água, abastecido por autotanques, os instruendos recebiam apenas três canecas de água por dia para beber, chá pela manhã e uma única refeição cozinhada em tambores onde se acrescentavam cobras e ratos do mato. As comandantes, Virinha e Nandi, desde o início começaram a impor ao Destacamento Feminino uma disciplina férrea e padrões de conduta moral muito rígidos. O objetivo era transformar um grupo de jovens mulheres (algumas com 14 anos) com origens sociais distintas, a maioria vinda das periferias e analfabeta, outras sem ocupação, em "camaradas guerrilheiras", mulheres--soldados de um destacamento guerrilheiro de elite.

Lutar num exército guerrilheiro como as FAPLA era a aspiração de muitos jovens angolanos antes da independência. Pertencer às FAPLA, na época, era celebrado socialmente e estava carregado de simbolismo, quem estivesse disposto a lutar contra o Imperialismo, contra o Neocolonialismo[243] e a morrer pela pátria transformava-se num novo sujeito em busca de valores mais elevados, um "homem novo" ou uma "mulher nova".

Figura 50 – Fotogramas de João Nunes no CIR Hoji Ya Henda.

É de notar que os guerrilheiros não recebiam qualquer remuneração. Os jovens imbuídos de uma ideologia e moral revolucionária estavam dispostos a sacrificar tudo em função da "libertação", convertiam-se em verdadeiros "revolucionários", e ocorreram em

[243] Palavras de ordem daquele período (1975).

massa aos CIR para fazerem parte deste tempo histórico, a independência do país, que estava a ser ameaçada por "forças reacionárias" e exércitos estrangeiros, como sustentava o MPLA.

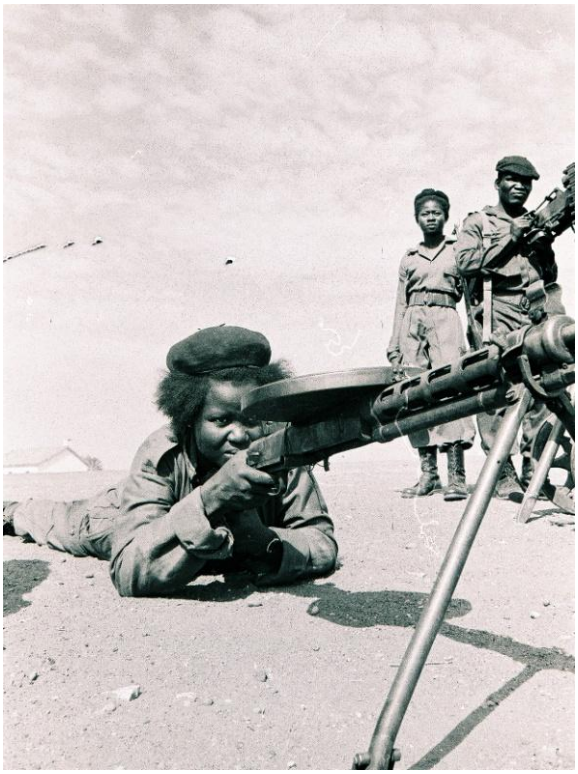
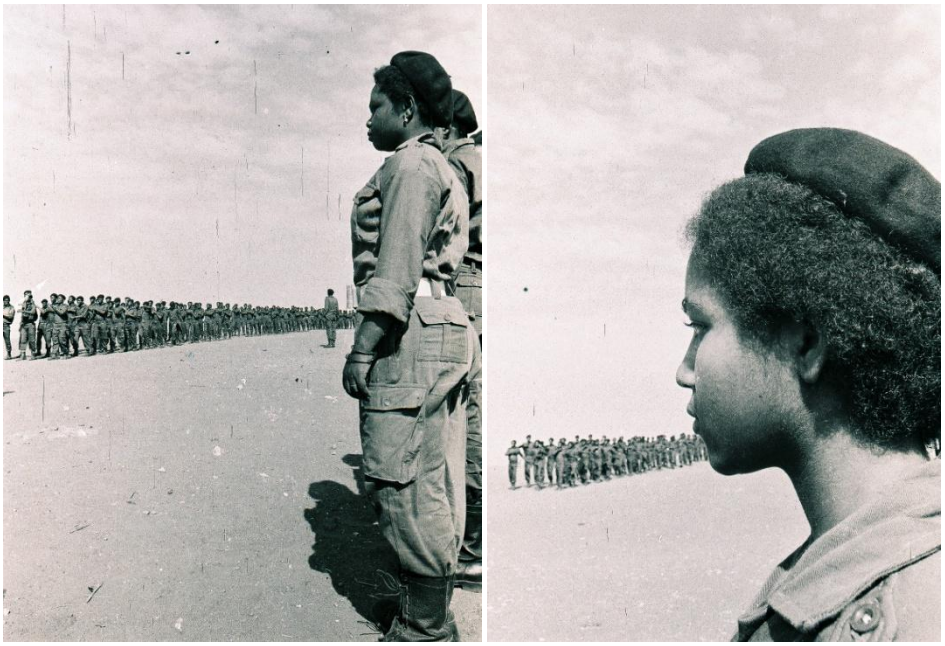


Figura 51 – Destacamento Feminino, CIR Hoji Ya Henda (fotografia de João Nunes).



Figuras 52-53 – Fotografias de João Nunes no CIR, Hoji Ya Henda, Destacamento Feminino, em 1975.[244]

[244] João Nunes, arquiteto, e António Ole, artista plástico, deslocaram-se em março de 1975 ao CIR Hoji Ya Henda acompanhados da artista plástica Teresa Gama, que era das FAPLA, para coletarem material destinado a cartazes do MPLA. Num *e-mail* datado de 15 de novembro de 2009, João Nunes escreveu:

As comandantes tiveram que lutar contra os estereótipos sobre o Destacamento Feminino que no CIR diziam ser o "celeiro dos comandantes". Virinha e Nandi, pressionadas pelo facto de o lugar das mulheres no futuro exército depender da prestação de excecionalidade militar das "femininas", aplicavam castigos disciplinadores, crosses e G.ÉMEs, ginástica militar aplicada às guerrilheiras preguiçosas ou rebeldes. O treino militar não era diferenciado dos homens, usavam as mesmas fardas e as mesmas armas, SKS, G3, AKA e PPSHA,245 os instrutores eram os mesmos, mas as mulheres eram treinadas em separado dos homens, o que levanta a velha questão da proteção das mulheres no militarismo. No entanto, a 7 de abril de 1975 uma jovem de nome Belita morreu durante as aulas de tática, atingida acidentalmente na cabeça por um dos instrutores. O treino militar era realizado com balas reais e foram vários os acidentes, o que levou à revolta dos instruendos já citada e à qual o DF não aderiu. Deolinda Estrela de Carvalho Fortes, uma das entrevistadas, hoje médica, mais de trinta anos depois já não recorda a brutalidade dos instrutores e afirma que as mulheres do DF foram muito bem treinadas pelos instrutores preparados no Sudão, e nomeia os históricos Kyamuxinda, Bandeira, Kiwá, Hamussin, Manino e Mussolo. No depoimento defende que as mulheres do DF eram muito destemidas e nenhuma engravidou durante a recruta, sublinhando que as guerrilheiras souberam defender--se do assédio dos instrutores e comandantes e evidenciaram uma rígida moral social.

A ligação do DF ao comissário político do CIR, o camarada Galiano Kitumba, um estudante originário de Malange, que dependia do Comissariado Político Nacional das FAPLA, era forte. Através de um intenso trabalho político o DF tentava evitar no seu seio atitudes contrarrevolucionárias ou pequeno-burguesas como o liberalismo,[246] o individualismo, o oportunismo e o regionalismo, desvios condenados numa organização revolucionária.[247] É preciso não esquecer que as FAPLA estavam subordinadas à direção

"Ontem, depois de falar com o Ole também ficou registado (embora por vezes a memória nos atraiçoe), que estivemos neste CIR no dia em que se deu o massacre de Kifangondo, e do qual eventualmente escapámos, com vida." Este ataque da FNLA que se travou na VIDRUL vitimou vários instruendos do CIR Hoji Ya Henda, nomeadamente o jovem "Tuca", que o cantor Santocas eternizou na canção "O Massacre de Kifangondo". João Nunes, ao tentar lembrar-se desse dia, relata: *"No CIR uma espécie de* overdose *iconográfica estava à nossa disposição, um batalhão de jovens, que se alinhavam em formação a perder de vista, dum lado o destacamento masculino do outro o feminino, sentia-se no ar e nas imagens o orgulho de pertencer àquela organização."*

[245] Como não havia armas para todos, só eram distribuídas a quem estivesse de guarda.

[246] Quando fui instrutora política no CIR Hoji Ya Henda utilizava como manual de apoio um livrinho em português do "guia da revolução" Kim Il Sung que entre outros anacronismos apresentava o *Jazz* como uma música imperialista. Como me recusava a subscrever as diretrizes ideológicas do "guia imortal" e desconstruía o discurso com os instruendos, fui chamada ao Bureau Político do MPLA pelo seu secretário--geral, Lúcio Lara, e acusada de não respeitar as diretrizes e disciplina do Movimento.

[247] O machismo não era combatido como um desvio burguês e estava naturalizado.

política do MPLA, como vem enunciado no documento de Proclamação das FAPLA de 1 de agosto de 1974. A proximidade do Destacamento Feminino ao Comissariado Político das FAPLA manteve-se até à sublevação militar do 27 de Maio de 1977, quando este era dirigido pelo comandante Bakalov.

Na recruta, o estatuto das mulheres do DF não era igual ao dos seus camaradas homens, mas, através de um maior empenhamento militar e muito trabalho político, este pequeno grupo de mulheres superou constrangimentos de género e a discriminação de que foram alvo, conseguiram ir para as frentes de combate, legitimar o lugar das mulheres--soldados nas FAPLA e mais tarde, em 1977, inscrevem o nome do Destacamento Feminino na história trágica de Angola.

Com os três movimentos nacionalistas armados nas cidades, e numa estratégia de exclusão mútua, as "Guerras por Luanda" em 1975 envolveram, antes da independência, os jovens e as jovens dos CIR nas Batalhas da Casa Branca, no assalto à Fortaleza de São Pedro da Barra, no ataque à Vila Alice,[248] na Batalha de Caxito e Batalha de Kifangondo e outras ações militares sobretudo contra a FNLA, mas também contra a UNITA. É de notar que nas "Guerras por Luanda" morreram mais guerrilheiros do que durante os 14 anos da Luta de Libertação no *maquis*. O CIR Hoji Ya Henda foi atacado pela FNLA, na Batalha de Caxito, evacuado e abandonado.[249] O Destacamento Feminino recuou para o Morro da Luz onde estavam as telecomunicações das FAPLA e onde algumas guerrilheiras se especializaram em comunicações. Outras foram aquarteladas na Funda, após o que o DF foi integrado, como unidade militar, na 9.ª Brigada Motorizada, a tropa de elite das FAPLA, após a Batalha de Kifangondo. Nem todas as mulheres da 9.ª Brigada pertenciam ao DF, havia mulheres-soldados integradas em unidades de combate como a Artilharia, Defesa Antiaérea e Comunicações. Posteriormente, face à resistência dos comandantes que recusavam que as mulheres integrassem as mesmas unidades dos homens, todas as guerrilheiras da 9.ª Brigada passaram obrigatoriamente a pertencer ao DF.

Nandi e Virinha, após a independência, já na 9.ª Brigada, foram patenteadas como segundos-tenentes das FAPLA, quando o exército guerrilheiro foi elevado a exército nacional.

[248] O "Ataque à Vila Alice" foi desencadeado pelas FAP, Forças Armadas Portuguesas, em retaliação a uma ação de guerrilheiros das FAPLA. Ver mais em Paredes (2013).

[249] O general Kianda, na entrevista, refere que o Destacamento Feminino depois da Batalha de Caxito ficou aquartelado no Morro da Luz e deixou de participar em combates até à Batalha de Kifangondo, mas não sabe dizer quais as razões.

Figura 54 – Imagem de guerrilheiras do Destacamento Feminino no Morro da Luz, no romance histórico de Kudijimbe, *Também Lutaram por Angola* (2003: 308), editado por Brigada Jovem da Literatura de Angola.

O testemunho de Maria João Chaves, tenente-coronel das FAA na reforma, entrevistada em Ondjiva onde é presidente da Associação dos Antigos Combatentes do Cunene, dá-nos uma visão do peso que o trabalho político tinha na vida do DF. Em novembro de 1975, Maria João esteve na Batalha de Kifangondo com o Destacamento Feminino, e com a comandante Virinha:

> *Também estive no Kifangondo, eu era muito contra o Destacamento Feminino porque achava que as mulheres não deveriam estar à parte, deveriam estar integradas onde estavam os homens. A mulher consegue fazer tudo aquilo que um homem faz mas a Virinha era muito política, as do DF eram muito mais políticas, trabalhavam muito com o Comissariado Político e eu não queria estar no DF porque para mim foi sempre mais ação e menos política, comigo era só ação.*

Quando as "Guerras por Luanda" começaram, quem tivesse cumprido a instrução militar num CIR, fosse detentor de uma farda e de uma arma, combatia mesmo que não estivesse integrado numa estrutura de comando:

> *Estive em Kifangondo porque onde a tropa fosse eu também ia… não porque estivesse destacada ali, mas ia nessa leva… para defender Angola naquele momento. Fui radista ou então da infantaria e depois de ter ido para o Kimpuanza, peguei na RPG-7, peguei na ZPU-4, estive nas comunicações e na infantaria também, metia--me em tudo o que era operação. Havia espaço para isso e eles davam oportunidade, quem quisesse lutar aproveitava a oportunidade. Depois quando vou para a 5.ª Região, por ironia vou como comandante do Destacamento Feminino, em 77, 78,*

e quando houvesse operações eu era a primeira a aparecer: 'Chefe, tenho o meu grupo, queremos ir, nós também temos que ir para a frente.'

Do Destacamento Feminino fizeram parte muitas mulheres combativas, Engrácia Francisco Cabenha, a única mulher que participou no ataque às prisões no 4 de Fevereiro de 1961, contra a ocupação colonial portuguesa, como já foi dito anteriormente, fez a instrução militar no CIR Hoji Ya Henda em 1975. Engrácia era analfabeta, mas depois de ter combatido nas "Guerras por Luanda" integrada primeiro no Comité 4 de Fevereiro e mais tarde na ODP, Organização da Defesa Popular, organização paramilitar do Poder Popular, estudou na escola do partido, tem a 8.ª classe e hoje é general na reserva das Forças Armadas Angolanas:

muitos sobreviventes que receberam a patente de brigadeiro ou general saíram do zero mas a rainha não, a minha vantagem 'tá ali, eu comecei do UM até general. Primeiro-tenente, 2.º tenente, capitão, major, tenente-coronel, coronel, brigadeiro e general, passei por todas as patentes.

Para Engrácia Francisca Cabenha e muitas outras mulheres que sobreviveram para contar as suas histórias, é notório que a vida militar se revelou uma oportunidade de crescimento pessoal e social. O destino da maior parte das mulheres do DF fica por analisar, não sabemos o que lhes aconteceu, no entanto em Angola o Destacamento Feminino deixou uma cultura de emancipação feminina, cultura que após a independência levou à implementação de políticas e leis que confirmaram o lugar das mulheres nas Forças Armadas Angolanas e promoveram o *status* das mulheres na sociedade.

5.2.2 – Mulheres na Batalha de Kifangondo

Na véspera da proclamação da independência, a localidade de Kifangondo foi palco de um conflito internacional com uma concentração de forças e equipamentos militares que só a batalha do Cuíto Cuanavale ultrapassará anos mais tarde. A concentração de forças militares destinava-se a evitar que o MPLA proclamasse a independência em Luanda na data acordada, 11 de Novembro de 1975. Batalhões de infantaria do Exército Zairense, batalhões semirregulares do ELNA/FNLA, o ELP, Exército de Libertação Português, batalhões do exército sul-africano e mercenários lutaram contra as FAPLA, que eram apoiadas pelo exército Cubano. Com esta batalha o conflito em Angola internacionaliza-se no próprio terreno da guerra.

O general Carlos Alberto da Silva e Mello Xavier fez parte da estrutura de comando em Kifangondo durante a batalha e numa entrevista que concedeu, a 11 de novembro de 2009, ao *Jornal de Angola*, "História vivida em Kifangondo", coloca as mulheres no teatro da guerra e ressalta que o Destacamento Feminino

> "…teve um papel fundamental nos combates. 'Tínhamos aqui mesmo na frente de combate mulheres muito corajosas. Uma delas é aquela comandante da polícia, a Bety, outra é a esposa do general Rangel,[250] que depois daqui ainda avançou num blindado até ao Sul onde acabou ferida. Eram mais de 100, com idades entre os 18 e os 25 anos. Distribuídas pelos diferentes postos de comando, as jovens voluntárias eram por norma, operadoras das comunicações.' Elas tinham uma capacidade maior de observação, eram mais precisas que os homens a passar as informações, e também nos blindados. Elas em combate eram corajosas."[251]

O general Salviano de Jesus Sequeira 'Kianda' também fez parte da estrutura de comando em Kifangondo. No dia 5 de novembro de 2010 apresentou uma comunicação intitulada "A influência da Batalha de Kifangondo no Contexto Nacional e Internacional" na conferência sobre a "Batalha de Kifangondo" organizada pelo Ministério da Defesa Nacional e pelo Estado-Maior do Exército das FAA, onde coloca as mulheres das comunicações rádio da 9.ª Brigada no centro da Batalha. Diz o general que no auge dos confrontos, no dia 10 de novembro, ao romper da aurora, uma "saraivada de disparos da 9.ª Brigada durante uma hora calaram o fogo inimigo", e acrescenta:

> "E uma coisa é verdade, devemos fazer um elogio às nossas camaradas da Companhia de Telecomunicações, aquela companhia, na altura de radiotransmissões, que se portaram magnificamente, aliás a maioria das comunicadoras rádio da 9.ª Brigada eram mulheres, eram mulheres, e elas portaram-se magnificamente, umas verdadeiras heroínas. Não se ouvia a voz delas embargada, transmitiam as ordens do comandante de forma nítida, calma e bastante clara, e assim todos os comandantes das unidades ouviam as ordens do comandante da brigada de forma clara e executavam as suas ações. É assim que gradualmente as armas da 9.ª Brigada se foram calando e até que de facto o combate terminou."

[250] No livro de Kudijimbe *Também Lutaram por Angola* (2003), as guerrilheiras muitas vezes são identificadas como "mulheres de" ou "esposas de" "namoradas de", operação que subalterniza as mulheres ao privilegiar as relações de parentesco para identificar as mulheres. Creio que a tanquista a que o general Xavier se refere era conhecida pelo nome de guerra "Xinha".

[251] *Jornal de Angola*, 11 de novembro de 2009, "História Vivida em Kifangondo", http://jornaldeangola .sapo.ao/20/0/general_xavier_historia_vivida_em_kifangondo.

Não foram apenas as radistas, operadoras de rádio das telecomunicações, que combateram em Kifangondo. Marília Afonso, uma das responsáveis do CIR Hoji Ya Henda, participou na defesa antiaérea na Batalha de Kifangondo, a uns 20 quilómetros de Luanda, integrada no batalhão de artilharia da 9.ª Brigada de Infantaria Motorizada das FAPLA, onde operou com um B10 e com um BM-21 conhecido por "40 bocas", "monacaxito" ou "órgãos de Stalin".

Figura 55 – Marília Afonso à direita, fardada, com Iko Carreira e Agostinho Neto numa cerimónia oficial no Palácio (arquivo pessoal da entrevistada).

Apesar da presença das mulheres na artilharia e nas telecomunicações na batalha, durante o trabalho de campo encontrei na localidade de Marimba,[252] no norte da província de Malange, o cubano Lázaro Cárdenas Sierra, que, além de especialista militar, é o autor do livro *Angola e África Austral: Apontamentos para a História do Processo Negocial para a Paz*, editado em Luanda, e que esteve em Angola integrado na Operação Carlota das forças militares cubanas em novembro de 1975, e que num jantar informal, ao tomar conhecimento do trabalho de pesquisa, garantiu que não havia mulheres em Kifangondo porque *Eu estive lá e sou testemunha*, disse Lázaro Cardenas, tropeçando no estereótipo recorrente de que as mulheres não participam em combates.

A invisibilidade das mulheres nas batalhas e a tendência para as excluir das guerras é poderosa porque os padrões de virtudes militares, como a coragem e a resistência em

[252] No dia 1 de fevereiro de 2011.

combate, são padrões masculinos, o que na lógica da luta armada exclui as mulheres. Apesar de o general Salviano Sequeira, "Kianda", colocar no teatro da guerra meia centena de mulheres-soldados,[253] Marília Cabral Afonso, a artilheira que acabámos de referir, ainda hoje é invisível na Batalha de Kifangondo. Lázaro Cardenas, nos agradecimentos do seu livro, regista um reconhecimento especial aos seus "compadres e irmãos com quem sempre contei, General Francisco 'Hanga' e à sua esposa Dra. Marília C. Cabral". Estamos portanto a falar de pessoas que convivem regularmente há mais de 30 anos e estão ligadas por laços de parentesco, no entanto Lázaro Cardena não sabia da participação de Marília Cabral Afonso na Batalha de Kifangondo e a sua memória rasurou todas as outras mulheres da Batalha. Não será por acaso que no seu livro as mulheres também estão ausentes como sujeitos da História.

Enquanto a participação dos homens nas guerras está naturalizada e eles narram a sua participação em combates sem grandes constrangimentos e até com engrandecimento, dentro de uma lógica de dominação masculina do espaço público, a operação que oculta o papel das mulheres nas guerras começa no espaço doméstico e na intimidade, e dificilmente extravasa para o espaço público. Algumas das entrevistadas confidenciaram que era a primeira vez que testemunhavam sobre a sua participação nas guerras e que nem ao marido ou filhos falavam do passado. Uma das razões apontadas é que "eles não entenderiam". Combater numa batalha ou numa ação armada corresponde a um ideal de masculinidade, os homens são louvados como militares, mas a participação das mulheres nas guerras, em contrapartida, não é considerada natural e abala a norma dominante que determina que "os homens fazem a guerra e as mulheres cuidam da paz". De regresso às famílias, confrontadas com as feminilidades do espaço doméstico e a maternidade, estas mulheres calam o seu passado militar. Na paz, a mulher militar não é venerada como os homens e isso condena muitas delas ao silêncio. Ou como DeGroot coloca, "Women who have trespassed into the military domain have often been redefined and placed in an uncomfortable limbo where they have lost the most admired aspects of femininity but are denied the status accorded male heroes" (2001: 30).

Outra guerrilheira que esteve em Kifangondo sob as ordens do comandante Ndozi da 9.ª Brigada foi Eunice Adriano Mendes, na altura com 17 anos, que operou com um GRADE P1, monacaxito de um cano:

[253] Os testemunhos do General Kianda e do General Xavier não coincidem; entre 50 e 100 mulheres-soldado terão combatido na Batalha de Kifangondo.

Estava ansiosa pelo batismo de fogo, senti uma grande emoção quando consegui regular o alcance da peça de artilharia e atingir o objetivo. Estar debaixo de fogo não é fácil, sentimos muito medo e temos que nos entrincheirar.

Eunice Mendes nomeia outras duas guerrilheiras que também estiveram destacadas em Kifangondo durante a Batalha, Claudina Jorge e Albertina Rita Gomes.

Outra guerrilheira entrevistada em Malange, ROSA MANUEL FRANCISCO ALFREDO[254] (1956-), nome de guerra "Perigosa", com a patente de 1.º tenente, reclama ter participado na Batalha de Kifangondo:

Em 1975 fui enviada em Luanda no Grafanil, dali todo o nosso grupo fomos enviados em Kifangondo, nessa altura o nosso comandante era o camarada Kienda Nhonca. Foi o primeiro combate da minha vida, depois de enfrentarmos o primeiro dia não aguentámos e recuámos para o Cacuaco. No segundo dia fomos reforçados pelos Katangueses, voltámos ao combate e vencemos o inimigo. No nosso grupo, as Femininas, escolhemos um chefe de secção que era a camarada Arlete Maria, mas pertencendo ao mesmo batalhão do comandante Kienda Nhoca.

O general Kianda, um dos primeiros comandantes a integrar mulheres em unidades operativas do seu batalhão e que sempre tem defendido a presença das "Femininas" nas Forças Armadas, tentou lembrar-se do nome das guerrilheiras que estiveram em Kifangondo e 38 anos depois recorda os nomes de guerra da Mena, a Nancy, Xefita e a Xinha, porém não se recorda de haver em Kifangondo uma posição combativa onde o DF estivesse. No entanto, Deolinda Estrela Constantino Luna de Carvalho Fortes, "Nina", uma estudante pré-universitária que se juntou às FAPLA em 1975 por "fervor revolucionário", e cuja instrução militar foi feita no CIR Hoji Ya Henda integrada no Destacamento Feminino, declarou que, durante a Batalha,

Uma parte do DF estava na montanha de Kifangondo, uma parte estava na Funda, outra parte guarneceu o rio Bengo. Dependíamos do batalhão da Funda, do camarada Dibo e por sua vez, o batalhão da Funda dependia da 9.ª Brigada.

O historiador tenente-general Miguel Júnior, no livro sobre as FAPLA (2007), no capítulo dedicado à 9.ª Brigada de Infantaria Motorizada identifica 9 unidades que compunham a Brigada, mas omite o Destacamento Feminino e quando se refere ao número

[254] Rosa Manuel Francisco Alfredo foi entrevistada na Associação dos Antigos Guerrilheiros em Malange no dia 29 de janeiro de 2011. A entrevista foi gravada em vídeo.

de efetivos da Brigada identifica-os como "homens". Para este historiador o "soldado" é sempre concebido como "homem", de acordo com a noção convencional do militarismo. A presença de mulheres-soldados perturba a "ordem natural" das convenções militares, por isso são omissas (Coulter & *al.* 2007: 64). O Destacamento Feminino é citado neste livro sobre as FAPLA uma única vez, em nota de rodapé, e cito: "Os restantes 13 342 homens repartem-se pelas unidades: Defesa Anti-Aérea, Destacamento Feminino, Polícia Militar…" (Júnior 2007: 58, sublinhado nosso). A operação de exclusão das mulheres da história militar chega ao ponto de o tenente-general, quando se refere ao Esquadrão Kamy, dizer que "foi integrado por duzentos homens" (2007: 153) e omitir as cinco guerrilheiras que hoje em dia foram elevadas ao estatuto de Heroínas, incluindo Deolinda Rodrigues. A história militar, para o tenente-general Miguel Júnior, assim como para a maior parte dos militares, é uma história de homens.[255]

Quando a República Popular de Angola foi criada, no artigo 19.º da Lei Constitucional de 1975 constava que "participar na defesa da integridade territorial do país […] é o dever mais alto e indeclinável de cada cidadão da República Popular de Angola". Participar nas Forças Armadas da nova nação foi uma conquista de todas as mulheres que participaram na Luta de Libertação e nas FAPLA logo após a sua criação (1 de agosto de 1974), salientando o legado do Destacamento Feminino, que teve um papel seminal ao participar pela primeira vez em combates como uma unidade militar regular de mulheres.

5.2.3 – O Destacamento Feminino e o 27 de Maio de 1977

O romance histórico *Também Lutaram por Angola* (2006) do general das FAA e escritor Kudijimbe das Brigadas Jovem de Literatura é um livro de memórias autobiográfico. O autor recorda o período pós-25 de Abril, altura em que foi incorporado nas FAPLA, e no texto identifica os e as camaradas de armas que cruzaram a sua vida militar. Uma das mulheres que identifica é a comandante Virinha, assim como outras guerrilheiras do DF. O livro é muito interessante para entendermos o tecido ideológico e as subjetividades em que as jovens do DF estavam mergulhadas antes da sublevação do 27 de Maio de 1977. O autor começa por escrever:

[255] Sobre as Forças Armadas Angolanas, ver o capítulo "A Military History of the Angolan Armed Forces, from the 1960s Onwards – as Told by Former Combatants", de Ana Leão e Martin Rupiya, no livro *Evolutions & Revolutions, A Contemporary History of Militaries in Southern Africa*; também aí são identificados os efetivos desta estrutura militar como homens: "… it is estimated that its final total establishment will be a maximum of 140,000 men, including active and reserve forces" (2005: 22).

> "A Elvira Maria Pires da Conceição 'Virinha', Comandante do Destacamento Feminino de Luanda, acompanhada da Boneca, sua chefe de Operações, acabavam de chegar a Cabinda, provenientes de Luanda e transportavam na bagagem vários assuntos…" (Kudijimbe 2006: 301).

Mais à frente acrescenta:

> "Abordaram-se várias questões interessantes à vida dos jovens para o desenvolvimento socio-económico do país. O debate aqueceu e teve o seu ponto máximo quando Galiano, enviado especial de Bakalof, Comissário Político Nacional das FAPLA, braço armado do povo angolano e a Virinha tomaram a palavra; qualquer um trazia na sua bagagem filosófica, ideias impressionantes que enriqueceram o debate. Falaram de coisas que nós nem sequer sabíamos [sobre] o tema que estava em discussão 'O futuro dos combatentes no amanhã renascente'. [Galiano] pareceu-me ser um homem mal-amanhado […] trazia o cabelo por pentear, segundo algumas pessoas no local diziam que esse era a sua melhor forma para se identificar com as massas populares, contestei [porque], considerei isso […] uma atitude populista. […] O debate prosseguia para lá das horas mortas, mas ninguém abandonava o local. […] O camarada Caeiro teve mesmo de encerrar o acto [e] em poucas palavras agradeceu a Virinha e Galiano e outros camaradas pela contribuição dada, ao porem muita lenha na fogueira, fazendo-a crescer cada vez mais de forma a ficar marcada na nossa memória. 'Valeu a pena o encontro entre camaradas, saímos mais lúcidos e esclarecidos!' Atirou a kota Lú. […] Nessa mesma noite os informadores 'bufos' do Comandante da Região, não ficaram contentes, foram até à casa dele e o informaram de tudo e mais alguma coisa" (Kudijimbe 2006: 307-309).

O livro foi editado em 2006, numa altura em que falar do 27 de Maio e dos seus protagonistas ainda era tabu no MPLA (o que não significa que tenha deixado de ser), mas este trecho, nas entrelinhas dos não-ditos, ilustra bem a agitação ideológica e o clima de suspeição e medo que os jovens das FAPLA viviam na época.

A 21 de maio de 1977, o presidente da República Popular de Angola, Agostinho Neto, anunciou:

> "Peço aos camaradas, activistas do Movimento, membros dos Comités e Grupos de Acção que, de acordo com as decisões tomadas hoje pelo Comité Central façam um

> combate verdadeiro e sério contra todos os fraccionistas que encontrarem no seu caminho" (*Jornal de Angola*, ano 2, n.º 752 de 22 de maio de 1977).

Ainda antes do 27 de Maio a perseguição aos dissidentes era declarada e comandada pela mais alta figura do Estado e do partido.

Uma das primeiras referências à participação do Destacamento Feminino na insurreição militar do 27 de Maio de 1977 pode ser lida no livro *Purga em Angola, Nito Alves, Sita Valles, Zé Van Dunem, o 27 de Maio de 1977.* A historiadora Dalila Cabrita Mateus e o jornalista Álvaro Mateus referem que a primeira ação militar no 27 de Maio de 1977 terá começado

> "Pelas quatro horas da manhã, [quando] o Destacamento Feminino força a entrada na Cadeia de S. Paulo, com o objectivo de libertar presos. É dirigido pela comandante Elvira da Conceição (Virinha), tendo como comissária política (Nandi) em estado avançado de gravidez. Os guardas opõem resistência. Destruído o portão da cadeia com um tanque, rendem-se" (Mateus & Mateus 2007: 84).[256]

Américo Cardoso Botelho, um prisioneiro português da cadeia de São Paulo, no livro *Holocausto em Angola*, recorda bem esse dia:

> "A madrugada rompeu sob o ímpeto das rajadas de metralhadora, de dentro para fora, de fora para dentro, em todas as direcções. Por vezes, os estrondos agravavam o estremecimento – pelo visto e ouvido, havia tanques nas linhas de confronto. […] Foram quatro horas de combate intenso. Entretanto, diminuía o som dos disparos e crescia a vozearia da multidão que cercava a Cadeia de São Paulo. Um tanque tinha devassado a entrada, a força atacante parecia levar a melhor" (Botelho 2008: 86).

Justino Pinto de Andrade encontrava-se preso em S. Paulo quando a prisão foi tomada. Foi preso às ordens de Nito Alves quando este era ministro do Interior e perseguia a Revolta Activa e os CAC, Comités Amílcar Cabral, acusando-os de serem contrarrevolucionários. Pinto de Andrade[257] confirmou a fonte que os Mateus usaram (Edgar Valles), ou seja, o facto de o ataque ter sido comandado pelas guerrilheiras do Destacamento Feminino, e acrescentou que não foi fuzilado na madrugada do 27 de Maio porque Nandi se opôs, impondo-se como chefe militar, e *salvando-o do paredão*, segundo

[256] Os autores estão a citar a obra *O 27 de Maio de 1977: Sindroma de Angola*, edição policopiada, s/l, de Edgar Valles, a qual não tive oportunidade de consultar.

[257] Numa conversa que tivemos na Universidade Católica, no dia 21 de setembro de 2010.

as suas palavras. Pela manhã Virinha e Nandi foram vistas na Rádio Nacional em cima dos tanques que ocuparam a rádio.

Para tentar entender os motivos que terão levado as jovens do DF a participar na insurreição militar, uma conversa com Justino Pinto de Andrade na Universidade Católica de Angola foi particularmente reveladora. Este professor universitário é da opinião que as pessoas, em situações de fratura como a que dividiu o MPLA Neto (Agostinho Neto) e o MPLA Nito (Nito Alves), "aderem a sinais" e que "não foi pela ideologia política que passaram as fraturas que dividiram os dois lados" da contenda Nitista e Netista, sinais que de acordo com Pinto de Andrade eram emitidos através de ligações que se faziam por afinidades geracionais, de classe, raciais, de geografia e outras.

Mas que sinais foram esses? Quando Nito Alves no Congresso de Lusaka (1974) declarou: "Nós, os homens abandonados do MPLA que vivemos num sofrimento incalculável", estava a expor a fratura que existia entre os guerrilheiros do MPLA que lutaram isolados na 1.ª Região, considerados heróis, e os burocratas do MPLA, que no "conforto do exílio" ou nas fronteiras faziam a Luta de Libertação.

Quando num comício Nito Alves afirmou que em Angola só existiria igualdade "No dia em que os cidadãos varredores de ruas […] forem não só negros, mas mestiços e brancos também", usou uma metáfora para enunciar a fratura racial que existia na sociedade angolana entre negros, mestiços e brancos, e ao mesmo tempo fez coincidir a linha da desigualdade social com a linha da desigualdade racial.

Noutro comício, quando Nito Alves declarou que "O novo deve substituir o velho" enunciou uma fratura geracional que passava pelo capital político que os jovens estudantes oriundos de uma pequena-burguesia urbana detinham. Quando os mais velhos do *maquis* em resposta aos jovens disseram "Se vocês têm o sétimo ano do liceu, nós temos 14 anos de guerrilha", estavam a confirmar a fratura geracional e a reivindicar a participação na Luta de Libertação e na guerrilha como capital político.

Por outro lado, quando foram criadas as "lojas dos dirigentes" repletas de bens de consumo, em contraponto às "lojas do povo" de prateleiras vazias[258] e bichas intermináveis, ficou exposta a fratura de classe entre uma elite dirigente e as "massas", assim como uma crise alimentar que potenciava práticas[259] de corrupção.

[258] A narrativa situacionista acusou os nitistas de terem bloqueado os bens alimentares nos armazéns de distribuição para provocar o descontentamento popular.

[259] "Esquemas", segundo a retórica da época.

Mais do que diferenças ideológicas, o que organizava experiências e subjetividades (Sarlo 2005) eram estes "sinais" (cujo debate intelectual se fazia através de palavras de ordem e chavões) aos quais uma elite urbana, muito jovem e instruída, respondia através de códigos que subjetivamente todos partilhavam, num quadro de oposição e conflito aos mais velhos do *maquis* e à elite dirigente branca e mestiça do MPLA, os quais foram responsabilizados pelo descontentamento popular.[260] Com a erosão da utopia nacionalista no pós-independência marcado pela Guerra Civil, o chapéu da ideologia marxista-leninista mais ou menos ortodoxo de um lado ou outro do conflito servia para enformar as diferenças, era na realidade uma retórica utilizada para marcar diferentes posicionamentos políticos.

5.2.4 – Destacamento Feminino: da contestação à revolta

É objetivo deste subcapítulo entender o que terá levado o Destacamento Feminino, Virinha, Nandi e Boneca[261] a comandarem as ações militares do 27 de Maio.

Vimos que o Destacamento Feminino se preparou para a igualdade militar, para ser uma força guerrilheira de elite, aceitou competir na lógica do viés masculino do militarismo, participou em batalhas e lutou nas frentes de combate; as jovens do DF aceitaram ainda o sacrifício incondicional de morrer pela revolução e pela pátria.

Porém, entre os avanços e recuos no terreno, o DF viu-se confrontado com a decisão dos "senhores da guerra", o comando militar da 9.ª Brigada, de retirar as jovens das ações combativas e transferir o Destacamento para uma unidade de produção, para a defesa do aviário do Panguila, ou seja, jovens militarmente motivadas,[262] fortemente instruídas na política e desejosas de ação foram colocadas, de acordo com os estereótipos de género, e digo isto com alguma dor, a tomar conta de galinhas. As guerrilheiras do Destacamento Feminino foram empurradas para o exercício de tarefas consideradas específicas do seu género.

As masculinidades militares levaram os oficiais a atirarem as mulheres para as margens, ou seja, para a periferia da vida militar. Na sua cegueira sobre o "género" e as relações de poder que o definem, os homens esqueceram-se que a inscrição do militarismo

[260] O que Assis Malaquias (2007:127) chamou de "people-centered approach" ou "poder popular" e que a crítica do MPLA, na altura, denominava de populista.

[261] Sobre a chefe de Operações de nome de guerra "Boneca", há muito poucas informações, no entanto creio que se chamava Deolinda e era do Lobito, desconheço o apelido. Estes dados necessitam confirmação.

[262] O "espírito militar" que o antropólogo brasileiro Celso Castro (2004) identifica no livro O *Espírito Militar, um Antropólogo na Caserna.*

nos sujeitos altera e subverte as relações com os outros e a própria subjetividade. Betty Rank Frank, a ex-comissária-chefe do Comando Provincial de Luanda da Polícia Nacional, que foi do DF, relatou numa conversa telefónica, que as guerrilheiras se sentiram discriminadas, inferiorizadas e terão mesmo abandonado a base, o aviário, e ido protestar ao QG com os responsáveis do Comissariado Político do Estado-Maior das FAPLA.

Se pensarmos que após o 27 de Maio, durante a brutal repressão que se abateu sobre as FAPLA, o Comissário Político Nacional, Bakalov, foi fuzilado,[263] assim como a maior parte dos Comissários Políticos de todas as Frentes Militares, é provável que a deslocação do DF ao QG não tenha sido em vão e a denúncia de discriminação e desrespeito de que estavam a ser alvo tenha sido escutada pelo Comissário Político Nacional e nesse momento, talvez o DF tenha juntado o sentimento de revolta ao descontentamento cujos "sinais" acumulava havia tempo. Para E. P. Thomson, "os sentimentos de injustiça e as experiências de desrespeito, pelos quais pode começar a explicação de conflitos sociais, já não entram mais no campo de visão somente como motivos da ação, mas também são estudados com vista ao papel moral que lhes compete em cada caso no desdobramento das relações de reconhecimento" (Honneth 2003: 265). Para o Destacamento Feminino, o Nitismo talvez tenha representado a possibilidade de mais respeito, menos injustiça e maior igualdade de género para este grupo de mulheres guerrilheiras. A fratura de género que sempre existiu no campo militar durante a guerrilha ganhou no pós-independência uma dimensão maior.

O ato de comandar os tanques que ocuparam a Rádio Nacional e a cadeia de S. Paulo na madrugada do 27 de Maio, além de fortalecer o espírito combativo das comandantes do DF, expôs a dimensão do sacrifício que as guerrilheiras estavam dispostas a fazer pela revolta Nitista. Nandi, a vice-comandante, estava grávida de oito meses e a gravidez não a impediu de vestir o camuflado e comandar o ataque à cadeia de S. Paulo, pondo a revolta à frente da maternidade e da própria vida, de acordo com a cultura nacionalista e militar.

Uma informante que pediu o anonimato revelou, como se fosse um segredo de Estado, que no dia 27 de Maio as mulheres do Destacamento Feminino foram às unidades em cima dos tanques mobilizar os militares para aderirem à sublevação, o que parece indicar que o papel do DF terá sido mais profundo do que a maior parte dos analistas refere. O general Tavira confidenciou-nos que vários generais das FAA, como ele, atribuem o comando da sublevação militar do 27 de Maio às mulheres do

[263] Utilizamos a palavra "fuzilado", mas na realidade não se sabe que tipo de execução vitimou os nitistas e os supostos nitistas desaparecidos.

Destacamento Feminino. À luz de um viés machista, este general disse que as mulheres do DF terão reagido de forma emocional à ordem de prisão de Nito Alves e Zé Van--Dúnem dada no dia anterior e por isso saíram com os tanques. Helder Neto um dos responsáveis da DISA, Direção de Informação e Segurança do Estado, estava na prisão na expetativa de "receber" os dirigentes nitistas, Nito Alves e José Van-Dúnem, entretanto expulsos do Comité Central do MPLA na reunião do CC de 20/21 de maio de 1977. Segundo a mesma informante, a ordem de prisão dos dois dirigentes atrasou-se porque o secretário-geral do MPLA, Lúcio Lara, por razões desconhecidas não assinou a ordem de prisão.[264] A revolta militar do 27 de Maio e a ação do DF terá assim evitado que Nito Alves e Zé Van-Dúnem fossem presos nessa noite como estava previsto. Na prisão, no entanto, estava Galiano, o comissário político do CIR Hoji Ya Henda, com quem as comandantes do DF tinham uma relação privilegiada; Galiano, um dos irmãos da família Kitumba de Malange, era visita de casa de Virinha.

A biografia de José Fragoso *O Meu Testemunho, a Purga do 27 de Maio de 1977 e as suas Consequências Trágicas* (2009), escrita por uma vítima da repressão nitista que não esteve preso na cadeia de S. Paulo, regista sem indicar qualquer fonte, que

> "… quando o destacamento feminino tendo já o apoio de numerosas populações que entretanto ocorreram, penetrava na prisão, depara-se com o mórbido quadro: Helder Neto, responsável do Departamento de Informação e Análise da Polícia Política (INFANEL), volta a pistola em direcção ao crânio e dispara sobre si próprio, indiferente ao apelo de Virinha que lhe dizia 'não faça isso, Helder'" (2009: 131).

As narrativas acerca da participação do DF no 27 de Maio, ficcionadas ou por "ouvir dizer" são importantes para avaliarmos como está a ser produzida a memória em relação ao DF.[265]

A memória oficial, ou seja um documento do Bureau Político do MPLA de 12 de julho de 1977, intitulado "A tentativa de Golpe de Estado do 27 de Maio de 77" (editado em livro de bolso de 58 páginas pelas Edições Avante, em agosto de 1977, e que foi distribuído gratuitamente com o jornal *Avante!*), regista, no âmbito do controlo das escolas militares, que estaria a ser levado a efeito pela direção Nitista:

[264] Várias narrativas sobre o 27 de Maio têm colocado Lúcio Lara no Lubango, nesse dia. Sou testemunha de que estava em Luanda às 07h da manhã porque tomei a iniciativa de ligar para a sua casa de Alvalade e falámos ao telefone.

[265] Infelizmente, não temos conhecimento de que outras mulheres além de Virinha, Nandi e Boneca tenham participado.

> "A este controlo não escapa o próprio Destacamento Feminino, onde através de Fernanda Delfim (Nandy) e Elvira da Conceição (Virinha) o veneno faccionista consegue penetrar, sempre enroupado num palavreado pseudomarxista" (Bureau Político 1977: 22).

Mais à frente o BP coloca Virinha do DF como fazendo parte do Comando Operacional, que foi constituído para dirigir o suposto golpe.

Na descrição das ações levadas a cabo pelos nitistas no dia 27 pode-se ler na informação do BP: "O blindado que ataca a prisão arromba o portão e metralha contra a forte resistência oposta pelos camaradas da DISA e mesmo alguns prisioneiros recuperados" (1977: 44).

O que nos interessa é que, a partir do ataque propriamente dito, o papel do Destacamento Feminino não é referido. A operação de invisibilidade deve ser consequência das masculinidades feridas das forças leais a Agostinho Neto quando os "camaradas da DISA e alguns prisioneiros recuperados" foram neutralizados por um Destacamento Feminino do qual uma das comandantes era uma mulher grávida de oito meses. O suicídio de Helder Neto também deve ter contribuído para atingir a honra dos vencidos da cadeia de S. Paulo.

Para Deolinda Estrela Constantino Luna de Carvalho Fortes, "Nina", do DF, o 27 de Maio foi uma surpresa:

> *Dias antes estive com a Virinha, com a Boneca e a Nandi mas se elas estavam envolvidas, não transpareceu. Não falaram de nada. Ainda menos que estivessem envolvidas em ações militares. Comentaram a exoneração de Nito Alves, o que se passava, cada uma procurava tirar ilações. Agora que partissem para uma ação armada, nunca transpareceu tal facto. Ouvíamos o 'Povo em Armas' na rádio,*[266] *íamos aos comícios, havia um descontentamento geral e divergências. Do descontentamento toda a gente sabia. Do 27 de Maio não sei nada, por isso é que estou aqui viva, porque não entendo de política e sou pouco política.*

Este depoimento tem que ser lido à luz da repressão que, posteriormente ao 27 de Maio, se abateu sobre as jovens. Afirmar "não entendo de política" ou "sou pouco política" é um discurso de sobrevivência, articulado pelos simpatizantes do nitismo para não serem presos e mortos, "por isso é que estou aqui viva", afirma "Nina". Como o Estado não

[266] Sobre o papel da rádio e da musica ver Marissa Moorman (2008), *Intonations, A Social History of Music and Nation in Luanda, Angola, from 1945 to Recent Times.*

promoveu uma discussão pública e uma política de reconciliação nacional em relação ao 27 de Maio de 1977, as pessoas que foram alvo da repressão (Nina foi interrogada no ministério da Defesa) continuam ainda hoje a sustentar narrativas de autodefesa.

É de notar que a retórica do regime utilizou a palavra "fraccionista" para identificar os camaradas do mesmo movimento que aderiram à causa Nitista e cujas ideias e ações terão provocado uma fratura no MPLA. Foi por serem camaradas do mesmo movimento, pessoas da mesma família política, ligados muitos deles por laços de parentesco, que a palavra "fraccionista" os tentava despojar da sua humanidade e os transformou em não--pessoas, ou seja uma categoria que poderia ser alvo de tortura e violência extrema, como veio a acontecer.

A 28 de maio de 1977, Agostinho Neto, ao declarar "Não haverá perdão nem tolerância para estes aliados da reacção" (*Jornal de Angola*, ano 2, n.º 753, de 24 de maio 1977) e "Não haverá contemplações […] Certamente não vamos perder tempo com julgamentos. Seremos o mais breve possível", acabava de atear o rastilho para a mais brutal das repressões (Mateus & Mateus 2007: 106) e institucionalizava a morte e a tortura como política do Estado.

5.2.5 – Testemunhos da repressão ao 27 de Maio de 1977: entre o dever da memória e a necessidade de esquecer

> *A sombra e a mentira não são capazes de promover a concórdia.* […] *As novas gerações merecem a verdade e, sobretudo, merecem a verdade factual aqueles que perderam amigos e parentes e que continuam sofrendo como se eles morressem sempre a cada dia.*
> (Dilma Rousseff)

Vamos continuar este capítulo com as rememorações ou testemunhos da repressão de sobreviventes ou seus familiares sobre a "cultura de terror" que ainda hoje repercute na sociedade angolana sobre o 27 de Maio.

A mãe da comandante do Destacamento Feminino Virinha foi entrevistada no dia 27 de Maio de 2012, estranhamente 35 anos depois da tragédia que atingiu a sua família e muitas outras famílias em 1977. Encontrei-me com Maria Gabriela da Conceição Monteiro, uma mulher marcada pela dor, nos arredores de Lisboa. Durante 35 anos evitou

falar sobre a sua filha, sobre o 27 de Maio ou sobre o sofrimento em que vive: *Quanto menos falar disso para mim é melhor!*, declarou durante uma entrevista onde os silêncios se impuseram às palavras. O filho, presente durante a entrevista, respeita a dor da mãe e anuiu: *Não falamos sobre isso porque é muito doloroso para a minha mãe*. Benjamim Stora (2010 [2008]) diz-nos que "les sociétés accumulent silences pour faire en sorte que tous les citoyens poursuivent leur vie ensemble" (Stora, in Blanchard & Veyrat-Masson 2010: 7) e o pacto de silêncio em que esta família vive, assim como muitas famílias em Angola, evitando falar das memórias dolorosas do 27 de Maio, foi a forma que encontraram para sobreviver à desgraça – "o trauma é caracterizado por ser uma memória de um passado que não passa" (Seligmann-Silva 2008: 69).

A indecisão de Maria Gabriela Monteiro, pontuando a entrevista de monossílabos e de expressões como "não me lembro", "não sei", evitando olhar para a câmera e recusando pegar no microfone, são testemunhos de uma situação traumática e de extrema fragilidade emocional. As falhas constantes de memória, um vazio que parece tomar conta de tudo, revelam como as lembranças do passado ainda a sufocam, como recordar ainda é insuportável para a entrevistada. Ermelinda Fernandes, tia da Virinha e irmã da entrevistada, tentou ajudar durante a entrevista e revelou que elementos da DISA, Departamento de Informação e Segurança de Angola, foram lá a casa no princípio de junho de 1977, supostamente à procura de Virinha, queriam saber onde ela estava e "martirizaram a minha irmã", nas palavras da informante:

> *Eu conhecia pessoalmente dois dos camaradas, Carlos Jorge e Carlos Pinto de Andrade, foram nossos vizinhos. Estava grávida de oito meses mas isso não evitou que Carlos Jorge me desse duas bofetadas e dissesse que a minha sobrinha era uma fora da lei.*

Pouco tempo depois, ainda em junho, a mãe da Virinha, Maria Gabriela da Conceição Monteiro, foi convocada através da Rádio Nacional para se apresentar no Comando Militar de Luanda, onde lhe foi comunicado que a filha tinha sido condenada à "pena capital". Maria Gabriela nunca tinha ouvido a expressão "pena capital" e perguntou o que significava, após o que lhe explicaram que a filha tinha sido julgada por um Tribunal Militar Especial e condenada à morte por estar "implicada no 27 de Maio". A mãe pediu o corpo da filha, que lhe foi negado por "razões de Estado" – *Até hoje não tenho uma certidão de óbito!* A família lamenta-se de não ter feito o luto da malograda guerrilheira porque sem corpo, não puderam oficiar o óbito – *Nem sabemos em que dia morreu!*

Na mesma reunião Maria Gabriela foi informada que "Nandi" também já tinha sido fuzilada. *Levaram-na para a maternidade*[267] *na altura de ter o bebé, só para ter o filho, deixaram ficar o filho e levaram-na de volta para a prisão. O bebé, um rapaz, foi entregue à cunhada, viúva do comandante Kassange. O pai da criança, Mário de Carvalho,*[268] *também foi fuzilado*, relatou Ermelinda Fernandes.

Virinha, Nandi e Boneca, após o 27 de Maio, refugiaram-se nas matas. Foram capturadas as três juntas no princípio de junho e fuziladas no mesmo mês. A amizade entre as jovens, iniciada no comando do Destacamento Feminino, não se desfez até que a morte as separou.

Figura 56 – Elvira Maria Pires da Conceição, "Virinha" (arquivo pessoal de Ermelinda Fernandes).

ELVIRA MARIA PIRES DA CONCEIÇÃO, "Virinha" (1956-1977), segundo--tenente, comandante do Destacamento Feminino, unidade operacional da 9.ª Brigada de Infantaria Motorizada das FAPLA, nasceu em Luanda a 2 de maio de 1956 e morreu em junho de 1977 com 21 anos, quando terá sido fuzilada.[269] Filha de Maria Gabriela da

[267] 19 de junho.

[268] Mário de Carvalho era irmão do atual general Bibi, Emílio de Carvalho, companheiro de Virinha no 27 de Maio.

[269] António Lobo Antunes, autor da obra *Comissão das Lágrimas*, declarou que se inspirou em Virinha para criar na trama uma personagem feminina que continua a cantar durante a tortura depois de lhe amputarem a língua. O título da obra remete para uma comissão que o Comité Central do MPLA terá criado no rescaldo do

Conceição Monteiro. Fez o 7.º ano, alínea D (Direito), no Liceu Feminino Guiomar de Lencastre em 1974 e sonhava ser advogada. Foi sempre boa aluna e defendia que *o nosso futuro está nos livros*. Aderiu ao MPLA no pós-25 de Abril e desconhece-se se fez parte de algum movimento ou associação estudantil. Fez a instrução militar na 3.ª Região Militar do MPLA, no CIR Kazagi, após a qual lhe foi entregue o comando do Destacamento Feminino de Luanda, no CIR Hoji Ya Henda, no Caxito.

FERNANDA DIGRINHA DELFINO, Nandi (1958-1977) foi segundo-tenente das FAPLA, vice-comandante e comissária política do Destacamento Feminino, unidade operacional da 9.ª Brigada de Infantaria Motorizada. Nandi, como a história recorda Fernanda Delfino, nasceu a 23 de fevereiro de 1958 na cidade do Bailundo e foi registada como sendo natural de Benguela. Filha de Delfino Kassange e de Ruth Nalussinga Israel Kassange. Fez o ensino primário na escola do Cassoco e o 5.º ano no Liceu Nacional Comandante Peixoto Correia, hoje Escola Comandante Kassange, nome atribuído ao antigo Liceu de Benguela em memória do irmão morto em combate durante a ofensiva sul-africana em 1975. Foi fuzilada em junho de 1977 com 19 anos. O Estado nunca facultou um atestado de óbito à família.

Nekruma Kassanji é o filho que Nandi teve antes de ser fuzilada, nascido no dia 19 de junho de 1977, é filho de pais incógnitos, não tem nome de mãe nem de pai na certidão de nascimento ou no bilhete de identidade e em criança chamavam-lhe o "filho da fraccionista":

> *Como é um assunto que me causa muita tristeza falo pouco com os meus tios, sei que ela foi presa quando tinha 8 meses de gravidez, conduziram-na à maternidade para ir-me ter e depois foi levada para nunca mais ser vista. Por sorte uma enfermeira ligou, a minha tia Chinda que era mulher do meu tio Kassanje é que foi-me buscar na maternidade Lucrécia Paím em Luanda. Sou filho de Mário Júlio Eduardo de Carvalho (Marito), também morto no fraccionismo.*

O que Nekruma talvez não saiba é que, depois do parto, a mãe, Nandi, cantava canções de embalar ao filho que lhe foi negado. Justino Pinto de Andrade diz: *ainda ouço a sua voz cantando dentro da cela, depois de presa, numa espécie de entrada nas portas da loucura.*

27 de Maio de 1977 para apurar a identidade do que dominou "fraccionistas" envolvidos na revolta. Apesar das referências históricas, a narrativa não persegue a realidade histórica.

Figura 57 – Fernanda Digrinha Delfino, Nandi, ao centro com umas amigas em Benguela (arquivo pessoal de Nekruma Kassanji).

Américo C. Botelho, no livro *Holocausto em Angola*, refere que "As mulheres jovens eram particularmente visadas pela máquina da humilhação. Quando se preparavam interrogatórios, inspecções e torturas, apareciam todos e sobre os seus corpos desnudados despejavam a mais torpe violência" (2007: 313).[270] As mulheres sofreram violências específicas de género, o sexismo e a violência sexual. Botelho, no livro *Holocausto em Angola*, relata a tortura que uma presa identificada como Margarida sofreu:

> "Acerca de Margarida ouvi o inglês McIntyre contar que ele próprio, numa altura em que foi levar café ao Comando, assistiu a uma sessão de agressões, em que ela, no centro de um grupo de agentes e militares, inteiramente nua, sob uma forte iluminação, era alvo dos piores insultos e apreciações jocosas relativas ao seu corpo. Como se a humilhação não bastasse, a esses comentários grosseiros seguia-se o prazer sádico da agressão física" (2007: 315).

[270] Ketu H. Katrak, no livro *Politics of the Female Body,* defende que "sexuality is the arena where patriarchal control is exerted most distinctively over female body – whether in overt domination as rape, or in a variety of controls of the female body through 'traditions' […] that have a impact on women's bodies" (Katrak 2006).

Com Nandi, os seus algozes procuraram destruí-la antes de a fuzilarem, através da maternidade, privando-a da criança e ao abandonarem o filho gerado na maternidade.

O poeta Bonavena, pseudónimo de Nelson Pestana, dedicou à malograda guerrilheira o poema "O Gesto de Porcelana" a ser publicado no livro *A Luz Difícil e o Sonho*, que aguarda edição da União dos Escritores Angolanos:

"O GESTO DE PORCELANA

Ante o apelo da pátria
largou tudo para partir para o Leste
sobressaiu no destacamento feminino,
e foi escolhida para comandante
formada em Mao e na fidelidade a Henda
tinha a revolução no sangue
Quando lhe disseram para tomar São Paulo
a prisão caiu em pouco tempo
ao romper da aurora,
O seu corpo,
embora visivelmente concebido,
era a firmeza e a determinação
de revólver em punho…
Queria ser mãe,
Alguns meses depois,
o contragolpe suspendeu-lhe os sonhos;
jogada aos cães raivosos
ainda expeliu o filho do ventre
Mas, apesar do gesto de porcelana
Os heróis nasceram órfãos!"

SITA VALLES (1951-1977) não foi guerrilheira nem fez instrução militar mas isso não a salvou porque foi fuzilada como uma das dirigentes da revolta. Por Sita Valles têm falado jornalistas e historiadores[271] e esta pequena nota biográfica vai no sentido de assinalar o lugar das mulheres no comando da revolta do 27 de Maio, o que a maior parte da literatura ignora. Sita era de origem goesa, estudante de medicina em Lisboa, dirigente

[271] Sobre Sita Valles, ver o livro de Leonor Figueiredo (2010), *Sita Valles: Revolucionária, Comunista até à Morte (1951-1977).*

da UEC, União dos Estudantes Comunistas, ligada ao Partido Comunista Português, e tinha experiência na luta clandestina. Quando regressou a Luanda em julho de 1975, aos 24 anos de idade, tornou-se dirigente do sector de Educação e Intelectuais do Secretariado do DOM Nacional, Departamento de Organização de Massas do MPLA. Muito competente do ponto de vista organizativo e brilhante no debate ideológico marxista-leninista, a memória oficial do MPLA atribui-lhe a ela e ao secretariado do DOM Nacional a responsabilidade de serem "a ponta de lança dos novos fraccionistas, na sua estratégia de controlo de todo o movimento" (Bureau Político 1977: 18). Sita Valles atingiu grande protagonismo, o documento do Bureau Político considera que Sita Valles foi "colocada por Nito Alves à testa deste esquema e imediatamente [tomou] nas mãos o comando das operações" (Bureau Político 1977: 18). Após o 27 de Maio foi perseguida e acusada de ser a estratega política da revolta Nitista. Capturada a 16 junho de 1977 juntamente com o marido, José Van--Dúnem, foi torturada e fuzilada no dia 1 de agosto de 1977, data apontada pela maior parte dos analistas como o dia em que foi morta.[272]

O fim do silêncio

Se nos for permitido suspender, por um momento, a banalização da morte, o olhar marcado pelo "horror" que estes relatos suscitam, se pudermos questionar o "lugar de vítimas" destas mulheres que foram presas e fuziladas, se nos permitirmos pensar que este "lugar de vítimas" ensombra o lastro que as mulheres do Destacamento Feminino deixaram nas FAPLA ou como mulheres na sublevação do 27 de Maio, se pudermos interrogar esse lugar de inferiorização que os "outros" concebem para colocar as vítimas, sobretudo as mulheres, não percecionando o sujeito numa determinada época da contemporaneidade, perguntamos se será possível inscrever estas mulheres num processo de construção da identidade nacional, isto é, como fazendo parte de um processo subjetivo individual e coletivo de emancipação política e social, ao considerar que as jovens do Destacamento Feminino, pela revolução, pela nação, pelo povo (identidades coletivas imaginadas) tinham o direito de matar e de morrer? Se a nação se converteu numa ideologia do que Anderson descreve como "the most universally legitimate value in the political life of our time" (Anderson 2005 [1983]), esta tragédia nacionalista será integrada, mais cedo ou mais tarde, na memória coletiva da nação. O passado não está imóvel e o tempo do silêncio sobre o

[272] O General Kianda identificou uma jovem das FAPLA da 9.ª Brigada que foi fuzilada no pós 27 de Maio, Inácia Felix Matias, "Nacy", de quem não tenho qualquer informação mas cujo nome aqui fica destacado para memória futura, na esperança de que se vá construindo uma memória das vítimas.

"27 de Maio" há-de chegar ao fim, como provam os testemunhos recentes de uma geração ferida e cuja memória recalcada tenta exprimir o seu sofrimento e ganhar espaço político. Com o fim do silêncio é possível que a memória coletiva sobre estas mulheres se transforme e, de "fraccionistas", e vítimas, passem a ser louvadas como heroínas da nação.

5.3 – Mulheres vítimas da repressão pós-27 de Maio: memórias de sobreviventes

Não sabemos quantas mulheres foram vítimas da repressão pós-27 de Maio. Neste subcapítulo serão as sobreviventes a recordar a tortura, a violência extrema, as ofensas e humilhações sofridas após a derrota Nitista. As entrevistadas, algumas delas adolescentes em 1977, acederam a recordar os acontecimentos que marcaram as suas vidas e a divulgar as suas memórias porque a lembrança do universo prisional, a evocação dos detidos que desapareceram das prisões e ou a degradação que sofreram as oprime, as sufoca. O testemunho parece apresentar-se como um modo de aliviar as dores da alma. A maior parte delas falaram pela primeira vez sobre este passado doloroso e depois da entrevista confessaram que este foi um momento libertador.

Sabemos que "os algozes sempre tentaram apagar a marca dos seus crimes" (Seligmann-Silva 2008: 75) e o ato de testemunhar contraria aqueles que negam os massacres. Os depoimentos das prisioneiras que sobreviveram podem ajudar à reconstituição de diferentes versões de um passado e podem contribuir para se perceber a dimensão dos crimes cometidos por um poder que tenta apagar a memória do passado. Angola vive agora um regime que se reclama democrático, mas as graves violações dos Direitos Humanos, a condenação dos criminosos e a responsabilidade do Estado continuam juridicamente em aberto, porque os crimes do 27 de Maio não foram até hoje discutidos na esfera pública e nas instâncias do Estado, o regime não permite memórias acusatórias e que o ponham em questão.

Muitas das pessoas que as prisioneiras identificam estão vivas. Numa "banalização do mal", os torcionários ou carcereiros movimentam-se nas mesmas cidades e ruas que as suas vítimas. Uma das entrevistadas chegou a arranjar emprego a um dos seus carcereiros. *Ele agora está pior que eu*, alega para justificar o gesto de clemência e a ausência de ódio em relação ao seu algoz. Outra ex-prisioneira, Maria Manuela Cristina Ananaz, refere-se a um dos carcereiros como *o meu amigo Sussória, o mucubal*, demonstrando que nem todos os guardas se deixavam contaminar pelo que subjetivamente identificamos como o mal.

Não é intenção deste trabalho impor uma visão do passado sobre o 27 de Maio, outras visões estão em conflito. Rodeth Gil, uma veterana da Luta de Libertação, deputada do MPLA na Assembleia Nacional aquando da entrevista,[273] justificou assim o restabelecimento da ordem e a repressão do Estado contra os jovens que participaram na revolta do 27 de Maio:

> *A mobilização contra qualquer revolução tem seu preço. Eles mataram primeiro! O 27 de Maio matou primeiro, matou dirigentes, Dangereux, Bula, Saydi e outros, e então a nossa resposta era o quê? Contra a própria direção orientadora do fraccionismo, a revolução tem que ser defender, em todas circunstâncias, em todas etapas, em todas nações; uma verdadeira revolução, ou defende-se ou é derrotada.*

Há também quem se recuse a falar sobre o 27 de Maio porque a dor é imensa. Marília Cabral Rodrigues Coelho Afonso, que foi detida no dia 27 de Maio e posteriormente esteve sujeita a residência fixa durante um ano, remeteu-se ao silêncio: *Não gosto de falar no 27 de Maio, traz à tona sentimentos dolorosos e negativos, não gosto de falar, quero esquecer, o esquecimento é importante para continuarmos a viver.*

Várias entrevistadas solicitaram o anonimato; uma das entrevistadas numa cidade do Sul,[274] estudante do liceu em 1977 e militante do comité provincial da JMPLA, era menor de idade, tinha 16 anos e foi presa pela DISA durante dois anos sem culpa formada e sem ter sido julgada:

> *A única coisa que nos diziam era 'se vocês têm 7 anos de escola, nós temos 7 anos de guerra'. No Lubango todos os jovens da JMPLA desapareceram e foram mortos porque o comité tinha o livro de Nito Alves "13 Teses em minha Defesa", que eu não li porque os rapazes diziam às meninas para não lerem que era perigoso.*[275]

A informante esteve presa com outras estudantes da mesma idade e relatou que uma colega, uma prisioneira que esteve duas a três semanas na mesma cela, desapareceu:

> *Um dia deram à Isaura* [276] *um papel para assinar. Nós perguntámos-lhe: Assinaste o quê Isaura? Leste? Ela respondeu: Assinei mas não li nada. À noite bateram na porta*

[273] A entrevista foi realizada a 7 de setembro de 2010 em Luanda, gravada em vídeo.

[274] A entrevista foi realizada no dia 21 de agosto de 2010 no Lubango, gravada em vídeo.

[275] Sobre o papel da JMPLA no 27 de Maio, ver o trabalho de Jean-Michel Mabéko-Tali (2012), *Jeunesses em Armes, Naissance et Mort d'un Réve Juvenile de Démocratie Populaire en Angola 1974-1977*, Paris Karthala.

[276] A informante não se recorda do sobrenome da jovem Isaura, mas lembra-se que uma irmã foi deputada do MPLA.

de nossa cela e levaram-na e não a vimos mais. Os homens disseram – a Isaura já foi, não volta mais, foi jogada na Tundavala. A Isaura era uma negra muito alta e bonita do Namibe que cantava muito bem. O comandante Evady do MPLA queria casar com ela mas ela não aceitou e deve ter sido a razão por que foi morta.[277]

A informante fala pausadamente e em voz baixa relata como estava à mercê das arbitrariedades dos carcereiros e como foi vítima de tortura:

Para prestar declarações eles amarraram-me os braços e puseram na cabeça um nguelele, um instrumento de tortura tchokwé em forma de torno que apertavam até perderemos a consciência e perguntavam o que eu sabia do 27 de Maio mas eu não sei o que disse. Até hoje tenho dores de cabeça horríveis e não consigo resolver os problemas que tenho com o sono.

Apesar das feridas ainda em aberto, a prisão não destruiu a entrevistada, que hoje é uma mulher bem resolvida e ocupa um lugar importante na administração do Estado.

Outra entrevistada que solicitou o anonimato, hoje economista, em 1973, aos 23 anos, abandonou a função pública onde era 1.ª oficial e fugiu clandestinamente para a 1.ª Região político-militar do MPLA, *por convicção nacionalista*, juntamente com um grupo de amigas. Segundo a informante, uma delas a Fé, secretária do Nito Alves, foi morta no 27 de Maio, atirada de um avião. Em 1973 a entrevistada fez o treino militar próximo do Piri com os comandantes Bakalov e Kiluanje. Após a independência trabalhou no Ministério da Administração Interna com o ministro Nito Alves. No 27 de Maio, foi presa durante seis meses na Casa de Reclusão, numa cela com 12 mulheres.

Até hoje não sei porque fui presa. As pessoas morreram à toa e todos os que morreram eram formados, foi a elite intelectual que mais trabalhou para receber o MPLA em Luanda em 1974/75 que foram mortos. O 27 de Maio foi ingenuidade dos Nitistas e maldade da parte dos Netistas. Hoje não quero saber de política e dedico-me à minha religião na igreja Jossefá, antiga Maná (proibida pelo governo) e à minha empresa.

AIDA MARIA HENRIQUES DE MACEDO[278] (1953–) é proprietária da única livraria da cidade de Malange. Foi entrevistada no domicílio, uma moradia de onde se vê o

[277] O comandante Evady, responsável da Frente Sul, é acusado de assédio e perseguição por outra das entrevistadas deste trabalho, a tenente-coronel das FAA, Maria João Chaves.

[278] Aida Maria Henriques de Macedo foi entrevistada no dia 29 de janeiro de 2011, no seu domicílio na cidade de Malange. A entrevista foi gravada em vídeo.

edifício em que esteve presa durante dois anos. Professora do ensino preparatório, fez a instrução militar em Malange no CIR 13, comandado por Luís dos Passos, um dos dirigentes nitistas. Foi detida com 24 anos de idade, no dia 27 de Maio de 1977, às cinco da tarde, juntamente com outras jovens, Fatinha Mendes, Sila Mateus e Tuxa. Rosa Roque, compositora das Gingas, também foi presa com elas, posteriormente.

> *Sinceramente revoltei-me quando começou a haver diferenças, lojas para os dirigentes e eu para adquirir um metro de pano ou para comprar um quilo de arroz tinha que ter a assinatura do comissário. Estive em reuniões sim, a ideia que eu tinha era reformarmos certas coisas que estavam mal. Não se falou em matar, em destruir, mas sim estarmos preparados para transformações. Queríamos ver as crianças felizes, a juventude alegre, aquela frase que eles interpretaram ao contrário 'destruir o velho para construir o novo', não era nada disso, destruir o velho era destruir as mentalidades velhas, caducas, ultrapassadas, por uma coisa melhor, uma coisa nova. A ideia que eu tive e tenho até hoje daqueles encontros era essa. Nunca ninguém falou em tirar o Agostinho Neto.*
>
> *Na prisão, no Hotel Malange, fomos torturadas por indivíduos sem nível nenhum, qualquer uma de nós tinha formação académica, eu também tinha meio de transporte, tinha um Ford Escort, tanto é que na cadeia já não era a Aida Macedo, era a 'Aida do Ford Escort'. Dá para ver que era mais inveja da vida que tínhamos naquela altura do que concretamente a situação política que estávamos a viver. Mas fomos espancadas, sem dó e sem piedade. Eram surras de verdade, coronhadas na cabeça, pontapés, cordas de sisal ou nylon enroladas várias vezes e aquilo é que era bater. Não consigo entender o porquê daquela raiva, eles diziam, 'são elas as pequenas burguesas, são elas que têm tudo'. No fundo o problema era a miséria da vida deles.*
>
> *Devido a tanta tortura eu não conseguia andar, estava com o ventre muito dilatado e a 18 de junho, o senhor Wadijimbe* [279] *veio de Luanda para interrogar os prisioneiros, conhecia-me bem, chamou o chefe Tony Kipacassa e depois levaram-me para a maternidade à meia-noite. Esqueceram-se que eu era filha de Malange, professora e conhecida por toda a gente. As enfermeiras quando me viram naquele estado lagrimavam, sabiam que não podiam falar porque estava tudo cercado com a segurança. A médica cubana observou-me e disse ao Tony Kipacassa 'Ela está muito*

[279] Wadijimbe, Miguel de Carvalho, foi director da ANGOP e vice-ministro da Comunicação Social, nomeado em fevereiro de 2010.

magoada' e pediu a minha presença no outro dia. Então a 19 levaram-me no mesmo horário. Mas à hora que já estou liberta do hospital para regressar à cadeia, o Laborinho leva-me para casa. A minha mãe quase morria, pensou que eu tivesse fugido da cadeia mas ele disseram que depois me vinham buscar. Estava quase a amanhecer quando o Laborinho[280] *me foi buscar. Foi a 19 de junho, dia da primeira chacina dos presos do 27 de Maio na província do Malange. Por isso me levaram para casa, para não ser testemunha, também não podiam acabar comigo porque eu tinha estado no hospital. Foi muita maldade junta, pois aqui em Malange mataram crianças de oito e nove anos porque teriam dado o nome de Nito Alves a um campo de futebol.*

ISABEL JOSÉ VICENTE FERREIRA[281] (1958–), licenciada em direito, é escritora e a sua obra literária objeto de estudo em universidades estrangeiras. Com um ano de idade foi internada num orfanato da congregação católica de São Domingos, *tive uma infância muito dolorosa, só conheci a minha mãe adolescente*, revela. Aos sete anos foi colocada no internato das irmãs de S. José de Cluny em São Paulo, onde ficou até ao 25 de Abril. Com o êxodo da comunidade portuguesa de Angola, as religiosas de S. José de Cluny também abandonaram o país:

No dia em que as madres se foram embora, formaram um grupo de jovens para serem entregues aos pais. Nesse dia, já não regressei a casa, fugi e entrei para um camião com uma colega, partimos para um local onde depois nos levaram a todas para o exército, portanto isso já depois do 25 de Abril.

Isabel Ferreira tinha 16 anos quando embarcou num avião para Cabinda, em dezembro de 1974, para fazer a instrução militar num CIR cujo nome não se recorda. *Para mim foi um paraíso, poder acordar e conversar com quem quisesse, sem aquela imposição de dez ave-marias e um pai-nosso!*

A memória de Isabel Ferreira tem-se apagado com os anos, ela própria diz que se quer lembrar mas não consegue, expondo o papel do trauma quando ocorrem os vazios da memória, vazios que a levam a não responder às perguntas da entrevistadora.

A entrevistada relata que, de regresso a Luanda, foi colocada no apoio administrativo do departamento de engenharia do Comissariado Político Nacional das FAPLA pelo

[280] Tenente general Eugénio Laborinho, vice-ministro do Interior para a Protecção Civil e Bombeiros.

[281] Isabel José Vicente Ferreira foi entrevistada no dia 19 de fevereiro de 2011, em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

comissário Carlos Teixeira Dalva, porque já tinha o quinto ano do liceu. Quando conheceu David Zé e Urbano de Castro, cantores do agrupamento musical Aliança FAPLA-POVO, ficou fascinada com o mundo em que se movimentavam e pediu ao músico "Proletário" do mesmo conjunto para fazer parte do Aliança FAPLA-POVO, um grupo musical formado por guerrilheiros que tinha como objetivo elevar o moral dos militares nas frentes de combate e dependia do Comissariado Político Nacional das FAPLA dirigido pelo comandante Bakalov:[282]

> *Passei a estar no departamento de engenharia de manhã e à tarde ia ensaiar com o agrupamento, todos fardados, inclusive eu.*
>
> *Uma vez fomos atuar no Rangel e naquela altura a magia da política tocava a todos nós. Urbano de Castro, David Zé, Robertinho,*[283] *Proletário também, eram militares. Quando eles chegavam dominavam tudo, tinham o domínio do Rangel, ou seja… eles eram guerrilheiros a cantarem para o povo e o povo gostava dos seus guerrilheiros, o carinho era mútuo. Naquela altura, os três faziam um trio, aonde chegassem era o furor, as pessoas queriam ver, era como se fossem uma banda musical famosa em todo mundo… Lembro-me que uma vez o povo corria atrás deles, gritava por eles. Em situações de conflito, eles eram chamados para fazer justiça. O MPLA necessitava desses três guerrilheiros para conseguir ter o domínio da situação política nos musseques de Luanda. Grande parte das conquistas que o MPLA teve foi por causa desses três…*[284]
>
> *Depois comecei a entrar para a política de forma inconsciente. Comecei a decorar os discursos de Neto, Lenin, Marx, a tentar falar como eles. Até há bem pouco tempo ainda tinha esse vício de decorar passagens e discursos de líderes. Também achava que a farda me tornava diferente. Quando fosse a casa dos meus tios fardada, todas as pessoas olhavam para mim como se fosse uma mulher extremamente corajosa, até os meus avós me tratavam com respeito. Ser militar naquela altura, ser soldado, ser guerrilheiro, era algo de sobrenatural.*

[282] Bakalov, nome de guerra de Ernesto Eduardo Gomes da Silva.

[283] Robertinho, nome artístico de Fernando Lucas da Silva.

[284] Marissa Moorman começa o seu livro *Intonations…* citando o músico Teta Lando, que lhe sugeriu que os cantores David Zé, Urbano de Castro e Artur Nunes foram fuzilados na repressão pós-27 de Maio porque "They had too much power over the people, [they] were more popular and better-known among the populations of Luanda *musseques* than were the new leaders of the ruling MPLA" (2008: 1).

À pergunta onde estava no 27 de Maio, Isabel Ferreira perde o controlo, começa a tremer e a chorar:

> *Estava no Comissariado Político Nacional das FAPLA. O David Zé e Urbano de Castro apareceram em dois carros, com as armas todas, eram cerca das 10h30, ainda bateram numa menina, acho que era secretária do Iko Carreira. Eles sabiam que as coisas não estavam a correr bem, vivemos momentos de aflição. Eu era jovem, emotiva, voltada para a guerrilha, deixei-me levar também pelo que passava nas rádios, pelo que o meu chefe dizia: 'Temos que modificar as coisas, não foi para isto que lutamos.'*
>
> *Entrei para o carro, fui com eles porque queria chegar a casa, vou por causa da boleia. Muitos militares estavam concentrados na porta de entrada do prédio do comissariado, havia muita gente. Via-se nos olhos de cada um de nós, medo e ansiedade. Cheguei a casa e queimei tudo. Queimei tudo e saí do apartamento e fui para a casa da irmã do camarada Dino Matross. Ao lado havia um vizinho que sabia que eu era do FAPLA-POVO e no dia 28 de maio a rua é cercada e sou detida pelo comandante Djuta da DISA, que eu ainda vejo por aí. Fiquei presa um ano inteiro e comecei a perder a lucidez, fiquei mesmo com problemas psiquiátricos, fui hospitalizada no hospital militar, na enfermaria das mulheres, durante um ano. Fui acompanhada pelo psiquiatra, Dr. Africano. Naquele ano tive tantos médicos, tive muitos problemas, quando saí, por me terem diagnosticado esse problema mental, psíquico, saí com residência vigiada, fiquei três anos sem poder sair de casa. Nunca fui julgada. Desde aí deixei tudo quanto é política de lado, não quero saber de nada e até à data presente só me envolvo em questões culturais. Até agora não consigo compreender o que tenho, acho que é trauma de guerra, tenho muitas crises de choro e pesadelos e ouço aquelas vozes, 'Onde estavas naquela hora? O que tu fizeste? Como fizeste?' Só anos mais tarde soube que todo o meu departamento desapareceu. Todas as pessoas que faziam parte do departamento de engenharia desapareceram. Também perdi três irmãos. Todos os dias luto para esquecer essa fase da vida.*[285]

[285] Depois de ter aparecido no programa *Caras e Vidas*, na TPA, Isabel Ferreira escreveu no Facebook a 15/04/2014: "Quando tudo parecia causa perdida e que jamais eu iria receber a minha reforma como militar, como guerrilheira das FAPLA, eis que num ápice eu recebo o que me era devido… Sou capitã na reserva… Meus filhos e eu vamos desfrutar de uma 'segurança social condigna'. Glória a Deus! E assim vou suavizando a dor de quem um dia, pegou em armas e nem o reconhecimento tinha…"

MARIA MANUELA CRISTINA ANANAZ[286] (1959–) nasceu no Namibe numa família dedicada à música, em criança cantava no grupo coral da igreja católica. Estudou no colégio da Escola Missionária Católica Nossa Senhora de Fátima. Funcionária pública em Luanda, é escritora de literatura infantil e poesia, aclamada pelos leitores e pela crítica e usa o pseudónimo de Kanguimbu Ananaz. Licenciou-se em Psicologia porque as autoridades académicas a impediram de se matricular em Direito, o curso que queria fazer, pelo facto de ter sido prisioneira do 27 de Maio. Na cadeia de Santa Rita no Namibe esteve presa juntamente com outras jovens mulheres, que a entrevistada identifica por Romana e Prixca, além da prisioneira Belita Lisboa Santos, uma das desaparecidas do 27 de Maio.

> *Comecei a trabalhar aos 15 anos, antes da independência, na Direção Ultramarina dos Serviços de Comércio do Namibe e fui da JMPLA. Numa altura em que o Nito Alves fez um comício no 1.º de Maio, ainda presenciei, ele era muito comunicador, tenho ainda a imagem dele bem presente. Fui como uma adolescente curiosa, como uma rapariga que 'tá a ver uma multidão de gente e alguém a falar para o bem do povo, era muito jovem, tinha 16 anos, nem imaginava que era por mal. Também ouvia o programa da rádio* Kudibanguela *e ia às manifestações por causa das músicas do David Zé e do Urbano de Castro. Lutávamos pelo bem da nossa terra, que é uma terra que tem que dar oportunidade a todos, das pessoas viverem bem, por isso é que lutamos pela independência, não é? Era o tempo das fomes, ainda participei nas bichas do pão, acordava às quatro da manhã para ir para a bicha. No Namibe havia peixe e embora tivéssemos a EMPA havia falta de muita coisa.*
>
> *Até hoje não sei explicar porque é que me prenderam no 27 de Maio, fui detida na delegação do comércio por dois homens da DISA e lá fui num carro AZE militar até nas Operações da cadeia de Santa Rita. Estava de casaco comprido porque no Namibe faz muito frio. Depois fui ouvida pela Comissão de Inquéritos da Frente Sul, pelo senhor Zeca França que era membro da Comissão de Inquéritos, lembro-me também do camarada Pitra, que era um polícia que tinha seis dedos em cada mão e do Ndjolela, que era um senhor baixo muito mau que mandou pôr o nguelele na minha cabeça, um instrumento de tortura com dois paus, foi o maior horror que vivi em toda a minha vida, quando apertaram os paus, desmaiei fiquei toda molhada de xixi e borrei-me e depois da tortura puseram-me num quarto onde eu mal podia*

[286] Maria Manuela Cristina Ananaz foi entrevistada no dia 8 de outubro de 2010, no Hotel Globo em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

estar e aparece um homem a pegar no meu corpo e a dizer que ia ter contacto sexual comigo, era um guarda, dizia-me 'fala a verdade, se falares a verdade vais para casa'.

Entretanto aparece o comissário provincial e foi a minha safa porque naquela altura ele era membro do Conselho da Revolução e tinha autonomia perante a comissão de inquéritos e disse ao Sussória, um guarda mucubal – Tira-me essa mulher daí. Levaram-me pra uma sala cheia de gente e entre eles encontrei a minha amiga Belita Lisboa Santos ,que também era da JMPLA, já bem gunguelada, cheia de feridas nas fontes, aquele nguelele foi tão apertado que lhe arrancou o cabelo, a mim também arrancou mas a ela muito mais.

Às três horas da manhã aparece o senhor Zeca França, um mestiço, com uma lista e chama uma série de nomes, Fulano, Fulano, Fulano e então quando ele se depara comigo perguntou ao guarda, quem foi que mandou essa senhora vir pra aqui? E o meu amigo Sussória, o mucubal, disse-lhe que tinha sido o Comissário, foi assim que me safei, todos que estavam comigo naquele dia foram mortos, negros de Malange, Luanda e Namibe, todos grandes trutas com o sétimo ano, intelectuais. A Belita também foi morta, alguém deu-lhe um casaco e esse casaco apareceu no deserto do Namibe. No meu livro de poesias, Cela 12, *vem um poema dedicado a ela. Era mais velha que eu, uma mulher negra intelectual, dirigente da JMPLA. Na prisão fui assediada pelo Zeca França que me apalpou o seio, pegou-me o corpo todo e mexeu aqui* [aponta para o órgão genital], *se eu aceitasse dizia-me que iria pra casa.*

Na cadeia de Santa Rita estive presa na cela 12. Na cela tinha um panfleto que estava assim escrito: 'Os presos para nós são preciosos porque nos ensinam e aprendemos com eles, como é que eles se tornaram agentes do imperialismo'.

Estive presa 395 dias e fui libertada sem uma guia de soltura.

Sou da opinião que o senhor presidente José Eduardo Santos é uma pessoa que não tem nada a ver com o 27 de Maio, não foi na época dele, foi na época de Agostinho Neto, mas penso que os seus conselheiros deviam ajudá-lo no sentido de haver um diálogo e pelo menos as pessoas serem indemnizadas.

Até hoje, nem eu sei explicar porquê, não deixei de ser do MPLA, independentemente de todos esses grandes males. Sou membro da OMA e faço parte do comité nacional da OMA como suplente. Também sou membro do comité municipal das Ingombotas

onde vivo e membro da comissão executiva do comité municipal do partido onde faço parte do comité de especialidade como artista, como escritora, e coordeno o grupo temático de Literatura. Nunca falamos do 27 de Maio, não há abertura, é como se nunca tivesse acontecido nada.

Na luta de memórias, os sobreviventes da repressão ao 27 de Maio de 1977, contra a memória oficial e o discurso do poder, têm expresso que foram vítimas de um genocídio e alegam que foram mortas 30.000 pessoas na repressão ao 27 de Maio. Os números variam mas é sempre de milhares que se fala. Uma geração de jovens urbanos e instruídos foi dizimada. Os sobreviventes e suas famílias continuam a ter grandes dificuldades no exercício dos seus direitos constitucionais e legais e querem saber quem são os responsáveis do seu sofrimento e têm toda a legitimidade para exigirem uma reparação do Estado.

Palmira Africano de Carvalho, dissidente do MPLA e dirigente do Bloco Democrático para os Assuntos Sociais, ainda em 26 de janeiro de 2013 propôs: "Em nome da paz e da justiça e para que isso nunca mais volte a acontecer em Angola, deve-se criar uma Comissão da Verdade e Reconciliação que à semelhança de outros países (África do Sul) aborde e esclareça com verdade todos os vazios, da história política recente de Angola."[287]

Para que os angolanos possam viver em paz com o passado, para que a banalização das perseguições, torturas e desaparecimentos próprias de um Estado totalitário acabem, para que as práticas de uma cultura democrática sejam reais em Angola, o Estado angolano tem que assumir as suas responsabilidades sobre a tragédia do 27 de Maio de 1977, o que não fez até hoje.

[287] Ver http://www.club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=14178:psicologa-palmira--africano-propoe-criacao-de-comissao-de-verdade-e-reconciliacao&catid=23&Itemid=123.

Capítulo 6 – Mulheres da UNITA: das margens à "tropa especial feminina"

6.1 – Meninas raptadas: escravatura contemporânea em tempo de guerra

Jacinta Kipaka e Marcelina José foram duas meninas sequestradas às suas famílias e levadas para a guerra pela UNITA, tendo sido sujeitas a um recrutamento forçado.[288] As meninas nas guerras não costumam ter identidade e as suas histórias de vida são quase sempre invisíveis nos estudos académicos.[289] As entrevistas que deram origem a esta reflexão foram realizadas em Marimba, nas margens da geografia social da nação e "entram em contradição com os discursos oficiais" (Stora 2010 [2008]: 7) do atual processo de reconciliação nacional e democratização. Estes depoimentos fazem parte de um palimpsesto de memórias de guerra de mulheres cujas vidas representam feridas abertas no corpo da nação angolana e que reclamam visibilidade.

6.1.1 – "Vai fazer o quê?"

A pastora Jacinta Kipaka[290] era uma criança de 12 anos quando foi raptada pela UNITA nas matas, juntamente com os bois que *batia* para a avó no *ano do colono* em 1975.

> *Foi a UNITA, me levou junto com os bois, só eu no capim… me empurraram mesmo, vai fazer o quê? Naquele tempo ainda era miúda, passaram dois anos, sempre com os bois e depois me arranjaram marido militar. Esse marido também morreu na guerra aí mesmo na mata, há muito tempo.*

O trabalho produtivo das meninas e das mulheres era essencial para a manutenção do sistema militar. Depois de os bois morrerem, Jacinta Kipaka foi usada na logística militar calcorreando trilhos na mata: *Na guerra era andar só à toa, eu levava material na cabeça*.[291]

---

[288] A UNITA usou o rapto como forma de recrutamento e mobilização militar.

[289] Carolyn Nordstrom em "Girls behind the (front) lines", in *The Woman War Reader*, questiona: "Onde estão as raparigas?" e acrescenta: "As raparigas são […] invisíveis. Fora da família elas desaparecem" (1998: 81, tradução livre).

[290] Entrevista realizada no dia 3 de fevereiro de 2011 no Bairro Jika na localidade de Marimba, a norte da província de Malange, próximo da República Democrática do Congo. Entrevista gravada em vídeo.

[291] Dora Fonte, uma portuguesa raptada pela UNITA em março de 1984 no Sumbe onde era cooperante na área da educação, descreve no livro *O Rapto, com os Kwachas até à Jamba* (2013) a coluna onde seguiu a pé até à cidade-estado da UNITA durante aproximadamente três meses: "A partir dali já não carregámos as

Aos quarenta e oito anos, Jacinta Kipaka tem inscritas no corpo as marcas da guerra. Ia buscar comida nas lavras, no município de Nhareia, quando *meteu o pé numa mina*. O filho que a acompanhava morreu. Foi encontrada por um soldado inimigo do exército do governo que a levou para um hospital de campanha onde lhe amputaram parte do pé esquerdo – *A UNITA me abandonou!… Me deixou sozinha!* O corpo mutilado deixara de servir como "animal" de carga. Estava em convalescença quando o hospital foi atacado pela UNITA e foi obrigada a acompanhá-los de novo: *Tem que acompanhar mesmo, você não pode ficar senão vão-te matar, vai fazer o quê?* Recuperada a saúde, o corpo mutilado poderia ser "usado" nas bases militares pelos soldados. A violação e o sexo forçado durante os conflitos armados fazem parte da natureza *engendered* das guerras (Turpin 1998: 5). A cultura militar de um exército guerrilheiro desconhece a linguagem dos Direitos das Mulheres e dos Direitos Humanos durante os conflitos. As mulheres, além de serem as principais vítimas da violência sexista e da cultura de impunidade que protege os perpetradores, também são o alvo das minas porque são elas que se deslocam para coletar alimentos, trabalhar nos campos, carregar água e apanhar lenha.

Figura 58 – Jacinta Kipaka na entrevista.

nossas malas. Quem as carregava eram as jovens, quase meninas, quase mulheres […] carregavam à cabeça os pertences dos outros, ou as panelas, os alimentos, enfim, tudo. […] Eram as bagageiras. As meninas da Jura tinham idades compreendidas entre os doze e os vinte, aproximadamente. […] Ficámos a saber que a maior parte das meninas que nos acompanhava era do município do Mussende. Que tinham sido raptadas durante um ataque a essa zona e nunca mais tinham visto ninguém da família. […] Esta miúda, fora raptada com dez anos, levada pela UNITA, educada no sentido da obediência às leis e regras do Mais-Velho. […] Nada lhes era permitido fazer sem autorização – namorar, casar, parar, cantar, não cantar, sentar… Nada sabiam: onde estavam, para onde iam, quando, como, onde parariam, se ficavam para trás, se seguiam com a coluna. Eram seres sem vontade, sem quereres, sem direitos, só deveres. Servir era a sua condição, principalmente para as meninas. Para elas não havia futuro. Percorrer os trilhos da guerra tornava-se normal. Quando ouviam o som dos MIGs, já não se assustavam. Nunca se podiam lamentar nem queixar, não podiam estar doentes, muito menos sentirem-se mal dispostas. Tinham de estar sempre rijas, prontas a servir. […] Os rapazes ainda podiam vir a ter uma carreira militar. Elas serviam" (2013: 64, 96, 109-110, 111). Posteriormente contactei Dora Fonte, que garantiu nunca ter visto durante a caminhada uma mulher militarizada, fardada e/ou armada na UNITA.

A entrevista foi realizada ao ar livre, sentadas à sombra de uma árvore e em condições precárias, com galinhas a destabilizar o tripé e moscas a pousarem na lente do vídeo. O encontro deu-se no bairro Jika, em Marimba, ao norte da província de Malange, próximo da fronteira com a República Democrática do Congo, localidade onde a entrevistada chegou em 2002 após 27 anos vividos nos labirintos da guerra. Veio da cidade do Uíge a pé para ser incorporada no Programa Nacional de Desmobilização[292] e se juntar ao assentamento das tropas da UNITA, o lado perdedor da guerra, extremamente carecido de ajuda humanitária.

Figura 59 – Jacinta Kipaka na entrevista em Marimba.

As guerras afetam as mulheres de uma maneira diferente dos homens. Jacinta Kipaka incorpora várias categorias de vítima, menina raptada à família durante o conflito, jovem forçada a se juntar às forças da UNITA para trabalhos forçados, coagida a casar-se para controlo dos corpos e da sexualidade dos soldados, viúva de um militar morto em combate, deficiente de guerra vítima de uma mina e mãe de uma criança morta pela mesma mina que a atingiu, e ainda deslocada da sua área de pertença étnica e geográfica na paz. Apesar de o governo angolano ter assumido no Memorando de Entendimento Complementar ao Protocolo de Lusaka[293] a obrigação de desmobilizar e integrar os ex-combatentes da UNITA, Jacinta Kipaka foi excluída do programa de desmobilização e nunca beneficiou de

[292] O Programa Nacional de Desmobilização foi criado na sequência do Memorando de Luena quando o governo acordou um vasto programa de desmobilização, desarmamento e reintegração que juntou os dois exércitos, o da UNITA/FALA e o do GOVERNO/FAA.

[293] O Memorando de Entendimento Complementar ao Protocolo de Lusaka (este subscrito pelas partes a 20 de Novembro de 1994) foi assinado no dia 4 de abril de 2002. O Protocolo de Lusaka estipulava o cessar-fogo, a desmobilização e desmilitarização da UNITA sob supervisão da ONU, a repatriação dos mercenários, a despartidarização dos exércitos e a integração de generais da UNITA nas FAA.

qualquer ajuda do governo porque, como mulher, não foi considerada combatente pelas autoridades. *Eu levava só material à cabeça, não levava arma, vai fazer o quê?* Enquanto as masculinidades investem os homens da identidade militar e, a carregarem munições, como cozinheiros ou socorristas são vistos como militares, as mulheres não são elegíveis para a militarização cumprindo as mesmas tarefas que os homens durante a guerra (DeGroot 2001: 25).

As combatentes foram, portanto, excluídas dos programas de desmobilização e reintegração porque os critérios de seleção levavam a que as mulheres fossem vistas como "esposas dos combatentes", cuidadoras da família, carregadoras ou produtoras de bens. A multiplicidade de funções fez com que não fossem olhadas como verdadeiras combatentes e, num espaço dominado pelas masculinidades militares, o seu protagonismo foi desvalorizado, o que as afastou dos benefícios da desmobilização e da paz.

Figura 60 – Jacinta Kipaka na entrevista.

Jacinta Kipaka, abandonada em Marimba após o assentamento, reenviada no pós-guerra para a domesticidade de um lar que nunca teve, sem comida e sem dinheiro, sobrevive como a quinta mulher de um homem para quem trabalha nas lavras agarrada a um pau para se manter em pé. *Vai fazer o quê?*, pergunta, aparentemente conformada com o seu destino de trabalhadora forçada e despertando a minha revolta com esta representação de força numa situação de vulnerabilidade extrema. Quem concebeu esta mobilização forçada de meninas durante a guerra não se libertou do imaginário profundo da escravidão.

No fim da guerra, os acordos de paz entre os homens militares do Governo e da UNITA, numa lógica patriarcal, como já dissemos, excluíram as mulheres tornando-as invisíveis. As guerras são consideradas um "negócio de homens" (Turpin 1998: xi) e os recursos existentes para os ex-combatentes recomeçarem uma vida nova em Angola foram apenas destinados aos homens. O Ministério dos Antigos Combatentes e Veteranos da Pátria e o Sistema de Segurança Social das Forças Armadas Angolanas apoiam maioritariamente os homens ex-combatentes ignorando as mulheres. As desigualdades de género no pós-guerra são expostas no comentário machista de um oficial das Forças Armadas Angolanas ao afirmar: *num país onde quase todos os homens combateram, as mulheres não são importantes*.

6.1.2 – Eu era uma miúda da cidade

Marcelina José[294] nasceu nas margens do rio Cuchi, província do Kwando Kubango, filha de um funcionário público das Finanças na cidade do Namibe, tinha doze anos e frequentava o 2.º ano do ensino secundário quando em 1976 foi raptada pela UNITA no Cuvango:

> *Da minha cidade levaram 15 meninas, os rapazes não foram. Levaram meninas para serem da JURA (Juventude Unida Revolucionaria de Angola) para apoiar as forças militares, estávamos no grupo móvel e cantávamos para animar os combatentes* [testemunho que deve ser lido nas entrelinhas dos não-ditos]. *Nos primeiros dias aquilo era só chorar, nos davam comida e não comíamos, era só chorar porque eu era uma miúda da cidade e nunca me tinha separado da minha mãe.*

Longe da família e sem idade para reagir, confessa: *Não pensámos em fugir porque não conhecíamos a mata. Então crescemos lá, nos habituámos mesmo lá, fiquei da UNITA.* Ser da UNITA para estas jovens não foi uma escolha, representou sim uma estratégia de sobrevivência.

Levaram-me em 1976 para a guerra e só voltei a ver a minha mãe e o meu pai em 2002. A guerra inscreve-se nos corpos físicos dos indivíduos de uma maneira objetiva e subjetiva. Vinte e seis anos depois, sem dentes e precocemente envelhecida, Marcelina José não foi reconhecida pelo pai: *Eu também já não conhecia ninguém, mesmo a minha mãe e os meus irmãos não nos reconhecemos*. Ao contrário dos irmãos, Marcelina José

[294] Marcelina José foi entrevistada no dia 10 de agosto de 2010 na sede provincial da UNITA na cidade do Namibe, província do Namibe, Sul de Angola. Entrevista gravada em vídeo.

nunca mais estudou. Toda a família, pais e irmãos continuaram as suas vidas do lado do governo onde progrediram socialmente graças à lealdade ao partido no poder, o MPLA.

Figura 61 – Marcelina José na entrevista.

A entrevistada cresceu na UNITA e reconfigurou a sua vida oferecendo-se como voluntária para o "Batalhão 89", tropa especial feminina, tendo integrado o grupo móvel da coluna do presidente Savimbi durante um ano, com a patente de sargento. A proximidade e fidelidade à elite política/militar alterou a sua posição na hierarquia da UNITA, investiu-a de prestígio e permitiu-lhe casar com um oficial de alta patente, que foi integrado nas Forças Armadas Angolanas após o conflito. Separados há muito tempo, os três filhos do casal vivem com o pai em Luanda, onde estudam.

A condição de mulher vinda das matas terá levado a que Marcelina José não fosse acolhida pela família de origem. O discurso da solidariedade e reconciliação nacional não comoveu os irmãos da entrevistada, muito provavelmente amarrados a preconceitos e estereótipos espalhados para diabolizar e desumanizar a UNITA, através de epítetos como "bichos, selvagens, kapanela, kuangulu, tcha tchara[295] ou assassinas", e excluíram-na do círculo familiar: *Quando regressei, a minha família, os meus irmãos não me ajudaram, desconfiaram que talvez um dia eu teria a ideia de voltar para as matas e não confiaram em mim*.

[295] Kapanela significa panelinha, do português "panela" mais o prefixo diminutivo "ka" da língua umbundu e remete para a panelinha que as combatentes transportavam na mata para cozinhar na fogueira. Kuangulu remete para alguém ser alvo de 'porquice' e tem origem na plavra umbundu ongulu, que significa porco. Tcha tchara significa uma combatente sem valor.

Durante a guerra, a sargento Marcelina José progrediu ou recuou segundo as lógicas militares com os batalhões nas frentes de combate, na *Região 63, de Cangumbe ao Munhango, de Cuhemba ao Menongue, Moxico e Bié, depois Huambo até Andulo, do Cafufo de novo a Cangumbe, aquilo era só rodar, não parávamos: um mês estávamos aqui, outro ali, dormíamos em tendas debaixo das árvores, colchão era só estender folhas de capim.* No entanto, apesar de militar patenteada pelas FALA, Forças Armadas de Libertação de Angola da UNITA, e de ter participado em ações combativas como mulher--soldado, não foi considerada elegível para receber os benefícios garantidos aos homens militares e também foi excluída do Programa de Desmobilização durante a desmilitarização no pós-conflito.

A adaptação à cidade não foi fácil porque *nas matas onde vivi não se comprava nem se vendia, não havia dinheiro*. Sem pensão como desmobilizada da guerra,[296] sem ajuda da família ou do ex-marido general (foram muitas as "mulheres da mata" abandonadas na paz e trocadas por jovens urbanas educadas), Marcelina José, hoje em dia, vê-se constrangida para sobreviver, a fabricar uma bebida fermentada, katchipembe,[297] que vende ilegalmente nas ruas do Namibe,[298] ruas transformadas pelas vendedoras ambulantes (zungueiras) num grande mercado informal. Apesar de resistir, a desigualdade existente entre a entrevistada e a sua família de origem, a assimetria social entre ela e o ex-marido general levam-na, numa retórica de sofrimento, a declarar *Choro muitas vezes porque perdi muito, perdi muito!* e a assumir ser uma "vítima da guerra"*: fui muito pequena, eu lamento-me bastante porque não foi minha iniciativa*.

Figura 62 – Marcelina José no fim da entrevista.

[296] Sobre a desmobilização das mulheres na UNITA, ver *Human Rights Watch*, Agosto de 2003, vol. 15 (16A): 24.

[297] Uma espécie de aguardente.

[298] Entrevista realizada na sede provincial da UNITA na cidade do Namibe, a 10 de agosto de 2010.

É impossível não ficar comovida com esta narrativa de sofrimento, as mulheres da UNITA que não pertencem à atual elite política do partido são as grandes perdedoras da guerra. Na reparação entre vencedores e vencidos, os homens militares salvaguardaram os seus interesses durante os acordos de paz e excluíram as mulheres, atirando-as para uma vida nas margens da nação e apagando-as da história coletiva em Angola. Raptada em criança, Marcelina José, após um período de empoderamento durante a guerra, em que o *status* de mulher-soldado do Batalhão 89 lhe permitiu integrar a brigada móvel do presidente Savimbi, como já foi dito, continua a ser no pós-conflito uma "filha da guerra", esquecida e abandonada por todos. *Hoje quero dizer aqui, que na retaguarda há pessoas que estão a sofrer e precisamos de ajuda*, diz, solicitando auxílio e apelando à solidariedade de quem a possa ouvir.

O centro do poder, o governo angolano, em dez anos de paz não ouviu estas mulheres e falhou na justiça social e na proteção às vítimas da guerra como Jacinta Kipaka, Marcelina José e tantas outras mulheres vulneráveis da "retaguarda". Mulheres vítimas de uma construção de paz machista, do sexismo militarista, e do nacionalismo desenhado pelos homens angolanos[299] do governo/MPLA e da UNITA.[300]

6.2 – Mulheres-soldados da UNITA: o Batalhão 89, "tropa especial"

A guerra entre a UNITA e o MPLA é vista como um confronto no qual a UNITA representaria um regresso a valores tradicionais e conservadores do passado e o MPLA representaria a nação cosmopolita e moderna.[301] A Queima das Bruxas terá contribuído para esta visão mas o trabalho de Inge Brinkman, *War Witches and Traitors: Cases from the MPLA's Eastern Front in Angola (1966-1975)*, revela que no "MPLA guerillas and leadership, […] northern commanders abused their powers and had guerrillas under their command executed on the accusation of treason or witchcraft" (2003: 306). A associação do MPLA à modernidade e a tão divulgada diferença de práticas entre a UNITA e o MPLA

[299] "Como Betty Reardon (1985) argumentou, "sem sexismo o 'sistema da guerra' não funciona, e o sexismo assenta nas masculinidades da cultura militar" (Lorentzen & Turpin 1998: 16, tradução livre).

[300] As mulheres da UNITA reclamam terem sido abandonadas pelas estruturas do próprio partido. Muitas destas desmobilizadas não conseguem identificar sem ajuda os programas governamentais aos quais podem recorrer para receber apoios sociais e têm receio da interlocução com a administração pública, têm medo de ser maltratadas, mais facilmente recorrem às igrejas ou às ONG. As sedes da UNITA no Sul do país (2010) são um espelho da precariedade em que o partido está, sem móveis, luz e vidros partidos.

[301] Patrick Chabal referindo-se à elite que ele denomina de "crioula" e que governa Angola, diz: "A sua agilidade em usar discursos universalistas da política não racial e não étnica tornou-os mais reconhecidamente "modernos" aos olhos de muitos do que os seus outrora rivais da UNITA (2009: xxix).

levanta muitas dúvidas. Numa conversa em Dar-es-Salem com Ambrósio Lukoki, embaixador de Angola naquele país, membro do Comité Central e um dos veteranos do MPLA, foi-me narrada a história de uma guerrilheira da UNITA capturada em combate nas chanas do Leste pelo MPLA e que viria a ser posteriormente morta sob a acusação de feitiçaria. A heroicidade da combatente da UNITA tinha-se tornado um problema para os guerrilheiros do MPLA, que por várias vezes se confrontaram em combates com esta valorosa mulher e quando a capturaram, em vez de atribuírem os reveses militares à valentia da atacante, para tranquilizar as masculinidades feridas transferiram a humilhação para o campo da feitiçaria, para algo que não conseguiam explicar, e queimaram-na viva.

A Queima das Bruxas foi abordada num capítulo anterior como resultado da afirmação das mulheres e da luta pela emancipação; noutros capítulos as combatentes da UNITA são apresentadas com vivências e identidades múltiplas; neste subcapítulo, e ao contrário da maior parte dos estudos que colocam as mulheres da UNITA no lugar de vítimas, sem autonomia ou agência, será questionado se os depoimentos das militares do Batalhão 89, tropa especial feminina, assim como os depoimentos de outras combatentes da UNITA poderão ser vistos e analisados, apesar das contradições da guerra, como narrativas de emancipação, ou seja, narrativas de mudança social e esperança de mais igualdade.

As identidades pessoais são identidades sociais, como nos ensinou Stuart Hall (2006 [1992]), têm história e um passado.

AMÉLIA JUDITH ERNESTO[302] (1965–), capitão das FALA/UNITA, nasceu em Caconda, província da Huíla, filha de Xavier Fiel, comerciante, e de Salomé Nanjimbi Ernesto, enfermeira. Foi para a mata com 12 anos e a 5.ª classe mas faz questão de esclarecer que não foi capturada ou raptada e sim entregue aos comandantes da UNITA na Huíla por iniciativa da avó. A avó temia que a neta fosse vítima dos conflitos na cidade entre o governo/MPLA e a UNITA e convenceu-se de que, na mata, a neta sobreviveria. Aos 15 anos Amélia já tinha feito a instrução militar e um curso de enfermagem. Mais tarde tornou-se paramédica formada pelos Médicos sem Fronteiras. Na UNITA estudou na Escola Técnica Profissional da localidade Nova Aurora e paralelamente começou a assumir responsabilidades políticas como dirigente da LIMA em várias áreas consolidadas, incluindo a Jamba. Com o fim da guerra (2002) terminou o ensino médio no Lubango e

[302] Amélia Judith Ernesto foi entrevistada no dia 19 de agosto de 2010 na Sede Provincial da UNITA no Lubango, Huíla. A entrevista foi gravada em vídeo.

licenciou-se em psicologia no ISCED na Universidade do Lubango, hoje é professora do ensino médio além de dirigente da LIMA e membro do Comité Permanente da UNITA.

Durante o trabalho político que desenvolveu com as comunidades durante a guerra, Amélia Judith Ernesto foi confrontada com situações que a marcaram e que nos levam a questionar se na guerra também se aprende o feminismo:

> *...se anteriormente não tive muita dificuldade em trabalhar politicamente com homens e mulheres, já no Kwanza Sul foi diferente, não concretamente com as massas militarizadas mas com as populações. Tenho como referência na área de Calulo, onde fiz uma deteção com alguns colegas homens que trabalhavam comigo mas eu era a chefe da delegação. Posta na área de Calulo, as pessoas estavam concentradas e eu é que tinha que falar para as populações. Notei que havia uma certa indignação na população e interroguei-me internamente, será que as pessoas não estão a entender o que eu estava a dizer, ou será que eu estava a dizer algo errado para estas populações? Só depois do fim da atividade é que o soba grande, da área da Chissala, pediu que queria uma conversa a sós comigo e me disse que na área dele era proibido uma mulher falar onde há homens e disse que ficou muito admirado de ouvir palavras que só ouvia de homens, nunca tinha ouvido uma mulher a falar com tanta autoridade. 'Desculpe minha filha, foi um engano de Deus, você não é uma mulher porque o que você disse só um homem pode dizer.' Depois do encontro com a população geralmente há um encontro com os mais velhos. Eles disseram: 'Nós vamos aceitar você falar connosco mas as mulheres não entram.' Eu respondi, se as mulheres não entram eu também não falo porque sou mulher. Se vocês permitirem que eu fale convosco as mulheres têm que entrar. O soba disse: 'Não te permitir, tenho a certeza que vou perder porque o que ouvi hoje me interessa. Permitir que as mulheres da aldeia entrem estou a violar os hábitos da minha comunidade porque onde estão os homens as mulheres não podem entrar, o que eu faço?' Respondi, o soba é que escolhe, se as mulheres não entrarem eu não falo. As mulheres entraram, os homens tomaram os assentos, deram-me um cadeira e as mulheres sentaram-se no chão, à porta. Eu levantei-me e disse que não começava a falar enquanto as mulheres não se sentassem. O soba ainda disse que as mulheres estavam sentadas mas fiz-lhe ver que as mulheres deviam estar sentadas nas cadeiras e os homens ficavam de pé. O soba falou em dialeto e disse: 'Hoje as regras da minha tradição na minha aldeia mudaram mas como estou mesmo*

interessado em ouvir o que você vai dizer, aceito estas regras.' E assim conversei amenamente com homens e mulheres. Foi uma experiência ímpar porque não gosto desta forma inferior de ver a mulher, de colocar a mulher em segundo lugar e pude constatar que neste país chamado Angola, na localidade chamada Chissala, naquele confronto direto, se eu não tivesse um discurso que lhes interessava podiam-me escorraçar.

Cláudia de Lima Costa, no artigo "As publicações feministas e a política transnacional da tradução: reflexões do campo" (2003), demonstrou como as teorias viajam, ou seja, existe um tráfego transnacional de teorias e conceitos do qual as pessoas se apropriam e que permite a tradução de conceitos para categorias analíticas. O depoimento da entrevistada é feito à luz de um discurso de igualdade de género e da teoria feminista que Amélia Judith Ernesto deve ter bebido durante a sua militância na UNITA como ilustra a situação narrada, e que os estudos universitários posteriores ampliaram de maneira a poder interpretar e ressignificar os acontecimentos descritos durante a entrevista. Além de uma busca de legitimidade política, este testemunho demonstra um impulso emancipador e exigência de mais igualdade de género. Como mulher dirigente no órgão máximo da UNITA, Amélia Judith Ernesto afirmou na entrevista que está interessada em promover debates na supraestrutura do partido sobre o lugar das mulheres na política e no partido, o que se apresenta difícil ao constatarmos a desigualdade de poder entre homens e mulheres na UNITA. Nas últimas eleições gerais de 2012, dos primeiros 50 nomes propostos pelo círculo nacional, apenas 11 eram mulheres, não tendo o partido aceite a proposta da LIMA segundo a qual a lista da UNITA para a Assembleia Nacional devia seguir o "modelo zebra", ou seja, um homem, uma mulher, quotas de 50%.

GERTRUDES NANGALULE[303] (1958–), capitão das FALA (logística), nasceu na aldeia de Cambenge, comuna de Luvemba, município do Bailundo. Filha de Florindo Sambovondo, catequista da igreja protestante, e de Laurinda Lucila, diaconisa, ambos camponeses e proprietários de um pequeno comércio. Tem o 2.º ano do liceu feito antes da independência. Ngangule tem memória da era colonial, recorda-se que não deixaram a irmã mais nova fazer o exame da quarta classe porque *uma negra não podia fazer esse exame com 10 anos*, dando continuidade à ideia de que o "ensino oficial" era para os brancos, os civilizados e os negros tinham que se limitar ao ensino rudimentar ou de

[303] Gertrudes Nangalule foi entrevistada no dia 5 de maio de 2010, na sala da UNITA da Assembleia Nacional de Angola. A entrevista foi gravada em vídeo.

"adaptação" aos valores civilizacionais portugueses. Em criança cantava no coro da igreja, na UNITA passou a cantar hinos revolucionários para as tropas e hoje lê pautas de música e é maestrina do coro da LIMA. Para *criar uma retaguarda segura para a família*, segundo as suas palavras, é comerciante em Luanda e cultiva uma lavra nas terras que herdou dos pais na região do Bailundo, de onde retira mais de dois mil quilos em feijão que comercializa em Luanda, o que demonstra quanto o direito à propriedade da terra pelas mulheres aumenta os meios de subsistência das famílias e os rendimentos das mulheres.

Foi para a UNITA por decisão familiar em 1974. Em maio de 1975,[304] com 17 anos, diz que gostou de ver as jovens que foram aos campos de treino *e fui também fazer o treinamento militar, no campo do Wako Kungo, tinha muitas moças e a instrutora era a dona Ana. Não tínhamos farda, havia poucas armas e treinávamos com a Sterling, depois foi a experiência da deslocalização constante, fui das colunas militares, andávamos dia e noite, a vida era difícil*,[305] segundo narra.

Durante a vida militar a entrevistada foi capturada duas vezes pelas FAPLA. Da primeira vez em 1977, no Lumemba, conseguiu fugir e regressou às matas da UNITA. Da segunda vez, em 1989, foi levada para o Huambo e quando foi libertada viveu clandestinamente em Luanda até 1991, altura em que a UNITA assinou os acordos de Bicesse e *me encontrou em Luanda*, conforme declara. Depois de Savimbi ter rejeitado o resultado das eleições em 92, acusando o MPLA de fraude, Gertrudes Nangalule acompanhou o líder de volta às matas. Apesar de ter estado várias vezes com Savimbi nunca foi à Jamba. Viveu cinco anos na Lunda quando era uma área ocupada pela UNITA,[306] dedicou-se ao comércio, aprendeu a falar lingala, tinha uma casa, os filhos iam à escola, assistência no posto médico e comprou um carro. Perdeu tudo em 1998 quando os ventos da guerra mudaram e o governo recuperou a Lunda. Refugiou-se de novo em Luanda. Considera-se uma *mulher polivalente* que é capaz de fazer qualquer coisa para sobreviver. Tem uma admiração profunda pela UNITA: *se há coisa que a UNITA sabe fazer é organizar as áreas, as aldeias têm latrinas, cavamos um aterro para o lixo, não soltamos os animais, para a UNITA a higiene é a primeira coisa porque é da higiene que*

[304] Em junho de 1974 a UNITA assinou com as autoridades militares portuguesas um acordo de cessar-fogo antecipando-se à FNLA e MPLA e ganhando tempo na mobilização da população, "O que justifica em certa medida o facto de em finais de 1974, a UNITA ter conseguido uma forte adesão de jovens das zonas do centro e sul, permitindo-lhe assim dispor de cerca de 4000 homens, muito embora não possuísse ainda o apetrechamento militar necessário para enfrentar os seus rivais da FNLA e do MPLA" (Ramos 2013: 244).

[305] Ver o depoimento de Dora Fonte sobre estas jovens das colunas militares nas páginas 275-276, nota de rodapé n.º 291.

[306] A UNITA, após 1992, ocupou dois terços do país.

vem a saúde. Defende também que o objetivo estratégico da UNITA sempre foi a unidade nacional e que para isso contribuíram as bases espalhadas por quase todo o país. Uma encruzilhada de pertenças foi construída quando os soldados casaram com mulheres de outras culturas, tiveram filhos e *hoje estamos todos misturados*.[307]

A guerra alterou profundamente as relações familiares. As exigências da guerra separavam as famílias, os homens eram destacados para as longínquas frentes de combate e aí recomeçavam uma nova família com outra mulher, as mulheres na retaguarda viviam sem os maridos, criavam os filhos sozinhas, quando não ficavam viúvas, multiplicaram-se assim as famílias matrifocais ou monoparentais chefiadas por mulheres. A poliginia vai contra a moral cristã que defende a monogamia, mas isso parece não ter afetado a cultura da UNITA, que construía homens militares como maridos disseminando a formação de lares secundários nas frentes de combate, nas bases temporárias ou nas zonas consolidadas, o que confirmava as suas masculinidades e era considerado perfeitamente legítimo. Para estes, o compromisso absoluto com a luta era uma desculpa conveniente para construírem outras famílias e nos reassentamentos muitos viriam a abandonar as esposas da mata. Às mulheres-soldados era exigido que além de combatentes fossem esposas e mães, e em caso de abandono tinham mais dificuldade em recompor as suas vidas sentimentais e familiares com outros companheiros.[308]

A depoente teve a oportunidade de abandonar a UNITA por duas vezes, quando foi capturada pelas FAPLA/governo e sempre regressou às matas por sua iniciativa, demonstrando o seu apoio e fidelidade à causa da UNITA.

Sobre a construção das masculinidades femininas na guerra, a depoente defende que o militarismo transforma as mulheres:

---

[307] Durante o trabalho de campo, a autoidentificação umbundu mostrou-se muito plástica, o que significa que existem múltiplas dimensões da identidade étnica. Há quem se identifique umbundu porque nasceu numa área geográfica ovimbundu, mesmo se os pais e os avós têm outras origens étnicas, ou então porque a primeira língua que aprenderam foi o umbundu. São várias as entrevistadas da UNITA para este trabalho que têm como origem outras regiões do país, no entanto quase todas aprenderam a falar umbundu na UNITA, tendo a língua servido como instrumento de afirmação política. Por outro lado, as combatentes da UNITA também aprendiam a falar as línguas das zonas consolidadas e até línguas que não são angolanas, como o lingala (língua do Congo Democrático que se está a difundir como língua franca e cujo número de falantes em Angola está a aumentar). As deslocadas da sua zona de origem também aprenderam na UNITA o português como língua veicular. A mobilidade da guerra ampliou as competências linguísticas das combatentes, sendo quase todas as entrevistadas da UNITA multilingues e falantes de mais de quatro ou cinco línguas.

[308] "Uma recente reanálise de uma pesquisa da OIM (para determinar o número de lares chefiados por mulheres) estimou que 48.3 por cento dos agregados vivendo nos campos de deslocados no Dondo, Benguela, Luanda, e Viana eram chefiados por mulheres, e 31 porcento na Jamba, Lobito e Cacuaco. O grupo WIDTECH concorda entretanto, com outros estudos que os números actuais são provavelmente mais elevados", http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/Pnacl928.pdf.

> *Até o passo muda, andas como um homem. Uma pessoa sente-se mulher-homem. Quando fazíamos algo de homem, as pessoas diziam, 'ah, essas aí são tropa!' Foi mesmo a direção do partido, o presidente Savimbi deu-nos esse privilégio de as mulheres ficarem homens e nós sentimo-nos iguais.*
>
> *A direção sabe que houve muita tropa feminina, sabe muito bem que as mulheres foram tropa mas no fim da guerra, nos acolhimentos, as mulheres foram consideradas familiares dos soldados por isso não foram desmobilizadas. Foram muito poucas desmobilizadas. Fiz o meu processo no Departamento da Reinserção Social da UNITA e estou à espera. Eles têm a lista das mulheres que foram tropa.*

Apesar do estatuto militar nos exércitos não ser igual para homens e mulheres, como prova a ausência de mulheres na hierarquia militar e nos lugares de decisão, "ser tropa" promoveu algum empoderamento das mulheres-soldados.

LUCÍLIA FILIPA[309] (1966–), capitão das FALA e das FAA na reforma, nasceu na Missão do Bunge, município de Chipende, província da Huíla, filha de Luciano Calé, diácono da missão e Lídia Nalamele. Como muitas das entrevistadas da UNITA, tem familiares no MPLA, o governador do Huambo, Fernando Muteka é irmão-primo da mãe MPLA e um irmão da mãe, "tio Guilherme" é general da FNLA. Foi para a UNITA com os pais em 1980, tinha 14 anos. Começou por estudar enfermagem mas interrompeu para fazer a instrução militar durante seis meses, após o que integrou o Batalhão 90, um batalhão com aproximadamente 1000 homens e 30 mulheres. Foi-lhe atribuída a arma AK (kalashnikov). O comandante era o major Caconde, um Kwanhama que a entrevistada diz ter sido um bom comandante – *nunca tive comandante malandro*. A primeira vez que entrou em combate foi durante uma emboscada que a UNITA fez às FAPLA na estrada do Lucusse, Moxico, em 1983: *depois do batismo de fogo fiquei ciente, sem medo, porque não tinha filho.* De 1983 a 85 foi tirar o curso de enfermagem, após o que foi colocada na frente de combate como enfermeira socorrista. Foram 10 anos a combater e Lucília sente-se empoderada por ter sido tropa, ter tido arma e ter combatido.

> *Quando se é militar és mesmo militar. No relaxo podes meter roupa civil, mas é raro. A arma é a primeira coisa que seguras. Vais na casa do vizinho, tens que levar a arma. Qualquer coisa, 'tás de joelho a disparar. Eu sinto-me orgulhosa de ser uma*

[309] Lucília Filipa foi entrevistada no dia 19 de agosto de 2010 na Sede Provincial da UNITA do Lubango, Huíla. A entrevista foi gravada em vídeo.

combatente. Tive a minha arma, a minha pistola, as histórias que eu conto as outras não contam, é uma vantagem para mim. As outras não foram combatentes.

Após 1992, Lucília Filipa foi destacada para as Lundas, foi integrada nas forças de apoio às minas de diamantes. Aprendeu a falar lingala e tchokwé. Com a paz, desde 2003 que tem a vida organizada, trabalha como enfermeira no hospital de Chipinde no Lubango, no quadro de um protocolo de transição dos enfermeiros da UNITA para os hospitais públicos. Além do ordenado de enfermeira recebe 45.000 *kwanzas* como capitão na reforma da Caixa Social.

MANUELA DOS PRAZERES DE KAZOTO[310] (1973–) foi desmobilizada como tenente das FAA na reforma, nasceu em Catabola, Bié. Filha de Isaac Marcolino Kazoto, funcionário da Junta Autónoma das Estradas de Angola, e de Esperança Njambela Kazoto, modista, ambos assimilados (categoria utilizada pela entrevistada);[311] a mãe não sabia falar umbundu porque cresceu com uma madrinha portuguesa. A depoente foi para a UNITA bebé, com os pais. Os estudos primários e secundários foram feitos na mata, fez o médio no Liceu Nacional da Jamba, localidade que a entrevistada identifica como o "bastião de resistência da UNITA". A primeira vez que viu uma cidade tinha 18 anos, foi a cidade do Huambo, tinha sofrido violentos combates e estava destruída. Depois dos acordos de Bicesse trabalhou na rádio Vorgan, emissora da UNITA, primeiro como operadora de som, depois passou a locutora e posteriormente a redatora.

Fez parte do batalhão de tropa especial feminina que veio a ter a denominação de Batalhão 89:

Parti para a tropa em 1989, por mim mesmo, fui do terceiro turno. O primeiro foi em 87, o segundo em 88 e eu fui do terceiro e último turno. Não sei por que o doutor Savimbi denominou Batalhão 89, de princípio chamava-se apenas 'Tropa Especial'. Acho que foi por causa do ano e também por causa de uma grande ofensiva que o Batalhão 89 fez, a ofensiva denominada 'Ultimo Assalto' a Mavinga, que teve o seu início em novembro de 89. Nessa ofensiva éramos umas duzentas e tal senhoras. Eu fiz parte desta ofensiva com a (BIA) Brigada de Intervenção e Assalto, dirigida pelo

[310] Manuela dos Prazeres Kazoto foi entrevistada no dia 30 de junho de 2010 no Grupo Parlamentar da UNITA da Assembleia Nacional em Luanda. A entrevista foi gravada em vídeo.

[311] Várias entrevistadas identificam os pais como "assimilados", diferenciando-os da categoria de "índigenas" no sentido de promover o *status* social da família; os "assimilados" eram os "civilizados" do Estado colonial. Fidel Ramos considera que "as classificações assentes na noção de raça reflectem a complexidade conflitual da sociedade angolana" (2012: 3). Algumas destas entrevistadas nasceram depois da independência e no entanto dão continuidade a um imaginário de traços coloniais e à dicotomia destas categorias implementada com o Estatuto do Assimilado.

comandante Katokesa, combatemos em áreas como Mavinga, Kuzumbia, Kuzizi e Chambinga. É uma história que faz parte das nossas vidas.

A integração no Batalhão 89 não era permitida a jovens sem formação. Tinha de ter uma base académica, no mínimo tinha de ter a sexta classe, eu tinha 15 anos e a sétima classe. Era feito um recrutamento, indicavam a pessoa, ela tinha que seguir. Mas no meu caso não foi tão obrigatório assim porque eu era responsável por um grupo que estava a fazer o recrutamento e as responsáveis disseram: 'Eh pá, alguém tem mesmo de completar o efetivo.' Então aceitei e tive de ir, aceitei porque gostava mesmo. Gostava de ver as manas [312] *fardadas, emparadas, quer dizer, eu gostava mesmo. Éramos tratadas carinhosamente, éramos mesmo especiais tal como o nome dizia. O presidente tinha muito carinho para connosco. Ele apostava na formação, na dedicação, encorajava-nos: 'Filhas não abandonem, eu tenho projetos', até falava em nos mandar para uma formação no exterior do país. Ele tinha objetivos para as mulheres. A instrução durou seis meses. Quando eu treinei, a major Dulce Chingufu era a nossa chefe. Cantávamos em umbundu, 'Se estiveres cansada aguenta. Não adormeças próximo do objetivo. Aguenta que hás-de alcançar o teu objetivo'. Fiz a especialidade na área da informação/comunicação e depois no Batalhão 89 fui repórter militar. Fiquei no Batalhão até 92 e com Bicesse*[313] *tivemos que entregar as armas, eu entreguei a minha AKA 47.*[314] *Depois de 92 voltámos à guerra mas as mulheres não foram rearmadas. Usávamos fardas, mas já não fomos para a frente.*

[312] Cada movimento tem os seus ritos de saudação: enquanto no MPLA as combatentes se saúdam como "camaradas", na UNITA tratam-se como "manas" ou "maninhas".

[313] Além das eleições legislativas e presidenciais, o acordo de Bicesse previa a criação de umas Forças Armadas Unificadas, a desmobilização dos dois exércitos e o controlo do Estado das áreas ocupadas pela UNITA. As mulheres foram sempre excluídas das comissões que negociavam os acordos político-militares e nunca participaram nas tomadas de decisão, como já foi referido.

[314] "In New York in December 1988 South Africa, Angola and Cuba signed the Tripartite Agreement, which called for the withdrawal of foreign troops from Angolan territory as a precondition for Namibia's independence. […] Once foreign troops were out of the territory, it was thought that the lack of international support would force a political decision to the conflict, but this was not to be. Diplomatic pressure was able to bring the warring parties together to negotiate and sign the Bicesse Accords in May 1991, which were to be implemented and supervised by UN Angola Verification Mission II (UNAVEM II). The Bicesse Accords were intended to govern the transition from conflict to political cohabitation" (Leão 2007) – o que acabou com o regresso à guerra após a UNITA não ter aceitado o resultados das eleições presidenciais de 1992.

Figura 63 – Batalhão 89.

Com o meu empenho na vida militar ganhei a formação de jornalista, comecei como repórter militar e depois vim para a área de jornalismo. Mais tarde colaborei num programa chamado Pátria Livre*, era um programa dedicado às Forças Armadas, as FALA. Divulgava as atividades militares, tudo aquilo que a tropa desenvolvia nas frentes de combate, os que estavam em quarteis e bases, recolhia essa informação e reportava. Também ia às frentes de combate, só não ficava diretamente nas trincheiras. Em 96 saio da Jamba onde estava a Vorgan e vou para o Andulo, junto da direção do partido, nessa altura a direção pensa que eu devia integrar o sector da Internet, logo que a UNITA abre o sinal da Internet. Em Angola os primeiros a abrirem a Internet foi a UNITA, depois é que foi o MPLA. Em 98 começámos a sofrer ataques no Andulo. Em 99 ainda escrevi uma crónica para a Internet sobre a guerra do Bié quando a UNITA estava em vantagem. As tropas do governo tinham sofrido grandes derrotas, grandes baixas na área entre Bié e Andulo, e a UNITA conseguiu avançar quase até ao Bié, quase que tomava de assalto o Bié. Mas depois disso, tudo começou a correr mal.*

Em 99 fui uma das últimas a recuar do Andulo debaixo de um intenso fogo por causa da atividade que tinha e naquela altura, na Internet eu respondia pela Página Militar e não podia sair, fiquei no Andulo até à última da hora. Saí dia 18 de outubro de 99 com o governo a atacar o Andulo com aviões e artilharia de longo alcance. O bombardeamento aéreo foi intenso, dei com D30 a caírem na cidade,

passei por companheiros a dizerem: 'Ajuda-me, estou a morrer', mas não tinha como socorrer, porque estava aflita, estava sozinha e cada um tinha que correr para se poder salvar. Foi um momento muito complicado e que me marcou muito. Foi traumatizante, vi colegas a caírem e ficarem sem serem enterrados, eu também só estava à espera que chegasse o meu momento para sucumbir, mas graças a Deus isso não aconteceu. Nessa altura fiz 14 dias sem comer, só a beber água. Água quente e água fria, só me alimentava de água.

Kazoto, apesar de ter sido inserida no quadro das incorporações das FAA com a patente de tenente, não recebe reforma como antiga combatente.

Não estou revoltada, mas gostava que tivéssemos os direitos que nos competem. Se o governo nos desmobilizou e pensou que devíamos ir para a reforma, agora devia velar por nós, devia atribuir-nos os direitos desta reforma. A luta dos homens e das mulheres foi a mesma, é a mesma e eu acho que não recebemos por causa do machismo que continua a existir.

Les femmes soldats de l'UNITA ont tenu à marquer de leur présence les assises du IIe Congrès extraordinaire.

Figura 64 – Na linha da frente, Aninhas José, Dulce Chingufu, Bela Chiyovo.

Manuela dos Prazeres do Kazoto está a terminar Direito na Universidade Agostinho Neto, onde ingressou em terceiro lugar numa lista de cem candidatos admitidos. É funcionária do partido, porta-voz da LIMA e Secretária Nacional para a Comunicação e Marketing e trabalha na rádio da UNITA, é realizadora e apresentadora do Programa *Rádio*

Mulher da Comercial Despertar, onde aborda temas como "O Desempenho das Mulheres na vida política" (17.02.2014).

ODETE VINENE MUEKALIA[315] (1967–), capitão, foi voluntária do Batalhão 89 no fim de 1987 para responder ao apelo do presidente Savimbi quando desafiou as mulheres a que se apresentassem voluntariamente e fizessem parte do exército: *Apresentei-me porque os meus irmãos eram já militares e eu pensava que sendo militar estaria mais tempo com eles e também tinha curiosidade em descobrir o outro lado da guerra.* Especialista em explosivos e telecomunicações, garante que o treinamento militar na UNITA para as mulheres era tão rigoroso quanto o dos homens. *Depois de seis meses já não havia mais nada para aprendermos, já éramos mesmo comandos prontos.* Para outra militar do Batalhão 89, tenente Elisete Aurora Nambundo Uliengue, a instrução era muito dura – *davam os treinos e se você é lenta apanha tiro e morre* –, o que conduziu a que duas companheiras tenham morrido na carreira de tiro durante a instrução.

> *Saímos do campo de treino diretamente para uma frente, para uma prova denominada 'quarenta e cinco dias', foram quarenta e cinco dias de combate. O primeiro dia de combate foi muito engraçado, estávamos à procura dos nossos colegas da FALA e o primeiro ataque que sofremos foi de D30. Nós não tínhamos experiência o que era a saída ou o que era a queda da bomba. As bombas estavam a cair onde nós estávamos e nós todas felizes a pensar que eram saídas. Como eu era a comandante na madrugada fui batendo a todas nos pés, o sinal de acordar e ficar em prontidão combativa e pensei no que ensinavam na topografia: por onde sai o sol é leste; o lado oposto é logo o sul; este e oeste. Decidi primeiro ir a leste, depois apanhar um sul qualquer até encontrarmos os nossos colegas. Eu não sabia mas nós estávamos a ir em direção da arma que estava a disparar porque pensava que aquilo era saída, mas afinal eram mesmo as quedas das bombas. E os nossos colegas da rádio intercetaram a outra parte, o inimigo, a dizerem desta vez estão a vir de saias. Nós tínhamos saias e calças no nosso fardamento, umas vezes estávamos de calças outras de saia. Depois que vimos que o barulho era demasiado, parámos e retirámos para sul. Eu até nem sei o que se passou connosco, mas foi mesmo sorte ou então ficaram surpreendidos por estarmos de saias e não nos atingiram. Ficámos aí nessa frente de combate na Lomba durante 45 dias a ganhar experiência. Eu carregava o*

[315] Odete Vinene Muekalia foi entrevistada no dia 23 de abril de 2010, na sala do Grupo Parlamentar da UNITA da Assembleia Nacional de Angola em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

meu 30/90, um rádio especializado em comunicações ou um 5 ao 30 mais a arma, AK, a mochila nas costas, um cantil de água, duas mudas de roupa, uma manta, a tenda, uma bacia desdobrável e ração de combate, eram uns 20 quilos às costas.

A última batalha em que Odete Muekalia participou foi a ofensiva de Mavinga (1989/90), o denominado "Último Assalto", que contou com a participação em combate de 200 mulheres-soldados do Batalhão 89. A entrevistada defende que

…não há diferença nenhuma entre homem e mulher em combate, você sente-se pura e simplesmente como militar. A pessoa põe de parte se é homem ou mulher porque aí pensa simplesmente como militar, atua como militar. Você fica uma mulher-homem, porque tudo que o homem faz, você também tem que fazer, absolutamente tudo. Você tem que ser mesmo militar masculino, porque o mínimo erro, você pode perder a vida.

Com a minha irmã, Odete, numa base de campanha próxima de Mavinga, durante a ofensiva de 1987.

Figura 65 – Odete Muekalia com o irmão Jardo Muekalia, no livro *Angola, A Segunda Revolução* (2010).

Odete Muekalia nasceu no Dondi, município de Kachiungo, filha de Abias Muekalia, pastor protestante da Igreja Evangélica Congregacional de Angola, IECA, e de Belina Pandombela, parteira e professora primária. A entrevistada foi criança para as matas da UNITA com os pais, *para protegermos as nossas vidas*, logo após a independência por causa da *perseguição dos cubanos* no Dondi, que agrediram a mãe à coronhada na

tentativa de localizar o pai ausente. *Quando fomos eu era muito pequena e levei apenas a minha boneca, as linhas e agulhas de tricot.*

Nas entrevistas, as combatentes da UNITA quase sempre identificam o inimigo como "os cubanos", um dos exércitos que lutou em Angola ao lado do governo da RPA durante a Guerra Civil; a construção do inimigo foi feita como o "outro" estrangeiro que invadiu o país e que uma questão de justiça nacionalista obrigava a combater – *os cubanos estavam a invadir Angola!*

A família radicou-se numa zona do Kwando Kubango, ocupada pela UNITA durante os anos da guerra, a 2.ª maior província de Angola entre o rio Kwando e Kubango, rio que corre em direção ao maior delta interior do mundo e no Catapi, no "bico da Angola" onde a entrevistada viveu e estudou até ao 5.º ano no internato do Instituto Polivalente da UNITA. Odete Muekalia considera que, nessa altura, a vida *voltou quase ao normal*, apesar de ter que retirar os rótulos das latas de conservas sul-africanas para que, cosidos uns aos outros, fizessem de caderno.

Muekalia cresceu com os irmãos e assume ser uma maria-rapaz: *fui uma irmã entre seis rapazes, e a dada altura,* [a jogar futebol] *rebentávamos todas as bolas e eu tirava as cabeças às minhas bonecas para jogar também.*

A entrevistada vive em Luanda com o filho adolescente que não quer ouvir falar da guerra e recebe a reforma do pai militar entretanto falecido. Muekalia diz que a adaptação à cidade foi fácil porque durante a instrução militar, além da formação política, tinham aulas de cultura geral, aulas de civismo e receberam noções de diplomacia. Muekalia entretanto regressou à escola e tem esperança de vir a cursar uma faculdade. É funcionária do protocolo do partido, UNITA.

Desde 1985 que a UNITA, apoiada pelos americanos e sul-africanos, se tinha tornado uma organização militar convencional com uma linha de comando e hierarquia formal, armada de equipamento moderno e estava em condições de ocupar grande parte do território nacional. O Batalhão 89, tropa especial feminina, foi criado em 1987 por iniciativa presidencial como um batalhão de elite e dele faziam parte aproximadamente 200 mulheres com especialidades diversas. Miraldina Olga Jamba, presidente da LIMA, na conferência realizada pela UNITA "Para a Estabilidade na África Austral, Contribuição para a História" a 23 de abril de 2014, apresentou uma comunicação intitulada "A contribuição da Mulher na construção da Paz Regional" onde, depois de fazer a genealogia das mulheres combatentes, atribui a Jonas Savimbi a promoção da emancipação feminina e da igualdade de género na UNITA:

> "Em 1989, o Alto Comandante Dr. Jonas Malheiro Savimbi, criou o primeiro Batalhão Feminino das Forças Armadas de Libertação de Angola, FALA. Chamou-lhe Batalhão 89. No seio da UNITA, o ponto mais alto da luta pela igualdade do género foi quando o Dr. Savimbi proferiu as seguintes palavras diante do Batalhão 89, citamos: 'A Mulher Angolana não é só um instrumento para trabalhar na lavra, ela tem de lutar pela sua dignificação e valorização, Mulheres sejam também dirigentes.' Com estas palavras, abria-se uma nova página na história da afirmação da mulher angolana como combatente da liberdade. A partir daí, as mulheres passaram a assumir cargos de Direção tanto no seio do Partido como no seio das Forças Armadas de Libertação de Angola, FALA. A mulher enquadrada nas FALA teve o seu desempenho em pé de igualdade que o seu companheiro, homem, em todos os domínios. Participou nas várias ofensivas, a exemplo da denominada Último Assalto em Mavinga, Lomba 89, na logística, no carregamento do material de guerra, nas transmissões, na assistência médica aos feridos, fazendo os primeiros socorros nas áreas de Chambinga, Kuzumbia, Kuzizi, Lomba, Munhango e outras. Outras companheiras foram destacadas para operações militares mais demoradas do Estado-Maior General. O Batalhão 89 criado em 1989, surge de um embrião de apenas um pelotão, que constituiu o primeiro turno de treinos militares para mulheres em 1987 e por imperativo do momento a jovem mulher estudante ouviu o chamamento e ao entender a necessidade de se defender a pátria da invasão estrangeira russo-cubana, encheu-se de coragem e ingressou nas fileiras abandonando as casas de seus pais, bem como os internatos e Liceus. Foi assim que de 1987-1989, se conseguiram na Bêmbua, Província do Kwando-Kubango, as 3 companhias que formaram o batalhão feminino, antes denominado (Tropa Especial)."[316]

Este discurso de Miraldina Jamba enquadra-se no que Marcelo Bittencourt (1999) chama de "disputa de um valioso capital" em relação às memórias da guerra, aqui ressignificadas à luz do presente, ou seja, a luta das mulheres pela emancipação e igualdade, uma das lutas sociais contemporâneas que ganhou legitimidade no espaço público e nas instâncias internacionais como a ONU e a UA. Esta apropriação ou ressignificação de novas linguagens permite à presidente da LIMA resgatar o papel de Savimbi para as novas disputas do presente, ao mesmo tempo que atualiza o discurso político da UNITA sem o desvincular da memória de Savimbi.

[316] http://www.unitaangola.com/PT/affiartinouv4.awp?pArticle=10802.

O recrutamento para as mulheres participarem no esforço da guerra como militares parece ter sido obrigatório, embora algumas combatentes tenham sido voluntárias. As militares dos Batalhões desenvolveram uma poderosa identidade militar coletiva e uma forte lealdade à UNITA, reivindicando o facto de terem carregado armas como uma diferença positiva. A militarização que Cynthia Enloe define como sendo "a step-by-step process by which a person gradually comes to be controlled by the military or comes to depend for its well-being on militaristic ideas" (2000: 3) foi um meio de empoderamento para estas mulheres durante a guerra. Alda Juliana Paulo Sachiambo,[317] coronel das FALA e das FAA na reserva, afirmou na entrevista que *a nossa cultura do Planalto Central deixa para a mulher um lugar subalterno, uma das bandeiras da UNITA era para as mulheres não se contentarem com um lugar subalterno.* Embora o Batalhão 89 tenha entrado em combates, a sua atuação no campo de batalha parece ter sido mais defensiva do que ofensiva. A formação que algumas das combatentes receberam na recruta e a especialidade militar num Batalhão de elite ter-lhes-á posteriormente proporcionado ocupar novos espaços sociais, uma carreira profissional e um maior envolvimento na vida política e no partido.

Estas combatentes que foram crianças para as matas da UNITA e cresceram na guerra estudaram num sistema de ensino bastante eficaz e não ficaram desconectadas de imaginários e vidas globais. As suas experiências e histórias de vida, como vimos, representam uma subjetividade moderna e desenham um caminho emancipador, o que parece dar razão às feministas liberais quando defendem que a participação militar "can emancipate women from their status as the weak and defended" (Stiehm *apud* Lorentzen & Turpin 1998: 10).

A militarização das mulheres na UNITA, no entanto, não lhes assegurou direitos iguais ou tratamento idêntico no processo de paz e no processo de desarmamento, desmobilização e reintegração.[318] Ou como a feminista Amina Mama coloca, "Regrettably,

[317] Alda Juliana Paulo Sachiambo foi entrevistada no dia 18 de outubro de 2010 na sala da bancada parlamentar da UNITA. Entrevista gravada em vídeo.

[318] "In 1998 the UN Security Council adopted Resolution 1173 imposing an embargo on diamonds from UNITA-controlled areas. […] As UNITA's military funds were dwindling and as there was no rural population from whom to steal food and recruit manpower, life became increasingly difficult for the bush fighters, and especially for the foot soldiers excluded from the diamonds deals. The worsening of the living conditions of the UNITA fighters was joined by government incentives to desert and abandon the movement. By 2001 UNITA was already suffering from mass desertions. UNITA deserters were then integrated into special counterinsurgency units. With the deterioration of UNITA's military and financial capacity, coupled with the government's amnesty and the death of the leader, Jonas Savimbi, in February 2002, a negotiated resolution of the conflict was now attractive enough to enable both parties to agree on a peace settlement known as the Luena Memorandum of Understanding. This document was agreed and signed by the warring parties on their own terms, without the intervention of the international community. The Luena Memorandum has proved capable of maintaining the peace in Angola" (Leão 2007).

the treatment of woman in several of the independent states proves that participation in military activity does not necessarily translate into progressive gender politics" (Mama 1997: 55). O regresso à vida normal na paz também é genderizado, como prova a desmobilização dos combatentes segundo o velho modelo masculino, com as mulheres compelidas a regressar à esfera doméstica e a uma vida dita "normal". Durante a desmilitarização, os senhores da guerra não resistiram à tendência patriarcal de excluir as mulheres do espaço público, subordinando as combatentes à domesticidade e tentando reduzi-las ao papel de esposas e mães de família. As mulheres que foram militares nos batalhões, as mulheres que carregaram armas também ficaram fora da reconciliação nacional e dos benefícios que foram promovidos com a integração dos militares da UNITA nas FAA ou na sua passagem à reserva/reforma. Muitas das combatentes parecem ter aceitado a discriminação iniciada nos programas de reassentamento e só posteriormente tomaram consciência da desigualdade de que foram vítimas e têm nos últimos anos vindo a reivindicar o estatuto de ex-combatente e o reconhecimento da sua participação no conflito, diga-se, sem grande recetividade ou sucesso.

A paz obrigou as mulheres da UNITA a uma nova vida e as suas histórias revelam que muitas resistem ao papel de ficar confinadas às lavras e às famílias e desafiam papéis tradicionais de género dedicando-se a outras atividades, nomeadamente à venda ambulante e comércio informal nas cidades,[319] já que o trabalho assalariado lhes tem sido vedado em virtude de os diplomas não terem equivalência ou os certificados académicos não serem reconhecidos, ou porque os empregadores exigem o cartão de membro da OMA/MPLA reproduzindo uma categorização herdada da colonização, ou seja, a existência de cidadãos de primeira (MPLA) e de segunda (UNITA). Outras aproveitam a oportunidade de estudar e progredir nas suas vidas pessoais e profissionais. Cynthia Enloe (2002) rejeita a ideia de que a experiência da guerra e o militarismo possam ser uma força libertadora das mulheres e transformadora dos seus papéis sociais como Fanon (1967) defendia em relação às mulheres nas lutas revolucionárias. Mama (1997) também defende que as sociedades pós--coloniais deram continuidade à opressão e subordinação das mulheres, no entanto as mulheres que combateram revelam uma grande autonomia (agência), autoestima e resiliência para ocupar novos espaços sociais ou, como Chris Coulter notou, "Female

[319] A sobrevivência das ex-combatentes da UNITA faz-se também através de atividades muito duras e pesadas. Antónia Graça Kassule, sargento das FALA, vive no Namibe da venda de sacos de pedra que parte numa pedreira e que transporta às costas. Salomé Wimbo Ester, 2.º sargento das FALA, também entrevistada no Namibe, vende sacos de carvão que produz através da desflorestação e queima de árvores.

fighters may gain status and control, and feel pride, self-confidence and a sense of belonging by bearing arms" (Coulter & *al.* 2007: 65).

Mesmo em desvantagem em relação aos seus companheiros de luta, sem as regalias militares, políticas e económicas das quais eles beneficiaram com a desmobilização[320], portanto com grande discriminação e desigualdade de género no pós-conflito, tendo que gerir a desilusão da derrota da UNITA, carregando o fardo de terem que mudar as suas vidas e as das comunidades sem apoios sociais, as combatentes dos batalhões estão, no entanto, a tomar consciência do seu lugar de combatentes, a reposicionar-se como atores sociais e a negociar novas dinâmicas de género.

[320] Apesar de 0,4% do número total de ex-combatentes registados no DDR serem mulheres, estas só tiveram direito a receber ajuda humanitária como se fossem civis.

Capítulo 7 – O género militar

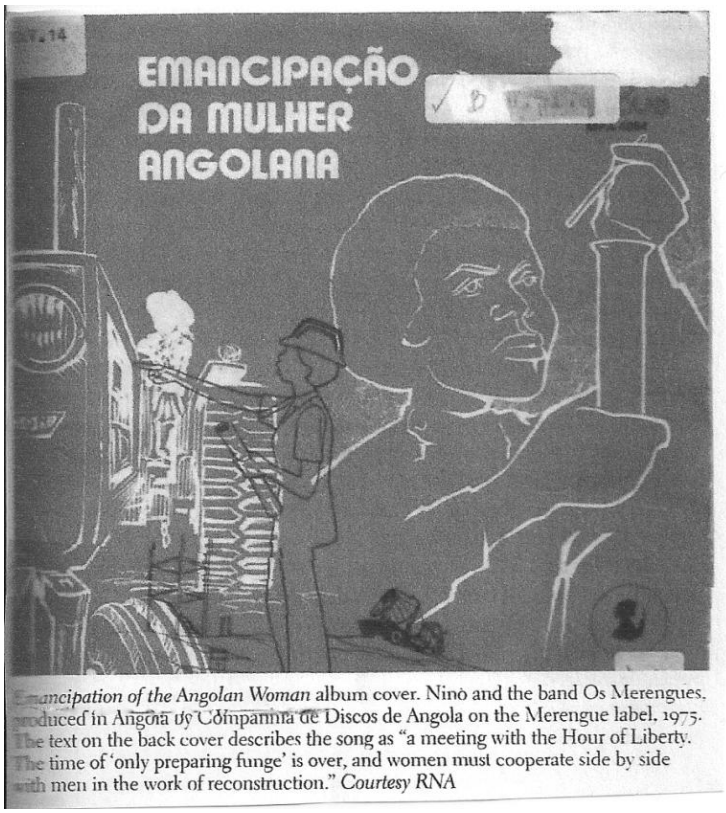
7.1 – Ambiguidades de género: "masculinidades femininas" no campo militar em Angola

> *Primero te diría que nunca es más igual una mujer a un hombre que detrás de una pistola 45.*
> (Urbano, líder Tupamaro)

Temos vindo a discutir que Angola, após a independência, se construiu como um Estado autoritário e militarista marcado por desigualdades sociais. Depois dos movimentos nacionalistas terem optado pela luta armada contra o poder colonial em 1961, a "revolução socialista" iniciada durante a Luta de Libertação deu continuidade com o partido único, na República Popular de Angola, ao padrão masculino de uma sociedade autoritária, centralizadora, patriarcal e machista, sem introduzir modificações profundas à estrutura social herdada do Estado colonial. As agressões militares por parte da República Sul-Africana, do Zaire e da FNLA e UNITA em 1975 também comprometeram o projeto de desenvolvimento do país e obrigaram a desviar os recursos nacionais para a defesa militar. No entanto, quando a 1.ª República monopartidária apostou na criação do "homem novo" criou condições, através da retórica da "igualdade," para que a exigência de uma "mulher nova" emergisse e para que as relações de género fossem objeto de discussão no pós-independência (C.Scott 1996: 105).

O Estado socialista também criou condições, com a promulgação de uma Constituição progressista que defendia direitos iguais para homens e mulheres e com a instauração do Serviço Militar Obrigatório para ambos os sexos,[321] para que processos de emancipação das mulheres ocorressem e contribuíssem para algumas transformações na geografia social do país.

[321] A lei 12/82 insitucionaliza o Serviço Militar Obrigatório e todos os cidadãos independentemente do seu sexo são obrigados a apresentarem-se no recenseamento militar. O art.º 19 da Lei Constitucional considerava que "o serviço militar na RPA constitui um direito e um dever de todo o cidadão". Na 1.ª república havia rusgas da PM e quem fosse encontrado, homem ou mulher, sem o cartão de recenseamento era imediatamente levado à força para a recruta. Em 1993, o princípio de igualdade para todos deixa de ser considerado e a lei é alterada, Lei 1/93 de 26 de março, Lei Geral do Serviço Militar que institui o serviço militar obrigatório para cidadãos do sexo masculino e cria condições para a possibilidade de a mulher cumprir serviço militar condicionado (Carvalho 2009: 26). O brigadeiro Júlio Sebastião Fernandes de Carvalho, autor do livro *Mulher-soldado no Ordenamento Jurídico Angolano* (2009) defende que esta lei viola a Constituição porque "torna desiguais em direitos os cidadãos" em função do sexo (2009: 27).



Emancipation of the Angolan Woman album cover. Nino and the band Os Merengues. Produced in Angola by Companhia de Discos de Angola on the Merengue label. 1975. The text on the back cover describes the song as "a meeting with the Hour of Liberty. The time of 'only preparing funge' is over, and women must cooperate side by side with men in the work of reconstruction." *Courtesy RNA*

Figura 66 – Capa de um álbum dos Merengues em 1975. Segundo Marissa Moorman, na contracapa pode-se ler a letra da canção "Encontro com a Hora da Liberdade", "o tempo de preparar só o funge acabou, e a mulher tem que cooperar lado a lado com o homem no trabalho da reconstrução" (2008: 183).

Amina Mama diz-nos que "The African countries cited as most progressive on 'the woman question' have tended to be those that have involved women in military action, and not coincidentally, women across the globe have adopted posters of women carrying guns as icons of revolutionary feminism" (1997: 55).

A passagem do sistema de partido único de orientação marxista para o multipartidarismo e para a liberalização económica e política não alterou a natureza autoritária e militar do Estado. Com a distopia do imaginário socialista e o fim da práxis marxista, as mulheres continuaram a ser interpeladas a dar respostas a novas dinâmicas sociais, respostas que se traduziram em práticas sociais criativas e emancipadoras, como iremos ver.

As forças militares são espaços privilegiados para representações e performances de masculinidades. A cultura militar é profundamente genderizada, o seu *ethos* e valores são claramente masculinos. Constituídos maioritariamente por homens, os exércitos têm nas últimas décadas sido alvo de feminização, embora não haja igualdade de género no campo militar. Apesar de o número de mulheres militares, em Angola, ser muito reduzido, inferior

a 1% dos efetivos,[322] o militarismo[323] tem sido modelo para novas (re)construções identitárias e tem conduzido a renovadas dinâmicas sociais, como já foi dito.

Quando nos referimos a masculinidades e feminilidades não nos estamos a referir apenas a atributos de género que se inscrevem nos corpos dos sujeitos, homens e mulheres, através da incorporação e corporização de atos performativos, atributos que nos levam a avaliar se um homem ou uma mulher são masculinos ou femininos; estamos a referir identidades de género enquanto resultado de uma construção social, cultural e histórica e estamos também a falar de regimes e ordens de género, isto é, estamos a falar de relações sociais desiguais entre homens e mulheres e também de relações de poder (Connell 1987, 2011 [1995], Almeida 1996, 2000, Butler 2003 [1990]).

R. W. Connell, uma das mais referenciadas autoras sobre masculinidades, menciona no seu livro *Masculinities*:

> "If we spoke only of differences between men as a bloc and women as a bloc, we would not need the terms 'masculine' or 'feminine' at all. We could just speak of 'men's and 'women's', or 'male' and 'female. The terms 'masculine' and 'feminine' point beyond categorical difference to ways men differ among themselves, and women differ among themselves, in matter of gender (Connell 2011 [1995]: 69).

Por essa razão, "we call some women 'masculine' and some men 'feminine', or some actions or attitudes 'masculine' or 'feminine' regardless of who displays them" (2011 [1995]: 69). E Connell acrescenta: "Masculinity does not exist except in contrast with 'femininity'" (2001: 31).

Para Miguel Vale de Almeida, num artigo denominado "Género, Masculinidades e Poder", a masculinidade e a feminilidade emergem no quadro de um sistema de relações de género e "são metáforas de poder e de capacidade de acção, como tal acessíveis a homens e mulheres" (Almeida 1996: 2). Mas uma coisa é falar de masculinidades (independentemente de homens e mulheres), outra é falar de "masculinidades dos homens" ou de

[322] Menos de 1% segundo estimativa do vice-ministro da Defesa, General Salviano de Jesus Sequeira na entrevista e de acordo com os dados do brigadeiro Julio Sebastião de Carvalho, "1% a 2% dos efectivos actuais são Mulheres" (2009: 15-16). O que estas estimativas empíricas demonstram é que as FAA não têm números concretos sobre a feminização das suas forças. Os números também demonstram que não há vontade política para a inclusão das mulheres nas FAA, apesar de o Estado angolano ser signatário da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres desde 1979 e da Declaração da SADC sobre Género e Desenvolvimento.

[323] "A análise do militarismo a partir da perspectiva do sistema patriarcal contribui, portanto, para desmascarar os privilégios de uma forma de masculinidade dominante e hegemónica que operam e existem activamente nas sociedades actuais. Desta forma, quanto mais militarista for uma sociedade, mais sexistas tendem a ser as suas instituições e valores" (Moura 2005: 49).

"masculinidades de mulheres" (Almeida 1996: 3). Continuando na esteira deste antropólogo:

> "A relação entre feminino e masculino [é] assimétrica, desigual. Trata-se de uma forma de ascendência social que se reproduz, pois, na base de um processo de naturalização. O corpo é o lugar investido simbolicamente para confirmar esta ontologia. […] Daí ser necessário um estudo do corpo socializado e subjectivado e dos processos de incorporação, de uma forma que ultrapasse o estudo das representações do corpo ou do corpo como receptáculo passivo do poder, mas sim como 'base existencial da cultura'" (Almeida 1996: 4).

Vale de Almeida considera ser este corpo o "interface perfeito entre a natureza e cultura, entre o indivíduo e a sociedade" (2004a: 28).

Connell, para definir a "masculinidade hegemónica", inspirou-se no conceito de "hegemonia"[324] de Gramsci, ou seja, uma masculinidade resultante de uma construção social que se manifesta de uma maneira hegemónica e se estende a várias instâncias do social, subordinando outras masculinidades. A "masculinidade hegemónica" resultaria da manutenção de práticas que institucionalizam a dominação dos homens sobre as mulheres e que decorrem da ordem social patriarcal (Connell 1987: 183-188).

As guerras institucionalizam a cultura da violência e reforçam mecanismos de segregação e de hierarquização da diferença ao criarem discursos e valores que legitimam a masculinidade hegemónica, como a define Connell (1987, 2011 [1995]).

Quatro décadas de guerra e violência terão contribuído para reforçar a ligação entre militarismo e masculinidades na nova nação. Processos de militarização durante as lutas anticoloniais e no pós-colonialismo reforçaram a dominação e o privilégio masculino. A guerra cria sociedades militarizadas e uma ideologia de género que liga as masculinidades ao militarismo.

Quando nos referimos a masculinidades militares estamos a identificar as masculinidades que se produzem nas instituições militares, um dos espaços mais importantes da demonstração de várias masculinidades e sobretudo da masculinidade hegemónica (Connell 2011 [1995], Enloe 2002, Higate & Hopton 2005). Estas masculinidades militares têm consequências e fazem parte das representações que as mulheres-soldados vão disputar, como iremos ver.

[324] Hegemony "as a process of making, maitaining and reproducing ascendant meanings and practices. Hegemony implies a situation where a 'historical bloc' or poweful groups exercises social authority and leadership over subordinate groups through the winning of consent" (Barker 2008: 10).

A teórica feminista C. Enloe (1983) descreve as forças armadas como uma instituição patriarcal: "the military [...] is a male preserve, run by men and for men according to masculine ideas and relying solely on manpower" (1983: 7). Acrescenta que as forças armadas dependem "on male bonding, male privilege, and military derived notions of masculinity" (1983: 193). As masculinidades militares invocam uma série de comportamentos violentos como agressão, assassinato e violação, entre outros, o que nos leva a dizer que masculinidades e militarismo se consubstanciam mutuamente.

Cynthia Enloe descreve assim o militarismo:

> "Militarism is an [ideological] … package of ideas. It is a compilation of assumptions, values and beliefs. When any person – or institution or community – embraces militarism it [he/she] is thus embracing particular value assertions about what is good, right, proper and about what is bad, wrong and improper. By embracing the ideology of militarism … a person is also accepting [beliefs] … about what makes human nature tick" (Enloe 2002: 23).

Vamos refletir neste capítulo sobre masculinidades que não se reduzem a corpos de homens,[325] o que significa pensarmos as "masculinidades sem homens" e que são construídas em corpos de mulheres, ou seja, "masculinidades femininas" (Halberstam 1998), à qual acrescentamos outra ideia formulada por J. Halberstam: "I also think the general concept of female masculinity has its uses for heterossexual women (1998: 268) […] there are many exemples of masculinity in women that resonate within a complex of heterosexualities" (1998: 57), o que permite pensar que entre as categorias género, sexo e sexualidade há muitas maneiras alternativas de as masculinidades serem vividas por mulheres. Trabalhar com "masculinidades femininas" vai permitir refletirmos sobre representações de género alternativas às da cultura dominante.

Apesar de não defendermos que exista uma cultura uniforme de matriz heterossexual no campo militar, a utilidade do conceito das masculinidades também se conforma a mulheres que vivenciam a sexualidade dentro da lógica do contrato heterossexual, contrato que é reivindicado pelas entrevistadas deste trabalho quando afirmam que são ou foram casadas, têm filhos e assumem uma identidade sexual hétero.

[325] Masculinidades que não são essencializadas e são "postas em ato por mulheres" (Connell & Messerschmidt 2013).

7.1.1 – Josefa Batacuchi: uma mulher *butch* nas FAPLA

MARIA DE LURDES TCHIYEKA[326] (1958-), veterana da ODP, Organização da Defesa Popular, na contracorrente dos estereótipos que invisibilizam a homossexualidade em África, uma herança da ideologia homofóbica colonial e cristã, referiu-se durante a entrevista realizada no Lubango à história da malograda guerrilheira Josefa Batacuchi, auxiliar de administração das FAPLA que foi envenenada após ter entregado uma contrafé ao soba Sanguinha, nos anos 70 – *Josefa Batacuchi era uma mulher muito alta, andava e vestia-se como um homem. Em Tchangalala, na aldeia, toda a gente sabia da sua atração por meninas mas ninguém falava disso, aceitavam, mas na cidade ela era rejeitada e sofria muito com a perseguição que lhe faziam*, relatou Tchiyeka, desafiando o silêncio sobre a homossexualidade em Angola (um país onde a conduta homossexual pode ser criminalizada através dos artigos 70 e 71 do Código Penal), e expondo o preconceito de que a jovem era alvo na cidade. A referência que a entrevistada faz a uma mulher *butch* nas FAPLA não só coloca Josefa Batacuchi na história dos meandros do género em Angola, como a alteridade que expõe contribui para alargar o foco da nossa reflexão para além do universo heterossexual – universo onde a heterossexualidade exclusiva é uma alegoria que enforma a ideologia nacionalista, sancionada pelo Estado e pelas igrejas, que invisibilizam as relações lésbicas, *gays* ou bissexuais e que tem conduzido a uma cultura heterossexista onde a existência de relações do mesmo sexo é silenciada.

Durante o trabalho de campo efetuado em 2010/2011, Angola apresentou-se como um terreno fértil de transformação e inovação social; as respostas das mulheres angolanas aos desafios da modernidade configuram múltiplas e diferentes formas de estar e dar sentido ao mundo onde vivem. Nesta proposta iremos refletir sobre novas reconfigurações identitárias protagonizadas por mulheres que pertencem as estruturas militares ou paramilitares. Ou seja, vamos debruçar-nos sobre a modernidade em Angola através de representações e discursos de masculinidades de mulheres com armas, e as armas neste discurso são vistas como elemento constitutivo da identidade. Uma mulher armada subverte códigos culturais e sociais dominantes, sendo as armas vistas como marcadores sociais que empoderam a mulher e podem representar um processo de emancipação, como foi dito na Introdução. Na tentativa de analisar e compreender as representações que

[326] Maria de Lurdes Tchiyeka foi entrevistada no dia 20 de Agosto de 2010 no Comité Provincial da OMA da Huíla, Lubango. A entrevista foi gravada em vídeo.

algumas mulheres fazem de si próprias, vamos continuar a recorrer, como objeto de análise, às entrevistas gravadas em vídeo e fotografias realizadas durante o trabalho de campo ou facultadas pelas informantes, suportes que permitem operar com diferentes construções sociais e culturais do olhar sobre a realidade.

7.1.2 – Mozemba: uma mulher com músculo e "atitude"

MOZEMBA ARLETE BERNARDO[327] (1972–) é motociclista da Brigada de Trânsito e terceiro subchefe da Polícia Nacional de Angola em Luanda.

Mozemba nasceu no Norte, na Damba, província do Uíge, e cresceu no Sul, em Benguela, identificando-se como uma "Bakongo de Benguela",[328] afiliação dupla, étnica e urbana, que não coincide com a cartografia étnica herdada da era colonial, o que demonstra que a identidade étnica é dinâmica e vai-se alterando no decurso da vida. A entrevistada pertence à comunidade dos "regressados" bakongo que se refugiaram no Zaire em 1975 e retornaram a Angola em 1978 e que ao serem excluídos da angolanidade foram alvo de perseguição étnica, sobretudo em Luanda.[329]

As mulheres-polícia desde o treino militar são confrontadas com a norma dominante da instituição, ou seja, a "autoridade" no masculino. A expectativa social dentro e fora da instituição é que representem essa "autoridade". Esta norma leva a que a maior parte das mulheres-polícia atuem e vivam de acordo com as expectativas sociais do modelo dominante na instituição. Além de uma linguagem específica, a maneira de vestir, a aparência física e o comportamento conduzem a que o desempenho não esteja de acordo com as normas das feminilidades. As masculinidades são múltiplas e heterogéneas e as

[327] Mozemba Arlete Bernardo foi entrevistada no dia 11 de setembro de 2010 em Luanda na Brigada Especial de Trânsito, Município de Kilamba-Kiaxe. Entrevista gravada em vídeo.

[328] Etnia, não como categoria cristalizada, mas sim como categoria de nomeação onde prevalece uma classificação de renovadas diferenças culturais e sociais sempre em transformação. Neste trabalho a "identidade étnica" é pensada a partir da representação e identificação que as entrevistadas atribuem a si próprias. A mobilidade das pessoas durante a guerra potenciou a inclusão étnica. Os bakongo estão divididos entre Angola, Congo Brazzaville e República Democrática do Congo. Os bakongo de Angola geograficamente estão distribuídos por três províncias do norte de Angola, Zaire, Uíge e Cabinda, serão aproximadamente um milhão de pessoas e a terceira maior etnia depois dos ovimbundu e dos mbundu.

[329] Os angolanos regressados do Zaire eram identificados em Luanda como "zairenses-zairotas-zaikos-zazas--regressados-regués-retros-langalangas … nouveaus 'barbares' venus d'un hotizon diabolisé depuis l'ère coloniale et cantonnés depuis lors dans la négativité absolue par des discours néonationalistes des élites urbaines angolaises" (Tali 2005: 280). O auge do preconceito e da perseguição deu-se no dia 22 de Janeiro de 1993, dia que é recordado como a "sexta-feira sangrenta" e durante o qual as pessoas identificadas como "regressados" através da indumentária, uso de panos tradicionais, eram submetidas ao "teste do arroz", ou seja, eram interpelados na rua a dizer a palavra arroz segundo a fonética portuguesa e não francesa – o teste sociolinguístico foi o pretexto para serem assassinados milhares de homens e mulheres da etnia bakongo. A língua portuguesa, neste genocídio, foi usada como uma arma de guerra.

mulheres-polícia que se movimentam em espaços urbanos como as ruas e o trânsito constroem autorrepresentações em função da profissão que as leva a performances de género muito masculinizadas. Mozemba garante que foi sempre maria-rapaz e que em criança *só andava no meio dos rapazes e jogava futebol*. A militarização permitiu-lhe dar continuidade à expressão da sua masculinidade. A motociclista valoriza a sua autoimagem masculina e considera um elogio que os automobilistas lhe digam que tem uma *voz rouca, ativa,* ou que parece um homem. A agressividade faz parte da linguagem verbal e corporal de Mozemba, que ela identifica como *ter atitude*. A sua heterossexualidade não é posta em causa nem abalada pelas masculinidades e Mozemba aprecia o sentimento de poder que experimenta com a sua performance de género, mas garante que nunca desejou ser um homem. No seu depoimento diz que *as mulheres são mais respeitadas porque são ditadoras e não gostam de abusos*. Para conquistarem um *status* equivalente aos dos homens, o nível de exigência das mulheres é maior, o que conduz a uma postura profissional mais rígida. Mozemba casou com um homem da mesma etnia *por causa do entendimento no lar*, segundo as suas palavras, um homem que cumpre com as tradições familiares bakongo e pagou um *alambamento puxado* à família da noiva. Na realidade, ambos reconfiguraram a tradição, tendo Mozemba contribuído com metade do dote sem a família saber.

Figuras 67-68 – Mozemba Arlete Bernardo na Brigada Especial de Trânsito, em Kilamba-Kiaxe.

Os olhos de Mozemba riem quando narra que foi a atriz principal de um filme de cinema alternativo, *O Retorno das Crianças Perdidas*, realizado por Antonio Makosse, Gozilla, filmado nos musseques de Luanda e produzido na China. O filme é vendido em DVD nas redes da economia informal dos musseques. A história narra as aventuras de uma

jovem ex-militar desmobilizada das Forças Armadas no pós-conflito e lutadora de luta livre que tem que se defender de agressões criminosas. Mozemba pratica luta-livre *catch* três vezes por semana numa academia do musseque SAPU, Clube Desportivo Super-União de Luanda e o enredo do filme foi criado em função da sua imagem masculina e de lutadora.

Marissa Moorman, no seu livro *Intonations*: *a Social History of Music and Nation in Luanda, Angola from 1945 to Recent Times*, defende que, se os musseques no passado, durante a Luta de Libertação, foram um espaço de resistência anticolonial, sobretudo o lugar onde se construiu o imaginário nacional através de práticas culturais, hoje em dia os musseques continuam a ser espaços de resistência social mas também lugares privilegiados da criatividade e inovação das culturas urbanas (2008: 55). A profissão de motociclista, a luta-livre e a personagem que representou no cinema são processos inovadores de agenciamento que mobilizam e promovem a esfera das masculinidades e ampliam o empoderamento e a participação social de Mozemba.

Figuras 69-70 – Mozemba Arlete Bernardo no Clube Desportivo Super-União de Luanda, musseque Sapu.

7.1.3 – Elizabeth Rank Frank: "uma mulher violenta"

Em Angola existem várias mulheres colocadas nos lugares de topo da hierarquia da Polícia Nacional. A comissária-chefe Betty Rank Frank[330] é a chefe do Comando

[330] Não foi possível entrevistar Elizabeth Rank Frank apesar das promessas constantemente adiadas e de uma negociação que se estendeu por meses. Na primeira tentativa aguardei quatro horas na sala de espera do

Provincial de Luanda da Polícia Nacional desde 2011. A primeira mulher a ser nomeada para o Comando de uma província foi a subcomissária Maria Filomena, comandante da Polícia do Bengo em 2008.

Antes de Rank Frank ter entrado para a Polícia Popular de Angola, onde desempenhou um papel seminal na construção da cultura das mulheres-polícia, pertenceu ao Destacamento Feminino das "FAPLA, em 1975, e lutou na famosa Batalha de Kifangondo, integrando a 9.ª Brigada de Infantaria Motorizada do exército guerrilheiro" (*Semanário Angolense*, 18 de junho de 2011, p. 4, edição 421). Ainda pertencia às FAPLA quando foi selecionada para ingressar no grupo fundador das 200 guerrilheiras que integraram o Corpo da Polícia Popular de Angola, CPPA. Fez a formação como polícia na Roménia durante dois anos, após o que integrou a polícia de trânsito, tendo feito, como motociclista, a escolta da caravana da primeira cosmonauta da história, a russa Vladimirovna Tereshkova, na visita a Angola. A comissária-chefe tem sido um ator fundamental no seio da elite política e paramilitar, como ficou demonstrado ao liderar, nos últimos anos, a repressão contra os jovens nas manifestações de rua em Luanda. Conhecida como a "Dama de Ferro" da Polícia, Betty é identificada como uma mulher violenta pelos seus adversários, tendo sido levada a tribunal sob acusação de prática de agressão. Alguns modelos de masculinidades incluem o uso da violência e da dominação de acordo com a cultura militar. No artigo já referido no jornal *Semanário Angolense*, Rank Frank é descrita pelo discurso público, ancorado nas masculinidades, como uma mulher dura e violenta quando era Polícia de Trânsito:

> "'Betty' notabilizou-se ao longo da sua carreira como a mulher-polícia que mais privilegiou os argumentos de força, em detrimento dos argumentos da razão. O seu carácter de dureza, com laivos de musculatura à mistura, ficou bem registado aquando da sua passagem pela Polícia de Trânsito, havendo mesmo relatos de que já chegou a enfiar galhetas a 'homens grandes', em plena via pública, após estes terem 'pisado a linha vermelha do trânsito'" (*Semanário Angolense*, 18 de junho de 2011, p. 4, edição 421).

comando para depois um oficial me informar que a comissária-chefe não estava disponível para a entrevista. Na segunda tentativa, Elizabeth Rank Frank enviou um carro da Polícia para me conduzir ao comando mas a meio do caminho o motorista recebeu ordens para regressar sem a entrevistadora. Apesar dos desencontros falámos várias vezes ao telefone e uma das conversas foi fundamental para entender o estado de espírito do Destacamento Feminino antes da insurreição militar do 27 de Maio de 1977.

É uma das líderes da AAMPA, Associação de Apoio à Mulher Polícia,[331] e membro da Rede da Mulher Polícia da SADC, Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral. Betty nasceu em Benguela mas a família é originária de Cabinda. Foi casada e tem dois filhos.

Uma das entrevistadas, Leonor Vera Cruz Santana, a superintendente "Nanda", refere Rank Frank como a pessoa que a inspirou profissionalmente:

> *... falo da comandante Betty, a comandante Rank Frank* […] *tanto que eu passei a ser denominada a 'Betty do Lubango', para mim é o meu ídolo, eu tenho muita admiração por ela, embora as pessoas falem de alguns exageros, mas eu compreendendo e sei o que passei, eu sei que se ela não fosse como é não seria a comandante Betty… Só as mulheres mais fortes sobrevivem, nós temos que tirar o tutano dos ossos e meter cimento!*

Estas afirmações denotam a dificuldade de ser mulher-polícia numa instituição militarizada e dominada por homens, onde as mulheres assumem posições de rutura com modelos tradicionais de género e reproduzem padrões de masculinidades, para sobreviver.

Figura 71 – Elizabeth Rank Frank.

Post-scriptum

[331] Para saber sobre as associações de mulheres em Angola, além das político-partidárias que negoceiam políticas e direitos para as mulheres no espaço público, nomeadamente a Rede Mulheres, ver artigo de Aline Afonso Pereira (2008).

Depois de ter escrito este subcapítulo, a comandante Elizabeth Rank Frank foi acusada no jornal *online Maka Angola* de 2 de junho de 2013[332] de ter ordenado o espancamento do jovem ativista Emiliano Catumbela, detido no dia 27 de maio de 2013 numa vigília convocada pelo Movimento Revolucionário Juvenil, que visava assinalar, de forma pacífica, o primeiro aniversário do desaparecimento dos ativistas Alves Kamulingue e Isaías Cassule, raptados em Luanda pela polícia um ano antes, durante uma manifestação de militares que reclamavam as pensões em atraso.

Encarcerado na prisão da Comarca de Viana, o jovem terá revelado à mãe e ao deputado Leonel Gomes da CASA-CE, que o visitaram, como o torturaram: "Foi a própria comandante provincial da Polícia Nacional, Comissária Elizabeth 'Bety' Rank Frank, quem pessoalmente ordenava, no local, aos agentes para espancarem os jovens e atingi-los na cabeça".

No dia seguinte, 3 de junho de 2013, uma notícia intitulada "Presidente da República exonera comandante provincial de Luanda da Polícia Nacional", divulgada pela Angop, dava conta que um despacho do Presidente da República tinha decretado nesse dia a "exoneração da comissária-chefe Elizabeth Maria Ranque Franque, do cargo de delegada Provincial do Ministério do Interior e de comandante Provincial de Luanda".

7.1.4 – Ana Canjala Alberto: "aqui no comando somos quatro homens"

ANA CANJALA ALBERTO[333] (1964–), subinspetora no Comando Provincial de Humpata, província da Huíla, foi para a Polícia para fugir à incorporação militar obrigatória para as mulheres nas FAPLA durante a 1.ª república. No seu depoimento assume o processo de identificação que a leva a articular masculinidades femininas e diz que tem *talentos de homem e não de mulher. E mesmo no meu comportamento, no meu movimento quotidiano, há quem diga que tenho um comportamento mais masculino do que feminino*, expondo como os limites de género são permeáveis e a identidade de género é constituída.

[332] http://makaangola.org/2013/06/02/comandante-bety-ordena-espancamentos-policia-militar-tortura-com--alicate/.

[333] Ana Canjala Alberto foi entrevistada no dia 17 de agosto de 2010 no Comando Provincial de Humpata na Huíla, entrevista gravada em vídeo.

A entrevistada é da etnia ovimbundu[334] e vive numa área de influência da UNITA, a sua família foi vítima da Guerra Civil. A mãe foi morta pela UNITA: *encontraram-lhe numa horta, próxima de casa no município de Kalukembe, na Negola e assassinaram, sem mais, sem menos.* O marido, general das FAPLA, esteve cinco anos na UNITA, a entrevistada não sabe dizer se foi de livre vontade ou se foi raptado porque morreu na UNITA. Ana Canjala tem três filhas e sustenta a família com o salário que aufere na Polícia Nacional.

Como muitas mulheres que participaram neste trabalho, a entrevistada queixa-se de perseguição e assédio dentro da instituição, por parte de um oficial da hierarquia: *Nós somos cerca de quatro homens que somos perseguidos, estamos à espera que ele saia, da direção.* Esta assunção da entrevistada como "homem", dentro da instituição, e a diluição da diferença de género é uma estratégia comum das minorias para sobreviver num grupo maioritário e dominante (Marques 2011: 280-281) – *Sim, porque na Polícia aqui eu sou homem!*, confirma Ana Canjala.

Figura 72 – Ana Canjala Alberto na entrevista

[334] 35% da população angolana é da etnia ovimbundu e geograficamente situam-se hoje no planalto central de Angola e na faixa costeira adjacente, uma região que compreende as províncias do Huambo, Bié e Benguela.

7.1.5 – Superintendente "Nanda": "eu deveria ser general"

LEONOR FERNANDA VERA CRUZ SANTANA[335] (1966–) é superintendente da Polícia Nacional no Lubango. Foi incorporada nas FAPLA-DA, Defesa Aérea, como paraquedista nos anos 80. Oficial operativa, era a única mulher na frente de combate do Cunene e aos 22 anos já comandava 180 homens.

"Nanda" pertenceu à segurança do Estado e trabalhou como infiltrada nas forças inimigas. Entrou para a Polícia após os Acordos de Bicesse em 1992. Fez o curso superior de comando e liderança de polícias em Israel. A entrevistada considera que, com o seu passado, deveria ser general: *há uma resistência, mas o problema é o sentimento de machismo em África, muita discriminação… e em Angola não somos exceção*. Os colegas garantem que ela é "igual a 15 homens". Segundo as suas palavras:

> *Fui-me impondo e fui ganhando o respeito e o prestígio que tenho até hoje, porque se uma pessoa não se impõe… e eu meti muitos homens e mulheres na cadeia. Há quem diga que as mulheres polícia são muito rigorosas, umas exageradas e tudo, mas aqui em Angola tem que se impor mesmo, as mulheres quando têm que cumprir na polícia cumprem mesmo, é sacrifício, o saber o quanto custou chegar ali, isso e o sentimento patriótico.*

[335] Leonor Fernanda Manuel de Vera Cruz Santana foi entrevistada no dia 18 de agosto de 2010, na sua residência na cidade do Lubango, província da Huíla. Entrevista gravada em vídeo.

Figuras 73-74 – Leonor Fernanda Vera Cruz Santana no domicílio da entrevistada

Filha de pai bacongo, funcionário bancário, e de mãe mucubal, é sobrinha neta de Simão Toco, fundador da igreja messiânica Tocoísta. Apesar de o tocoísmo ser a religião da família Leonor Fernanda afirma que não tem religião porque *Deus me abandonou por uns instantes a mim*, como foi referido no subcapítulo sobre religião e género.

A superintendente "Nanda" é membro fundador da AAMPA, Associação de Apoio à Mulher de Polícia. Talvez nenhuma das imagens apresentadas neste capítulo revele uma instabilidade de género tão inequívoca como a da superintendente "Nanda" que, ao misturar os marcadores visíveis da ordem de género femininos e masculinos, expõe uma ambiguidade identitária que foge a qualquer tipificação. Butler, em *Imitation and Gender Insubordination* (2004 [1998]), diz-nos que "Gender is performative in the sense that it constitutes as an effect that very subject it appears to express" (2004 [1998]: 725).

7.1.6 – Capitão "Marisa": "no exército não há homens nem mulheres, só há soldados"

A capitão MARIA MUVALE NGANDA[336] (1978–), com o nome de guerra "Marisa" da Brigada 41 do Exército, foi incorporada como voluntária nas Forças Armadas Angolanas no

[336] Maria Muvale Nganda foi entrevistada no dia 28 de agosto de 2010, no Hotel Globo, quarto 236, em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

auge da Guerra Civil, em 1997, numa altura em que os jovens tentavam escapar ao serviço militar obrigatório. A jovem, que cresceu à sombra da guerra, forçou a sua incorporação nas FAA durante uma rusga da Polícia Militar à aldeia onde vivia, Kalueke, na margem do rio Cunene, rio que separa duas aldeias – *Do lado de cá éramos do MPLA, do lado de lá eram da UNITA* – e que define as fronteiras da guerra nacionalista naquela área:

> *Quando apareceu um avião Willy para apanhar os jovens para a vida militar fui-me oferecer como voluntária. O Brigadeiro Hilário disse, 'você é uma miúda, queres ir para a tropa, vais lá fazer o quê? Não sabes que este tempo é de guerra? Todos esses que estás a ver aí vão morrer, não vai voltar ninguém'. Respondi-lhe que queria ser mesmo militar! Eu só quero ser tropa! Consegui entrar no avião, ultrapassando a fila dos homens. Dentro do avião havia 299 rapazes, trezentos era eu, a única mulher. Ninguém na minha família sabia, parti sem nada…*

Maria Muvale Nganda soube que queria ser soldado, em criança, quando viu o irmão fardado na aldeia – *apaixonei-me pela farda.* O irmão, involuntariamente, foi o promotor da vocação da jovem que se prendeu à dimensão simbólica da farda militar que vestia às escondidas.

Para chegar ao centro de instrução militar, "Marisa" teve que fazer duas viagens de avião – uma da Matala para Luanda, outra de Luanda para Capanda: *Capanda 'tava quente, na área do Pungo Andongo então não se passava mesmo, para mim era muito distante … onde vai o avião e o carro não chega é distante mesmo…*

No Grafanil, em Luanda, ainda tentaram impedir que "Marisa" embarcasse no avião para Capanda, mas a aspirante a recruta estava determinada:

> *… quando tocavam o sino da base era a primeira a acordar, porque tinha medo que me deixassem, tinha que matutinar, todos os dias às cinco horas, mas mesmo assim* [no dia do embarque] *tive que sair detrás* [da fila], *infiltrei-me no meio dos rapazes e… subi no avião… aterrámos em Capanda, aquilo é aterrar com dificuldade mesmo, com guerra, no outro lado do rio Kwanza.*

Durante a recruta lutou por se integrar no coletivo e recusou um tratamento de exceção:

> *Viemos juntos e conforme viemos vamos continuar e já que eu escolhi este caminho, o que eles vão aprender, eu também quero aprender, eles vão ir, eu também vou e se*

me restarem coisas a aprender, o que poderei apresentar quando aparecer uma ação qualquer?

Goldstein salienta que as academias militares são o local remanescente dos rituais tradicionais de construção de masculinidade (2001: 265) e a instrução militar deve ter imposto um estilo de masculinidade militar que leva Marisa a dizer que *no exército não há homens nem mulheres, só há soldados*.

Figura 75 – Maria Muvale Nganda, capitão Marisa (arquivo pessoal da entrevistada).

Apesar do seu empenho, Marisa revela na entrevista ter sido, várias vezes, vítima do sexismo militarista de superiores hierárquicos:[337]

Um camarada do Estado-Maior me castigou muito por não aceitar ser namorada dele, meteu-me na cadeia, na altura as cadeias eram um buraco e outra vez mandou cortar o meu cabelo, fizeram-me uma cruz no meio da cabeça. Fiquei mesmo careca lá em Capanda.

As recrutas nos exércitos a que pertencem estão sujeitas à predatória política sexual do militarismo, assédio e violação, situação que é denunciada pela maior parte das entrevistadas. A "carecada" é um dos rituais da cultura militar que a jovem sofreu quando

[337] Na entrevista o oficial é identificado, mas optámos por omitir o seu nome.

recusou o assédio de um oficial. Por causa da recusa foi punida e sofreu vários tipos de agressões, física, psicológica e simbólica, dentro das lógicas das masculinidades militares, violências que a humilharam e abalaram as suas convicções mas não a levaram a abandonar a vida militar. Marisa, sem deixar de reconhecer o mal-estar que passou, recusou, no entanto, o lugar de vítima para não ser obrigada a abandonar a "família militar". A construção da masculinidade militarizada é focalizada na coragem e resistência física e psicológica, e as mulheres-soldados elaboram estratégias para superar os constrangimentos com que se defrontam.

No exército, na *infantaria motorizada*, a capitão "Marisa" foi oficial de exploração de telecomunicações da Brigada 41 (anteriormente 20.ª Brigada de Malange) e esteve sempre na linha da frente do Andulo, no combate ao inimigo, integrada numa ofensiva contra a UNITA que contava com 5.000 homens e onde era a única mulher:

> *... é ali onde fui ver mesmo já guerra* […] *do Andulo nunca voltou ninguém* […] *então pensei também vou mesmo morrer com eles, não vou morrer sozinha, e assim fui indo... o objetivo mesmo é ódio* […] *o objetivo era acabar com o Savimbi, para que cessasse a guerra, para conseguirmos alcançar a paz para Angola...*

A história de vida da entrevistada refuta posições essencialistas de passividade e pacifismo em relação ao lugar das mulheres nos conflitos armados.

"Marisa" nasceu depois da independência, na aldeia de Muholo, comuna do Malondo, filha de camponeses, mãe Nhyaneka-Nkhumbi[338] e pai Kwanhama, e cresceu com medo da UNITA: *diziam-me 'Foge, vem aí a UNITA', e eu pensava que a UNITA era um bicho!*

Em adulta, nos cinco anos em que esteve na frente de combate teve *quatro filhos da guerra* de três pais diferentes, levada não por uma ideia de libertação e revolução sexual mas sim como estratégia de proteção em relação ao assédio sexual dos homens numa Brigada onde era a única "feminina". Segundo relata, avançava grávida com a 20.ª Brigada. No Artigo 65.º da Lei Geral do Serviço Militar pode-se ler: "1. É proibido aos militares, com exceção do Oficialato, contraírem matrimónio durante o período de

[338] Nyaneka-Nkhumbi foi a identificação étnica fornecida pela entrevistada, no entanto a antropóloga angolana Rosa Melo, no livro *Identidade e Género entre os Handa no sul de Angola* (2005), defende que a identidade Nyaneka-Nkhumbi é uma designação estereotipada (2005: 33), "uma identidade forjada" (2005: 42) por etnólogos portugueses de acordo com critérios de natureza linguística e que constitui uma "representação colonial" (2005: 55) e acrescenta: "Por paradoxal que pareça, é de sublinhar o facto de, em Angola, as dinâmicas sociais no seu curso, irem propiciando a criação de novas e outras identidades étnicas, bem como o despontar de novos sentimentos identitários, podendo haver já, neste país, quem se possa sentir, por exemplo, 'Nyaneka-Nkhumbi'" (2005: 56).

prestação de serviço militar ativo". Mas na frente de combate, longe do quartel e do Estado-Maior, a disciplina é menos apertada e na guerra muitas vezes violam-se as normas. A gravidez e a maternidade não afastaram Marisa da frente de combate, após os partos, um ordenança era destacado para tomar conta do recém-nascido enquanto Marisa se entregava à máquina da guerra. A criança representava a confirmação das masculinidades do Batalhão.

Figura 76 – Maria Muvale Nganda, capitão Marisa, o filho à direita (arquivo pessoal da entrevistada).

Os pais dos filhos e a maternidade terão sido a maneira que Marisa arranjou para gerir as situações de assédio e controlar a sexualidade predatória dos homens numa coluna onde além de soldado era mulher.

> *… o abuso era demais, todos os homens só queriam mesmo… tinha que arranjar pelo menos um parceiro para haver respeito, então com este parceiro ficava grávida e andava mesmo assim, grávida…nessa altura, só o meu parceiro sabia, mas mais tarde o comandante da brigada também descobriu* […] *continuei mesmo a andar a pé, queriam que subisse nos carros, eu disse não, quero morrer com o tiro certeiro, morrer de minas não, então por isso mesmo vou andar a pé, conforme iniciei conforme vou acabar, andámos muito desde Malange até ao município do Kuemba.*

Ao avançar na mata grávida, numa situação de guerra e violência, em condições de sobrevivência críticas, Marisa refuta supostas inferioridades atribuídas à mulher grávida.

No dia em que Savimbi foi capturado e morto, Marisa foi a primeira mulher a chegar no Moxico, junto do corpo, e comenta com o orgulho dos vencedores – *nós matámos o bicho*. Savimbi, o inimigo, era diabolizado pelo governo sendo muitas vezes representado na comunicação social com um corpo de animal.

Depois de a guerra terminar, sentiu a falta da adrenalina e converteu-se ao protestantismo, à igreja IECA, apesar de ter sido batizada na igreja católica – *fui para a igreja para deixar de ser um bicho*. Além do alcoolismo, a jovem sofria de *stress* pós-traumático:

> *… quando a guerra acabou, para ser humana custou um pouco… eu era muito agressiva, se um civil me viesse faltar ao respeito sem mais sem menos, não aturava, logo ia ao encontro dele, lhe batia, e, contra os meus chefes, se me enervassem só um pouco, pegava na arma e disparava contra eles, via a morte como se fosse uma coisa normal, qualquer coisa que me chateasse eu pegava logo arma e começava a disparar…*

Esta foi a resposta de "Marisa" ao trauma e sofrimento da guerra – *na tropa não bebia, mas depois da queda do mano mais velho é que aprendi e comecei a beber, para festejar*, relata referindo-se à morte de Savimbi, o "mano mais velho". A religião ajudou-a a sarar os fantasmas da guerra e a degradação a que ficou reduzida no fim do conflito. Com as baixas no campo de batalha, Marisa tinha passado por um processo de naturalização da pulsão da morte:

> *Primeiro eu chorava muito… os colegas da guerra que eu vi, Guida!… tenho que contar… porque aquilo… Guida… é difícil…, o meu comandante dizia 'você vai ficar cansada, irá haver tempo que você não vai chorar mais… guerra é mesmo assim, por isso você tem que ter coragem, tem que ter coração de homem, porque você veio enfrentar o trabalho do homem, nesta altura você já não se mete mais no lugar de mulher, porque você já é homem, por isso não deve chorar…' Mais tarde deixei de chorar, encontrava assim um cadáver e perguntava, 'pá, é quem esse fulano? Coitado' e continuava a andar, já me habituei mesmo, fiquei como se fosse um selvagem, já não me importava das mortes, a morte já não me doía, nem eu já sentia mais morte, nem sentia mais medo de morte…*

Com a paz, os pais dos filhos desapareceram todos da sua vida e da vida dos filhos. Marisa é o único sustento desta família matrifocal que construiu no teatro da guerra – *Graças às Forças Armadas consigo sustentar os filhos porque se eu continuasse no campo, no kimbo, não ia conseguir sustentar os meus filhos…*

Marisa sempre gostou de jogar à bola e com o fim do conflito, juntou-se a uma equipa de futebol feminina na Chipipa, no Huambo onde reside, um desporto cuja prática é associada ao universo masculino mas que está a crescer em Angola, sobretudo no âmbito da organização de mulheres, a OMA onde são realizados torneios com regularidade.

Figura 77 – Maria Muvale Nganda na fila de trás, à direita (arquivo pessoal da entrevistada).

7.1.7 – Tânia Teresa Pimentel: "tenho tendência para a masculinidade"

TÂNIA RODRIGUES TERESA PIMENTEL[339] (1981–) é subtenente da Marinha de Guerra, onde entrou em 2007 como voluntária porque as Forças Armadas se apresentaram como uma oportunidade de emprego numa altura em que a guerra já tinha acabado. Segundo as suas palavras, *as rusgas para levar os nossos irmãos para a guerra já tinham acabado, a ausência da guerra influenciou muito porque de outra forma acho que não teria vindo para a Marinha*. Apesar de voluntária, a jovem está enquadrada no serviço

[339] Tânia Teresa Rodrigues Pimentel foi entrevistada no dia 20 de abril de 2010 no Comando da Marinha de Guerra Angolana, na Marginal em Luanda. Entrevista gravada em vídeo.

militar obrigatório. É licenciada em Direito, solteira e vive sozinha e considera-se uma mulher emancipada.

No seu depoimento, Tânia afirma que tem *tendência para a masculinidade* e acrescenta:

> *…alguns colegas aqui na Marinha já tiveram coragem de dizer que o meu andar e algumas atitudes minhas são masculinas e eu sei que é verdade. Entrar na Marinha só veio acrescentar mais a um lado masculino que eu já tinha. Ser masculina tem sido útil porque o nosso mundo é um mundo de homens que estão no topo de todas as instituições, então na condição de oficial da Marinha, tenho muita gente que se subordina a mim, isto falando de hierarquias, é necessário impor-me em relação a essas pessoas e se for feito de forma feminina as pessoas não recebem da mesma forma, ou não surte o efeito que é preciso, então tenho que usar o meu lado masculino para me impor, principalmente aos homens.*

Tânia defende que as relações de poder na instituição naturalizam a dominação masculina e excluem as mulheres, os homens estão legitimados no uso do poder e no controlo hegemónico da autoridade, o que a obriga a uma postura de maior exigência para conseguir exercer a autoridade militar. É através da articulação das masculinidades tão valorizadas no militarismo que consegue empoderar-se e ultrapassar a desigualdade de género que existe na estrutura a que pertence.

A jovem cresceu numa família de pai mbundu de Malange, contabilista, e mãe bakongo da província do Zaire, funcionária pública, e numa abordagem de género descreve as parcerias domésticas entre homens e mulheres na sua família; em casa

> *todos fazíamos exatamente a mesma coisa e não havia distinção, ou seja, não havia trabalhos de mulher e trabalhos de homem, todo o mundo fazia o mesmo, então eu já recebi essa cultura desde o berço e não aceito quando chegam e dizem só os homens podem fazer isto e só as mulheres podem fazer aquilo, essa cultura que recebi desde criança influenciou de maneira muito grande para que eu faça tudo aquilo que um homem faz.*

Figura 78 – Tânia Teresa Pimentel na entrevista.

Tânia é uma das entrevistadas mais jovens deste trabalho e detentora de um capital social raro neste corpus de entrevistas; filha de classe média urbana, viveu num bairro da cidade alta, a Vila Alice, e frequentou a escola desde o jardim infantil à universidade. Num país onde as oportunidades de emprego para as jovens são limitadas, sobretudo para as mulheres negras que são ultrapassadas pelas mulheres mestiças no mercado de trabalho, tendo as mestiças um potencial de ascensão social superior ao das mulheres negras (reproduzindo lógicas da ideologia do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, importada e apropriada pelo regime colonial entre os anos 50 e 70 do século passado), as Forças Armadas apresentam-se no pós-conflito como uma oportunidade de emprego e de carreira. Para as Forças Armadas, recrutar jovens mulheres licenciadas[340] também é uma oportunidade de reduzir o *deficit* de quadros com que se defrontam, o que conduzirá a um maior protagonismo das mulheres e a um aumento de patentes de oficiais femininas. O depoimento de Tânia, onde relata as estratégias identitárias que articula para se impor e responder ao domínio simbólico da masculinidade na instituição, parece indicar que a

[340] Na 2.ª República, ainda no período de guerra, o Serviço Militar deixou de ser obrigatório para ambos os sexos e o decreto 40/96 instituiu o serviço militar obrigatório para os "cidadãos do sexo feminino, que obtenham formação académica superior ou preparação técnico-profissional de interesse para as Forças Armadas Angolanas…" (J. Carvalho 2009: 26).

agenda de algumas destas mulheres passa por se integrar e discutir as relações de poder na instituição segundo as lógicas das masculinidades.

7.1.8 – Filomena de Fátima Diogo: "não tenho medo de nada"

FILOMENA DE FÁTIMA DIOGO[341] (1967–), terceira-subchefe, guarda-fronteira da Polícia Nacional de Angola, é a única mulher na fronteira com a RDC, República Democrática do Congo, desde 1993. Entrou como voluntária das FAPLA em 1985, com 17 anos. Participou em vários combates, em Kahondo em 1990, onde foi ferida, e no Capemba, a caminho de Cangandala.

Na entrevista afirmou que sempre quis ser FAPLA:

> *…em criança levava os filhos dos vizinhos ao rio, onde tinha bananeiras e fazia as minhas armas, pistolas, fazia alguns canhões. Quando comecei a crescer dizia sempre aos meus pais que um dia serei FAPLA, eu gosto de ter arma, pistola*. […] *E não tenho medo de nada, penso que já nasci mesmo assim, desde pequena sempre fui renitente mesmo com os meus irmãos mais velhos, eu batia aos meus irmãos mais velhos.*

Natural de Mbanza Congo, província do Zaire, viu os avós portugueses (pais do pai) serem mortos pela UNITA em 1977 no Bairro Maxinde em Malange. Vive sozinha numa casa de musseque com três filhos e diz que depende *mesmo do salário para educar meus filhos. Não faço negócio, não faço nada, só dependo do salário*.

Filomena Diogo fez a instrução militar no Capolo onde eram *17 femininas e 109 masculinos, e nenhuma mulher desistiu, éramos mesmo mulheres-homem,* segundo as suas palavras. Tendo lutado toda a vida por um lugar como militar e paramilitar, confessa que

> *viver na fronteira é difícil. Mesmo a comida ali é muito difícil. Temos que levar o farnel a partir de Malange. Muitas vezes pedimos socorro porque ficamos isolados. Eu jurei bandeira, então tenho que aguentar mesmo o sofrimento, tenho que cumprir.*

[341] Filomena de Fátima Diogo foi entrevistada no dia 7 de fevereiro de 2011 no seu domicílio na Vila Matilde na cidade de Malange, entrevista gravada em vídeo.

Figura 79 – Filomena Diogo (arquivo pessoal da entrevistada).

Como a maior parte das mulheres entrevistadas, queixa-se de discriminação de género na atribuição das patentes e acha que *devia ser major*.

7.1.9 – Maria João Chaves: "comigo era só ação"

MARIA JOÃO CHAVES[342] (1957–), tenente-coronel das Forças Armadas Angolanas na reforma, é presidente da Associação dos Antigos Combatentes do Cunene. Filha de pai veterinário, um branco nascido na Chibia, e de mãe Cuanhama, cresceu no mato. Foi uma criança rebelde, brincava com os animais, caçava com os irmãos e fugia de casa para brincar nos kimbos:

> *Com dezasseis anos já pegava na Honda (moto) e ia… Era de um irmão mais velho, fazia corridas de cavalo com o meu irmão, apostava com o meu irmão e dizia: 'daqui a Chivemba, faço 25 km em quinze minutos'… Era mesmo maria--rapaz, não tinha medo de nada. Nas FAPLA dei polémica porque onde tivessem*

[342] Maria João Chaves foi entrevistada a 24 de agosto de 2010, em Ondjiva, província do Cunene no Hotel Vila Okapale.

cento e tal homens eu era a única mulher, sempre. Gostava muito de estar onde estavam os homens, porque me sentia um homem, não me sentia mulher, os homens até tinham medo de me pedir namoro porque diziam que eu tinha dois sexos… se calhar por causa do meu ar bruto, muito militarista, sei lá… Hoje não tenho no meu guarda-fato um vestido, ando sempre de calças e não sabia andar de sapatos altos porque sempre usei botas. Tive… coisas muito tristes na vida, não é? … de ter só uma farda no corpo, de ter só uma cueca para vestir… Uma vez dei uma chapada a um senhor chamado Cabinda que era chefe de batalhão, porque havia combates da UNITA aqui no Chiede, e ele estava ali a mandar um monte de desculpas para não ir lutar, então cheguei, dei-lhe duas chapadas e dei-lhe a arma, o camarada Payama, o ministro, diz que sou 'a única mulher nas FAPLAs que havia de dar uma chapada a um homem e a dar-lhe a arma para ir para um combate'.

Figura 80 – Maria João Chaves, com farda das FAPLA nos anos 70 (arquivo pessoal da entrevistada).

Nas FAPLA, Maria João não gostava de ser destacada para serviços na enfermaria ou na logística:

…não gostava dessa área, eu ou era radista ou então era da infantaria, peguei na RPG-7, peguei no ZPU-4, estive nas comunicações e na infantaria também, metia-me em tudo o que era operação, comigo era só ação. Naquele tempo nós tínhamos as 'fogueiras dos guerrilheiros' e nós criticávamo-nos assim frente a frente, as

fogueiras dos guerrilheiros eram de crítica e autocrítica… A mim diziam assim: 'Ela é má', 'ela é um homem', 'a camarada Maria João pensa que tem um ferro no peito, às vezes quando a mandamos placar ela não placa'…

Habituada ao jargão militar, Maria João numa "linguagem de caserna" conta que

…uma vez estávamos numa 'fogueira do guerrilheiro' e um colega diz assim: 'Tá bem vocês mulheres fazem tudo, fazem tudo, mas vocês só não fazem uma coisa, que é mijarem de pé.' A minha reação naquele momento, como mulher que estava ali a ouvir isso, foi arrear as calças, puxei a minha pitita para a frente e o xixi saiu de pé e eu disse: 'Agora vê se não mijo de pé'. É verdade, eu fiz isso!

Em Ondjiva a entrevistada é conhecida como a "camarada-general Maria João":

… acho que o povo elegeu-me general e sinto-me orgulhosa disso… e sinto-me mesmo general, por aquilo que já fiz por este país eu sinto-me general.

O discurso de Maria João Chaves revela como constituinte da sua identidade a "rebeldia", princípio masculinista que está presente em toda a textura da sua vida. Por outro lado, a apropriação de uma retórica nacionalista, "aquilo que já fiz por este país", através da ação concreta, sobretudo da luta armada, mostra como Maria João Chaves, articulando masculinidades femininas, desafia os fundamentos patriarcais que privilegiam a experiência dos homens nos exércitos e na construção da nação e coloca-se no centro de um debate que não pode ser ignorado, ou seja, o das mulheres militares como atores da construção do nacionalismo em Angola.

Considerações finais

Se regressarmos ao que foi enunciado neste trabalho, particularmente ao capítulo apresentado sobre a *female-king* Njinga Mbandi, poderemos refletir sobre a dimensão histórica das masculinidades e argumentar que *female masculinities* (Halberstam 1998) já eram produzidas nos séculos XVI/XVII em corpos de mulheres africanas, o que pode ser visto como um legado cultural e político da história antiga de África às mulheres do nacionalismo moderno em Angola que apontam a resistência histórica da heroína fundadora Njinga Mbandi como fonte de inspiração para as suas lutas.

Ao longo do trabalho fomos observando como a ordem de género foi negociada pelas guerrilheiras da Luta de Libertação, nomeadamente por Deolinda Rodrigues que, para se construir como uma "camarada de luta" e para atingir os objetivos da sua militância política e militar no MPLA, articulava múltiplas dimensões das masculinidades e subvertia a ordem de género dominante no movimento. Vimos como as guerrilheiras tinham que lutar duas vezes, internamente contra as estruturas patriarcais do movimento de libertação e externamente contra o colonialismo (Urdang 1975), e como exploravam diferentes papéis de género, apropriando-se de atributos do género masculino para resistirem e serem agentes da sua própria história e não apenas as "companheiras dos homens" no *maquis*. No pós-25 de Abril observámos como recusaram ficar confinadas a lugares tradicionalmente femininos nos exércitos, passivos e subalternos, como a ordem patriarcal do MPLA impunha e forçaram a sua participação na luta armada, conquistando assim o direito de participar no primeiro exército nacional, as FAPLA.

O lastro da emancipação feminina que o Destacamento Feminino deixou ao mobilizar, pela primeira vez, uma identidade militar coletiva e combater em batalhas legitimou o lugar das mulheres na luta armada e confirmou o direito de participarem como unidade combativa regular nas guerras. A cultura revolucionária do DF, para utilizar a retórica da época, contribuiu para questionar a "mulher nova" e o modelo da emancipação feminina numa sociedade socialista, estimulou os debates sobre as lutas específicas de género ainda ancorados naquele contexto ao discurso da luta de classes e confirmou o processo de feminização das Forças Armadas Angolanas.

A repressão ao 27 de Maio de 1977 e a perseguição que vitimou as comandantes do Destacamento Feminino não matou a cultura do DF. No último capítulo, vimos como as masculinidades se inscrevem no corpo das mulheres através de atos performativos, corpo

que não pode ser separado do seu corpo socializado (Almeida 2004a). Analisámos como a inscrição das masculinidades no corpo físico e social das mulheres reconfigura as identidades, altera as subjetividades, subverte o espaço onde se movimentam e marca as suas relações com os outros. Para Halberstam, "the masculine woman is marked by a kind of hyper-visibility rather than an apparitional quality" (1998: 56), ou seja, apresenta um corpo marcado pela acumulação de "excessiva masculinidade".

Embora a cultura militarista favoreça os homens, o militarismo apresentou-se como uma oportunidade para algumas mulheres se reinventarem através da transformação de género, usando o corpo como lugar de resistência, e discutirem assim processos sociais que não se restringem às angolanas e se apresentam como globais. Miguel Vale de Almeida considera esta "inventividade cultural [que questiona a construção social da masculinidade] como uma das maiores transformações sociais testemunhadas pelo mundo moderno" (2000: 246).

As masculinidades altamente valorizadas na cultura militar parecem ter sido um capital social do qual as mulheres se apropriam para se empoderarem e ascenderem a posições de autoridade nas estruturas militares e na sociedade. O número reduzido de mulheres nas estruturas militares e paramilitares, no entanto, nunca pôs em risco a hegemonia masculina. Pouco habituados a verem as mulheres envolvidas no militarismo, estas representações de género no masculino são percecionadas pelos angolanos de uma maneira positiva e alvo de celebração[343] e prestígio social, porque estas mulheres dissociam género e sexualidade, têm companheiro ou marido, filhos, e não têm comportamentos sexuais desviantes que as possam transformar em alvo de preconceito ou exclusão. Apesar de estas (re)construções identitárias terem conduzido a inovadoras dinâmicas sociais e subvertido a norma dominante do "mundo dos homens", não alteraram a norma dominante do "mundo heterossexual", estando a modernidade que representam associada à maternidade e a uma sexualidade normativa ou à "heterossexualidade compulsória", como coloca Adrienne Rich (1980). Em Angola, as "masculinidades femininas" têm reforçado o padrão nacional, ou seja, uma "angolanidade heterossexual" para responder a uma interrogação de Halberstam quando afirma que "Presumably, female masculinity threatens the institution of motherhood" (1998: 273), no livro que inspirou esta reflexão, *Female Masculinity.* A referência a Josefa Batacuchi, uma mulher *butch* nas

[343] As representações de género no masculino nos subordinados desencadeiam manifestações de temor; no Lubango, por exemplo, os homens-polícias mudam de passeio quando veem a Superintendente "Nanda" aproximar-se. Em Luanda a situação é idêntica com a comissária-chefe Rank Frank.

FAPLA e a alteridade que a sua história expõe contribuiu para alargar o foco da nossa reflexão para além do universo heterossexual e questionar modelos sociais hegemónicos.

Após a análise da política de género, que foi um dos eixos críticos deste trabalho e do processo de construção das identidades que aparecem em cada capítulo fragmentadas pelas categorias de representação e análise, étnicas, raciais, religiosas, de classe ou *status*, passamos para a agência (*agency*) dos sujeitos que foram objeto deste estudo e para o conhecimento que produziram ao darem testemunho das suas vidas. As suas contribuições parecem-nos muito significativas se pensarmos que as ex-combatentes ingressam na História de Angola, de onde tinham sido suprimidas, através das suas próprias vozes, narrativizando as suas vidas, historizando as suas experiências do passado e reconfigurando as suas memórias no presente. A historiografia contemporânea de Angola é assim revisitada e reescrita através da narrativização das mulheres ex--combatentes, tendo cabido à investigadora o papel de interpretar e contextualizar as suas narrativas.

Tentámos encontrar respostas para a invisibilidade das mulheres nas guerras e no pós-guerra e perceber como esse ato deliberado de exclusão e discriminação se reproduz. Na senda de outros estudiosos (Ducados 2000, Lyons 2004), vimos como as mulheres foram afastadas das negociações dos processos de paz e dos benefícios da desmobilização e desmilitarização dos exércitos, a pretexto de que *num país onde quase todos os homens combateram, as mulheres não são importantes*. Em sentido contrário, observámos as estratégias de resistência das ex-combatentes, como recusam que as suas vozes sejam silenciadas e reclamam contra a desigualdade, exigindo acesso a direitos civis e uma cultura de equidade nas políticas públicas e na partilha do poder. As transformações sociais e políticas dos últimos anos têm propiciado alternativas de poder mais emancipatórias.

Ao constituirmos neste trabalho um arquivo de memórias no feminino sobre crimes coloniais, sobre a resistência anticolonial, a Luta de Libertação, a Guerra Civil e os conflitos temos esperança que as vozes das mulheres que participaram neste estudo sejam ouvidas e venham a ser inspiradoras de muitos outros trabalhos. Sentimos ao longo destes anos de investigação, terreno, pesquisa bibliográfica e escrita que estávamos sobretudo a abrir caminho para outros investigadores que irão consolidar esta área de conhecimento.

Para dar resposta a uma das hipóteses de teorização onde se questionava se a condição de "mulher combatente" teria construído em termos coletivos um "nós" que combateu, ou

seja, uma espécie de "comunidade imaginada"[344] de mulheres combatentes, vamos recorrer ao discurso da presidente da LIMA, Miraldina Olga Jamba, Major na reserva das Forças Armadas Angolanas, intitulado "A contribuição da Mulher na construção da Paz Regional", apresentado na conferência realizada pela UNITA "Para a Estabilidade na África Austral, Contribuição para a História" a 23 de abril de 2014. O processo de construção de um imaginário social faz parte integrante da legitimação dos grupos políticos e o discurso de Miraldina Jamba não só reelabora a memória das mulheres na luta armada, isto é, uma memória onde a ideia de conflito entre as mulheres ex-combatentes dos dois lados da guerra está a ser rasurada, como abre perspetivas muito interessantes em relação à futura colaboração política entre as organizações de mulheres em Angola. Referindo-se à luta pela igualdade e pela unidade, a responsável da LIMA afirma:

> "Há que recordar sempre que a luta da mulher angolana é só uma: é, tão-só, a luta pela igualdade, a luta pela conquista da dignidade humana. E esta luta não é partidária nem regional nem nacional. Transcende as fronteiras de Angola e da África. No nosso país, esta luta é travada igualmente pela Associação das Mulheres Angolanas – AMA –, pela Organização da Mulher Angolana – OMA –, pelo Ministério da Família e Promoção da Mulher e outras organizações. As duas primeiras são parceiras sociais da LIMA, cofundadoras da nacionalidade angolana! Se juntas sacrificastes a vossa juventude, os vossos estudos e os estudos dos vossos filhos, também juntas podereis combater os males sociais que enfermam a sociedade angolana e que comprometem a paz regional. E uma maneira eficiente de fazermos isso é através do diálogo permanente para a formulação de políticas públicas tendentes a desenvolver a criança, valorizar a família e promover o desenvolvimento humano dos Angolanos e a paz regional" (Jamba 2014).

Miraldina Jamba inclui neste discurso as organizações de mulheres dos partidos políticos adversários, a quem reconhece serem todas fundadoras da nação e com as quais deseja promover um diálogo permanente para influenciar as políticas públicas, e conclui:

> "A igualdade entre homens e mulheres constitui um dos desafios mais importantes na prossecução de uma sociedade mais justa e inclusiva. A participação equilibrada de homens e mulheres nos mecanismos de tomada de decisão é, para nós, UNITA,

[344] Imaginar pertencer a uma mesma comunidade no sentido que lhe dá Benedict Anderson em *Comunidades Imaginadas* (2005 [1983]).

> fundamental para uma nova conceptualização da vida pública, para uma nova abordagem da construção democrática e acima de tudo para a geração de uma nova dinâmica social capaz de promover um crescimento mais inclusivo e uma sociedade mais eficiente. Acreditamos, repito, que a forma mais eficaz de promover melhor qualidade de vida, é através de uma maior participação dos homens na vida privada das famílias e das mulheres na vida pública" (Jamba 2014).

Neste discurso, a presidente da LIMA defende a igualdade entre homens e mulheres na construção de uma sociedade mais justa e inclusiva, embora as relações de género, como a opressão sobre as mulheres e a dominação masculina não sejam questionadas ou a subordinação histórica e social das mulheres também não seja desconstruída, mas é um passo em frente na construção de uma estratégia comum para defender a emancipação e a igualdade das mulheres angolanas. A LIMA junta-se assim à OMA e a todas as outras organizações de mulheres que se estão a organizar num *lobbying* para influenciar as políticas públicas e promover uma maior igualdade de género no país. Como enunciou Desmond Tutu, "An enemy is a friend waiting to be made".

Bibliografia

Achebe, Nwando (2003), "And She Became a Man": King Ahebi Ugbabe in the History of Enugu--Ezike, Northern Igboland, 1880-1948", in *Men and Masculiniies in Modern Africa*, Portsmouth, Heinemann.

Adichie, Chimamanda (2009), *O Perigo da História Única*, http://www.ted.com/talks/lang/pt/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html.

Adler, Alfred (2007), "Initiation, Royauté et Feminité en Afrique Noire, En deçà ou au-delà de la différence des sexes : logique politique ou logique initiatique?", in *L'Homme*, 183: 77-115.

Agualusa, José E. (1994), "Sousa Jamba, *Patriotas*", recensão in *Colóquio Letras*, 132/133: 264--265.

Agualusa, José Eduardo (2004), *O Vendedor de Passados*, Lisboa, Dom Quixote.

Almeida, Miguel Vale de (1996), "Género, Masculinidade e Poder, Revendo um Caso do Sul de Portugal", *Anuário Antropológico*, 95: 161-190, http://site.miguelvaledealmeida.net/wp--content/uploads/genero-masculinidade-e-poder.pdf.

Almeida, Miguel Vale de (2000), *Senhores de Si: Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*, 2.ª ed., Lisboa, Fim de Século.

Almeida, Miguel Vale de (2004a), "O Manifesto do Corpo", *Revista Manifesto*, 5: 17-35.

Almeida, Miguel Vale de (2004b), *Outros Destinos: Ensaios de Antropologia e Cidadania*, Porto, Campo das Letras.

Almeida, Miguel Vale de & *al.*, org. (2002), *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso--brasileiros*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

Almeida, Sandra Regina Goulart de (2010), "Prefácio – apresentando Spivak", in Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o Subalterno Falar?*, Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 7-21.

Amadiume, Ifi (1987), *Male daughters, Female Husbands: Gender and Sex in na African Society*, London, Zed Books.

Amadiume, Ifi (1997), *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*, London, Zed Books.

Anderson, Benedict (2005), *Comunidades Imaginadas, Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, Lisboa, Edições 70.

Antunes, António Lobo (2011), *Comissão das Lágrimas*, Lisboa, Dom Quixote.

Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.

Appadurai, Arjun (1998), "Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization", in *Nethrã, Journal of International Centre of Ethnic Studies*, 2 (2): 1-32.

Appiah, Kwame A. (2007 [1992]), *Na Casa de Meu Pai, A África na Filosofia da Cultura*, Rio de Janeiro, Contraponto.

Araújo, Kelly Cristina Oliveira de (2005), *"Um Só Povo, Uma Só Nação": O Discurso do Estado para a Construção do Homem Novo em Angola (1975-1979)*, São Paulo, Universidade de São Paulo, tese.

Ashcroft, Bill & *al.* (2007), *The Post-Colonial Studies Reader*, London, New York, Routledge.

Augé, Marc (2003), *Dário de Guerra*, Lisboa, Fim de Século.

Baldwin, James (1985), *Evidence of Things Not Seen*, New York, Henry Holt & Co.

Barker, Chris (2008), *Cultural Studies, Theory & Practice*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Sage Publications.

Barker, Chris & Dariusz Galasinski (2001), *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*, London, California, New Delhi, Sage Publications.

Barnett, Don & Roy Harvey (1972), *The Revolution in Angola, MPLA, Life Histories and Documents*, New York, Bobbs-Merrill.

Barros, Manuel Correia de (2010), "Guerra Civil, Conflitos Éticos e Ambiente: a Experiência de Angola", VI Encontro Luso-Brasileiro de Bioética, Salvador da Bahia, cópia do autor inédita.

Beck, Teresa Koloma (2012), *The Normality of Civil War, Armed Groups and Everyday Life in Angola*, Frankfurt, New York, Campus Verlag.

Bertaux, Daniel (1997), *Les Réctis de Vie, Perspective Ethnosociologique*, Paris, Ed. Nathan.

Beverley, John (2004), *Testimonio, on the Politics of Truth.* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Bhabha, Homi K. (1998), *O Local da Cultura*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.

Bittencourt, Marcelo (1999), "Memórias da Guerrilha: a Disputa de um Valioso Capital", in *História Oral, Revista da Associação Brasileira da História Oral*, 2: 91-110.

Bittencourt, Marcelo (2008), *"Estamos Juntos!" O MPLA e a Luta Anticolonial (1961-1974)*, vols. I e II, Luanda, Kilombelombe.

Blanchard, Pascal & Isabel Veyrat-Masson, org. (2010), *Les Guerres de Mémoires, La France et son Histoire*, Paris, Éditions a Découverte.

Blanes, Ruy Llera (2009), "Remembering and Suffering: Memory and Shifting Allegiances in the Angolan Tokoist Church", in *Exchange*, 38: 161-181.

Blanes, Ruy Llera (2011), "Unstable Biographies, The Ethnography of Memory and Historicity in an Angolan Prophetic Movement", in *History and Anthropology*, 22 (1): 93-119.

Blanes, Ruy Llera (2013), "Da Confusão à Ironia. Expectativas e Legados da PIDE em Angola", *Análise Social*, 206 (XLVIII): 30-55.

Botelho, Américo (2008), *Holocausto em Angola, Memórias entre o Cárcere e o Cemitério*, Lisboa, Veja.

Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (2010 [1998]), *A Dominação Masculina*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

Bragança, Aquino & Immanuel Wallerstein (1978a), *Quem é o Inimigo, Anatomia do Colonialismo* (vol. I), Lisboa, Iniciativas Editoriais.

Bragança, Aquino & Immanuel Wallerstein (1978b), *Quem é o Inimigo, Os Movimentos de Libertação Nacional* (vol. II), Lisboa, Iniciativas Editoriais.

Bridgland, Fred (2004), *Death in Africa: a Proposal for a Book about the Life and Murder of Tito Chingunji and his Family*, disponível em http://www.coldtype.net/Assets.04/Essays.04/Tito.pdf, consultado em 05/02/2014.

Brinkman, Inge (2003), "War, Witches and Traitors: Cases from the MPLA's Eastern Front in Angola (1966-1975)," in *Journal of African History*, 44: 303-325.

Bureau Político (1977), "A tentativa de Golpe de Estado do 27 de Maio de 77", Lisboa, Edições Avante.

Butler, Judith (1998), "Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do "pós-modernismo", *Cadernos Pagu*, 11: 11-42.

Butler, Judith (2003 [1990]), *Problemas de Género, Feminismo e Subversão da identidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Butler, Judith (2004 [1998]), "Imitation and Gender Insubordination", in Rivkin & Ryan (org.), *Literary Theory: an Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 722-730.

Cabral, Amílcar (2008), *Documentário (Textos Políticos e Culturais)*, Lisboa, Cotovia.

Cabral, João de Pina (2000), "Prefácio", in Paulo Valverde, *Máscara, Mato e Morte em São Tomé*, Oeiras, Celta.

Cabral, João de Pina (2008), "Outros Nomes, Histórias Cruzadas: Apresentando o Debate", in *Etnográfica*, Lisboa, 12 (1): 5-16, http://etnografica.revues.org/1589.

Caetano, Maurício (1976), *Njinga ou Nzinga*, Luanda, MINFA.

Carvalho, Júlio (2009), *Mulher-Soldado no Ordenamento Jurídico Angolano*, Luanda, Chá de Caxinde.

Carvalho, Ruy Duarte de (1999), *Vou Lá Visitar Pastores*, Rio de Janeiro, Gryphus.

Carvalho, Ruy Duarte (2011), "A Construção da Nação e a Consciência Nacional", entrevista de Nuno Vidal em 1998, in http://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/a-construcao-da--nacao-e-a-consciencia-nacional-entrevista-a-ruy-duarte-de-car.

Casimiro, Isabel (1999), *Paz na Terra, Guerra em Casa: Feminismo e Organizações de Mulheres em Moçambique*, Coimbra, tese de mestrado.

Casimiro, Isabel Maria (2005), "Samora Machel e as Relações de Género" in *Estudos Moçambicanos*, 21: 55-84.

Casimiro, Isabel (2011), "Mulher, Pesquisa, Acção e Mudança", *in* Teresa Cruz e Silva, João Paulo Borges Coelho e Amélia Neves de Souto (org.), *Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas*, Dakar, Codesria, pp. 211-226.

Castelo, Claudia (1998), *"O Modo Português de Estar no Mundo": O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento.

Castro, Celso (2004), *O Espírito Militar: Um Antropólogo na Caserna*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

Castro, Celso & Piero Leirner (2009), *Antropologia dos Militares, Reflexões sobre Pesquisas de Campo*, Rio de Janeiro, FGV Editora.

CDIH, eds. (2008), *História do MPLA*, Luanda, Centro de Documentação e Investigação Histórica do MPLA, 2 vols.

Cevasco, Maria Elisa (2001), *Para Ler Raymond Williams*, São Paulo, Paz e Terra.

Chabal, Patrick (2009), *Africa, The Politics of Suffering and Smiling*, London & New York, Zed Books.

Chiwale, Samuel (2008), *Cruzei-me com a História*, Lisboa, Sextante Editora.

Cleaver, Tessa & Marion Wallace (1990), *Namibia Women in War*, London, Zed Books.

Cock, Jacklyn & *al.* (1989), *War and Society: The Militarisation of South Africa*, Jacklyn Cock & Laurie Nathan Editors.

Comaroff, John (1982), "Dialectic Systems, History and Anthropology: Units of Study and Questions of Theory", in *Journal of Southern African Studies*, 8 (2): 143-172.

Connell, R.W. (1987), *Gender & Power*, Stanford, Stanford University Press.

Connell, R.W. (2001), "The Social Organization of Masculinity", in Stephen Whitehead and Frank Barrett (org.), *The Masculinities Reader*, Cambridge, Polity, pp. 30-50.

Connell, R.W. (2011 [1995]), *Masculinities*, Cambridge, Polity Press.

Connell, R.W & James W. Messerschmidt (2013), "Masculinidade Hegemónica: repensando o conceito", in *Estudos Feministas*, Florianópolis, UFSC, 21 (1): 241-282.

Coquery-Vidrovitc C. (1994), *Les Africaines, Histoires des Femmes d'Afrique Noire, du XIXe au XXe Siècle*, Paris, Editions Desjonquères.

Costa, Claudia de Lima (2003), "As Publicações Feministas e a Política Transnacional da Tradução: Reflexões do Campo", in *REF, Revista de Estudos Feministas*, 11: 254-264.

Cottias, Myriam (1998), *La Politique de l'Oubli*, in Cent Cinquantenaire de l'abolition de l'esclavage, *France-Antilles*, Hors-série.

Coulter, Chris & *al.* (2007), *Young Women in African Wars*, Uppsala, Nordic African Institute.

Coulter, Chris & *al.* (2008), "Young Female Fighters in African Wars: Conflict and its Consequences", *Policy Dialogue*, 3, Uppsala, Nordic African Institute.

Crandall, Barbara (2012), *Gender and Religion, the Dark Side of Scripture*, New York, Continuum.

Crenshaw, Kimberlé (2002), "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero", in *Revista Estudos Feministas*, 10 (1): 171-188.

DeGroot, Gerard J. (2001), "A Few Good Women: Gender Stereotypes, the Military and Peacekeeping", *International Peacekeeping*, 8 (2): 23-38, http://dx.doi.org/10.1080/13533310108413893.

Dias, Daiana (2002), *Um Outro Lado da Guerra Colonial: Histórias de Mulheres que Participaram da Luta de Libertação de Angola (1961-1975)*, Brasília, Universidade de Brasília, dissertação de mestrado.

Driscoll, Mark (2010), "Looting the Theory Commons: Hardt and Negri's *Commonwealth*", *Postmodern Culture*, 21 (1), http://muse.jhu.edu/journals/postmodern_culture/v021/21.1.driscoll.html.

Ducados, Henda (2000), "An All Man's Show? Angolan Women's Survival in the 30-year War" in *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, 16 (43): 11-22**.**

Enloe, Cynthia (1983), *Does Khaki Become You? The Militarization of Women's Life*, Boston, South End Press.

Enloe, Cynthia (1989), *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley, University of California Press.

Enloe, Cynthia (2000), *Manoeuvres: The International Politics of Miliarizing Women's Lives*, Berkeley, University of California Press.

Enloe, Cynthia (2002), "Demilitarisation or more of the same? Feminist questions to ask in the post-war moment", in Cockburn, C. and D. Zarkov (eds.), *The Post War Moment*, London, Lawrence and Wishart, pp. 22-24.

Enloe, Cynthia (2004), *The Curious Feminist: Searching for Women in The New Age of Empire*, London, University of California Press.

Erll, Astrid (2010), "Cultural Memory Studies: An Introduction", in Astrid Erll & Ansgar Nunning (org.), *A Companion to Cultural Memory Studies*, Berlin/New York, De Gruyter, pp. 1-15.

Fanon, Frantz (1967), *A Dying Colonialism*, New York, Grove Press.

Fanon, Frantz (1968), *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press.

Fanon, Frantz (2006 [1961]), *Os Condenados da Terra*, Juiz de Fora, UFJF.

Fanon, Frantz (2008 [1952]), *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Salvador, EDUFBA.

Faria, Álvaro Manuel de (2012), *Arminda, Uala ni Angola ku Muxima*, Lisboa, Chiado Editora.

Femenías, Maria Luisa (2006), "Afirmación Identitária, Localización y Feminismo Mestizo", *Feminismos de París a la Plata*, Catálogos, pp. 97-125.

Fernando, Emídio (2012), *Jonas Savimbi no Lado Errado da História*, Alfragide, Dom Quixote.

Ferrarotti, Franco (2007), "Las Historias de Vida como Método", in *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, UAEM, México, 44: 15-40.

Figueiredo, Fábio Baqueiro (2012), *Entre Raças, Tribos e Nações: Os Intelectuais do Centro de Estudos Angolanos, 1960-1980*, Salvador, Universidade Federal da Bahia, tese de doutoramento.

Figueiredo, Leonor (2010), *Sita Valles, Revolucionária, Comunista até à Morte (1951-1977)*, Lisboa, Alêtheia Editores.

Florêncio, F. (2005), *Ao Encontro dos Mambos: Autoridades Tradicionais Vandau e o Estado em Moçambique*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

Fonte, Dora (2013), *O Rapto, com os Kwachas até à Jamba*, V.N. Famalicão, Húmus.

Foucault, Michel (2011 [1975]), *Vigiar e Punir, Nascimento da Prisão*, Petrópolis, Editora Vozes.

Fragoso, José (2009), *O Meu Testemunho, a Purga do 27 de Maio de 1977 e as suas Consequências Trágicas*, Luanda, Sistema J.

Freudhental, Aida (1995-1999), "A Baixa de Cassanje: algodão e revolta", in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 18-22: 245-283.

Fuss, Diana (1994), "Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification", in *Critical Crossings*, 24 (2/3): 19-42.

Gandhi, Leela (2006), *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Delhi, Permanent Black, Duke University Press.

Geiger, Susan (1997), *TANU Women: Gender and Culture in the Making of Tanganyikan Nationalism, 1955-1965*, Portsmouth, Heinemann.

Geschiere, Peter (1997), *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University Press of Virgina.

Giddens, A. (1991), *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press.

Gilroy, Paul (2007), *Entre Campos, Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*, São Paulo, Annablume.

Goff, Jacques le (2006), *História e Memória*, Campinas, Editora Unicamp.

Goldstein, Joshua (2001), *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*, Cambridge, Cambridge University Press.

Granjo, Paulo (1999), "Ser curandeiro em Moçambique, uma vocação imposta", in http://www.buala.org/pt/a-ler/ser-curandeiro-em-mocambique-uma-vocacao-imposta, citando Edward Green, *Indigenous Theories of Contagious Disease*, Walnut Creek, Altamira.

Granjo, Paulo (2009), "O linchamento como reivindicação e afirmação de poder em Moçambique", in *Revista Angolana de Sociologia*, 3: 31-44.

Green, Edward (1999), *Indigenous Theories of Contagious Disease*, Walnut Creek, Altamira.

Grosfoguel, Ramon & Eric Mielants (2006), "The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System, An Introduction", in *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-knowledge*, 1: 1-12, http://www.okcir.com/Articles%20V%201/GrossfoguelMielants-FM.pdf (consultado em 20-02-2013).

Grosfoguel, Rámon & Santiago Castro Gómez (2007), *El Giro Decolonial, Reflexiones para una Diversidad Epistémica más Allá del Capitalismo Global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Guha, Ranajit (2009), *The Small Voice of History*, London, Permanent Black.

Halberstam, Judith (1998), *Female Masculinity*, Durham and London, Duke University Press.

Hall, Stuart (2006 [1992]), *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*, DP&A Editora, Rio de Janeiro.

Helder, Herberto (1971), "Batiques, os Panos do Nosso Contentamento", in *Revista Notícia*, n.º 620, Outubro, Luanda, pp. 44-47.

Henderson, Lawrence (1979), *Angola: Five Centuries of Conflict*, Ithaca, Cornell University Press.

Herzfeld, Michael (1987), *A Antropologia do Outro Lado do Espelho, Etnografia Crítica nas Margens da Europa*, Miraflores, Difel.

Heywood, Linda (1998), "Towards an understanding of modern political ideology in Africa: the case of the Ovimbundu of Angola", in *The Journal of Modern African Studies*, 36 (1): 139--167.

Higate, Paul & John Hopton (2005), *War, Militarism and Masculinities* in "Handbook of Studies on Men Masculinities, Michael S. Kimmel & *al.* (org.), Thousand Oaks, Sage, pp. 432-447.

Hobsbawm, Eric e Terence Ranger (2008 [1997]) *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Holness, Marga (1984), "Introduction", in Organização da Mulher Angolana, *Angolan Women Building the Future, from National Liberation to Women's Emancipation*, London, Zed Books, 11-24.

Honneth, A. (2003), *Luta por Reconhecimento, a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*, São Paulo, Editora 34.

Hountondji, Paulin J. (2008), "Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas Perspectivas sobre os Estudos Africanos" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80: 149-160.

Hountondji, Paulin J. (2009), "Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas Perspectivas sobre os Estudos Africanos" in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs), *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina, CES, 119-131

Jamba, Miraldina Olga (2014), "A contribuição da Mulher na Construção da Paz Regional", comunicação in Conferência Para a Estabilidade na África Austral, Contribuição para a História, http://club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=18092:a-contribuicao-da-mulher-na-construcao-da-paz-regional-miraldina-jamba&catid=11:foco-do-dia&Itemid=130.

Jamba, Sousa (1990) *Patriots*, London, Penguin Books (versão portuguesa: *Patriotas*, Lisboa, Cotovia, 1991).

Jameson, Fredric (1992), *O Inconsciente Político. A Literatura como Ato Socialmente Simbólico*, São Paulo, Ática.

Jayawardena, Kumari (1986), *Feminism and Nationalism in the Third World*, London, Zed Books.

Jenkins, Richard (2007) *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*, London e New York, Routledge.

Júnior, Miguel (2007), *Forças Armadas Populares de Libertação de Angola, 1.º Exército Nacional (1975-1992)*, Lisboa, Prefácio.

Kapuscinski, Ryszard (1997), *Mais Um Dia de Vida, Angola 1975*, Porto, Campo das Letras.

Kasembe, Dya (2007), *Cartas para Maridos Temerários*, Luanda, Nzila.

Kasembe, Dya & Paulina Chiziane (2008), *O Livro da Paz da Mulher Angolana: As Heroínas sem Nome*, Luanda, Nzila.

Katrak, Ketu H. (2006), *Politics of the Female Body: Postcolonial Women Writers of the Third World*, NJ, and London, Rutgers University Press.

Kisiang'ani, Edward (2004), *Decolonising Gender Studies in Africa*, Dakar, Codesria.

Kollontai, Alexandra (1918), *A Nova Mulher e a Moral Sexual*, in biblioteca Marxista Digital, http://www.pco.org.br/biblioteca/mulher/novamulher.htm.

Kudijimbe (2006), *Também Lutaram por Angola*, Luanda, Brigada Jovem da Literatura de Angola.

Kwononoka, Américo (2012), "Njinga Bandi, Fonte Inspiradora da Mulher Angolana", in Inocência Mata (org.), *A Rainha Nzinga Mbandi, História, Memória e Mito,* Lisboa, Colibri, pp. 59-67.

Lagerström, Birgitta (2009), *As Angolanas*, http://www.liberationafrica.se/publications/.

Lan, David (1985), *Guns & Rain: Guerrillas & Spirit Mediums in Zimbabwe*, Berkeley, University of California Press.

Leão, Ana (2007), *Different opportunities, different outcomes – Civil war and rebel groups in Angola and Mozambique*, Bonn, Dt. Inst. für Entwicklungspolitik (Discussion Paper / Deutsches Institut für Entwicklungspolitik).

Leão, Ana & Martin Rupiya (2005), "A Military History of the Angolan Armed Forces from the 1960s Onwards – as Told by Former Combatants", in *Evolutions & Revolutions, a Contemporary History of Militaries in Southern Africa*, UK, Martin Rupiya, pp. 7-42, http://www.issafrica.org/pubs/Books/Evol_Revol%20Oct%2005/ Contents.htm.

Lechner, Elsa (2009), *Histórias de Vida: Olhares Interdisciplinares* (policopiado, cópia da autora).

Leite, Ilka Boaventura (1996), "Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade Histórica e Segregação", in Boaventura Ilka Leite (org.), *Negros no Sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade*. Florianópolis, Letras Contemporâneas, pp. 33-53.

Levi, Primo (1986), *Os que Sucubem e os que se Salvam*, Lisboa, Teorema.

Lima, Antónia & João de Pina Cabral (2005), "Como Fazer uma História de Família: um Exercício de Contextualização Social", in *Etnográfica*, IX (2): 355-388.

Lima, Roberto Kant de (2011), *A Antropologia da Academia: Quando os Índios Somos Nós*, Rio de Janeiro, Editora EDUFF.

Lorentz, Lois Ann & Jennifer Turpin (1998), *The Women War Reader*, New York e London, New York University Press.

Lyons, Tanya (2004), *Guns and Guerilla Girls: Women in the Zimbabwean Liberation Struggle,* Trenton, Africa World Press.

M'Bokolo, Elikia (2009), *África Negra, História e Civilizações*, tomo I, Salvador, EDUFBA, Casa das Áfricas.

Macamo, Elísio (2014), "Modernidade e Tradição", in Livio Sansoni & Claudio Furtado (org.), *Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Portuguesa*, Salvador, UFBA.

Machel, Samora (1974), *A Luta Continua*, Porto, Afrontamento.

Maja-Pearce, Adewale (2005), *Remembering Ken Saro-Wiwa, and Other Essays*, Lagos, New Gong.

Malaquias, Assis (2007), *Rebels and Robbers, Violence in Post-Colonial Angola*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet.

Mama, Amina (1997), "Sheroes and Villains: Conceptualizing Colonial and Contemporay Violence Against Women in Africa", in Mohanty Chandra Talpade & M. Jacqui Alexander (org.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures,* Psychology Press.

Mama, Amina (2001), "Talking about feminism in Africa", in *African Feminisms I*, no. 50 (58-63), Senegal, Codesria-Karthala.

Mamdani, Mahamood (1996), *Citizen and Subject, Contemporary Africa and The Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.

Marcum, John (1978a), *The Angolan Revolution, vol. I, The Anatomy of an Explosion (1950-1962)*, Cambridge, MIT Press.

Marcum, John (1978b), *The Angolan Revolution, vol. II, Exile, Politics and Guerilla Warfare (1962-1976)*, Cambridge, MIT Press.

Marques, António M. (2011), *Masculinidades e Profissões: Discursos e Resistências*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Marques, Inácio & Tatiana Pinto (2011), "Angola Independente: do Homem Novo a Crise Nitista", in *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Diversidades e (Des)igualdades*, Salvador, UFBA.

Martins, Ismael (2002), *UNITA – Que Futuro?, Debate Radiofónico*, Luanda, Nzila.

Marx, Karl & Friedrich Engels (1948), *The Communist Manifesto* (em alemão), s.l., s.ed.

Mata, Inocência org (2012), *A Rainha Nzinga Mbandi, História, Memória e Mito*, Lisboa, Colibri.

Mateus, Dalila Cabrita (2006), *Memórias do Colonialismo e da Guerra,* Porto, ASA.

Mateus, Dalila & Álvaro Mateus (2007), *Purga em Angola, Nito Alves, Sita Valles, Zé Van Dunem, o 27 de Maio de 1977*, Porto, Edições ASA.

Mateus, Ismael, org. (2001), *Angola, a Festa e o Luto, 25 Anos de Independência*, Lisboa, Veja.

Matias, Nicásia (1996), "História da OMA e da Participação da Mulher Angolana na Luta de Libertação Nacional: Considerações acerca da Experiência", in *Territórios da Língua Portuguesa: Culturas, Sociedades, Políticas – Anais do IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, 1-5 setembro de 1996, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, pp. 321-335.

Mazurana, D. (2004), *From Combat to Community, Women and Girls of Sierra Leone*, Washington D.C., Women Waving Peace Policy Comission.

Mbembe, Achille (2010), *Africa in Theory*, http://wiser.wits.ac.za/system/files/seminar/Mbembe2013v3.pdf.

Mbembe, Achille (2011), *A Universalidade de Frantz Fanon*, Cidade do Cabo, http://www.artafrica.info/novos-pdfs/artigo_36-pt.pdf.

McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather, Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York e London, Routledge.

Mead, Margaret (1940), "Warfare is Only an Invention, not a Biological Necessity", in *Asia*, XL: 402-405.

Medina, Maria do Carmo (2005), *Angola, Processos Políticos da Luta pela Independência*, Coimbra, Almedina.

Melo, João (2004), *The Serial Killer e Outros Contos Risíveis ou Talvez Não*, Lisboa, Caminho.

Melo, Rosa (2005), *Identidade e Género entre os Handa no Sul de Angola*, Luanda, Nzila.

Memmi, Albert (1977 [1957]), *Retrato do Colonizado Precedido Pelo Retrato do Colonizador*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Meneses, Maria Paula & Júlio Lopes (2012), *O Direito por Fora do Direito: As Instâncias Extra--Judiciais de Resolução de Conflitos em Luanda*, vol. III, Coimbra, Almedina, CES.

Meneses, Maria Paula (2006), "Toward Interlegality? Traditional Healers and the Law", in *Law and Justice in a Multicultural Society, the Case of Mozambique*, Oxford, African Books Colective.

Messiant, Christine (2008a), *L'Angola Postcolonial, Guerre et Paix sans Démocratisation*, Paris, Karthala.

Messiant, Christine (2008b), *L'Angola Postcolonial, Sociologie Politique d'une Oléocratie*, Paris, Karthala.

Mignolo, Walter (2000), *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, New Jersey, Princeton University Press.

Minh-ha, Trinh T. (1989), *Feminism and Nationalism in the Third World*, London, Zed Books.

Mohanty, Staya P. (1993), *Literary Theory and the Claims of History: Postmodernism, Objectivity, Multicultural Politics*, Ithaca, Cornell.

Moorman, Marissa (2006), *Musseques Music's Masculinity and Maquis Marriages: Reflections on Gender and Nation in Late Colonial Angola*, Equatorial African Workshop, University of Wisconsin, Madison (inédito, cópia da autora).

Moorman, Marissa (2008), *Intonations, a Social History of Music and Nation in Luanda, Angola from 1945 to Recent Times*, Athens, Ohio University Press.

Moura, Tatiana G. (2005), *Entre Atenas e Esparta, Mulheres, Paz e Conflitos Armados*, Coimbra, Quarteto.

Mowitt, John (1992), "Algerian Nation: Fanon's Fetish", in *Cultural Critique*, 22: 165-186.

Mudimbe, V.Y. (1988), *The Invention of Africa*, Bloominghton, Indiaponolis, Indiana University Press.

Muekalia, Jardo (2010), *Angola, A Segunda Revolução, Memórias da luta pela Democracia*, Porto, Sextante Editora.

Neto, Maria da Conceição (2005), "Breve Introdução Histórica", prefácio *in* Maria do Carmo Medina, *Angola, Processos Políticos da Luta pela Independência*, Coimbra, Edições Almedina.

Neves, Sofia (2012), "Investigação Feminista Qualitativa e Histórias de Vida: a Libertação das Vozes pelas Narrativas Biográficas", in Maria José Magalhães & *al.*, *Pelo Fio se Vai à Meada, Percursos de Investigação em Histórias de Vida*, Lisboa, Ela por Ela, pp. 69-81.

Nhongo-Simbanegavi, Josephine (2000), *For Better or Worse? Women and ZANLA in Zimbabwe's Liberation Struggle*, Harare, Weaver Press.

Noble, Jean (2004), *Masculinities without Men? Female Masculinity in Twentieth-Century Fictions*, Vancouver, UBC Press, University of British Columbia.

Nora, Pierre (2008), "Le père des « lieux de mémoire » – L'historien Pierre Nora craint la « boulimie commémorative »", entrevista a Antoine Robitaille, *Le Devoir.com* (Libre de Penser), 27 septembre, http://www.ledevoir.com/societe/207742/le-pere-des-lieux-de-memoire-l-historien-pierre-nora-craint-la-boulimie-commemorative.

Nordstrom, Carolyn (1997), *A Different Kind of War Story*, Philadelphia, University of Pensylvania Press.

Nordstrom, Carolyn (1998), "Girls Behind the (Front) Lines", in Lorentzen & Turpin (org.), *The Women War Reader*, New York, London, New York University Press.

Nordstrom, Carolyn & Antonius Robben (1995), *Fieldwork Under Fire, Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press.

Nzegwu, Nkiru (2011), "Feminism and Africa: Impact and Limits of the Metaphysics of Gender", BUALA, http://www.buala.org/en/to-read/feminism-and-africa-impact-and-limits-of-the--metaphysics-of-gender.

Nzenza-Shand, Sekai (1997a), *Songs to an African Sunset: A Zimbabwean Story*, Melbourne, Lonely Planet Publications.

Nzenza-Shand, Sekai (1997b), "Women in Postcolonial Africa: Between African Men and Western Feminists", in Phillip Darby (ed.), *At the Edge of International Relations: Postcolonialism, Gender and Dependency*, London, Pinter, pp. 214-235.

OMA (Organização da Mulher Angolana), *Angolan Women Building the Future, from National Liberation to Women's Emancipation*, London, Zed Books.

Ong, Bie Nio (1986), "Women and the Transition to Socialism in Sub-saharan Africa", in *Africa, Problems in the Translation to Socialism*, London, Barry Munslow, pp. 72-88.

Orre, Aslak (2008), "Fantoches e Cavalos de Tróia? Instrumentalização das autoridades tradicionais em Angola e Moçambique", *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 16/17, http://cea.revues.org/190; DOI: 10.4000/cea.190.

Ortner, Sherry B. (1995), "Resistance and the problem of ethnographic refusal", in *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1): 173-193.

Ortner, Sherry B. (2007a), "Uma Atualização da Teoria da Prática", in Miriam Grossi & *al.* (org.) *Conferências e Diálogos, Saberes e Práticas Antropológicas*, Goiânia, ABA, Associação Brasileira de Antropologia, Blumenau, Editora Nova Letra, pp. 19-43.

Ortner, Sherry B. (2007b), "Poder e Projetos: Reflexões sobre a Agência", in Miriam Grossi & *al.* (org.), *Conferências e Diálogos, Saberes e Práticas Antropológicas*, Goiânia, ABA, Associação Brasileira de Antropologia, Blumenau, Editora Nova Letra, pp. 45-80.

Oyéwùmí, Oyèrónké (2010 [1997]), *The Invention of Women, Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Pacavira, Manuel P. (1985), *Nzinga Mbandi*, Luanda, UEA.

Pacavira, Manuel P. (2003), *O 4 de Fevereiro pelos Próprios*, Leiria, Instituo Politécnico de Leiria.

Padilha, Laura Cavalcante (2002), *Novos Pactos, Outras Ficções: Ensaios sobre Literaturas Afro--luso-brasileiras*, Porto Alegre, Edipucrs.

Pantoja, Selma (2000), *Nzinga Mbandi Mulher, Guerra e Escravidão*, Brasília, Thesaurus.

Pantoja, Selma (2012), "Revisintando a Rainha Nzinga: Histórias e Mitos das Histórias", in Inocência Mata (org.), *A Rainha Nzinga Mbandi, História, Memória e Mito*, Edições Colibri, pp. 115-145.

Paredes, Margarida (2010a), "Heroínas sem nome", in BUALA, http://www.buala.org/pt/a-ler/heroinas-sem-nome.

Paredes, Margarida (2010b), "Heroínas sem nome", in *África 21*, Luanda, 37: 88-89.

Paredes, Margarida (2011), "Deolinda Rodrigues, da *Família Metodista* à *Família MPLA*, o Papel da Cultura na Política", *Cadernos de Estudos Africanos*, 20, http://cea.revues.org/135.

Paredes, Margarida (2013) "Masculinidades Coloniais no Fim do Império Português. O Ataque à Vila Alice, Luanda, 1975", in *Sankofa, Revista de Estudos Africanos*, USP, São Paulo, https://sites.google.com/site/revistasankofa/sankofa-12/masculinidades-coloniais-no-fim-do--imperio-portugues-o-ataque-a-vila-alice-luanda-1975.

Paredes, Margarida & Alexandra Alencar (2009), "Desespero Nacionalista: Novas Angolanidades no Vale do Itajaí, Brasil", Leipzig, ECAS, https: //www.uni-leipzig.de/~ecas2009 /index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1638&Itemid=24.

Pedro, Joana M. (2005), "As guerras na transformação das relações de gênero: entrevista com Luc Capdevila", in *Revista de Estudos Feministas*, 13: 81-102.

Peirano, Mariza (2006), *A Teoria Vivida e Outros Ensaios de Antropologia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

Pepetela (1980), *Mayombe*, Lisboa, Dom Quixote.

Pereira, Aline Afonso (2008),"Contributo das angolanas para a construção de um espaço público de discussão em Angola: a força das organizações de mulheres", Yaoundé, Cosderia, https: //repositorio.iscteiul.pt/bitstream/10071/6550/1/Aline_Afonso_ Pereira%281%29.pdf.

Pereira, Aline Afonso (2011), *Vendedoras no sector informal de Luanda: sobrevivência e entreajuda em contexto de liberalização económica*, Lisboa, ISCTE-IUL, tese de doutoramento.

Pimenta, Fernando T. (2006), *Angola no Percurso de um Nacionalista, Conversas com Adolfo Maria*, Santa Maria da Feira, Edições Afrontamento.

Portelli, Alessandro (1996), "A Filosofia e os Fatos", in *Tempo* (Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro), 1 (2): 59-72.

Pratt, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, New York, Routledge.

Quijano, Aníbal (1991), "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", in *Perú Indígena*, 13: 11-29.

Quijano, Aníbal (2000), "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", in *Nepantla: Views from South*, 1 (3): 533-580.

Reis, Maria do Céu Carmo (1987), "Représentation Sociale de la Femme dans le Discours Nationaliste: Le cas de la Génération des années 50 en Angola", in *África, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, 10: 140-161.

Rich, Adrienne (1980), "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", in *Signs*, Women: Sex and Sexuality, 5 (4): 631-660.

Ricoeur, Paul (2010), *A Memória, a História e o Esquecimento*, Campinas, Editora Unicamp.

Riessman, Catherine (1993), *Narrative Analysis*, London, Sage University Paper.

Rodrigues, Deolinda (2003), *Diário de um Exílio sem Regresso*, Luanda, Editorial Nzila.

Rodriguez, Limbânia Jimènez (2010 [1985]), *As Heroínas de Angola*, Luanda, Mayamba Editora.

Roque, Ricardo (2014), "Mimetismos coloniais no império português", *Etnográfica*, 18 (1): 101-109.

Rorty, Richard (1985), "Solidarity or Objectivity", in John Rajchman (org.), *Post Analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press.

Rouveroy van Nieuwaal, E. A. V. von (1996), "States and Chiefs: Are Chiefs mere Puppets?", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 37/38: 39-78.

Said, Edward W. (2007), *Orientalismo, o Oriente como Invenção do Ocidente*, S. Paulo, Companhia das Letras.

Sakala, Alcides (2006), *Memórias de um Guerrilheiro*, Lisboa, Dom Quixote.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*, S. Paulo, Boitempo.

Santos, Boaventura de Sousa (2008), "A Filosofia à Venda, a Douta Ignorância e a Aposta de Pascal", in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80: 11-43.

Santos, Boaventura de Sousa & Maria Paula Meneses, org. (2009), *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina, CES.

Sarlo, Batriz (2005), *Tempo Passado, Cultura da Memória e Guinada Subjetiva*, São Paulo, Companhia das Letras, Belo Horizonte, UFMG.

Sarró, Ramon & Ruy L. Blanes (2009), "Religião, Espaço e Movimento", in *Análise Social*, XLIV: 5-13.

Scott, Catherine V. (1994), "'Men in Our Country Behave Like Chiefs": Women and the Angolan Revolution", in Mary Ann Tétrault (org.), *Women and Revolution in Africa, Asia and the New World*, South Carolina, University of South Caroline Press, pp. 89-108.

Scott, Catherine V. (1996), *Gender and Development, Rethinking Modernization and Dependency Theory*, London, Lynne Rienner Publishers.

Scott, Joan (1994), "Prefácio a Gender and Politics of History", in *Cadernos Pagu*, 3: 11-27.

Seligmann-Silva, Márcio (2008), "Narrar o Trauma. A Questão dos Testemunhos de Catástofres Históricas", in *Psicologia Clínica* (Rio de Janeiro), 20 (1): 65-82.

Sheldon, Kathleen (2002), *Pounders of Grain: History of Women, Work and Politics in Mozambique*, Portsmouth, Heinemann.

Sierra, Lázaro Cardenas (2010), *Angola e África Austral, Apontamentos para a História do Processo Negocial para a Paz (1976-1992)*, Luanda, Mayamba.

Silva, Rosa Cruz e (1995), "Njinga Mbande e o Poder" (Centre Culturel Angolais, Maison de l'Angola), La Souveraineté en Angola: un Cas Particulier, la Reine Zingha, Colloque de Paris: 24 et 25 de février 1995, Paris, Éditions du Centre Culturel Angolais.

Skidmore-Hess, Cathy (1995), *Queen Njinga, 1582-1663: Ritual, Power and Gender in the Life of a Pre-colonial African Ruler (Angola)*, Madison, University of Wisconsin (tese de doutoramento policopiada).

Sontag, Susan (2004), *Sobre Fotografia*, São Paulo, Companhia das Letras.

Sow, Fatou & *al.* (2004), ' L'analyse de Genere et les Sciences Sociales en Afrique ', in *Sexe, Genre et Société, Engendrer les Sciences Sociales Africaines*, Dakar, Paris, Codesria, Éditions Karthala, pp. 45-72.

Spinuzza, Giula (2013), "A Representação Poética da Mulher no Contexto Pós-colonial Moçambicano" in BUALA, http://www.buala.org/pt/corpo/a-representacao-poetica-da--mulher-no-contexto-pos-colonial-mocambicano?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+buala-pt+%28BUALA+%7C+Cultura+Contempor%C3%A2nea+Africana%29&utm_content=FaceBook.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2010), *Pode o Subalterno Falar?*, Belo Horizonte, Editora UFMG.

Stora, Benjamin (2010 [2008]), "La France et ' ses ' Guerres de Mémoires", in Pascal Blanchard & Isabelle Veyrat-Masson (org.), *Les Guerres de Mémoires, La France et son Histoire*, Paris, La Découverte.

Sylvester, Christine (1995), "African and Western Feminisms: World Travelling the Tendencies and Possibilities", in *Signs*, 20: 941-976.

Tali, Jean-Michel (2001), *Dissidências e Poder de Estado: O MPLA perante si próprio (1962--1977) – Ensaio de História Política (Vol. II, 1974-1977)*, Luanda, Nzila.

Tali, Jean-Michel (2005), *Barbares et Citoyens: l'identité nationale à l'épreuve dês transitions africaines, Congo-Brazzaville, Angola*, Paris, L'Harmattan.

Tali, Jean-Michel (2012), "Jeunesse en armes – Naissance et mort d'un rêve juvénile de démocratie populaire en Angola en 1974-1977", in Gomez-Perez, Muriel & Marie Nathalie LeBlanc (org.), *L'Afrique des Générations, entre tensions et négociations*, Paris, Karthala.

Taussig, Michael (1993), *Mimesis and Alterity, a Particular History of the Senses*, New York e London, Routledge.

Tavares, Ana Paula (1998), *O Sangue da Buganvília*, Praia, Mindelo, Centro Cultural Português, Embaixada de Portugal.

Taylor, Christopher C. (1999), *Sacrifice as Terror: The Rwandan Genocide of 1994*, New York, Berger Publishers.

Tchiweka, Associação de Documentação, eds. (2012), *Lúcio Lara - Imagens de um Percurso*, Fotobiografia, Lisboa, Editorial Caminho.

Thiong'o, Ngugi Wa (1981), "Literature and Society" *in Writers in Politics Essays*, London, Heinemann.

Thiong'o, Ngugi wa (1993), *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedom*, Portsmouth, Heinemann.

Thomaz, Omar R. (2002), *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*, Rio de Janeiro, UFRJ.

Thomaz, Omar R. (2005/2006), "Raça, Nação e Status: Histórias de Guerra e 'Relações Raciais' em Moçambique", in *Revista USP*, 68: 252-268.

Tomás, António (2012), *Refracted Governmentality: Space, Oolitics and Social Structure in Contemporary Luanda*, Columbia University, tese não editada.

Tomás, Rita André (s/d.), *Memórias da Luta de Libertação*, Luanda, Artimagem (lançado em Luanda no dia 9 de Setembro de 2005).

Trotha, T. von (1996), "From Administrative to Civil Chieftaincy. Some Problems and Prospects of African chieftaincy", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 37/38: 79-107.

Turpin, Jennifer (1998), "Women Confronting War", in Lois Ann Lorentzen & Jennifer Turpin (org.), *The Women War Reader*, New York, New York University, pp. 3-18.

Turshen, Meredeth & Clotilde Twagiramarya (1998), *What Women Do in Wartime, Gender and Conflict in Africa*, London e New York, Zed Books.

UNICEF (1997), "Annotated principles and best practices adopted by the Symposium on the Prevention of Recruitment of Children into the Armed Forces and Demobilisation and Social Reintegration of Child Soldiers in Africa", Cape Town, April 30.

Urdang, Stephanie (1973), *A Revolution Within a Revolution: Women in Guinea-Bissau*, Somerville, New England Free Press.

Urdang, Stephanie (1975), "Fighting Two Colonialisms: The Women's Struggle in Guinea-Bissau", in *African Studies Review*, 18 (3): 29-34.

Urdang, Stephanie (1989), *And Still They Dance: Women, War and the Struggle for Change in Mozambique*, London, Earthscan Publications.

Valentim, Jorge (2010), *Caminho para a Reconciliação Nacional, de Gbadolite a Bicesse (1989--1992)*, Luanda, Mayamba Editora.

Vieira, José Luandino (2006), *De Rios Velhos e Guerrilheiros: o Livro dos Rios*, Lisboa, Editorial Caminho.

Vieira, José Luandino (2009), *De Rios Velhos e Guerrilheiros: o Livro dos Guerrilheiros*, Lisboa, Editorial Caminho.

Vieira, Paulo Jorge (2011), "(Des)fazer-se Homem na Guerra: Masculinidades e Guerra Colonial em *Os Cus de Judas*", in Joseli Maria Silva & *al.* (org.), *Espaço, Gênero & Masculinidades Plurais*, Ponta Grossa, Todapalavra Editora, pp. 291-327.

Wallerstein, Immanuel (2008), "Ler Fanon no século XXI", in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 82: 3-12.

West, Harry G. (2000), Girls with Guns: Narrating the Experience of War of Frelimo's "Female Detachment", in *Anthropological Quarterly*, 73 (4): 180-194.

Wheeler, Douglas & René Pélissier (1971), *Angola*, London, Pall Mall Press.

Wheeler, Douglas & René Pélissier (2009), *História de Angola*, Lisboa, Tinta-da-China.

White, Aaronette M. (2007), "All the Men Are Fighting for Freedom, All the Women Are Mourning Their Men, but Some of Us Carried Guns: A Raced-Gendered Analysis of Fanon's Psychological Perspectives on War", in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 32 (4): 857-884.

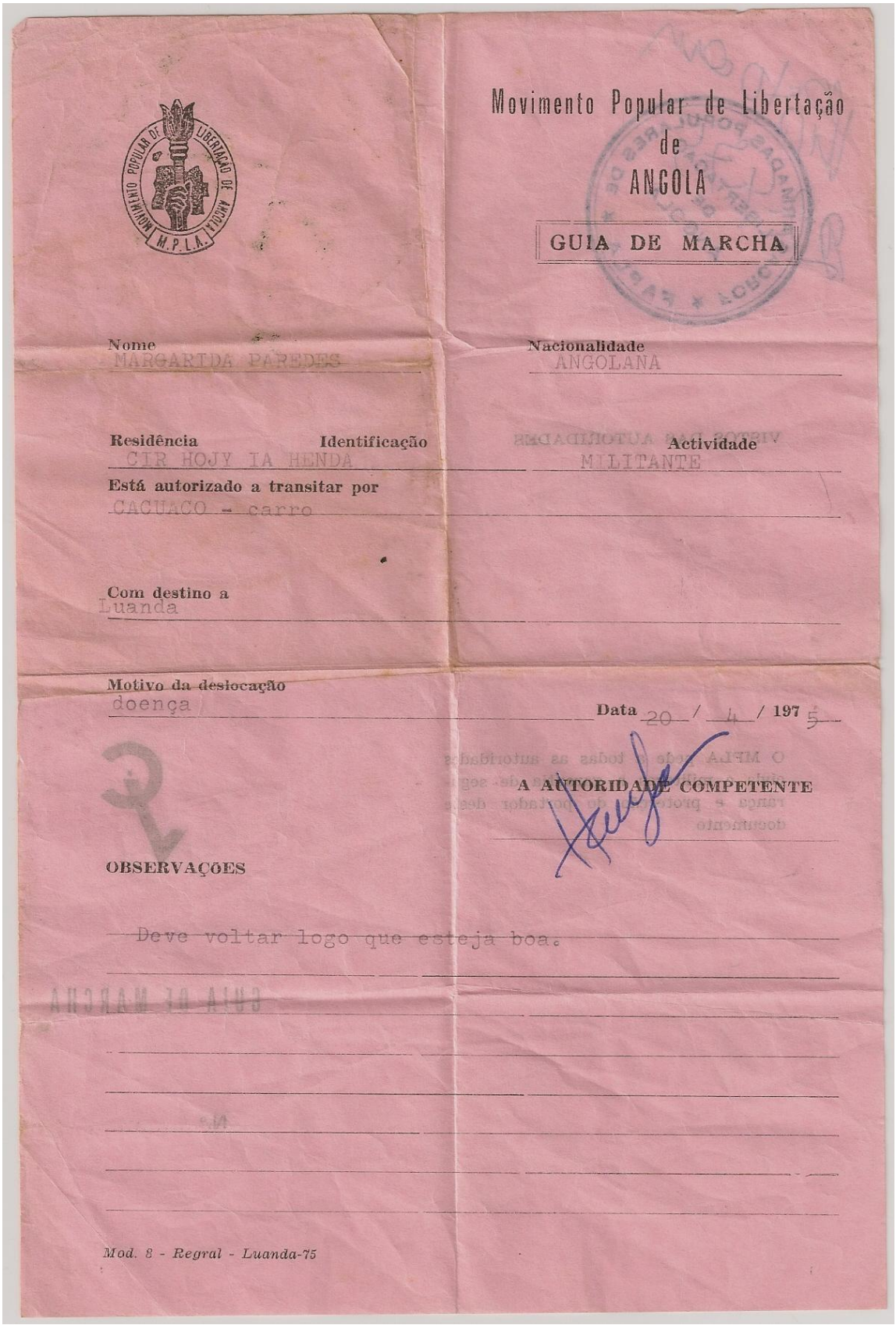
Wolff, Cristina (2011), "Machismo e Feminismo nas Trajetórias de Militantes da Esquerda Armada no Cone Sul dos Anos 1970: um Olhar do Exílio", in Joana Maria Pedro & *al.* (org.), *Relações de Poder e Subjetividades*, Ponta Grossa, Todapalavra.

Young, Robert J.C. (2001), *Postcolonialism: an Historical Introduction*, Oxford, Wiley-Blackwell.

Young, Robert J.C. (2003), *Postcolonialism: a Very Short Introduction*, Oxford, New York, Oxford University Press.

Zimbabwe Women Writers, eds. (2000), *Women of Resilience: The Voices of Women Ex-Combatants*. Harare, Zimbabwe Women Writers.

Anexo 1



Movimento Popular de Libertação de ANGOLA

GUIA DE MARCHA

Nome: MARGARIDA PAREDES

Nacionalidade: ANGOLANA

Residência: CIR HOJY IA HENDA

Identificação:

Actividade: MILITANTE

Está autorizado a transitar por: CACUACO - carro

Com destino a: Luanda

Motivo da deslocação: doença

Data 20 / 4 / 197 5

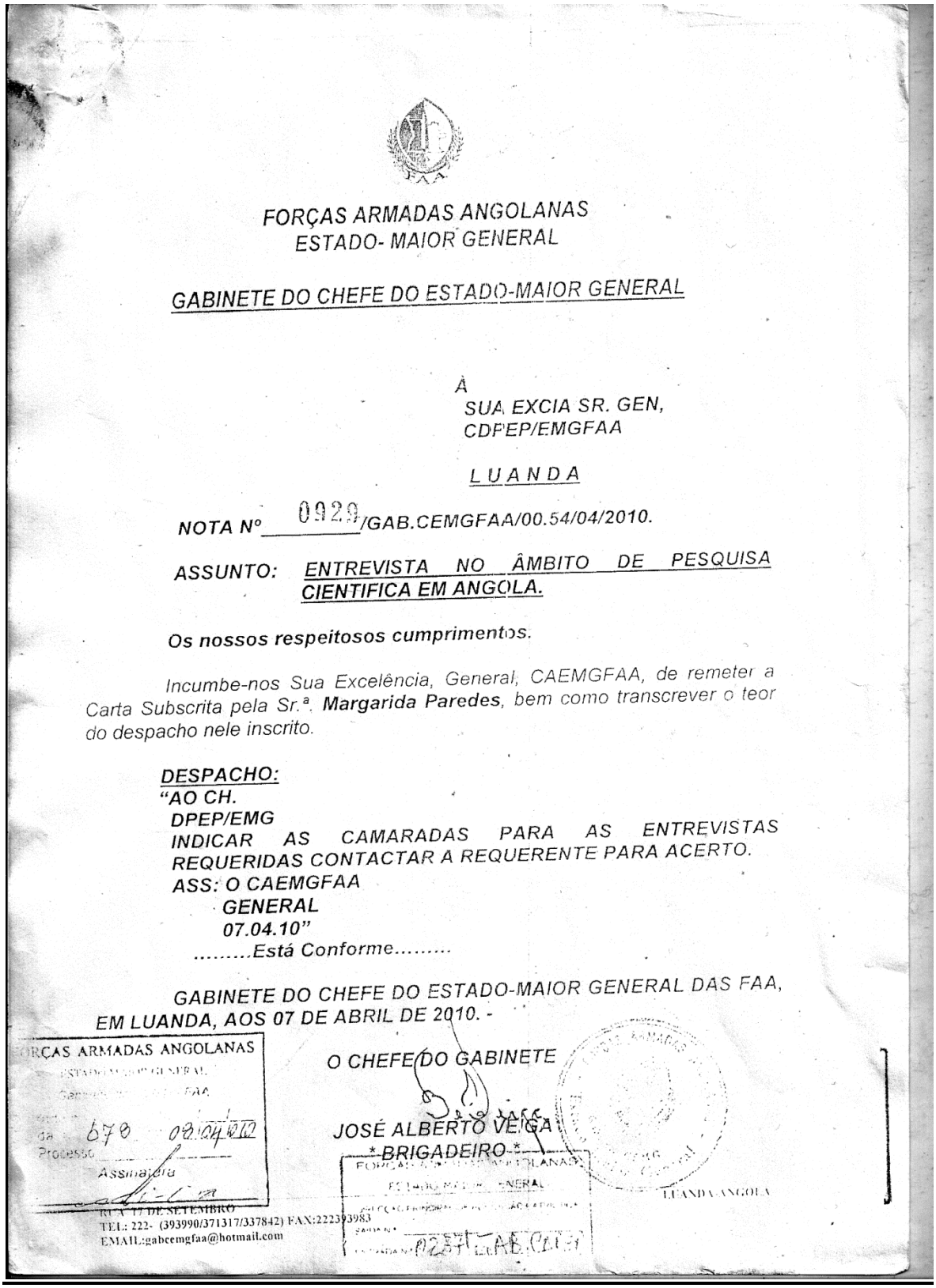
A AUTORIDADE COMPETENTE

OBSERVAÇÕES

Deve voltar logo que esteja boa.

Mod. 8 - Regral - Luanda-75

Anexo 2



FORÇAS ARMADAS ANGOLANAS
ESTADO- MAIOR GENERAL

GABINETE DO CHEFE DO ESTADO-MAIOR GENERAL

À
SUA EXCIA SR. GEN,
CDPEP/EMGFAA

LUANDA

NOTA Nº 0929/GAB.CEMGFAA/00.54/04/2010.

ASSUNTO: ENTREVISTA NO ÂMBITO DE PESQUISA CIENTIFICA EM ANGOLA.

Os nossos respeitosos cumprimentos.

Incumbe-nos Sua Excelência, General, CAEMGFAA, de remeter a Carta Subscrita pela Sr.ª. **Margarida Paredes**, bem como transcrever o teor do despacho nele inscrito.

DESPACHO:
"AO CH.
DPEP/EMG
INDICAR AS CAMARADAS PARA AS ENTREVISTAS REQUERIDAS CONTACTAR A REQUERENTE PARA ACERTO.
ASS: O CAEMGFAA
GENERAL
07.04.10"
.....Está Conforme.....

GABINETE DO CHEFE DO ESTADO-MAIOR GENERAL DAS FAA, EM LUANDA, AOS 07 DE ABRIL DE 2010. -

O CHEFE DO GABINETE

JOSÉ ALBERTO VEIGA
BRIGADEIRO

FORÇAS ARMADAS ANGOLANAS
Data 670 08/04/10
Processo
Assinatura

RUA 17 DE SETEMBRO
TEL.: 222- (393990/371317/337842) FAX:222393983
EMAIL:gabcemgfaa@hotmail.com

LUANDA-ANGOLA

Anexo 3

(Fonte: Arquivo Lucio Lara, Associação Tchiweka)

SEMINARIO SOBRE A FORMACAO REVOLUCIONARIA
realizado pela Organizaçao da Mulher de Angola (OMA)
no Centro de Instruçao Revolucionária (CIR)
de 10 de Outubro a 7 de Novembro de 1965

O PAPEL DA MULHER NA LUTA ARMADA

Os líderes revolucionários dizem que as revoluçoes realizadas nos seus países nao podiam vencer sem a participaçao da mulher. E é verdade. A mulher tem de ser mesmo revolucionária em qualquer país. Porque? Porque sendo uma parte essencial do povo, ela está em primeiro lugar como trabalhadora explorada e como mulher discriminada. Em em toda a parte as pessoas exploradas e discriminadas devem ser as pessoas revolucionárias. As mulheres pretas em todo o mundo compreendem bem esta verdade porque elas sao discriminadas duas vezes: por serem mulheres e por causa da côr. Os empregos para elas eram menos bem pagos e os trabalhos mais desagradáveis. Ora, para melhorar a sua vida é preciso uma mudança total. Por isso, sem a revoluçao nao pode haver direitos para a mulher, a esposa, a mae.

As camaradas que passaram pelas zonas de fogo no norte e no centro de Angola, sabem que a mulher ali faz um grande trabalho em favor dos combatentes e contra os nossos inimigos, os portugueses. Apesar de nao termos sido devidamente preparadas para desempenhar as tarefas revolucionárias, nós as angolanas nao temos desonrado o esforço dos nossos antepassados como a Raínha Njinga que desafiou e enganou os invasores portugueses no século passado. Nós nao temos traído com a nossa indiferença o sacrifício de muitos compatriotas nossos que, como os camaradas SUKAHATA, BOANO, KAMY e KAFIFI, deram a própria vida para libertar a nossa Terra.

Hoje nós as angolanas sabemos que há muito trabalho que nós podemos fazer para avançar a nossa luta, desde o preparar o pao do guerrilheiro, tratar os feridos, até o fazer parte das milícias nas senzalas e pegar na arma para lutar contra os portugueses no maquis.

Algumas vezes nós temos receio de fazer o que sabemos que temos fazer para a libertaçao da nossa Terra desde Cabinda até ao Cunene. Outras vezes temos medo das críticas que nos fazem. Muitas vezes temos bastante pena de nós mesmas e queremos já agora uma vida confortável e assim fazemos só aquelas tarefas que nao nos custam muito, mas para enganarmo-nos a nós próprias e aos outros, gritamos que estamos sempre prontas para todo o trabalho.

A angolana revolucionária deve começar por ter cuidado com a sua saúde, a fim de dar o maior contributo à luta. Nós temos muitas camaradas que podiam trabalhar mais para a revoluçao, mas nao podem fazê-lo porque estao doentes na maior parte do tempo. A saúde é o maior riqueza de cada uma de nós e por isso devemos protegê-la bem durante todo o tempo.

Para melhor ajudar a desenvolver a nossa luta, cada angolana deve conhecer certas verdades: nós queremos a indpendência porque sem ela, os angolanos nunca vao ter uma vida como deve ser. Angola pertence aos angolanos. Por isso, Angola deve ser mandada por angolanos. Os portugueses devem mandar só em Portugal que é a terra deles. Nós angolanos queremos uma independência de verdade. Nós nao queremos só ter bandeira e os portugueses ou quaisquer outros estrangeiros ou fantoches angolanos continuarem a mandar nas riquezas e na política de Angola. Nós queremos uma terra onde possamos viver em segurança, terem trabalho e vida decente. Nós queremos um país onde os nossos filhos tenham escola e uma boa preparaçao profissional para desenvolver a nossa Terra.

Nós nao somos contra os portugueses só porque a pele deles é branca. Nós somos contra os portugueses porque eles estao a mandar à força em Angola, país que nao lhes pertence. Nós somos contra os portugueses porque eles roubam as riquezas de Angola, impedem-nos de

frequentar a escola, nao nos treinam para termos profissoes qualificadas, mas só querem que sejamos contratados, lavadeiras, criadas, serventes de hospital e ajudantes, sempre ajudantes deles.

Mas nós também temos inteligência como eles. O que nos falta só é aprender como eles aprenderam. Infelizmente a maior parte dos angolanos nao sabe sequer ler e escrever. Mas isso nao deve desanimar-nos nem opôr-nos aos nossos camaradas que estudaram. A melhor maneira de vencermos a ignorância é aprendermos. Muitas camaradas acham que uma mulher com filhos nao pode mais aprender nada. Isso é falso. Em Zanzibar e em Cuba, senhoras com netos aprenderam a ler e a escrever. O importante é ter vontade e estar decidida a vencer custe o que custar.

É o saber que faz a diferença entre a possibilidade de ter e nao ter. Uma mulher que estudou e tem a sua profisso de modista, por exemplo, trabalha e pode ter o que quiser graças à sua profissao. Uma mulher que nao sabe ler nem escrever geralmente só pode ser cozinheira, costureira, agricultora ou criada e servente e, por nao ter tècnicamente formada recebe sempre um salário inferior ao valor do seu esforço. Claro que assim ela nunca tem o necessário para viver. Por isso, é importante aprender para saber e viver respeitada. Evidentemente, aquela que saber ler pode fazer o trabalho da pessoa que nao sabe. E mesmo hoje é preciso nao parar no saber ler e escrever. E preciso aprender toda a vida, se necessário fôr, para afirmar cada vez mais a nossa personalidade de mulher angolana.

Hoje a maior preocupaçao de todos os angolanos é a nossa luta de libertaçao nacional, mas isso nao impede que estudemos. Agora nao podemos frequentar escolas de manha ou de tarde porque temos trabalhos da luta, mas podemos fazê-lo de noite ou nas horas vagas. Aquelas que nao têm a quarta classe devem insistir até chegar a esse grau. Lembrar que é preciso começar do princípio, nao é perdâ de tempo. Quem já tem conhecimentos do 2. grau, apreenda o francês. Muitas coisas nós aprendemos por meio de leitura. Há que ler jornais todos os dias para saber nao só o que está a acontecer na política dos outros países, mas ver também as descobertas nas ciências, na técnica, etc. A rádio dá as notícias principais, mas nao diz tudo. Os livros e os jornais sao mais completos do que a rádio.

Desde hoje vamo-nos determinar a acabar com o analfabetismo entre as militantes da OMA. Cada militante da OMA deve ser uma alfabetizada. Alguns maridos nao encorajam, mas é preciso saber enfrentar o desafio deles, persistir e mostrar-lhes a vitória no fim.

Para mobilizar ou esclarecer os outros é preciso que cada uma de nós saiba primeiro o que vai dizer. Nao se é angolana por acaso, nem é angolana quem quer. É uma grande honra ter um país que nos pertence. Portanto, a nossa Terra deve ser defendida e honrada a todo o momento. O ser angolana dá-nos alguns direitos, mas também exige de nós alguns deveres. Apesar disso, nós nao devemos no entanto isolar-nos como angolanas que somos. A nossa luta, as nossas aspiraçoes devem ser identificadas com as dos outros povos que lutam também pelo mesmo ideal que nós, isto é, a liberdade, a justiça, a dignidade. É preciso ter sempre vontade de aprender para nao ceder em tudo nem sêr embrulhada com ofertas e outra corrupçao baseada no sentimentalismo. A luta é dura e por isso nao deve ser traída. Como vimos já nas discussoes anteriores, as mulheres de outros países que hoje têm na verdade os mesmos direitos e deveres que os homens, conseguiram-nos à custa de uma luta decidida e deram todo o seus esforço ao progresso dos seus países.

Até 1961, os estrangeiros nao sabiam quase nada sobre a nossa Terra. Mas depois do dia 4 de Fevereiro de 1961, dia em que os combatentes na sua maioria militantes do MPLA, atacaram os portugueses e as cadeias em que estavam presos nossos camaradas, entao o nome de Angola começou a espalhar-se por todo o mundo. Hoje a nossa luta é nao só aceite e admirada. Nós temos na verdade uma luta dura porque o Congo Léopoldville que tem maior fronteira com Angola nao nos deixa agir como queremos. Além disso, os imperialistas criaram o Holden para estabelecer confusao entre os nacionalistas e dividir-nos, além de outros partidos mais pequenos que também fazem a sua confusao. Ora, quem perde com tudo isto é todo o Povo Angolano e quem ganha sao os portugueses e os seus amigos.

Às vezes, nós mulheres seguimos cegamente as idéias dos nossos maridos e, mesmo quando eles estao em erro, nós concordamos sempre com eles. É preciso que nós tenhamos idéias próprias, saibamos o que queremos.

PONTOS PARA DISCUSSAO:

1) Qual parece ser pior: a sociedade capitalista ou a socialista? Porquê?

2) Que idéia as camaradas faziam e fazem do socialismo?

3) Porque em 4 de Fevereiro de 1961 o Povo Angolano pegou em armas para lutar contra o colonialismo português?

4) De que maneira a mulher angolana pode lutar para a libertaçao da nossa Terra, desde Cabinda até Gunene?

5) Quais sao algumas barreiras que os nossos inimigos poem no nosso caminho para impedir o avanço da nossa luta? (intimidaçao, ameaças , tortura, prisao, morte, tribalismo, racismo, corrupçao, a calúnia, etc.). Como lutarmos contra isso?

6) Como revolucionárias, qual deve ser a medida do nosso esforço e sacrifício?