

DEOLINDA RODRIGUES: ENTRE A ESCRITA DA HISTÓRIA E A ESCRITA BIOGRÁFICA. RECEPÇÃO DE UMA GUERRILHEIRA E INTELLECTUAL ANGOLANA.

NOEMI ALFIERI
CHAM-NOVA FCSH/ UAc

RESUMO: Deolinda Rodrigues (1939-1968) foi uma poetisa, intelectual e guerrilheira do MPLA na luta contra o colonialismo português em Angola. O seu diário foi publicado em 2003 sob o título *Diário de um exílio sem regresso*. Neste artigo, defende-se que a escrita de Deolinda constitui um acto de escrita da história, percorrendo eventos significativos de uma década de vicissitudes políticas, culturais e sociais do seu país. O texto será, ainda, uma fonte de reflexão sobre os movimentos negros, o papel da mulher nos movimentos de libertação e a actual recepção da obra de Deolinda junto da sociedade civil em Angola.

PALAVRAS-CHAVE: Deolinda Rodrigues; guerrilheira; Angola; escrita; libertação.

DEOLINDA RODRIGUES: BETWEEN HISTORICAL AND BIOGRAPHICAL WRITING.

RECEPTION OF AN ANGOLAN FIGHTER AND INTELLECTUAL

ABSTRACT: Deolinda Rodrigues (1939-1968) was a poet, intellectual and guerrilla fighter with the MPLA in the struggle against Portuguese colonialism in Angola. Her diary was published in 2003 under the title *Diário de um exílio sem regresso*. In this article, it is argued that Deolinda's writing constitutes an act of writing history, covering significant events of a decade of political, cultural and social events of her country. The text will also be a source of reflection on black movements, the role of women in liberation movements, and the current reception of Deolinda's work along with civil society in Angola.

KEYWORDS: Deolinda Rodrigues; freedom fighter; Angola; writing; liberation.

1. SUBVERTENDO OS PADRÕES DE GÊNERO: GUERRILHEIRA E DIRIGENTE

Nascida no Catete (Ícolo e Bengo, Angola) em 10 de Fevereiro de 1939, Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida foi, como afirma Margarida Paredes, não só uma guerrilheira do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola, um dos movimentos de libertação na luta contra o colonialismo português), mas também uma sua dirigente, «a única mulher no Comité Director na década de sessenta» (Paredes 2010).

A situação de Angola durante a juventude de Deolinda esteve marcada pela opressão gerada tanto pela ditadura salazarista, como pela vigência do regime colonial e das iniquidades sociais e raciais que implicava a nível estrutural. Eclodindo em 1961, após as revoltas da população na Baixa Cassanje (janeiro de 1961) e o ataque às cadeias e postos militares em Luanda (em 4 de Fevereiro do mesmo ano, oficialmente com o intuito de libertar presos políticos), a guerra dilacerou Angola, estendendo-se por mais de treze anos. Por causa da repressão e das perseguições levadas a cabo pela polícia política portuguesa (PIDE), militantes e quadros dirigentes dos movimentos de libertação escolheram o exílio, no intuito de fugir às prisões ou de garantir alguma continuidade na liderança dos movimentos. O Ghana e o Congo Brazzaville, ambos estados independentes que já tinham conquistado a independência política dos domínios coloniais, tornaram-se bases para várias delegações e nacionalistas africanos.

Além de ter contactos pessoais com personalidades externas ao MPLA, como Amílcar Cabral e Martin Luther King, Deolinda esteve encarregada das traduções (falava fluentemente inglês, kimbundu e português) e de dactilografar os documentos e a correspondência do movimento. Em 3 de Fevereiro de 1959 deixava Angola a bordo do paquete Rita Maria, com bilhete comprado pela Wagon-Lits e destino Lisboa, para depois deslocar-se até São Paulo, no Brasil. Já procurada, a partir de finais dos anos '50, pela PIDE, por «actividades subversivas contra a segurança exterior do estado (Proc.22/ 959)», a jovem de 20 anos usava, conforme declarado nos documentos daquela polícia, o pseudó-

nimo de Suzana Milton nas reuniões de representação da ONU, em 1959.¹

Objecto de relatórios Secretos da PIDE, a Primeira Reunião da Comissão Económica O.N.U. para a África teve lugar em Addis Abeba entre Dezembro de 1958 e Janeiro de 1959. Relatando o desenvolvimento dos trabalhos, o Subsecretário de Estado do Fomento Ultramarino não hesitou, naquela ocasião, em definir a situação como perigosa, nem em declarar a iminente derrocada do colonialismo português. Após a exaltação da atitude e das capacidades da Delegação Portuguesa da reunião «instituída pelo Conselho Económico e Social da Organização das Nações Unidas em cumprimento de recomendação da respectiva Assembleia Geral», o Subsecretário de Estado, constatando a ampla difusão de ideais Pan-Africanistas e o surgimento de novas elites nas colónias, chegava a proclamar a morte iminente do colonialismo tal como era conhecido: «Sem contestação possível, ou sequer desejada, o colonialismo, tal como nasceu e cresceu de há dois séculos a esta parte, tem seus dias contados — e poucos mais viverá.»²

Perante o contexto de opressão que a sociedade colonial exercia junto do povo angolano, conjuntamente com questões ligadas a injustiças raciais vivenciadas desde cedo na escola, em que era denominada pelos colegas de *Miss Sambizanga*, a partida surtia nela a consciência do enorme esforço que a luta pela mudança implicava:

¹ A própria PIDE (Polícia Internacional e de Defesa do Estado durante a ditadura de Salazar), alertando para a formação do que definia como *um Governo de coligação*, instalado no Congo-Léopoldville e chefiado pelo Dr. Agostinho Neto e com algumas pastas atribuídas (Mário Pinto de Andrade Vice-Presidente e Ministro dos Negócios Estrangeiros, Holden Roberto na Defesa, Sócrates Dáskalos na Educação e Viriato da Cruz no Interior), identificava, já desde Janeiro de 1963, Deolinda como um dos membros da Direcção do MPLA, sendo ela encarregada especificamente de *assuntos sociais* (PIDE/ TT/ AT/ PIDE-DGS/ Del A/ S Del L/ Gab/ 812/ NT 8054, Folhas 34 e 35).

² ANTT/PT/AOS/ NE 21/ 18 NT 350 – 484, «Reunião da Comissão económica para a África, Addis -Abeba, 1958 – 1959 (secreto) – Lisboa, Janeiro de 1959», 43º folhas.

Esta é a Luanda da chicotada do branco nas costas nuas do preto que cava a terra sob um sol de Março. Esta é a Angola do contratado. E é esta a Angola que deixei hoje. Mas temos de transformá-la: não sei como nem com que forças mas este mal não pode durar sempre. (Rodrigues 2003: 35)

Apesar de ser a razão principal na base das reivindicações contidas no *Diário*, a exigência de libertar Angola da opressão colonial não se relacionava só com a vigência de um regime de trabalho forçado e das profundas distinções e discriminações raciais em que aquela sociedade assentava. Emerge, no texto, a questão da opressão de género que estava profundamente entranhada na propaganda e nas práticas do Estado Novo, mas cujas consequências e heranças coloniais eram, ao mesmo tempo, manifestas em práticas comuns e consolidadas na sociedade angolana e, por reflexo, nos próprios movimentos de libertação. Durante o salazarismo, entidades associativas como a OMEN (Organização das Mães pela Educação Nacional, fundada em 1936) ou a Mocidade Portuguesa Feminina (MPF, dependente da OMEN) reproduziam a concepção da mulher como reprodutora, guardiã do lar, educadora dos filhos e nacionalista exemplar. Essencialmente, à medida que se reconhecia um papel fundamental à mulher na edificação e na manutenção da «Nação», ela acabava por ser relegada a um papel de retaguarda, principalmente à gestão do lar e a várias funções vocacionadas para a educação dos «filhos da nação». Em várias ocasiões, a figura feminina acabou por ser utilizada pelo Estado Novo como instância legitimadora das políticas governativas e veículo da propaganda nacional ou imperial, como foi o caso do Movimento Nacional Feminino durante a Guerra Colonial ou das madrinhas de guerra que, de acordo com o papel maternal atribuído à mulher, confortavam e motivavam os soldados portugueses. Esta forma de opressão combinava-se, em territórios coloniais, com a ideia de missão civilizadora: em Angola, foram, por exemplo, instituídas escolas residenciais para mulheres negras, no intuito de transformá-las em mulheres mais «civilizadas», mais bem-comportadas, elevando o seu nível moral e, enfim, fazendo com que elas contribuíssem para a modernização da sociedade e a afirmação e consolidação da fa-

mília, tal como entendida pelo regime, em África. Tais questões estavam relacionadas com a própria percepção colonial do corpo negro e com a dicotomização, no imaginário ocidental, da mulher africana como símbolo do *Eros* e do *Thanatos*: ao mesmo tempo vital (na associação às ideias de sexualidade e fecundidade) e mortífera e antiga (ideias de agressividade e aniquilamento) (LE BIHAN, 2019).

É importante realçar não só a posição que a jovem angolana alcançou dentro do Movimento de Libertação, também as reflexões privadas de Deolinda sobre as injustiças coloniais — e as raciais, a elas intrinsecamente ligadas -, sobre a libertação do seu povo não excluíram o levantamento de inúmeras questões de género, ligadas com temas como o trabalho doméstico, o casamento, a instrução, a relação com os pares de sexo masculino e a sexualização da mulher, mas também sobre a necessidade de uma solidariedade feminina que lograsse ir para além das divisões geradas pela sociedade colonial e patriarcal. O diário de Deolinda Rodrigues foi alegadamente encontrado pelo seu irmão Francisco de Almeida aquando de uma visita a uma base do MPLA na República Popular do Congo, em 1974, anos após o assassinio da jovem. O seu conteúdo foi publicado pela Nzila só em 2003, sob o título *Diário de um exílio sem regresso*. A figura da guerrilheira e militante tem-se convertido, após a independência de Angola, numa referência que vai para além do imaginário da luta anti-colonial e de libertação nacional: as suas reflexões sobre a questão de género têm adquirido um papel de considerável destaque junto dos movimentos feministas angolanos.

Como destacado pelo jornalista angolano Reginaldo Silva, os escritos privados da militante reflectem, ao longo deste período, as indecisões e o sofrimento da guerrilha entre os dois Congos, assim como as tensões raciais originadas no seio do próprio movimento e as dúvidas sobre a liderança (Silva 2015). Emitida a 11 de Abril de 1959, a ordem de captura de Deolinda Rodrigues, uma vez de volta a Angola, fez com que ela embarcasse no longo «exílio sem regresso» que culminou na sua captura pela UPA, em 2 de Março de 1967, depois de uma tentativa falhada do seu batalhão de entrar em Angola pelo rio Mbridge. Já debilitadas pelas dificuldades da viagem, Deolinda e as suas camaradas En-

grácia dos Santos, Irene Cohen, Lucrecia Paim e Teresa Afonso (que compunham tanto o Esquadrão Kami, como a Direcção da OMA),³ foram presas e levadas para Kamuna, no Congo-Kinshasa, sendo posteriormente mortas em data não identificada.

2. ENTRE RELIGIÃO, CLASSE E RELAÇÕES RACIAIS. O PERCURSO IDEOLÓGICO DE DEOLINDA

Para além de elementos úteis à reconstrução histórica, os *Diários* permitem-nos traçar o percurso biográfico e ideológico da intelectual angolana. De educação metodista, viveu por curtos períodos no Brasil e nos Estados Unidos, em instituições de ensino ligadas a esta igreja. No Instituto metodista de São Paulo, onde estudou entre 1959 e 1960, dedicou-se ao estudo de princípios bíblicos, do piano e de elementos de jardinagem. Ainda antes da eclosão da revolta, Deolinda concebia a religião como sendo instrumental à política, da mesma forma em que entendia a educação como sendo instrumental à libertação do povo. Nos anos da guerra, Rodrigues acabou por distanciar-se das práticas protestantes por ver nelas a perpetuação das próprias práticas coloniais contra as quais lutava. Sobre as missões e a sua relação com a luta, escrevia nos apontamentos de 28 de Maio de 1960:

A Dona Dina disse-me pra não fazer política (não sei como ela desconfiou ou descobriu as reuniões passadas) pra não arranjar encrenca aos missionários, à igreja e ao instituto. Nem lhe respondi. Onde for, vou sempre falar das condições na terra. Lixem-se lá as missões e o resto. A minha família, o meu Povo vale mais do que todo o resto (Rodrigues 2003: 35).

³ Acrónimo de Organização da Mulher Angolana, órgão feminino do MPLA que foi fundado em 1962 na República Popular do Congo, dedicando-se especificamente à formação das mulheres na ótica de uma sua participação ativa na guerrilha e na vida futura de uma Angola independente. As iniciativas da OMA nos anos da guerra de libertação abrangeram sobretudo as áreas da alfabetização, da educação, das tarefas de apoio à guerrilha e de combate.

Neste mesmo ano, que marcou a passagem definitiva para o que Paredes definiu de «família MPLA», a estadia nos Estados Unidos contribuiria, aliás, para a consciência de que as condições de vida dos negros americanos nada mais faziam do que perpetuar o sistema de injustiças raciais:

Thanksgiving com a Carolyn e a família em Chicago. Moram numa favela. Quanta miséria, pobreza e doença em casa. O pai é guarda-nocturno, a mãe é quase paralítica. Carolyn é boa filha. Estes pretos americanos precisam de revoltar-se contra esta «vida» só de fachada que eles levam. O Sr. Clark é muito consciente das condições deles e nossas (Rodrigues 2003: 38).

De volta ao Congo, Deolinda não escondia as suas perplexidades para com os estado-unidenses: «Estou tremendamente embaraçada por estar metida com estes ianquis que merecem bem outra coisa. Aparecer com eles em público o menos possível» (2003: 47). Acusados de «mostrar todo o seu imperialismo, racismo e exploração», eles acabavam, na sua opinião, por reproduzir iniquidades dentro da própria luta. O que a jovem angolana punha em causa e parecia, ao mesmo tempo, gerar a sua revolta era a reprodução, dentro dos movimentos de libertação, de posições ímpares e tratamentos desiguais que assentavam em bases raciais, de classe e de género. Amplamente desenvolvida ao longo do *Diário*, a questão racial — que gerou atritos e contrastes dentro do próprio MPLA e no país após a libertação do colonialismo português — teve uma relevância fulcral nas reflexões que animaram o *Diário* da guerrilheira, sobretudo ao longo do ano de 1964. A militante angolana chegou a ser acusada por outras componentes da OMA de alimentar divisões raciais ou de querer impor as suas visões e gerar contrastes internos. O que, na realidade, preocupava Deolinda era o risco de que as disparidades existentes entre negros, mulatos e brancos no movimento (tanto do ponto de vista social e económico, como na instrução e conhecimentos necessários para a futura gestão do país) acabassem por adiar a efectiva conquista de poder por parte dos negros angolanos, com destaque para as camadas populares. Neste sentido, o receio era o de uma deriva burguesa após a independência e de potenciais continui-

dades coloniais, cujo risco era o de não conseguir alterar o ciclo de múltiplas subalternidades em que a sociedade colonial assentava:

Depois há o perigo de intelectuais de passado burguês, desonestos e *soi-disant* revolucionários, substituírem os portugueses numa Angola independente por estarem intelectualmente mais preparados que nós. É verdade isso também. Mas a luta também é uma Escola (Rodrigues 2003: 69).

Retomando assuntos muito debatidos no movimento, a do «anti-intelectualismo» é uma questão que nos ajuda a pensar as continuidades coloniais e as consequências da assimilação no seu sentido mais amplo. A própria ideia de que as futuras comunidades livres do colonialismo se organizassem à volta da ideia de «nação», representando o domínio de estruturas administrativas e burocráticas do estado colonial, um dos requisitos para o sucesso e a estabilidade dos futuros países independentes, demonstra quão profundas são estas ligações. A preocupação de Deolinda Rodrigues, se bem que não explicitada e desenvolvida em termos tão abrangentes, tem afinidades com o esforço em quebrar o ciclo de reprodução da ideia colonial de unicidade e superioridade cultural do Ocidente, nos termos definidos por Achille Mbembe:

Colonialisme, fascisme et nazisme partageaient un second mythe. Pour chacune de ces formations historiques, l'Occident était un corps naturel vivant. Il y avait une moelle et une âme. «Les autres parties du monde ont eu des civilisations admirables», proclamait Paul Valéry. Mais aucune partie du monde n'a possédé cette singulière propriété *physique*: le plus intense pouvoir *émissif* uni au plus intense pouvoir *absorbant*. Tout est venu à l'Europe et tout en est venu (Mbembe 2016: 113).

Nos anos '60 e nos primeiros anos '70, portanto, o receio de ingerências estrangeiras nas vicissitudes angolanas e da possível reprodução de padrões e hierarquias raciais coloniais numa Angola independente assombrava os independentistas e alguns quadros dos movimentos. É neste sentido que sugiro que se interprete o óbvio ressentimento que emer-

ge do *Diário* para com os portugueses, chamados depreciativamente de *nguetas* (termo utilizado sobretudo em referência a agentes da PIDE ou para sublinhar atitudes colonialistas e discriminatórias), por representarem a personificação do colonialismo e das suas iniquidades. A 4 de Abril de 1964, comentando o livro *Another Country* de James Baldwin (1962), Deolinda reflectia sobre o contexto angolano, pelo que respeitava as relações entre raça e poder no relacionamento amoroso e sexual, instituindo uma ligação com a situação colonial e a libertação dos negros:

Acabei de ler o «Another Country», de Baldwin. Agora compreendo as mãos dadas do David Allen, o «You are so cute» do Thomas Friedman, os olhares bestiais dos canadianos: pra eles, eu como toda. A preta, somos simples prostitutas, caída plos brancos. Pra elas, todo o preto morre pla pele clara e «pernas boas» delas, ou nas palavras do Edwin, «They think blacks are so weak». Será que as *nguetas* casadas com os pretos e mulatos pensam assim também? Acho que não. Pra estas, os maridos são posição elevada na sociedade e evidentemente, massas. Que inferno os brancos fizeram da nossa África! (2003: 52).

A consciência da objectificação sexual dos corpos negros, que atingia homens e mulheres, e de como este mecanismo de poder tinha potencial para convergir com expedientes de ascensão de classe, não isentava Deolinda de denunciar episódios de sexualização das mulheres por parte dos guerrilheiros:

A fome, a insegurança e a situação em geral fazem descarrilar os nossos guerrilheiros cada vez mais reclamantes e exigentes. Coitados! O que me desgosta e revolta é a atitude deles sexual demais para com as mocinhas do povo: começam logo a apalpá-las. Parece que assim estão a mobilizar o povo ao contrário (2003: 85).

Voltando às considerações sobre as opressões raciais, elas não foram compreendidas em pleno por algumas das suas camaradas, acabando também por ser mencionadas nos relatórios dos informadores da

PIDE de Luanda que foram enviados para a República do Congo. Os relatórios realçavam, em 1964, as dúvidas que animavam Deolinda, chegando a defini-la, recorrendo ao argumento do racismo inverso, de «tribalista consumada»:

Deolinda Rodrigues: é uma moça extremamente pró-americana, desde o primeiro dia em que chegou em Léopoldeville. Nunca tive qualquer troca de impressões com ela. No entanto quando ela seguiu para o Brasil e mais tarde para a América entre 1956 e 1958, já me conhecia por tradição. A impressão que me deixou esta moça extraordinária é a de que é uma tribalista consumada, votando um ódio profundo ao branco português, ao que me diziam. Fala e traduz o inglês com a maior facilidade, quase fluentemente. É natural do Catete, mas não se dá com o Dr. NETO, o que é muito natural, dada a profunda diferença de mentalidade e princípios que os separa, além do facto que ela não tolera daquele político estar casado com uma branca e conservá-la junto de si no exílio. Pelos motivos, Deolinda Rodrigues não vê com bons olhos todos aqueles casados com brancos, como é o caso dos Drs VIDEIRA, BOAVISTA, e LÚCIO LARA, BOAL, um jornalista, cujo nome não me ocorre, e MANUEL LIMA, etc.⁴

Demonstrando a atenção que a sua personalidade despertou na polícia política pela sua vitalidade intelectual e ideológica, o agente identificou o casamento como um dos temas caros à intelectual, falhando, porém, na compreensão de que eram os mecanismos de poder que o casamento como instituição social implicava que constituíam a principal inquietação de Rodrigues.

3. PARA ALÉM DE RAÇA E CLASSE: O GÉNERO

Pelo que respeita as considerações presentes no *Diário* sobre sexualidades e casais mistos é ainda de realçar, para além da predominância de

⁴ ANTT/ PT/ PIDE-DGS/ Del A/ S Del L/ Gab/ 812/ NT8054, folhas 15 e 16, autoria de Jorge Francisco.

questões de raça e classe (que bem se justificam numa perspectiva marxista), uma preocupação de género que punha em causa não só as dinâmicas coloniais, mas também práticas sociais consolidadas no movimento e das dinâmicas de guerra naquela altura. Baste pensar, relativamente ao papel das mulheres portuguesas durante a Guerra (1961 – 74), na influência da «propaganda de guerra tradicional», que ligava «Maternidade, nacionalismo e militarismo» (Calafate Ribeiro 2006: 87). As mulheres eram mobilizadas para acompanharem os maridos na guerra em África, seguindo as suas deslocações até ao mato e vivendo numa condição no limiar entre a legalidade e a clandestinidade, completamente dependente de decisões das forças armadas. Ocupando-se de questões ligadas às tarefas de preparação de comida, mas também de assuntos sociais ligados com convivência entre pares, enfermagem e escolarização, o papel destas mulheres era tido como fundamental. Mesmo no contexto da guerrilha e da organização militar dos Movimentos de Libertação, a tendência era a de relegar as mulheres a um papel assistencial, de desempenho de tarefas primárias e de educação, apesar de elas receberem treino militar. Em 1956, Rodrigues comentava que os seus camaradas pareciam aceitá-la «no movimento nacionalista, embora o Sr. Benje e outros velhos estejam com receio por eu ser mulher» (2003: 25) e, anos depois, ainda considerava necessário «evitar intrometer-me em questões militares» (2003: 83).

Relatam-se igualmente as pressões do grupo de pares do MPLA no sentido de um casamento: «O Bendito diz que se eu fosse uma deles, dar-me-ia como esposa ao Zé Mendes ou ao Joaquim Cardoso. E que devo casar-me já para inocular nos filhos o que sei: não devo casar-me aos 30 ou 40 anos porque então já não se ensina nada aos filhos» (2003: 75). O direito à autodeterminação e à independência da mulher na superação de estereótipos de género é, ao longo do texto, uma preocupação quase tão central como a da libertação de Angola e África, levando-nos a supor que o tema da libertação da mulher fosse, para Deolinda, indissolúvelmente ligado à causa da libertação do povo em geral, especificamente dos povos negros. Sobressai quanto a condição de jovem mulher solteira dificultava a vida da guerrilheira angolana e como, por

outro lado, o convívio com outras mulheres da OMA servia de aprendizagem e treino para a compreensão mútua e a discussão de assuntos relacionados com estereótipos femininos que permeavam mentalidades. Relatando uma discussão com umas camaradas, abordam-se questões linguísticas: «Às tantas, ao encorajar as outras para cantarem em kim-bundu, entrei em conflito com a Maria Carneiro. Que embrulhada!» (2003: 92) e inquietações que Rodrigues tinha enquanto intelectual:

Porquê esta tendência de crer que uma mulher intelectual não sabe mexer uma agulha, uma colher, uma vassoura, etc. [...] Mamã, favor ajudai-me a estar mais calada do que hoje. Preciso evitar barracas e incidentes desagradáveis. Já tenho uma fama desgraçada de mandona e b-a-s-t-a-m-e! (2003: 81).

Da mesma forma, os preconceitos e a visão sexualizada e infantilizada da mulher pareciam, aos olhos de Deolinda, permear a mentalidade de homens dentro do ambiente da militância:

Mas devo trabalhar dia e noite para ajudar os desajustados sociais como Ferro-e-Aço, os patrícios menos instruídos para quem a mulher é só sexo, é parlapateira, é criança que não amadurece nunca, uma criança eterna com sede de carinhos, de apalpadelas, de beijos e abraços.

Ainda bem que a vida para uma mulher não depende do casamento e este não é só carinhos e beijos.

A vida, o casamento, é uma luta constante com momentos de fogo e repouso (2003: 65).

Tendo como sonho o de «servir ANGOLA LIVRE como médica» (p.70), mas aceitando os necessários compromissos que a luta exigia, a autora da obra entrou em contraste com outras personalidades do Movimento, femininas e masculinas, batendo-se activamente contra a possível deriva elitista e burguesa dos seus quadros, o que, como já explicitado, Deolinda encarava como uma traição ao seu povo que já contava com séculos de exploração. Neste sentido, o casamento não parecia mais do que um possível obstáculo à concretização dos seus objectivos enquanto mulher,

intelectual e guerrilheira, que recusava tornar-se numa das «heroínas teleguiadas pelos maridos ou amigos aqui em Brazza» (p. 104):

Nada pode impedir-me de ajudar o meu Povo como médica, a não ser a morte. Nada de distrações ou castelos no ar: em primeiro lugar a medicina. Casamento sem bases seguras é crime. Aliás com esta guerra não pode haver nenhuma boda. Para frente é o caminho! (2003: 78).

Estas e outras dúvidas e dissidências marcaram a história interna do MPLA, como evidenciado por Jean-Michel Mabeko-Tali, a partir da crise de Viriato da Cruz em 1962, passando pelas dissidências do Frente Leste, a Revolta Activa (Maio de 1974) e até aos controversos e polémicos acontecimentos do 27 de Maio de 1977.

Durante a guerra, tais preocupações acabaram por concretizar-se, por exemplo, na fortificação de correntes anti-intelectuais, que se intensificaram à medida que as obras literárias anti-coloniais se difundiam. Mabeko-Tali (2018: 324-369) observa, neste sentido, que estes contrastes eram a inevitável consequência de tensões diretamente derivadas das disparidades coloniais e, também, da origem burguesa dos movimentos. Eles reproduziam, por outro lado, preocupações políticas e éticas legítimas em vista de uma independência do país baseada em princípios de ordem comunista, assim como um receio generalizado relativo à perpetuação de práticas coloniais na nação pós-colonial.

4. NOVAS INTERPRETAÇÕES. ACTUALIDADE E RECEPÇÃO DE UMA «HEROÍNA» ANGOLANA

A morte de Deolinda Rodrigues e das suas companheiras, assim como o seu inegável contributo para com a luta de libertação levou, após a Independência de Angola, à sua canonização na qualidade de heroínas nacionais.

Inaugurada na cidade do Huambo pelo Governador da Província, em 2 de Março de 2008, a estátua de Deolinda, com o custo de 7 mi-

lhões e 800 mil kwanzas, foi identificada como sendo «de bronze, tem 278 quilogramas e está fixada no largo com o mesmo nome, localizado na parte alta da cidade do Huambo e comporta ainda duas placas que descrevem a identificação e a sua trajectória histórica política e social» (Angop 2008). Dialogando simbolicamente com o monumento de bronze do Largo das Heroínas (inaugurado em 1986 ao pé da Avenida Ho-Chi-Min, em Luanda), em que Deolinda é retratada conjuntamente com as suas camaradas, o busto de Deolinda Rodrigues foi, em 2017, objecto de um acto de vandalização e removido da sua base. Relativamente à questão toponímica da capital angolana, o jornalista Manuel Luamba tem questionado a sua falta de representatividade, dada a ausência de políticos que, apesar de pertencentes aos partidos que se encontram na oposição, contribuíram activamente para a luta de libertação nacional (Luamba, 2016). A este propósito, o próprio Dia da Mulher Angolana, no dia 2 de Março, coincide com a data em que as militantes da OMA e do Esquadrão Kamy foram raptadas em Kamuna. O jornalista Pedro Cardoso realçou, em artigo da sua autoria publicado na *Rede Angola* e dedicado ao Largo das Heroínas, que a valorização pública das guerrilheiras não tem sido acompanhada por uma concreta nivelação das injustiças para com as mulheres pertencentes ao povo: «Mais de 40 anos depois o anonimato continua a marcar as nossas heroínas actuais cuja luta é muito maior que a guerra, é a vida. Como sempre diz um amigo, são as mulheres que *mandam este país para a frente*, a troco de muito pouco» (Cardoso, 2017).

Entre os projectos feministas angolanos contemporâneos cuja trajectória se afasta, implícita ou explicitamente, daquela da narração hegemónica, trazemos o exemplo do AIA - Arquivo de Identidade Angolano, projecto iniciado em 2017, bem antes da descriminalização total da homossexualidade no país em 2021 (AIA 2017). Afirmam os componentes do que se define como «grupo *queer* angolano», na secção Visão e Abordagem:

Acreditamos que para uma real transformação da sociedade que alcance a igualdade de todos devemos basear-nos numa visão feminista que perceba a interligação das lutas: racial, classe, LGBTI, capitalista e sexista.

O *Ondjango feminista*, definido no Manifesto do movimento como «colectivo feminista autónomo de activismo e educação em prol da realização dos direitos humanos de todas as mulheres e meninas em Angola» (Ondjango feminista 2017) baseia-se naquela que define uma «agenda feminista transformadora», questionando os mecanismos de opressão patriarcal através da valorização das diferenças ideológicas das suas componentes. Retomando a *Carta de Princípios feministas para as feministas africanas*, elaborado a partir do Fórum Feminista Africano (Acra, Gana, entre 15 e 19 de Novembro de 2006), o *Ondjango* também reivindica «o direito de teorizar para nós mesmas, escrever para nós mesmas, e falar por nós mesmas enquanto feministas africanas». Entre as actividades que tem vindo a desenvolver, destacamos a organização da Escola Feminista, a publicação periódica do jornal *Tuba! Informe* e um amplo *Estudo sobre a situação da mulher zungueira*. Ambas as publicações se preocupam com os direitos reprodutivos e sexuais, a luta pelos direitos das zungueiras e pela protecção do trabalho feminino no mercado informal, o combate à violência doméstica e à violência institucional.

Estes movimentos, marcados por uma postura interseccional — entendida como o reconhecimento da interacção de múltiplas formas de opressão-, muito devem à narrativa da resistência e da luta na sua aceção mais ampla e abrangente. Sem que haja referências explícitas à narração da luta armada, é evidente a interiorização de valores e princípios patentes, por exemplo, nos textos de Deolinda Rodrigues que citámos. No caso do AIA, as cartas e o diário de Deolinda Rodrigues são directamente citadas entre as referências bibliográficas ligadas ao feminismo. Estas incluem outras obras do feminismo negro, como Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women – Making an African Sense of Western Gender discourses* (2001), Djamila Ribeiro, *O que é o lugar de fala* (2017), Angela Davis, *Mulher, Raça e Classe* (1982, na tradução livre da Plataforma Gueto) e a obra de Sojourner Truth, *Ain't I a woman?*. Citando o *Manifesto LGTBI Africano*:

Precisamos de justiça económica; precisamos reivindicar e redistribuir o poder; Precisamos erradicar a violência; Precisamos redistribuir a terra;

Precisamos de justiça de género; Precisamos de justiça ambiental; Precisamos de justiça erótica; Precisamos de justiça racial e étnica; Precisamos de acesso legítimo a instituições, serviços e espaços afirmativos e receptivos; Em geral, precisamos de LIBERTAÇÃO total. [...] Trabalhar no fortalecimento não só de nós mesmos, mas também das nossas organizações, aprofundando nossos vínculos e compreensão das nossas comunidades, construindo alianças de princípios e contribuindo activamente para a REVOLUÇÃO.

No sentido de dar voz aos que ficaram invisibilizados nas narrativas oficiais, a Associação Tchivêka de Documentação tem feito, com o projeto Trilhos da Independência, um trabalho de recolha audiovisual de testemunhos orais. Entre os vários documentários destacamos, em colaboração com a Geração 80, o documentário realizado por Kamy Lara, *Mulheres de Armas* (Angola, 2012, 12 min), que recolhe testemunhos dos trabalhos de cuidado que as mulheres levaram a cabo na mata durante a guerrilha, no sentido de destacar a sua relevância fundamental para o funcionamento da luta de libertação nacional. Superando a aceção clássica de libertação e revolução, os projectos acima mencionados seguem levando a cabo o que Judith Butler definiria de subversão da categoria de mulher (ou, melhor, de feminino),⁵ abordando de forma renovada a questão da identidade e do direito à representatividade política e social.

CONCLUSÃO

A relevância da publicação de *Diário de um exílio sem regresso* consiste no facto de representar, para além de uma obra literária e documental com valor histórico, um testemunho fundamental da resistência feminina em Angola e ao colonialismo em África. Longe de ser uma intelec-

⁵ Refiro-me, neste caso, à obra de Judith Butler (1990). *Gender trouble, feminism and the subversion of identity*. New York; London: Routledge.

tual no sentido convencional do termo, Deolinda distinguiu-se pelas suas capacidades enquanto tradutora e pela sua habilidade de escrita não podendo ser, contudo, estranha às convulsões e dúvidas que animaram o conflito e o complexo contexto da guerrilha. A sua necessária valorização constitui um acto de restituição no sentido mais amplo do termo, abrindo novos espaços de diálogo quanto à posição das mulheres na luta armada e no seio da própria sociedade angolana. Tal valorização tem permitido a discussão, junto dos jornalistas, de associações e da sociedade civil, de questões de representatividade, assim como da valorização de formas de luta quotidiana, como o já mencionado caso das zungueiras, ou como no caso das activistas feministas e feministas para os direitos LGBTIQ, como o AIA.⁶

As preocupações de género e as visões feministas veiculadas pela literatura, numa lógica de múltiplas subalternidades e múltiplas intersecções, demonstram igualmente que a subversão do padrão da literatura como campo masculino é possível: mesmo em contextos coloniais, de opressão, de guerra ou guerrilha e como demonstra o caso de Deolinda Rodrigues, em contextos de morte. Desse contacto com a morte enquanto herança colonial⁷ emerge o paradoxo de o subalterno poder escrever, mas não poder falar até alguém não lhe dar voz, não libertar a sua obra: é neste sentido que Gayatri Spivak tem posto em causa a ideia de Edward Said de que libertação nacional pudesse realmente coincidir com revolução,⁸ contestando a ideia de história como narrativa line-

⁶ O AIA define-se na página inicial do seu *site* como um «grupo de mulheres feministas LGBTIQ (Lésbica, Bissexuais, Transgénero, Intersexo e Queer) angolanas».

⁷ Estou a pensar nas reflexões de Achille Mbembe sobre necropolítica, ou de V.Y. Mudimbe sobre a relação que, historicamente, foi instituída entre a ideia de África e a de morte (Mubimbe 2013).

⁸ A intelectual indiana parece reenviar às referências em que Said ([1978] 2014) defende o poder disruptivo dos movimentos de libertação. Cito as palavras do autor nos *Afterwards* de *Orientalism*, escritos em março de 1994, em que Said comenta a recepção da sua obra: «I will not deny that I *was* aware, when writing the book, of the subjective truth insinuated by Marx in the little sentence I quoted as

ar ou, por outras palavras, a ideia da História como narração do progresso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIA (2017). *Arquivo de Identidade Angolano* [em linha] [15-9-2020]. <<https://www.arquivodeidentidadeangolano.com/home-page>>.
- ANGOP (2008). *Agência Angola Press* de 2 de Março de 2008, 19h41 [em linha]. [15-09-2020]. <http://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2008/2/9/Huambo-Dia-OMA-marcada-com-inauguracao-estatua-Deolinda-Rodrigues,d08e8555-f7c2-46c5-80b3-e54e9675207a.html>.
- BALDWIN, James (1962). *Another Country*. New York: Dial Press.
- BIHAN, Yann Le (2019). «Catégoriser les femmes africaines en régime colonial. Eros et Thanatos désunis». Gilles Boetsch; Nicolas Bancel (org). *Sexualités, identités & corps colonisés: xve siècle - xxiè siècle*. Paris: CNRS, 337-361.
- CARDOSO, Pedro (2017). «Largo das Heroínas». *Rede Angola* de 23/3/2017 [em linha] [15-09-2020]. <<http://m.redeangola.info/roteiros/largo-das-heroinas/>>.
- FANON, Frantz (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero.
- LARA, Kamy (2012). *Mulheres de Armas* [vídeo]. Luanda: Associação Tchiweka de Documentação; Geração 80, 12 min. [em linha] [15-09-2020]. <<https://youtu.be/6XZAGQi5gks>>.
- MABEKO-TALI, Jean-Michel (2001). *Dissidências e Poder de Estado: O MPLA perante si próprio (1962-1977): Ensaio de História Política*. Luanda: Nzila.
- MABEKO-TALI, Jean-Michel (2018). *Guerrilhas e lutas sociais: A história do MPLA perante si próprio (1960-77)*. Lisboa: Mercado das Letras.
- MBEMBE, Achille (2016). *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte.
- MUBIMBE, Valentin-Yves (2013). *A ideia de África*. Luanda: Mulemba.

one of the book's epigraphs («They cannot represent themselves; they must be represented»), which is that if you feel you have been denied the chance to speak your piece, you will try extremely hard to get that chance. For indeed, the subaltern *can* speak, as the history of liberation movements can eloquently attest. But I never felt that I was perpetuating the hostility between two monolithic blocks [*the East and the West, ndr*]» (2014: 335).

- MONTEIRO, Delma; ANDRÉ, Nlando Mia Veta (2019). *Estudo sobre a situação da mulher zungueira*. Luanda: Ondjango Feminista.
- MUDIMBE, Valentin-Yves (2013). *A ideia de África*. Luanda: Mulemba.
- ONDJANGO FEMINISTA (2017). *Manifesto Ondjango Feminista* [em linha] [31-5-2021] <<https://static1.squarespace.com/static/57c54852f5e231e61738ab8a/t/58e2503ecd0f6881b786e187/1491226691196/Manifesto+-+Ondjango+Feminista+-+03042017+-+B%26W.pdf>>.
- PAREDES, Margarida (2010). «Deolinda Rodrigues, da Família Metodista à Família MPLA, o Papel da Cultura na Política». *Caderno de Estudos Africanos*, 20 [em linha] [15-9-2020]. <<https://journals.openedition.org/cea/135>>.
- RIBEIRO, Margarida Calafate (2016). «Percurso africanos femininos: as mulheres portuguesas e a Guerra Colonial». Manuel Gama (org.). *A Guerra Colonial (1961-74)*. Braga: Centro de Estudos Lusíadas da Universidade do Minho.
- RODRIGUES, Deolinda (2003). *Diário de um exílio sem regresso*. Luanda: Nzila.
- SAID, Edward ([1978] 2014). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2016). «A Borderless World?». Rosi Braidotti; Paul Gilroy. *Conflicting humanities*. London [etc.]: Bloomsbury, 47-60.
- TUBA! Informe [em linha]. [31-05-2021] <<https://www.ondjangofeminista.com/informe>>.