

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Helenice Moreira Dias

**VOZES E ESCRITAS FEMININAS EM ANGOLA:
a luta pela sobrevivência e emancipação de mulheres (1961-2002)**

MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL

SÃO PAULO

2013

Helenice Moreira Dias

**VOZES E ESCRITAS FEMININAS EM ANGOLA:
a luta pela sobrevivência e emancipação de mulheres (1961-2002)**

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História Social sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria Antonieta Martines Antonacci.

SÃO PAULO

2013

Banca Examinadora

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: _____ Local e data: _____

AGRADECIMENTOS

Registro a importância da orientação da Prof^ª. Dr^ª. Maria Antonieta Martines Antonacci, sem a qual não teria o apoio necessário para desenvolver esse trabalho. Obrigada por sempre ter acreditado na minha pesquisa, por seu carinho e dedicação.

Agradeço também as contribuições da Prof^ª. Dr^ª. Marina Annie Martine Berthet Ribeiro e do Prof. Dr. Acácio Sidinei Almeida Santos, membros da banca de qualificação. Destaco especialmente a atenção dispensada ao trabalho e a disponibilidade em ajudar.

O apoio de Claudio Bartolomeu Lopes, José Francisco dos Santos, Marcelo Bittencourt, João Paulo Henrique Pinto, Érica Antunes, Victor Martins, Eduardo Estevam e dos funcionários e responsáveis pela Casa das Áfricas foi fundamental para o surgimento e desenvolvimento dessa pesquisa, com dicas de leitura, disponibilização de materiais e ideias.

Aos meus pais, Marilda e Edson, que nunca mediram esforços para me apoiar. Ardilhes, Eder, Leciane e Maychael pelo companheirismo. Estendo toda essa gratidão aos familiares Moreira e Dias que sempre me encheram de amor e exemplos: “*Tenho 285 motivos para agradecer*”. Heitor Loureiro, obrigada por ter ficado *do meu lado* durante cada passo dessa pesquisa. Sua confiança em mim garantiu que eu chegasse até a escrita desse agradecimento. Apenas nós dois sabemos o quanto significou cada dia desses últimos anos nas nossas vidas.

Aos amigos de Juiz de Fora que fazem muita falta. São Paulo seria mais linda se tivesse vocês aqui. Agradeço por todas as palavras de incentivo e ajuda: Luiz César de Sá Júnior, Fabiana Ribeiro, Fabíola Paulino, Mirelly Cardoso, Nittina Bianchi, Thiago Stering, Paula Ferraz, Rafael Bara, e tantos outros que me apoiaram, mesmo sem saber, com exemplos, atitudes e palavras.

Às novas amigas que fiz durante essa empreitada. Pessoas que me fizeram sentir em casa: Armen Pamboukdjian, por suas visitas que nos deixaram, desde o começo, com a certeza que não estávamos sozinhos; aos mestrandos e mestrandas da PUC-SP, aprendi muito com vocês e com suas pesquisas; aos amigos e amigas de orientação, pelas trocas de conhecimentos, angústias, dúvidas.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelas bolsas concedidas, essenciais para a realização dessa pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa tem por finalidade propor uma leitura de lutas cotidianas em Angola, no período que abrange as guerras pela independência (1961-1974) e civil (1975-2002), a partir de vozes e relatos de mulheres. Para tanto, pontuamos algumas marcas femininas, isto é, vivências e experiências de mulheres nos conflitos armados, bem como no processo de paz e reconstrução nacional. Por meio dos depoimentos femininos contidos n’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, organizado pelas escritoras Dya Kasembe e Paulina Chiziane, buscamos apreender dimensões acerca da tradição, opressão e emancipação, com o intuito de compreendermos os desafios enfrentados pelas mulheres antes, durante e depois dos conflitos. Tais questões foram definidas a partir da observação das falas das depoentes, e também nos livros autorais da escritora angolana Dya Kasembe. Desse modo, a partir do recorte proposto, buscamos ecoar essas narrativas a fim de conhecermos mais sobre o universo feminino angolano, que vem sendo relegado pela historiografia consagrada. Em suma, tentamos, por meio das narrativas, “ouvir” o que essas mulheres falavam, sentiam e pensavam.

Palavras-chave: mulheres de Angola, tradições, opressões, emancipação.

ABSTRACT

This research aims to suggest an interpretation of the female narratives about the daily struggles in Angola between the war of independence (1961-1974) and the civil war (1975-2002). Therefore, we emphasize some *female marks*, i.e., the life experience of women over the armed conflicts as well as during the peace process and national reconstruction. By means of the female narratives contained in the book *O Livro da Paz da Mulher Angolana*, organized by Dya Kasembe and Paulina Chiziane, we intend to comprehend the dimensions of *tradition*, *oppression* and *emancipation* as a way to understand the challenges faced by women before, during and after the conflicts. We define these questions based on the observation of the narratives as well as the books written by the Angolan writer Dya Kasembe. In this way, we aim to reverberate these narratives in order to learn more about the Angolan female's universe which has been relegating by the established historiography. To sum up, we try to "listen" to what these women are talking, feeling and thinking.

Keywords: Angolan women, traditions, oppressions, emancipation.

MAPAS

Figura 1 – Mapa Político de Angola	09
Figura 2 – Mapa das Províncias de Angola	41
Figura 3 – Mapa dos Reinos Históricos de Angola	43

Mapa Político de Angola



Figura 1: Mapa Político de Angola. Disponível em <<http://www.africa-turismo.com/mapas/angola.htm>> acesso em 21 de agosto de 2012.

ABREVIATURAS

AMA - Associação da Mulher Angolana

APN - Ajuda Popular da Noruega

CEI - Casa dos Estudantes do Império

FAA'S - Forças Armadas Angolanas

FNLA - Frente Nacional de Libertação de Angola

FRELIMO - Frente de Libertação de Moçambique

LIMA - Liga Independente de Mulheres Angolanas

MINFAMU - Ministério da Família e Promoção da Mulher

MPLA - Movimento Popular de Libertação de Angola

OMA - Organização da Mulher Angolana

OMM - Organização da Mulher Moçambicana

ONU - Organização das Nações Unidas

PDA - Partido Democrático de Angola

PIDE - Polícia Internacional e de Defesa do Estado

UPA - União dos Povos de Angola

UPNA - União das Populações do Norte de Angola

UNITA - União Nacional para Independência Total de Angola

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	12
CAPÍTULO I: UMA PROPOSTA DE ANÁLISE FRENTE À HISTORIOGRAFIA DE CONFLITOS ARMADOS EM ANGOLA	27
CAPÍTULO II: EM TORNO DE TRADIÇÕES	49
CAPÍTULO III: MARCAS DA OPRESSÃO	72
CAPÍTULO IV: CAMINHOS DE EMANCIPAÇÃO	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119
Publicações utilizadas como fontes	119
Referências áudios-visuais.....	119
Referências bibliográficas.....	119
<i>Websites</i>	125

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A ideia que resultou na temática desta pesquisa surgiu durante o desenvolvimento do nosso trabalho de conclusão de curso, no qual nos dedicamos a seguir a trajetória da produção acadêmica brasileira no que se refere à história contemporânea de Angola, mais especificamente nas análises do processo que culminou com a independência do país em 1975.

Ao nos determos em tais trabalhos, deparamos com a carência de estudos acerca da participação feminina nos conflitos armados. Observamos que o papel das mulheres durante o processo, nos textos analisados, é pouco ou nada comentado. A tese do historiador Marcelo Bittencourt¹, por exemplo, contém apenas algumas referências pontuais sobre a participação feminina, sobretudo acerca da existência da ala feminina do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), a Organização das Mulheres Angolanas (OMA). Em uma dessas passagens, Bittencourt comenta que não há como precisar o tamanho da participação feminina, pois o aparato repressor da colonização buscou deliberadamente reduzir a ação das mulheres nesse sentido².

O fato é que os limites de uma monografia de bacharelado não permitiram ampliar as reflexões sobre a escassez de estudos que tivessem envolvido as mulheres como sujeitos daquela sociedade, naquele momento histórico em Angola. Tempos mais tarde, ao concentrar estudos na preparação para o processo seletivo do mestrado, essas indagações voltaram à tona quando, por exemplo, observávamos a publicação, em três volumes, de Lúcio Lara, com cerca de duas mil páginas, intitulada *Um Amplo Movimento...*³, a qual apresenta em torno de trinta documentos administrativos que revelam a participação feminina no conflito por meio, especialmente, da correspondência trocada entre as lideranças. Mesmo assim, tais documentos são restritos somente à dirigente Deolinda Rodrigues e suas companheiras fundadoras da OMA. Logo, percebemos quão pouco os estudos, de um modo geral, abordam dados que revelem o cotidiano de guerrilheiras.

¹ Em sua tese de doutorado, o autor se propõe a seguir a trajetória do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). BITTENCOURT, Marcelo (2002). *Estamos Juntos! O MPLA e a luta anticolonial (1961-1974)*. Niterói: tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do grau de Doutor na área de concentração de História Social.

² Ibid., pp. 459-460.

³ LARA, Lúcio (1999). *Documentos e Comentários para a História do MPLA*, até fev. de 1961. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote; LARA, Lúcio (2006). *Um Amplo Movimento... Itinerário do MPLA através de documentos de Lúcio Lara* (Vol. II – 1961-1962). Luanda: edição do autor; LARA, Lúcio (2008). *Um amplo movimento... Itinerário do MPLA através de documentos de Lúcio Lara* (Vol. III – 1963-1964). Luanda: edição do autor.

Assim, encaramos a falta de pesquisas que deem conta do cotidiano de mulheres angolanas durante os conflitos⁴, como algo a ser superado. Passamos a considerar que visitar a história dos longos 41 anos de guerra em Angola, sob o prisma da mulher, seria um recorte de pesquisa importante, pois possibilitaria pontuar modos de vida e visões de mundo pouco consideradas. Sendo assim, decidimos pesquisar textos que apontassem a mulher angolana como parte de suas análises, a fim de apreender o universo feminino durante os conflitos, buscando nos deter especificamente no dia-a-dia dessas mulheres, guerrilheiras ou não.

Dentre algumas importantes pesquisas, destacamos a de Claudio Bartolomeu Lopes⁵, por ser um exemplo enriquecedor de análise que elege mulheres angolanas como centro de seu trabalho. Foi justamente a partir do contato com os depoimentos recolhidos por Lopes que alcançamos uma dimensão para além do que até então nos preocupava. Antes, buscávamos “rastros” da trajetória de vida de mulheres angolanas que se juntaram aos homens nas frentes de combate armado. Porém, e àquelas que não foram para o *front*, mas tiveram que enfrentar outras faces do conflito?

Por meio das falas e das problemáticas apresentadas por Lopes, começamos a pontuar questões que antes não havíamos ponderado, como evidencia um desses depoimentos, a fim de exemplificar quão perto nos deixam do universo feminino angolano:

Quando há pobreza a violência também agudiza, quando a mulher for procurar o de comer, pode encontrar com um gatuno e é violentada, e lhes recebem aquilo que ela devia levar para os filhos, é isso, mesmo o marido quando em casa não tem comida, arranja subterfúgios e pode aplicar a violência na mulher⁶.

Tais testemunhos possibilitam perceber a enorme gama de dificuldades que se colocaram no cotidiano das mulheres angolanas e as diferentes respostas dadas para enfrentarem e superarem tais conflitos. Em suma, o trabalho de Lopes foi essencial na medida em que, além de possibilitar um novo olhar, também nos apresentou uma publicação rica em relatos de mulheres angolanas: *O livro da paz da mulher angolana: as heroínas sem nome*⁷, que contém 76 narrativas de mulheres angolanas sobreviventes dos conflitos, incluindo fotografias feitas durante a execução do projeto. A partir da leitura desse trabalho, pudemos compreender a riqueza que o material traz e passamos a considerá-lo como fonte de pesquisa.

⁴ Processo de Independência (1961-1974) e Guerra Civil (1975-2002).

⁵ O autor elencou durante sua dissertação de mestrado onze mulheres como sujeitos de sua pesquisa, a fim de compreender como elas “veem e reagem às situações de opressão, exploração e discriminação da qual são frequentemente vítimas, e que caminhos buscam para ultrapassar esta problemática”. LOPES, Claudio Bartolomeu (2010a). *Trabalho Feminino em Contexto Angolano: um possível caminho na construção de autonomia*. São Paulo: dissertação de mestrado apresentada à banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Serviço Social, p. 6.

⁶ Depoimento de Faustina, colhido por Claudio Bartolomeu Lopes em agosto de 2009. *Ibid.*, p. 35.

⁷ KASEMBE, Dya & CHIZIANE, Paulina [org.] (2008). *O Livro da Paz da Mulher Angolana: as heroínas sem nome*. Luanda: Editorial Nzila.

Há uma pluralidade de vivências, experiências, memórias e questões que merece ser pontuada com mais atenção.

Segundo a escritora portuguesa Margarida Paredes, em resenha sobre esse livro, a publicação surgiu durante a realização da Conferência Internacional “Mulher e Participação Política e Pública”, em outubro de 2006, em Luanda. Nessa ocasião, as mulheres destacaram a sua insatisfação pela limitada participação nos vários processos de paz em Angola⁸. A produção do material se inicia a partir da realização de um seminário de iniciação artística em Gabela, em outubro de 2007⁹.

O livro foi organizado pela angolana Dya Kasembe e pela moçambicana Paulina Chiziane, ambas escritoras, sendo fruto de um projeto multidisciplinar que contou com uma equipe de dezoito pessoas de diferentes áreas, abrangendo escritoras, professoras, jornalistas, artistas plásticas, empresárias, ativistas dos direitos humanos e políticos¹⁰. Tais pesquisadoras percorreram seis províncias do país durante um ano. Com o objetivo de contribuir para a construção da paz em Angola, reavivaram memórias de mulheres, ouvindo e registrando suas histórias. De acordo com as organizadoras, a iniciativa teve como objetivo ser “acima de tudo, uma tentativa das Mulheres Angolanas de não permanecerem no silêncio”¹¹.

No que se refere ao contexto de produção da obra, de acordo com a introdução escrita por Helena Zefanias, da Ajuda Popular da Noruega (APN - financiadora do projeto), as entrevistadoras iniciaram os trabalhos com expectativa de ouvir histórias da paz, mas, durante os depoimentos, perceberam que as mulheres, na maioria das vezes, narravam primeiro o processo da guerra. A princípio, isso foi encarado como algo negativo, afinal era a paz o assunto desejado para o livro. Porém, as pesquisadoras logo perceberam a importância para aquelas mulheres de falarem sobre suas dores, ou seja, elas “precisavam falar das guerras para poderem dar sentido à paz”¹². Apesar de não estar explícita a metodologia utilizada para as entrevistas, percebemos, com a leitura das narrativas, que foram feitas perguntas no sentido de instigar as mulheres a darem o significado pessoal sobre o que seria a paz. Na maioria das falas é possível observar momentos em que a paz é conceituada pelas depoentes. Ao atentarmos para o sumário do livro, percebemos que são justamente esses trechos que intitulam as narrativas, como por exemplo: “Paz é também isto: desfrutar das doces

⁸ PAREDES, Margarida (2010). “Heroínas sem nome” In: *Buala: cultura contemporânea africana*. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/a-ler/heroinas-sem-nome>>, acesso em 05 de agosto de 2012.

⁹ “Neste encontro, recuperámos as crianças dentro de nós, brincámos, pintámos, dançámos e aprendemos técnicas de observação e de escuta”. ZEFANIAS, Helena. *Introdução*. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 13.

¹⁰ PAREDES, M. (2010). op. cit.

¹¹ KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 191.

¹² ZEFANIAS, Helena. *Introdução*. Ibid., p. 14.

memórias do meu pai, que vive do outro lado do mundo!”¹³, ou “Paz, para mim é tudo. É dormir à vontade, dentro da casa sem medo”¹⁴, ou ainda, “Paz é falar do amanhã”¹⁵, dentre outros.

Cada narrativa possui uma enorme carga de subjetividade a ser considerada. Segundo Margarida Paredes, “a manipulação ideológica das entrevistas foi feita para apresentar versões conciliadoras de memórias em conflito, sem culpabilizações e vitimizações deste ou daquele lado da guerra”¹⁶. Em suas palavras:

A produção da memória é muito ambígua, resgatam-se do passado vivências, esquecem-se outras, na ilusão de que o discurso produzido dê sentido a experiências que foram reais mas que, na hora de narrar, filtradas pela subjectividade do presente, recriam ou reconstróem memórias do passado¹⁷.

Essa reconstrução do passado revaloriza o presente de paz, o que evita acusações que estão presentes em outros textos¹⁸, mas n’*O Livro da Paz da Mulher Angolana* não se observam, pois é uma obra pensada para ser uma reconciliação da paz do presente com o passado conflituoso. Tentativas de esquecer ou de falar sobre os traumas e as experiências negativas da guerra sem incriminações são estratégias da memória. A autora Maria Isabel João, no seu texto “Memória e História: os problemas e o método” trabalha exatamente esse processo de produção da memória, reconstruindo traumas vividos:

(...) buscam-se formas de inventar e reinventar a história para a poder integrar em **narrativas que justifiquem e desculpabilizem os indivíduos e as sociedades**. Um dos casos mais sintomáticos de tentativa colectiva de amnésia passou-se com a sociedade alemã, no pós-guerra. Esquecer é, por vezes, a única forma de lidar com o passado ou, então, as sociedades têm de reinventá-lo para o tornar admissível¹⁹.

O fato dos testemunhos serem carregados de subjetividade é algo que consideramos durante o trabalho. Ao se expressarem, essas mulheres traduzem em suas falas, acontecimentos carregados de suas recordações que, ao serem relatados, já estão repletos de interpretações²⁰. Sendo assim, não é papel do historiador desprezar a produção das memórias feitas pelas autoras dos relatos, mas compreender o ambiente de seu desenvolvimento. Seguindo a reflexão de Alessandro Portelli, o que se busca alcançar é:

¹³ KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 117.

¹⁴ Ibid., p. 85.

¹⁵ Ibid., p. 61.

¹⁶ PAREDES, M. (2010). op. cit.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Cf. CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida (2000). “Angola: vivências femininas de uma guerra sem fim”. In: *I Simpósio Internacional: o Desafio da Diferença*. Salvador: UFBA, GT-3.

¹⁹ JOÃO, Maria Isabel (2005). “Memória e História: os problemas e o método”. In: TRINDADE, Maria Beatriz Rocha, CAMPOS, Maria Christina Siqueira de Souza, LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo [org.]. *História, Memória e Imagens nas Migrações*: abordagens metodológicas. Oeiras, Portugal: Celta, pp. 5-6. Grifos nossos.

²⁰ PORTELLI, Alessandro (1996). “A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais”. In: *Tempo*. Rio de Janeiro: vol. 1, n.º. 2, p. 2.

(...) um campo de possibilidades compartilhadas, reais ou imaginárias. A dificuldade para organizar estas possibilidades em esquemas compreensíveis e rigorosos indica que, a todo momento, na mente das pessoas se apresentam diferentes destinos possíveis. Qualquer sujeito percebe estas possibilidades à sua maneira, e se orienta de modo diferente em relação a elas. Mas esta miríade de diferenças individuais nada mais faz do que lembrar-nos que a sociedade não é uma rede geometricamente uniforme como nos é representada nas necessárias abstrações das ciências sociais, parecendo-se mais com um mosaico, um patchwork, em que cada fragmento (cada pessoa) é diferente dos outros, mesmo tendo muitas coisas em comum com eles, buscando tanto a própria semelhança como a própria diferença. É uma representação do real mais difícil de gerir, porém parece-me ainda muito mais coerente, não só com o reconhecimento da subjetividade, mas também com a realidade objetiva dos fatos²¹.

A subjetividade trabalhada pelo intelectual italiano é inerente a qualquer depoimento, seja masculino ou feminino, importando que não seja usada em contraposição à uma pretensa “objetividade masculina”, produtora de ciências eurocêntricas. Nesse sentido, Walter Mignolo alerta: “Uma crítica feminista da ciência denuncia o facto de a objectividade científica proclamada esconder a ‘perspectiva’ masculina através da qual a ciência como prática foi criada”²². E Ramón Grosfoguel, por sua vez, chama atenção para injunções, subjetividade e conhecimento na permanência da *colonialidade do poder*²³:

(...) o ‘eixo colonial’ entre europeus/euro-americanos e não-europeus inscreve-se não só nas relações de exploração (entre capital e trabalho) e nas relações de dominação (entre Estados metropolitanos e Estados periféricos), **mas também na produção de subjetividades e de conhecimento**²⁴.

Nestes questionamentos à pretensa lógica objetiva e masculina eurocentrada, que tenta formatar as expressões humanas dentro de um arcabouço racional e controlável, a ideia de “subjetividade feminina” é compreendida como necessária para a manutenção das desigualdades entre homens e mulheres.

Considerando, então, a subjetividade inerente a qualquer depoimento, almejamos identificar, no decorrer do levantamento proposto, nessas e em outras narrativas femininas, quais são as formas de narração, de modo a nos determos não especificamente ao que aconteceu com elas, mas ao que elas sabem ou imaginam ter ocorrido consigo mesmas²⁵.

²¹ PORTELLI, A. (1996). op. cit. pp. 8-9.

²² MIGNOLO, Walter. (2006). Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. 2. ed. São Paulo: Cortez, p. 697.

²³ Conceito criado por Anibal Quijano. Cf. QUIJANO, Anibal (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad” In: *Revista del Instituto Indigenista Peruano*. Lima: vol. 13, nº 29, pp. 11-20; QUIJANO, Anibal (2005) “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO: São Paulo.

²⁴ GROSGOUEL, Ramon (2010). “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 396. Grifos nossos.

²⁵ PORTELLI, A. (1996). op. cit., pp. 7-8.

Buscando organizar o estudo, optamos por denominar como *marcas femininas* o conjunto de questões que exploramos, por as considerarmos como pontos recorrentes durante a fala das depoentes em *O Livro da Paz da Mulher Angolana*, bem como nas outras fontes que foram trabalhadas e que apresentamos em seguida. Assim, o estudo anseia perceber *marcas femininas* apresentadas nas fontes eleitas, de modo que o importante é evidenciarmos quais foram as questões que mulheres angolanas desejaram expressar, comunicar e marcar suas presenças naquelas guerras.

A partir da leitura das fontes, optamos por focar três ângulos que mais nos chamaram a atenção em termos de *marcas femininas: tradição, opressão e emancipação*. Sistemáticamente, as questões em torno de tais temas estão organizados de modo a serem contemplados nos capítulos deste trabalho.

Consideramos também a trajetória de vida e a obra das organizadoras deste livro, principalmente a angolana Dya Kasembe, pois acreditamos que conhecer as autoras pode ajudar na compreensão das narrativas por elas compiladas.

Dya Kasembe²⁶ é o pseudônimo de Amélia de Fátima Cardoso, cuja origem remete ao nome do avô²⁷. Nascida em 1946, na província de Bengo, município de Kissama, na localidade de Mumbundu-Muxima, cursou o primário e o secundário no Colégio de São José de Cluny, em Luanda. Formou-se em enfermagem geral e se licenciou em filosofia pela Universidade de Saint Dennis, em Paris, onde viveu por muitos anos, após deixar seu país em meados da década de 1970.

No posfácio do livro *Angola – 20 anos de guerra civil: uma mulher acusa...*, a autora conta as impressões que teve de Angola ao retornar ao país em 1993 e 1994, com uma visão crítica acerca da situação de seu país. Dya Kasembe descreve não só a realidade do cotidiano dos angolanos nas ruas, no aeroporto, etc., mas também opina sobre a condição da educação, saúde, política e imprensa. Além de criticar os líderes de Angola, a autora também destaca a parcela de culpa que tem o povo por se interessar mais pelas telenovelas brasileiras do que por política.

Eu acuso de genocídio nacional os dois chefes de guerra Savimbi e dos Santos, para quem poder e dinheiro são mais importantes que o povo angolano²⁸.

²⁶ Também é possível encontrar a grafia “Dia Kasembe”, principalmente nas edições francesas dos seus trabalhos.

²⁷ “Dya Kasembe é entrevistada por Valdeck Almeida de Jesus” In: *Favas Contadas*. Disponível em: <<http://www.favascontadas.com.br/dye-kasembe-e-entrevistada-por-valdeck-almeida-de-jesus>>, acesso em 21 de janeiro de 2013.

²⁸ No original: “*J’accuse de génocide national les deux chefs de guerre Savimbi et dos Santos pour qui pouvoir et argent sont plus importants que le peuple angolais*”. KASSEMBE, Dia (1995). *Angola, 20 ans de guerre civile: une femme accuse*. Paris: L’Harmattan, p. 183. Tradução livre do francês.

A televisão relata as 1001 peripécias da guerra. Ninguém presta atenção nelas. Enchem-se os lugares, por outro lado, na hora das telenovelas brasileiras que fazem sonhar²⁹.

Sua carreira de escritora iniciou-se com publicações de poemas e contos nos jornais da época colonial, sob os pseudônimos de Ivi, Liana e AFC³⁰. Os livros publicados são: *Os Amores das Sanzalas*³¹; *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola*³²; *Cartas para Maridos Temerários*³³; *Angola, 20 Ans de Guerre Civile: une femme accuse*³⁴; *Angola, Femmes Sacres, Insomises et “Rebelle*³⁵; *Soigner en Noir et Blan*³⁶; *Thsiala l'enracinée: du Kuanza à la Seine*³⁷ e *Les Bons Tours de Cupidon*³⁸. Contudo, foi a partir do contato com alguns dos recentes trabalhos publicados pela autora que identificamos como a questão feminina sempre está contida nas suas obras. Detentora de um feminismo cuja raiz se situa nas tradições de Kasembe³⁹, a autora utiliza a escrita como ferramenta para fomentar o debate sobre os problemas da sociedade angolana, e, dentre eles, destaca especialmente as relações de gênero.

Para somar a frente de análise d’*O Livro da Paz da Mulher angolana*, consideramos mais duas obras produzidas por Dya Kasembe: *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola*⁴⁰ e *Os Amores das Sanzalas*⁴¹.

Cronologicamente, iniciamos a apresentação das obras selecionadas de forma inversa à que foram trazidas a público, considerando que *O Livro da Paz da Mulher Angolana* foi o último a ser publicado, em 2008; mas isso se justifica se levarmos em conta o caminho percorrido pela pesquisa, afinal foi tal livro que abriu caminho para o conhecimento das outras obras.

²⁹ No original: “La télévision relate les 1001 péripéties de la guerre. Personne n’y prête attention. On s’arache les places par contre à l’heure des telenovelas brésiliennes qui font rêver” KASSEMBE, D. (1995). op. cit., p. 185. Tradução livre do francês.

³⁰ “Nzila apresenta obra ‘As mulheres honradas e insubmissas de Angola’” In: *Angop*: Agência Angola Press. Disponível em <http://www.portalangop.co.ao/motix/pt_pt/noticias/sociedade/2005/8/36/Nzila-apresenta-obra-mulheres-honradas-insubmissas-Angola,b7cf83b9-d439-4050-89b2-eb3ba85c30bc.html>, acesso em 15 de outubro de 2011.

³¹ KASEMBE, Dya (2006). *Os Amores das Sanzalas*. Luanda: Editorial Nzila.

³² KASEMBE, Dya (2010). *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola*. Luanda: Mayamba Editora, 2ª ed.

³³ KASEMBE, Dya (2007). *Cartas para Maridos Temerários*. Luanda: Editorial Nzila.

³⁴ KASEMBE, Dia (1995). *Angola, 20 Ans de Guerre Civile: une femme accuse*. Paris: L’Harmattan.

³⁵ KASEMBE, Dia (1997). *Angola, Femmes Sacres, Insomises et Rebelles*. Paris: L’Harmattan.

³⁶ KASEMBE, Dia (2001). *Soigner en Noir et Blanc*. Paris: L’Harmattan.

³⁷ KASEMBE, Dia (2001b). *Thsiala l'enracinée: du Kuanza à la Seine*. Roissy-en-Brie: Editions Cultures Croisées.

³⁸ KASEMBE, Dia (2004). *Les Bons Tours de Cupidon*. Roissy-en-Brie: Editions Cultures Croisées.

³⁹ KASEMBE, D. (2010). Contracapa.

⁴⁰ KASEMBE, D. (2010). op. cit.

⁴¹ KASEMBE, D. (2006). op. cit.

Em 2005, Dya Kasembe lançou *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola*. Segundo a autora, contrariando sua intenção inicial, esse trabalho foi classificado como uma obra de sociologia⁴², pois possui como base os ditos e feitos da tradição oral por meio de testemunhos de velhas personalidades. Nas palavras de Dya Kasembe, seu objetivo foi, “sendo eu poetisa antes de tudo, quis simplesmente recitar para transmitir o que me foi legado”⁴³.

As mulheres honradas e insubmissas de Angola apresenta uma autora com postura política incisiva, que faz uso de elementos pré-textuais de seu trabalho para se posicionar, explicitando a que veio a obra. Desse modo, Dya Kasembe se coloca do lado daqueles que, a partir da independência, lutam para que caiba ao povo angolano escrever a sua própria história e assim “corrigir o que erradamente foi escrito”⁴⁴. Nesse sentido, a autora não se exime de expor abertamente o que, no seu entendimento, caracterizou a escrita sobre Angola até a independência:

Houve muito poucos europeus que, tendo frequentado, a África se tenham impregnado da sua alma para poderem traduzir a realidade dos nossos países. Isto porque a prioridade era dominar, empobrecer o dominado em todas as suas faculdades intelectuais e materiais. Infelizmente essa estratégia teve sucesso com a nossa colaboração, e continua conosco [sic], os colonizadores⁴⁵.

Assim, a obra de Dya Kasembe é compreendida e trabalhada, na presente pesquisa, com toda dimensão político-cultural que carrega; não apenas no que se refere a sua crítica à opressão vivenciada pela mulher angolana, mas, também, ao jugo colonial exercido contra o seu povo. Em suas palavras: “interessava-lhes mais ouvir falar da guerra e de Savimbi, dos diamantes e do petróleo. O seu povo não existia”⁴⁶. Essa passagem reforça a ideia de que o feminismo em Angola coloca problemáticas que vão além da conquista de direitos civis pelas mulheres. No mesmo sentido, está a senegalesa Mariama Bâ, para quem a “escrita [está] numa perspectiva de engajamento sociopolítico. As lutas contra o imperialismo, o neocolonialismo, as ditaduras ou contra a opressão das mulheres participam de um único projeto”⁴⁷.

⁴² KASEMBE, D. (2010) op. cit., p. 20.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Ibid., p. 15.

⁴⁵ Ibid., pp. 15-16.

⁴⁶ Ibid., p.16.

⁴⁷ BÂ, Mariama. “*Une si longue lettre*” apud: ROBERT, Badou Koffi (2010). *A Consciência da Subalternidade: trajetória da personagem Rami em Niketche de Paulina Chiziane*. São Paulo: dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, p. 24.

*Os Amores das Sanzalas*⁴⁸, de 2006, é uma obra que apresenta gênero narrativo diferente da anterior, pois a autora expõe sua posição valendo-se de contos. O livro reúne seis “estórias” de amor entre mulheres autóctones e brancos colonizadores, expondo cotidianos de opressão vivenciados pelas mulheres negras, que têm seu papel reduzido a escravas sexuais e domésticas de colonizadores brancos.

Destacamos, como mencionado por Andrée Michel no prefácio, que “a relação dominador-dominado não explica tudo”⁴⁹, uma vez que prevalece o sistema de dominação masculina, em que:

(...) os desejos e os apetites sexuais do macho, Branco ou Negro, fazem a lei. E as mulheres, Brancas ou Negras, são vistas por ele apenas como procriadoras ou objectos sexuais ao seu serviço, mas nunca como pessoas tendo também os seus próprios desejos amorosos e sexuais...⁵⁰.

Os contos possibilitam a reflexão das diferentes opressões sofridas pelas mulheres durante o período colonial: a opressão do sistema colonial e do sistema patriarcal de dominação masculina.

Para concluir o arcabouço metodológico que utilizamos para construir esta pesquisa, a partir de narrativas galgadas na perspectiva de gênero, é necessária uma última consideração que busca elucidar tal face da pesquisa. Tendo como cerne o universo feminino angolano, acreditamos ser de fundamental importância explicitar como essa perspectiva, que pode ser apontada como uma leitura de gênero ou feminista, se consolida para nós, pesquisadoras. Em consonância com o que Walter Mignolo denomina como “concepção feminista de conhecimento”⁵¹ ou “epistemologia feminista”⁵², elegemos esse campo por considerá-lo como um dos muitos caminhos para aproximações ao que o autor caracteriza como “pluri-versalidade epistêmica”, o que, a grosso modo, corresponderia à construção de novos paradigmas/novas narrativas, nas quais é possível “re-imaginar o mundo, construir futuros justos e democráticos, socializar o poder em todos os níveis da sociedade (...)”⁵³. Acreditamos, assim como o autor, que estudos que privilegiem as mulheres e suas relações sociais trazem contribuições fundamentais, como as de que:

a) a ciência moderna foi/é uma construção epistêmica a partir de uma perspectiva masculina; b) a “epistemologia masculina” tornou invisíveis outros tipos de conhecimento e outras perspectivas de compreensão que estão a emergir sob o rótulo de “epistemologia feminista”; e c) a epistemologia feminista contribui para desalojar

⁴⁸ KASEMBE, D. (2006). op. cit.

⁴⁹ Ibid., p. 10.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ MIGNOLO, W. (2006). op. cit., p. 684.

⁵² Ibid., p. 685.

⁵³ Ibid., p. 683.

o mito de que a ciência estaria purificada e vacinada contra a infecção da diferença sexual e da sexualidade⁵⁴.

Esse intelectual argentino traz ainda uma reflexão fundamental ao discutir a caracterização de ciências denominadas de *androcêntrica* e *ginocêntrica*. Dessa forma, o autor elimina qualquer interpretação equivocada acerca do estilo dessa análise. Para ele, essas ciências se diferenciam por serem estruturadas em uma experiência específica, seja ela masculina ou feminina. O que denomina cada área não é quem pratica essas ciências, mas, sim, a experiência que se está focando, feminina ou masculina: “Não há uma correlação ‘natural’ entre o modo como se é percebido e o modo como se atua de acordo com opções éticas e projetos políticos”⁵⁵. Ou seja, não há uma relação automática entre o gênero e a ciência que se desenvolve. Por isso há mulheres que praticam uma ciência *androcêntrica* e homens que praticam uma ciência *ginocêntrica*.

Apesar da *epistemologia feminista* apresentar importantes contribuições para análise, a mesma peca ao deixar intacta a discussão fundamental acerca da *cor da epistemologia*⁵⁶. A denúncia de que a ciência ocidental é masculina foi inicialmente feita pelas mulheres brancas dos centros universitários europeus e norte-americanos, que não colocaram em pauta a questão racial. A contribuição das discussões raciais veio a partir de *epistemologias do sul*⁵⁷, assim como outras importantes críticas, associadas a “destruição da natureza e a apropriação do conhecimento indígena em benefício do capitalismo e da dimensão crescente da economia de mercado”⁵⁸.

Pretendemos aliar à *epistemologia feminista* contribuições que possibilitem enxergar a perspectiva racial/cultural nas questões de gênero. Assim, faz-se necessário destacar que as demandas das mulheres do chamado Terceiro Mundo⁵⁹ vão além da

⁵⁴ MIGNOLO, W. (2006). op. cit., pp. 685-686.

⁵⁵ Ibid., p. 685.

⁵⁶ EZE, Emmanuel Chukwudi. *The Color of Reason: the idea of ‘Race’ in Kant’s anthropology*. apud: MIGNOLO, W. (2006). op. cit., p. 686.

⁵⁷ Esse conceito intitula o livro organizado por Boaventura Santos e Maria Meneses. Na introdução da obra, o conceito é pormenorizado como “Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul. O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo”. SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 19.

⁵⁸ MIGNOLO, W. (2006). op. cit., p. 687.

⁵⁹ “La fábula de los tres mundos fue, y sigue siendo, a pesar de la defunción del segundo, una manera de crear un orden político que ‘funciona mediante la negociación de fronteras lograda a través del ordenamiento de las diferencias’ (Haraway, 1989a:10). Fue (y es) una narrativa donde cultura, raza, género, nación y clase están inextricablemente ligadas. El orden político y económico codificado por la fábula de los tres mundos y el desarrollo descansa sobre el tráfico de significados que describen nuevos campos del ser y del entender, los mismos campos que son cada vez más cuestionados y desestabilizados por las gentes del Tercer Mundo hoy en día”. ESCOBAR, Arturo (2007). *La Invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, p. 52.

emancipação da mulher. O texto de Katherine Bankole, intitulado *Mulheres Africanas nos Estados Unidos*⁶⁰ aponta exatamente para essa questão, ao discutir a composição da feminilidade africana que se constitui a partir de elementos distintos do que fundou a feminilidade europeia: “As mulheres africanas receberam uma herança de feminilidade que, desde o início, nunca foi definida pelos atributos de pureza, fragilidade e vulnerabilidade (ou seja, dependência), mas sempre pela autodeterminação orientada para a ação”⁶¹.

Ainda no texto de Bankole, devemos destacar o conceito de *mulherismo africana* de Hudson-Weems, que se constitui como ideologia que “baseia-se na cultura africana e, portanto, focaliza necessariamente experiências, lutas, necessidades e desejos singulares das mulheres africanas”⁶². A partir dessas perspectivas, procuramos alcançar o universo feminino dessas mulheres que tiveram que “transformar a fraqueza (ou fragilidade percebida) feminina em força”, algo que sucedeu quase como “um rito de passagem necessário para a mulher africana histórica”⁶³. Essa disposição pode ser explicitada, no caso de Angola, pelas mulheres que, ao perderem os maridos na guerra, assumiram sozinhas o comando dos seus lares.

Justamente por vivenciarem outras experiências é que mulheres africanas constituem outros projetos, distintos do vislumbrados pelas mulheres da Europa e dos EUA. Como bem distingue o antropólogo colombiano Arturo Escobar, as mulheres do dito Terceiro Mundo apontam outras demandas: “a questão não é afirmar seu poder apenas como mulheres, mas demonstrar que a preocupação pela mulher é inseparável de outros tipos de opressão e negociação cultural”⁶⁴.

A presente pesquisa buscou articular a perspectiva de gênero à questão racial/cultural de modo a se afastar de estudos feministas que, ao desconsiderarem as experiências femininas negras acabaram reafirmando o eurocentrismo, analisando suas companheiras de outros mundos a partir de uma ótica tão opressora quanto o machismo. Nas palavras de Escobar: “África e as africanas são apresentadas pelos não africanos como dados

⁶⁰ BANKOLE, Katherine (2009). “Mulheres negras nos Estados Unidos” In: NASCIMENTO, Elisa Larkin [org.]. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4)*. São Paulo: Selo Negro.

⁶¹ BANKOLE, K. (2009). op. cit., p. 274.

⁶² HUDSON-WEEMS, Clenora. *African womanism and the critical need for Africana theory and thought*. apud: BANKOLE, K. (2009). op cit., pp. 261-262.

⁶³ BANKOLE, K. (2009). op cit., p. 264.

⁶⁴ No original: “*la cuestión no es afirmar su poder como mujeres solas, sino demostrar que la preocupación por la mujer es inseparable de otros tipos de opresión y negociación cultural*”. ESCOBAR, A. (2007). op. cit., p. 305. Tradução livre do espanhol.

de investigação ou exemplo de uma teoria, ou casos de um projeto, todo o qual provém e alimenta diretamente um mesmo sistema centralizado de informação”⁶⁵.

Nesse sentido, destacamos a senegalesa Pierrette Herzberger-Fofana como expoente de um “feminismo africano”, que busca se distanciar do feminismo eurocentrado que não deu conta de atender as demandas específicas das mulheres africanas. Segundo ela:

O paradigma de feminista tornou-se um termo *passe-partout*, confuso, que não define exatamente a situação da mulher africana. Surgido dos movimentos de reivindicações das mulheres europeias e norte-americanas, o feminismo tal como é concebido hoje não reflete a experiência histórica das africanas. Ele não parece levar em conta as preocupações próprias às mulheres do Sul que dele preferem se dissociar⁶⁶.

O entendimento do feminismo, nesta pesquisa, passa necessariamente pelo prisma de sua vertente africana, que considera a multiplicidade de elementos opressores às mulheres, tais como o racismo colonialista e a exclusão econômica.

O feminismo no contexto africano considera não só o estatuto da própria mulher, mas envolve questões — falando da tradição e cultura — que dizem respeito às sociedades africanas em geral, de tal modo que as mulheres vêem, através da sua verdadeira emancipação, uma mudança drástica no devir dessas sociedades⁶⁷.

Esta pesquisa não intenta contribuir com o discurso sexista de que as mulheres angolanas vivenciaram apenas as questões relegadas ao seu sexo, ou seja, às relações ocorridas no âmbito do privado. O que pretendemos aqui é frisar aspectos do cotidiano durante a guerra, uma vez que os mesmos foram considerados como secundários. Acreditamos ser desnecessário pontuar, para o leitor, os outros espaços ocupados pelas mulheres angolanas, locais que justamente por serem considerados “mais relevantes” já foram devidamente analisados em outros trabalhos⁶⁸. Assim, entendemos que a forte história de luta de guerrilheiras, como por exemplo, Deolinda Rodrigues⁶⁹, é o bastante para afastar o pensamento sexista de que as mulheres em Angola estavam envolvidas somente nas questões do privado.

⁶⁵ No original: “África y las africanas son presentados por los no africanos como datos de investigación o ejemplos de una teoría, o casos de un proyecto, todo lo cual proviene y alimenta directamente a un mismo sistema centralizado de información”. Ibid., p. 342. Tradução livre do espanhol.

⁶⁶ HERZBERGER-FOFANA, Pierrette. *Littérature féminine francophone d’Afrique noire*. apud: ROBERT, B. (2010). op. cit., p. 12. Grifos do tradutor.

⁶⁷ ROBERT, B. (2010). op. cit., p. 48.

⁶⁸ RODRIGUEZ, Limbânia Jimenez (2010). *Heroínas de Angola*. Luanda: Mayamba; RODRIGUES, Deolinda (2003). *Diário de um Exílio sem Regresso*. Luanda: Nzila.

⁶⁹ Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida nasceu em 1939 no Catete, foi uma importante militante do MPLA. Em uma ação do Esquadrão Kamy foi capturada pela Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) junto com suas companheiras Lucrécia, Irene, Engrácia e Teresa. Não há muitos esclarecimentos sobre o que se passou durante esse período, porém todas foram mortas e testemunhas dizem que Deolinda teria sido esquartejada ainda viva. Para mais informações sobre a trajetória de Deolinda Rodrigues cf. RODRIGUEZ, L. (2010). op. cit., pp. 35-57; CDIH - Centro de Documentação e Investigação Histórica do MPLA (2008). *História do MPLA*. (Vol. II 1967-1976). Luanda: CDIH, pp. 39-45.

Dessa forma, desejamos partir do olhar de que em Angola havia mulheres tanto na esfera pública, atuando principalmente nos combates armados, quanto na esfera privada, operando em diversas situações cotidianas de sobrevivência familiar. Nesse trabalho, detivemo-nos em situações que abarcam a dimensão do privado da guerra, pois consideramos que é justamente esse cotidiano que foi o mais relegado na história triunfante de Angola.

Esta pesquisa está dividida em quatro capítulos, dos quais três abarcam temáticas que nos chamaram atenção durante a leitura das fontes. A partir dessas questões eleitas, trouxemos *marcas femininas*, ou seja, apontamos, no âmbito das fontes apresentadas, o que ficou marcado nas memórias aquelas mulheres.

No capítulo I, apresentamos brevemente um panorama dos conflitos armados em Angola a fim de pontuar, com base na historiografia a que tivemos acesso, a conjuntura sobre a qual as mulheres aqui apresentadas viviam. Discutimos ainda a possibilidade de construção de uma história angolana sob uma perspectiva feminina até então não contemplada pela historiografia trabalhada.

O segundo capítulo se detém nas falas e narrativas nas quais a *tradição* constitui o foco. Observamos que havia dois prismas específicos de construção dessas narrativas, sendo o primeiro os momentos em que houve uma atualização dos costumes e ritos de aspectos da tradição e, o segundo, as ocasiões de exposição das marcas de dor deixadas pela tradição.

Já o terceiro capítulo lança luz nas questões da *opressão* vivenciada pelas mulheres angolanas. Expusemos as diferentes formas sobre a qual esta se apresentou, abarcando marcas deixadas pela opressão física e mental.

Por último, concentramos esforços para expressar marcas deparadas no processo da *emancipação* feminina, cuja educação “formal” e os movimentos associativos emergem como principais vias para alcançar a libertação frente opressões vivenciadas por mulheres no território angolano.

Os aspectos escolhidos para serem trabalhados em cada capítulo foram eleitos por constituírem elementos que possibilitam uma maior exposição das questões com que a mulher angolana se deparava. Além de acompanhar o envolvimento de suas problemáticas, propusemos também uma ordem cronológica das questões, a fim de respeitar cada período da história recente de Angola abordado pelas depoentes. Os três capítulos (*tradição*, *opressão* e *emancipação*) foram escritos com o intuito de salientar as vozes femininas *antes*, *durante* e *depois* dos conflitos, respectivamente. Contudo, isso de forma alguma significa pensar que as mulheres em Angola somente teriam buscado a emancipação ao final do processo de paz, ou, ainda, que elas só teriam sido alvo de opressão durante os conflitos, da mesma forma que a

tradição não pode ser vista como algo estático e preso a um momento específico da história. Esses três pontos articulados servem como recursos analíticos para nos aproximarmos das fontes que elencamos. As lutas em torno da *tradição*, contra a *opressão* e pela *emancipação* da mulher angolana são pautas que permeiam as experiências daquelas mulheres.

Durante o texto, esses caminhos de análise ganham sentido quando o leitor perceber que, para falar de *tradição*, as mulheres recuperam memórias acerca dos anos antecedentes à colonização, período em que as tradições ainda não haviam sofrido interferências do dominador. As formas de *opressão* possuem fortes balizas temporais, pois foram justamente nos anos dos conflitos armados que se fizeram mais presentes e de modo mais cruel. Foram nos anos posteriores aos conflitos armados, com o cessar-fogo, que as mulheres conseguiram levantar mais incisivamente a bandeira da *emancipação* por meio de acesso à educação, às organizações sociais e políticas, ainda que essas últimas já estivessem presentes em Angola de diversas formas antes mesmo do fim do conflito. Nessa perspectiva pensamos discutir as principais *marcas femininas* expostas por mulheres angolanas, mais especificamente, por aquelas que pudemos ouvir ou ler durante esta pesquisa.

Buscamos contribuir na construção de uma narrativa que privilegie questões referentes à luta de mulheres, de modo a superar as histórias consagradas que, muitas vezes, deixam de lado parte da história que só será pressentida a partir de uma perspectiva que elenque a mulher como fonte de expressão nas lutas coloniais.

O livro *As Mulheres de Ravensbruck*, publicado em 1980, é um exemplo bem sucedido no que se refere a construção de narrativas focadas em histórias femininas, pois apresenta quatro entrevistas de mulheres que foram deportadas em virtude de sua orientação política durante a II Guerra Mundial. O volume apresenta a memória de mulheres, evidenciando o significado dos campos de concentração a partir do olhar feminino⁷⁰. Tal publicação consegue expor experiências traumáticas das mulheres perseguidas pelo nazifascismo, trazendo à tona um olhar ainda não explorado. Assim como Salvatici, consideramos que esse livro traz relatos que possibilitam um novo olhar acerca da “perseguição específica sofrida por mulheres durante a ocupação militar nazifascista da Itália.

⁷⁰ Nas palavras da pesquisadora Silvia Salvatici: “de mais a mais, o que constituiu a experiência mais devastadora para as mulheres foi enfrentar a maternidade num campo de concentração. No início, digamos entre 1942 a 1943, quando se tornava evidente a gravidez de uma mulher, ela era morta antes do nascimento do bebê. Depois, a regra foi alterada: a mãe podia dar à luz o seu filho e continuar trabalhando, enquanto o bebê não tinha direito de viver, ele era morto por meio de injeções venenosas, ou afogado num tanque d’água, em seguida, ser queimado num forno. Caso tivesse o filho em segredo, a mãe era forçada - como forma de castigo - a matar, ela mesma, sua filha ou filho”. SALVATICI, Silvia (2005). “Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres”. In: *História Oral*, v. 8, n. 1, jan.-jun., pp. 35-36.

Ou seja, *as vozes de sobreviventes trouxeram à luz a violência e abusos baseados em gênero*⁷¹. É esse caminho que buscamos seguir nesta pesquisa.

⁷¹ SALVATICI, S. (2005). op. cit., p. 35. Grifos nossos.

CAPÍTULO I

UMA PROPOSTA DE ANÁLISE FRENTE À HISTORIOGRAFIA DE CONFLITOS ARMADOS EM ANGOLA

A complexidade dos processos de independência das colônias portuguesas na África, que foram as que mais demoraram para se libertar do jugo colonial, e as conseqüentes batalhas em busca da hegemonia política, chamaram a atenção de diversos analistas, lusófonos ou não. Muitos deles, como o francês René Pélissier e o norte-americano Douglas Wheeler¹, por exemplo, se dedicaram a explicar a formação, composição e atuação dos grupos políticos durante a independência e guerra civil, bem como analisar as principais ações e características do colonialismo português e o início do seu declínio. Porém, assim como os autores acima citados, a maioria dos estudos sobre esse período da história angolana se prendeu à história oficial dos principais movimentos políticos que surgiram naquela sociedade, relegando para segundo plano outros sujeitos atuantes que não estavam diretamente envolvidos nos acontecimentos que ficaram consagrados como os mais relevantes pela História, mas que atuaram em outras histórias.

Na obra *História de Angola*, os autores destacam, por exemplo, uma cronologia da história angolana a partir de 1960, que ressalta datas de ações do MPLA, UNITA ou de ações cubanas e soviéticas, não apreendendo assim dimensões de histórias locais que poderiam estar por detrás dessas datas eleitas como marcos históricos. O mesmo se passa quando os autores elaboram um sumário dos governadores-gerais de Angola a partir de 1854, ou ainda uma tabela com dados da população angolana, na qual não é possível saber o número de mulheres e crianças, mas apenas a porcentagem de brancos, mestiços, negros, ou de cada etnia no total da população do país². Buscaram construir uma história de Angola posta como referência para os demais estudos sobre o país, atrelando-a a documentos oficiais do mundo colonial e a uma bibliografia internacional, que pouco ou nada dizem sobre o cotidiano do povo angolano, mas sim sobre a administração colonial portuguesa, seus governadores-gerais, os movimentos de libertação e seus líderes.

René Pélissier, na introdução da segunda parte do livro *História de Angola*, aponta para a necessidade de criticar as fontes, afirmando que “não podíamos confiar

¹ WHEELER, Douglas & PÉLISSIER, René (2009). *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China.

² *Ibid.*, pp. 379-393.

inteiramente em nenhum documento”³. O autor conclui dizendo que apresenta um “relato dos acontecimentos que os futuros historiadores, ao acederem aos arquivos públicos e privados – assim eles não tenham sido censurados ou destruídos – confirmarão ou invalidarão”⁴. Assim, Pélissier deixa clara a sua visão de História, que considera apenas os documentos oficiais escritos, o que diminui a chance de participação do povo angolano como agentes em resistência, uma vez que suas regiões possuem culturas enraizadas na oralidade e os caminhos para se abordar suas histórias não é o mesmo percorrido pela escrita.

Não se trata de descartar os estudos existentes como se uma história baseada nas vivências e experiências das mulheres, por exemplo, fosse o único caminho possível para narrar histórias angolanas. Precisamos colocar em discussão as diferentes perspectivas historiográficas baseadas tanto em fontes coloniais, cuja existência pertence à história do povo angolano, quanto à tradição oral, com o intuito de destacar, sobretudo, aqueles grupos que tradicionalmente foram postos à margem das análises. Nas palavras de Sherna Gluck, citada por Silvia Salvatici no trabalho *Memórias de Gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres*:

Recusando-se a serem deixadas historicamente sem voz por mais tempo, as mulheres estão criando uma nova história – usando nossas próprias vozes e experiências. Estamos **contestando o conceito tradicional de história, aquilo que é “historicamente importante”, e estamos afirmando que nossa vida cotidiana é história**. Usando uma tradição oral, tão antiga quanto a memória humana, estamos reconstruindo nosso próprio passado⁵.

Fazendo uso de depoimentos orais, de tradições orais e de memórias femininas, é possível alcançar narrativas de mulheres angolanas que contestam o que é “historicamente importante” na história de Angola, mostrando que elas também fazem parte do fazer-se de seu país. Destacamos dois dos depoimentos d’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, reveladores da atitude de duas mulheres que expressam, em suas falas, a consciência de fazerem parte da história, cada uma a partir de sua realidade específica.

A primeira delas é uma ex-guerrilheira que, ao vivenciar a guerra “entrando na mata”, sente-se parte da história do seu país. Em suas palavras: “Eu vi a história. Eu participei na história. Eu fiz a história! Ficando em casa conforme mandam as tradições? Eu seria apenas mais uma, mas eu agora, pertenço à história!”⁶. Nesse depoimento podemos destacar ainda a valorização do cotidiano militar frente ao civil, lugar-comum presente naquele contexto que resultou, inclusive, no predomínio da história que envolvia os conflitos armados.

³ WHEELER, D. & PÉLISSIER, R. (2009). op. cit., p. 231.

⁴ Ibid., p. 232.

⁵ GLUCK, Sherna Berger apud: SALVATICI, S. (2005). op. cit., p. 30. Grifos nossos.

⁶ Depoimento anônimo In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p.136.

Já o segundo depoimento vem mostrar a construção da história a partir de uma mulher do universo civil, que, no exercício de uma função doméstica, também se sente como uma das que ajudaram a construir a história da paz em Angola: “Fazendo minhas broas, no meio da guerra, eu participei da construção da paz”⁷.

Os conflitos armados em perspectiva

O recorte cronológico adotado para balizar a pesquisa (1961- 2002) foi uma opção feita com o objetivo de abarcar os dois períodos de luta armada no território angolano, sendo de 1961 até 1974, a luta pela Independência; e de 1975 até 2002, a Guerra Civil. Tal opção se justifica, uma vez que os conflitos possuem intrínseca relação e estão temporalmente em sequência, o que, na prática, resulta no fato de que as memórias e as narrativas literárias muitas vezes acabam por estabelecer paralelos, comparações, ou, pelo menos, menções a ambos os momentos.

Sendo assim, em nosso estudo pontuamos três momentos da história de Angola: o primeiro é o que antecede o início da luta pela independência, visando observar, mesmo que rapidamente, as características fundamentais do colonialismo português; depois, pontuar a forma como a luta pela independência foi travada no território; e por último mencionar a guerra civil que ocorreu logo após a declaração da independência.

A estrutura do colonialismo português será brevemente abordada entre os anos de 1950-1961, uma vez que foi a partir de 1950 que houve um enrijecimento da política colonial portuguesa, sobretudo devido à criação da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (Pide), responsável por exercer controle sobre os grupos angolanos anticoloniais⁸. O ano de 1961, por sua vez, representa um afrouxamento dessa empreitada, uma vez que o Estado português decreta o fim do indigenato⁹, estabelecendo, pelo menos no campo teórico, a cidadania plena de todas as raças¹⁰, com o objetivo de conter as insatisfações dos colonos¹¹.

⁷ Depoimento de T. M. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 91.

⁸ BITTENCOURT, M. (2002) op. cit., p. 28.

⁹ “(...) em 1954 elaborou-se o Estatuto dos Indígenas de Guiné, Angola e Moçambique com o intuito de codificar o trato com as populações autóctones nestas províncias. A maior preocupação, motivadora da confecção do referido estatuto, teria sido considerar as situações especiais em que os indígenas pudessem encontrar-se no caminho da civilização. Ou seja, este Decreto-Lei vinha regulamentar a passagem do indigenato à cidadania, trâmite confirmador legal da assimilação”. PEIXOTO, Carolina Barros Tavares (2009). *Limites do Ultramar Português, Possibilidades para Angola: o debate político em torno do problema colonial (1951-1975)*. Niterói: dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, p. 25.

¹⁰ MOURÃO, Fernando. “O colonialismo Português na África” apud: PEREIRA, José Maria Nunes (1999). *Angola: uma política externa em contexto de crise (1975-1994)*. São Paulo: tese de doutoramento submetida

A pluralidade da sociedade angolana se expressava por meio dos chamados *crioulos*, que constituíam uma camada intermediária de indivíduos que se aproximavam tanto da matriz cultural europeia quanto da angolana. A partir desta mestiçagem cultural, tal segmento se consolidou como um grupo diferenciado. De acordo com Bittencourt, os *crioulos* buscaram, com o objetivo de reforçarem sua condição social diferenciada frente aos demais africanos, ocupar atividades jornalísticas e culturais, de modo a demonstrar *civilidade*¹².

Ainda de acordo com esse historiador, somente na segunda metade da década de 1950 a Pide se instalou em Luanda, a fim de “(...) investigar e sustar as movimentações de angolanos empenhados na divulgação de panfletos anticoloniais e reunidos em torno de pequenos grupos ligados a várias organizações políticas (...)”¹³. Destaca que tal instalação se comprova com o crescimento significativo e acelerado de brancos no território¹⁴.

O fator que talvez melhor expresse a intensificação do projeto colonial foi a elaboração de uma legislação que criou duas categorias de indivíduos: os *civilizados* e os *indígenas*. De acordo com essa categoria, todos os brancos eram automaticamente considerados *civilizados* e os demais, para alcançarem a mesma categoria, deveriam provar aos funcionários coloniais sua *civilidade*, que consistia, entre outras coisas, no conhecimento da língua portuguesa, numa boa condição econômica, na obtenção de moradia e na prática de hábitos cotidianos semelhantes aos dos europeus. Nota-se que, com essa nova classificação da população, os *crioulos* passaram a ter que provar, assim como os demais africanos, a sua condição de assimilados¹⁵.

Bittencourt afirma que a proximidade com o peso das instituições portuguesas fez com que, dentre os *crioulos* e os *novos assimilados*¹⁶, surgissem opositores do movimento independentista – afinal tais ideais estabeleciam a aproximação com os *indígenas*, o que causava pavor aos referidos grupos¹⁷. Apreende-se, assim, uma sociedade extremamente

como pré-requisito para a obtenção do título de Doutor em Sociologia na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, p. 94.

¹¹ BITTENCOURT, M. (2002) op. cit., p. 28 e p. 46.

¹² Ibid., p. 34.

¹³ Ibid., p. 28.

¹⁴ Ibid., p. 29.

¹⁵ Ibid., pp. 34-35.

¹⁶ Tais termos, *crioulos* e *novos assimilados*, “são fruto de uma análise sociológica da situação colonial baseada na história e na interpretação de alguns traços culturais, pretendendo ultrapassar a segmentação jurídica imposta pelo colonialismo, quando comprovados os itens anteriormente citados, no grupo dos assimilados” BITTENCOURT, M. (2002). op. cit., p. 38.

¹⁷ Ibid., p. 39.

dividida, fruto de uma colonização que a estratificou e hierarquizou em camadas até então inexistentes.

O ano de 1958 é considerado de grande efervescência política, embora antes mesmo do final da década de 1950 já se pudesse notar indícios da existência de associações culturais com estreitas relações políticas, como o movimento literário *Vamos Descobrir Angola*¹⁸. O fato é que, a partir de 1958, desencadearam-se vários acontecimentos que fizeram os angolanos sentirem que os ventos eram favoráveis às independências africanas¹⁹ e, conseqüentemente, a criação de diversos movimentos pró-independência angolana²⁰.

Com o objetivo de conter tal efervescência, Portugal decretou o fim do *indigenato* e a partir de então, os africanos passaram a ter direitos, dentre outros, a possibilidade de posse de terras, ao ingresso em empregos do Estado e ao voto, desde que comprovassem habilitação escolar e determinada condição econômica²¹.

Por fim, salienta-se que a tentativa do Estado português de conter a ebulição reinante no território angolano foi tardia e ineficaz. Como veremos adiante, foi na década de 1960 que os movimentos em tela concluíram que o caminho possível para chegar à independência seria a luta armada²².

Dentre as várias associações culturais que possibilitaram o movimento de contestação do regime colonial português, destaca-se a influência exercida pela Casa dos Estudantes do Império (CEI). Criada pelo regime salazarista com o objetivo de controlar os passos dos estudantes africanos, tal instituição serviu como base para a formação de elites das colônias, como foi o caso de Angola. Entretanto, os estudantes que foram se formar em Portugal acabaram por encontrar nessa Casa um espaço propício para o debate, onde fomentaram idéias de independência e criação de movimentos organizados²³.

¹⁸ SERRANO, Carlos Moreira Henriques (1988). *Angola: nasce uma nação*: um estudo sobre a construção da identidade nacional. São Paulo: tese de doutoramento em Antropologia Social apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, p.146.

¹⁹ 1960: “ano da África”, dezoito ex-colônias proclamaram a independência no continente. BITTENCOURT, M. (2002) op. cit., p. 48.

²⁰ NETO, Maria da Conceição. “Breve introdução histórica”. In: MEDINA, Maria do Carmo (2005). *Angola: Processos Políticos da Luta pela Independência*. Coimbra: Almedina, pp. 27-30.

²¹ BITTENCOURT, M. (2002) op. cit., p. 46.

²² *Ibid.*, p. 49.

²³ Para maiores informações sobre a CEI, cf. ROCHA, Edmundo (1997). “A CEI nos anos de fogo” In: *Mensagem*. Lisboa: Associação Casa dos Estudantes do Império, pp. 103-114.

Carlos Serrano atenta para as diversas organizações existentes antes do conflito armado, que, assim como a CEI, atuaram na formação e conscientização da população. O autor destaca, dentre outras, a criação, em Lisboa, do Centro de Estudos Africanos, das revistas Mensagem e Cultura, da Liga Nacional Africana, Grêmio Africano, do movimento Vamos Descobrir Angola²⁴. Com o aumento da repressão de Salazar, os movimentos passaram a atuar na ilegalidade.

Marcelo Bittencourt, em sua tese de doutorado, cita alguns grupos clandestinos²⁵ que sofreram baixas devido ao aumento da repressão no final dos anos 1950. Tais grupos não serão aqui analisados, pois acompanhar a formação, composição e a trajetória de cada um seria um trabalho muito específico, que foge do objetivo deste estudo. Por conseguinte, destinaremos espaço apenas à análise dos três principais partidos políticos que atuaram de forma decisiva durante os conflitos armados (1961-2002). As alas femininas de cada grupo também serão abordadas, sendo a Organização da Mulher Angolana (OMA) mais discutida do que as demais, por conta da maior oferta de informações. Infelizmente, foi possível obter poucos elementos acerca da história e do funcionamento atual dos grupos femininos da FLNA e UNITA.

O *Movimento Popular de Libertação de Angola* (MPLA) foi criado em 1956, originado na elite intelectual formada em Luanda²⁶. Possuidor de um caráter abrangente da luta de libertação nacional, o MPLA constituiu um grupo plurirracial e pluriétnico, divergente de outros movimentos nacionalistas que tinham um viés tribal e racista²⁷. Segundo Marcelo Bittencourt, o MPLA formou-se a partir de duas correntes nacionalistas: os que estavam na colônia (os *do interior*) e os que estavam na metrópole ou em outros países da Europa ou da África (os *do exterior*)²⁸.

²⁴ SERRANO, C. (1988). op. cit., pp. 128-135.

²⁵ Exército de Libertação de Angola (ELA), o Movimento para a Independência de Angola (MIA), o Movimento de Independência Nacional de Angola (MINA), o Movimento de Libertação de Angola (MLA), o Movimento de Libertação Nacional (MLN), o Movimento de Libertação Nacional de Angola (MLNA), o Partido Comunista Angolano (PCA) e o Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola (PLUA). BITTENCOURT, M. (2002). op. cit., pp. 54-55.

²⁶ De acordo com Marcelo Bittencourt, há uma grande polêmica em torno da data exata de fundação do MPLA, mas a versão oficial sustentada pelo partido até hoje é o ano de 1956. BITTENCOURT, M. (2002). op. cit., p. 51.

²⁷ LIBERATTI, Marco Antonio (1999). *A Guerra Civil em Angola: dimensões históricas e contemporâneas*. São Paulo: dissertação de mestrado na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, p. 19.

²⁸ BITTENCOURT, M. (2002). op. cit., p. 51.

No dia 10 de Janeiro de 1962, foi proclamada a Organização das Mulheres Angolanas (OMA), fruto de aprovação do Comitê Diretor em dezembro de 1961; a organização feminina do MPLA lutou pelo fim do colonialismo e pela emancipação das mulheres. Contou com vinte fundadoras, sendo Mariana Anapaz a primeira presidente²⁹. De acordo com Henda Ducados, membro-fundadora da associação *Rede Mulher em Angola*, muitas líderes da OMA possuíam vínculos familiares com os dirigentes do MPLA³⁰. Porém, a maioria das filiadas à organização pertence a diversas camadas sociais, dotando-a de um caráter de massas: “(...) a OMA ganhou apoio popular suficiente para contar com delegados em todas as províncias e estima-se um total de 1,8 milhão de membros registrados em 1983”³¹. Ducados destaca ainda os diferentes papéis desempenhados pelas componentes da OMA durante o conflito: “(...) seus membros contribuíam para a produção de alimentos para o exército guerrilheiro, organizavam campanhas de alfabetização e de cuidados básicos de saúde e transportavam armamentos e alimentos a grandes distâncias”³². Conforme sua definição estatutária:

Artigo 1º - A Organização da Mulher Angolana, O.M.A., é a organização de todas as mulheres angolanas, independentemente das suas convicções políticas e religiosas, que lutam pela sua completa emancipação e pelo seu engajamento nas tarefas da Revolução e da construção do Socialismo³³.

Também merece destaque o primeiro dos objetivos declarados no estatuto da OMA: “Art. 2º - A O.M.A., desenvolve a sua actividade com vista à participação plena da mulher na vida política, económica e social do País, lutando constantemente pela elevação do seu nível educacional e cultural. (...)”³⁴.

Apesar da reconhecida participação feminina nas tropas do MPLA durante os conflitos, não há, ainda segundo Henda Ducados, estimativas de quantas mulheres teriam se juntado ao exército guerrilheiro. O livro *Heroínas de Angola*, da cubana Limbânia Rodriguez³⁵, apresenta a história de cinco guerrilheiras que participaram do chamado *Esquadrão Kamy*, capturadas e executadas pelas tropas adversárias da FNLA³⁶. Irene Cohen, Engrácia dos Santos, Teresa Afonso, Lucrécia Paim e Deolinda Rodrigues foram capturadas

²⁹ CDIH (2008a). op. cit., pp. 207-209.

³⁰ DUCADOS, Henda (2004). “A mulher angolana após o final do conflito” In: *Conciliation Resources – Issue 15: From military peace to social justice? The Angolan peace process*. Londres: Accord.

³¹ Idem.

³² Idem.

³³ ESTATUTOS DA O.M.A. (1983). Aprovado pelo 1º Congresso da OMA. 2-8 março de 1983 – Ano do Reforço da Organização, p. 7.

³⁴ ESTATUTOS DA O.M.A. (1983). op. cit., p. 7.

³⁵ RODRIGUEZ, L. (2010). op. cit.

³⁶ CDIH (2008b). op. cit., pp. 44-45.

em 02 de março de 1967, data que posteriormente foi estabelecida como o “Dia da Mulher Angolana” pelo Comitê Diretor do MPLA³⁷.

Deolinda Rodrigues foi a guerrilheira mais conhecida e destacada no território angolano. No livro *Deolinda Rodrigues: diário de um exílio sem regresso*³⁸, organizado por seu irmão Roberto de Almeida, alcançamos algumas passagens do seu cotidiano que revelam sua indignação, seus desejos e sentimentos. Esses trechos aproximam-nos da dimensão humana de uma militante que enfrentou diversas situações que eram comuns no cotidiano de várias mulheres de Angola. O diário também mostra as obrigações de Deolinda na guerrilha e as ações que ela desempenhava à frente da OMA:

Visitámos a lavra dos guerrilheiros (milho e mandioca) e da escola (mandioca, bananeira, ananazes). Um bom começo. Durante pelo menos um mês, mobilizámos as senhoras para os trabalhos da revolução: fazer kizaka pisada, fuba, lavras, ajudar os guerrilheiros, esclarecer-lhes politicamente. (...) comem ervilhas há mais de dois meses. Não têm cigarros há várias semanas. Falta-lhes medicamentos. Que a OMA ajude regularmente com: 1) fuba 2) farinha 3) cigarros 4) rebuçados 5) compota³⁹.

A *Frente Nacional de Libertação de Angola* (FNLA), movimento acusado pelos outros partidos de ser “tribalista”⁴⁰, surgiu como União das Populações do Norte de Angola (UPNA), com o objetivo de restauração do reino do Congo. Daí a origem da acusação de ser um grupo tribal, uma vez que estava diretamente vinculado aos bakongos⁴¹. O UPNA transformou-se em União dos Povos de Angola (UPA) com a clara intenção de extinguir o apelo regional e, conseqüentemente, étnico⁴². Com o tempo, o movimento modificou-se. O líder, Holden Roberto, estabeleceu contatos com expressivas lideranças africanas, bem como o apoio da ONU e dos EUA, a fim de legitimar seu movimento. Com o objetivo de superar o estigma tribal, a União apontou Jonas Savimbi, um ovimbundo, como secretário-geral, e Rosário Neto, um mbundo, como líder do grupo. O movimento juntou-se ao Partido Democrático de Angola (PDA) e, em seguida, os dois grupos formaram a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA)⁴³. Ao contrário do MPLA, a FNLA procurou manter-se

³⁷ CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit.

³⁸ RODRIGUES, D. (2003). op. cit.

³⁹ Ibid., pp. 147-148.

⁴⁰ A União das Populações de Angola (UPA) que depois se transformou em FNLA, era acusada de buscar a independência apenas para a sua região e para seu povo. LIBERATTI, M. (1999). op. cit., p. 18.

⁴¹ No que se refere ao fator etnolinguístico, observa-se, a grosso modo, três principais grupos, os de língua: Umbundu (38,1%), Kimbundu (23,1%) e os Bakongo (13,6%). NETO, M. (2005). op. cit., p. 17.

⁴² ARAUJO, 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: dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo, p. 47.

⁴³ LIBERATTI, M. (1999). op. cit., p. 19

distante do bloco socialista, demonstrando ser um grupo anticomunista e construindo relações estreitas com os norte-americanos⁴⁴.

A FNLA também possuía, a exemplo dos demais grupos, um braço feminino denominado *Associação da Mulher Angolana* (AMA). Embora esteja registrado no artigo 11º do estatuto da Frente, não há maiores informações sobre a história dessa associação, nem sobre o seu estatuto específico⁴⁵.

Por fim, a *União Nacional para Independência Total de Angola* (UNITA), foi um movimento formado em 1966, por Jonas Savimbi, enquanto dissidente da FNLA. Filho de um pastor protestante, Savimbi estudou na Universidade de Lisboa. Porém, ao contrário dos demais líderes, retornou para Angola com a crença de que a luta deveria ser iniciada dentro do território angolano⁴⁶. Sendo assim, de acordo com Bittencourt, uma das propagandas do movimento foi o fato de que eles estavam lutando ao lado dos guerrilheiros, ao contrário dos demais grupos⁴⁷. Marco Liberatti destaca que “a UNITA envolveu-se tardiamente na guerra anti-colonial, entrando em cena de forma significativa apenas no início dos anos setenta ao aliar-se a África do Sul e a FNLA em uma coalizão contra as forças do MPLA”⁴⁸.

Em 1973, foi fundada a ala feminina da UNITA, a Liga Independente de Mulheres Angolanas (LIMA). Criada com o objetivo de contribuir na luta pela libertação de Angola, a LIMA, diferentemente da OMA, não possuía nas lideranças mulheres ligadas por laços de parentesco aos homens do movimento ao qual era vinculada, devido ao medo de retaliações sobre os maridos caso as mulheres fracassassem nos seus esforços⁴⁹. Por outro lado, de acordo com Henda Ducados, as atividades das mulheres da UNITA, assim como na OMA, também consistiam em apoio logístico no transporte de armamentos e alimentos. Porém, a pesquisadora frisa também a importância da LIMA na mobilização de pessoas para a luta armada, sobretudo os jovens⁵⁰.

Outros países africanos também experimentaram a organização feminina dentro das estruturas dos grupos políticos que lutavam pela independência e posteriormente pelo

⁴⁴ LIBERATTI, M. (1999). op. cit., pp. 18-19.

⁴⁵ “Estatutos” In: *Front National de la Libération de l’Angola*. Disponível em : <http://www.fnla.net/pt/index.php?option=com_content&view=article&id=165&Itemid=468>, acesso em 25 de janeiro de 2013.

⁴⁶ LIBERATTI, M. (1999). op. cit., p. 25.

⁴⁷ BITTENCOURT, M. (2002). op. cit., p. 497.

⁴⁸ LIBERATTI, M. (1999). op. cit., p. 26.

⁴⁹ DUCADOS, H. (2004). op. cit.

⁵⁰ Idem.

poder. Em Moçambique, por exemplo, a Organização da Mulher Moçambicana (OMM) foi fundada em 1973 como uma ala da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), cujo título do discurso de sua primeira presidente condensava o objetivo da organização: “A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo”⁵¹.

* * *

A concretização da independência de Angola iniciou com o Tratado de Alvor, firmado em Portugal em 1975, que definiu o governo de transição que deveria promover a independência até 11 de novembro do mesmo ano. Porém, tal acordo não se consolidou como um projeto viável, visto que o clima entre os movimentos nacionalistas não era de divisão do poder, mas sim de sua disputa⁵².

Não tardou para que FNLA e UNITA se retirassem do governo provisório. Com seu colapso, Angola passou a ser dividida em áreas de influência de cada movimento, que travavam uma disputa para saber quem iria proclamar a independência na data prevista. Da eclosão da Guerra Civil em diante, os movimentos passaram a contar com o apoio dos seus aliados externos. União Soviética, Cuba, China, Zaire, África do Sul e EUA financiaram mais significativamente o conflito, por meio do fornecimento de armas, dinheiro e treinamento militar aos seus aliados angolanos⁵³.

Apesar de não ter havido transferência direta do poder para o MPLA, foi esse o movimento que conseguiu controlar a capital e, em 11 de novembro de 1975, declarar a independência, proclamando a República Popular de Angola em meio à eclosão de uma Guerra Civil⁵⁴. Em sua dissertação de mestrado, Liberatti descreve detalhadamente os longos passos que culminaram com o fim do conflito⁵⁵. Cabe destacar que foi apenas em 2002, com a morte de Jonas Savimbi, que Angola finalmente pôs fim à Guerra Civil e iniciou o processo de reconstrução do país⁵⁶.

⁵¹ IGLÉSIAS, Olga (2007). “África, a mulher moçambicana e a NEPAD”. In: *Campus Social*. Lisboa: Unidade de Ciências Sociais Aplicadas e Unidade de Ciência, Tecnologia e Sociedade, 3/4, p. 138. Para maiores informações sobre a luta da mulher pela sua emancipação em Moçambique cf. MATUSSE, Renato & MALIQUE, Josina (2008). *Josina Machel: ícone da emancipação da mulher moçambicana*. Maputo: ARPAC, colecção embondeiro – 29.

⁵² LIBERATTI, M. (1999). op. cit., pp. 43-44.

⁵³ Ibid., pp. 43-59.

⁵⁴ Ibid., p. 45.

⁵⁵ Cf. LIBERATTI, M. (1999). op. cit.

⁵⁶ WHEELER, D. & PÉLISSIER, R. (2009). op. cit., p. 371.

Outras faces do mesmo conflito

O Livro da Paz da Mulher Angolana, organizado por Dya Kasembe e Paulina Chiziane, é essencial na medida em que tornou público dezenas de depoimentos femininos que dificilmente poderiam reverberar distantes de suas vilas e cidades. Consideramos que refletir sobre tal obra é um caminho possível para pensarmos sobre o cotidiano das mulheres durante os tempos dos conflitos.

Há em todo o mundo colonial, a partir da independência, segundo a indiana Gayatri Spivak, uma grande demanda para alcançar histórias locais a partir de seus próprios povos⁵⁷. Dya Kasembe nos mostra que estava na mesma direção, ao afirmar que era necessário construir histórias angolanas a partir de angolanos⁵⁸. Porém, a questão é ir além de um povo escrever a sua própria história, mas também incluir nela aqueles que estão nas margens das narrativas. Nas palavras de Spivak: no “contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade”⁵⁹.

Nesse sentido, Dya Kasembe desempenha um importante papel, por exemplo, no âmbito d’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, no qual a autora participa da criação de um espaço para promover, ouvir e divulgar vozes femininas na guerra e na paz, trazendo à tona depoimentos que são fundamentais para a construção de propostas que visem a compreender histórias de Angola a partir de experiências femininas.

Com base no material apresentado no livro, derivado de depoimentos ouvidos em várias regiões, provavelmente em línguas locais, importa considerar que expressam diversidades culturais de povos constituídos em tradições orais. Povos herdeiros “(...) de modos de viver e pensar, ocupar espaços, produzir artes e ofícios, gerar e transmitir saberes em ancestrais culturas da voz, constituídas em visões de mundo avessas ao nosso cartesianismo”⁶⁰.

Balizando cosmologias de povos africanos Maria Antonacci Antonacci relembra Hampâté Bá, para quem: “tradição oral, tomada em seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de conhecimentos. Ela é geradora e formadora de um tipo particular de

⁵⁷ SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1989). “Who Claims Alterity?” In: KRUGER, Barbara (org.) *Remaking History*. Bay Press, p. 277.

⁵⁸ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 15.

⁵⁹ SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2010). *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 67.

⁶⁰ ANTONACCI, Maria Antonieta Martines. “É impossível falar a homens que dançam”. In: *Memórias Acoradas em Corpos Negros*. São Paulo: EDUC [no prelo].

homem”⁶¹, isto é, um homem distante da racionalidade eurocêntrica, cujo pensamento é forjado nas experiências e vivências participativas em comunidade em que estão inseridos.

Vários dos aspectos que são inerentes às falas das mulheres encontrarão seus limites na presente pesquisa por conta do suporte por meio do qual os depoimentos chegaram até nós. As histórias dessas mulheres angolanas foram recolhidas por terceiros e quando foram transformadas em textos escritos provavelmente deixaram para trás aspectos relevantes da oralidade como o tom da voz, a língua falada, os gestos, as pausas, e todas as demais percepções que o depoimento engendra e que perde quando transcrito. Há ainda o filtro temático da paz proposto pelas organizadoras e pela equipe de produção da obra, além da “manipulação” das entrevistas com o intuito de não melindrar nenhum setor social com acusações e culpabilizações sobre os excessos do período de guerra, conforme frisou Margarida Paredes⁶². Todavia, conforme Walter Benjamin, nas vozes que escutamos é possível ouvir ecos daquelas que foram silenciadas⁶³ e, dessa forma, interagir com elas.

A pesquisa que deu origem ao livro foi financiada pela Ajuda Popular da Noruega (APN) e a publicação com os resultados da investigação foi subsidiada pela Embaixada Real da Noruega em Angola. A APN é uma organização não-governamental fundada na Noruega em 1939 para atuar em desastres humanitários como a Guerra Civil Espanhola, tendo operado também na II Guerra Mundial⁶⁴. Em Angola, a APN funciona desde 1989; em um primeiro momento, a entidade atuou na ajuda humanitária das vítimas dos conflitos armados e, a partir de 1995, se dedicou à desminagem de parte do território angolano⁶⁵. Atualmente, a APN também atua em parceria com diversas organizações e entidades angolanas, como por exemplo o *Grupo de Liderança Feminina, Plataforma Mulheres em Acção, Fórum das Mulheres Jornalistas*, etc⁶⁶.

⁶¹ HAMPÂTÉ BÂ, Amadou (2010). “A tradição viva” In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África, volume I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2ª ed., p. 189.

⁶² PAREDES, M. (2010). op. cit.

⁶³ “Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes de emudeceram?” BENJAMIN, Walter (1987). “Sobre o conceito da história” In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura – obras escolhidas volume 1*. São Paulo: Brasiliense, 3ª ed., p. 223.

⁶⁴ “History” In: *NORWEGIAN PEOPLE’S AID*. Disponível em <<http://www.npaid.org/About-Us/History>>, acesso em 11 de fevereiro de 2013.

⁶⁵ “Angola” In: *NORWEGIAN PEOPLE’S AID*. Disponível em <<http://www.npaid.org/Our-work/Countries/Africa/Angola>>, acesso em 11 de fevereiro de 2013.

⁶⁶ “Partners for development cooperation in Angola” In: *NORWEGIAN PEOPLE’S AID*. Disponível em <<http://www.npaid.org/Our-work/Countries/Africa/Angola/Development-cooperation-in-Angola/Partners-for-development-cooperation-in-Angola>>, acesso em 11 de fevereiro de 2013.

Podemos pensar que a iniciativa patrocinada pela APN, de ouvir mulheres de algumas regiões do território angolano, sobre a construção da paz, estava inserida num contexto mais amplo de discussões semelhantes que vem acontecendo em todo o mundo. Em 2002, o Fundo de Desenvolvimento para Mulheres da Organização das Nações Unidas (*Unifem*) publicou o livro *Mulheres, Guerra e Paz*⁶⁷, para destacar o papel feminino não só como vítimas dos conflitos, mas, também, como importantes sujeitos na busca pela paz. No ano seguinte, a liberiana Leymah Gbowee liderou protestos de mulheres em todo o país, reivindicando a resolução imediata dos conflitos armados. Tais protestos ficaram mundialmente conhecidos por lançarem mão da greve de sexo como ferramenta de persuasão⁶⁸. Em 2011, Leymah Gbowee, juntamente com a presidente de seu país, Ellen Joseph Sirleaf e com a iemenita Tawakkul Karman, tiveram suas lutas reconhecidas através do Nobel da Paz. Anos antes, em 2004, a queniana Wangari Maathai se tornou a primeira mulher africana a receber o mesmo prêmio por seu ativismo no *Movimento Cinturão Verde*, que contribui para inserir as mulheres na sociedade e economia por meio do reflorestamento⁶⁹, movimento que começou em 1977, para suprir uma necessidade básica: conseguir lenha para fazer a comida⁷⁰. Essas histórias são apenas alguns exemplos entre inúmeros movimentos que demonstram a crescente participação da mulher na vida política no continente africano, sobretudo no que diz respeito à busca pela paz.

Ao lermos os depoimentos que compõem *O Livro da Paz da Mulher Angolana* percebemos a relevância das sensações e emoções expressadas pelas entrevistadas durante suas falas, isto é, o “como falam”. É impressionante como não há unanimidade nessa questão. Por mais que, como já foi dito, muitas mulheres necessitassem falar da guerra para dar sentido à paz, havia aquelas que expressaram suas diferentes formas de lidarem com o que passou. Algumas não quiseram falar do passado porque, segundo elas, isso causa dor e sentimentos ruins, enquanto outras faziam questão de contarem suas histórias para servirem de exemplo a outras.

⁶⁷ REHN, Elisabeth & SIRLEAF, Ellen Johnson [org.] (2002). *Women, War and Peace: the independent experts' assessment of the impact of armed conflict on women and women's role in peace-building*. Nova York: UNIFEM.

⁶⁸ Posteriormente, a história de Leymah Gbowee e do movimento das mulheres na Libéria foi recontada no documentário *Reze para que o Diabo Volte ao Inferno*, que estreou em 2008 no Festival de Cinema Tribeca em Nova York, e no livro *Guerreiras da Paz*. GBOWEE, Leymah & MITHERS, Carol (2012). *Guerreiras da Paz: como a solidariedade, a fé e o sexo mudaram uma nação em guerra: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 265.

⁶⁹ “Our History” In: *THE GREEN BELT MOVEMENT*. Disponível em: <<http://www.greenbeltmovement.org/who-we-are/our-history>>, acesso em 11 de fevereiro de 2013.

⁷⁰ “Mulher: mãe da paz e da evolução” In: *NOVA ÁFRICA* (2012). Produção: Cinevideo. Brasil: TV Brasil (26 min), NTSC, color.

Em um projeto de tentativa de redução dos traumas causados pela guerra, a liberiana Leymah Gbowee percebeu que, ao percorrer as comunidades de seu país realizando oficinas, as mulheres locais também tinham necessidade de falar sobre as experiências traumáticas a fim de superá-las. A exemplo do que aconteceu com as entrevistadoras d’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, as mulheres ouvidas por Gbowee, na Libéria, também retrocediam no tempo para contar histórias pessoais. Em seus testemunhos expressam a necessidade de falar e serem ouvidas em ambos os países:

“Não nos faça parar!” Disse ela. “A ONU nos dá comida, abrigo e roupas, mas o que você nos dá é bem mais importante. Você veio para ouvir as histórias que saem das nossas entranhas. Histórias sobre as quais ninguém mais perguntou. Por favor, não pare. Não pare nunca⁷¹.”

Obrigada à equipa que veio me ver, muitas vezes sinto essa vontade de expressar-me com mulheres de outras localidades, sobre a nossa vida e não encontro espaço. Venham mais vezes. Eu quero partilhar as minhas ideias convosco. Obrigada⁷².

Falar sobre a paz também é algo em comum entre as mulheres angolanas e liberianas. Leymah Gbowee colocava o significado da paz em discussão como uma, entre várias questões, que trabalhava com as comunidades que visitava na Libéria⁷³.

No caso do livro organizado por Dya Kasembe e Paulina Chiziane, o significado da paz na vida de cada mulher está presente na maioria dos depoimentos reunidos. A pluralidade de questões levantadas acerca do cotidiano dessas mulheres consiste no aspecto central do livro. São vivências do dia-a-dia fundamentais para a compreensão de ambiguidades vividas por mulheres em suas sociedades antes e durante o período dos conflitos armados. Insistimos em afirmar ser essa a nossa incorporação do texto, que expressa o nosso olhar específico sobre questões que vem também carregadas com as nossas inquietações e subjetividades.

O primeiro fator que destacamos é a grande diversidade no que tange às ocupações das entrevistadas. Tanto em comunidades do campo, como em viveres em cidade, surpreendemos testemunhos de donas de casa, prostitutas, parteiras, sobas, varredoras de ruas, padeiras, jornalistas, ex-guerrilheiras, comerciantes e camponesas. A pluralidade também se fez presente no que se refere à idade, contando com mulheres entre 14 e 80 anos. No final do livro, constam os nomes de 88 depoentes e uma nota que afirma que outras tantas não se identificaram⁷⁴. Uma equipe multidisciplinar formada por 18 pessoas de três diferentes países (Angola, Moçambique e Noruega) percorreram seis províncias angolanas (Bié, Cabinda,

⁷¹ GBOWEE, L. & MITHERS, C. (2012). op. cit., p. 153.

⁷² Depoimento anônimo In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 161.

⁷³ GBOWEE, L. & MITHERS, C. (2012). op. cit., p. 105.

⁷⁴ KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., pp. 193-195.

Huíla, Kwanza Sul, Luanda e Malanje – conforme indicado na figura 2), a partir de outubro de 2007⁷⁵. As nove entrevistadoras que compuseram a equipe são apresentadas brevemente ao final d’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*⁷⁶.

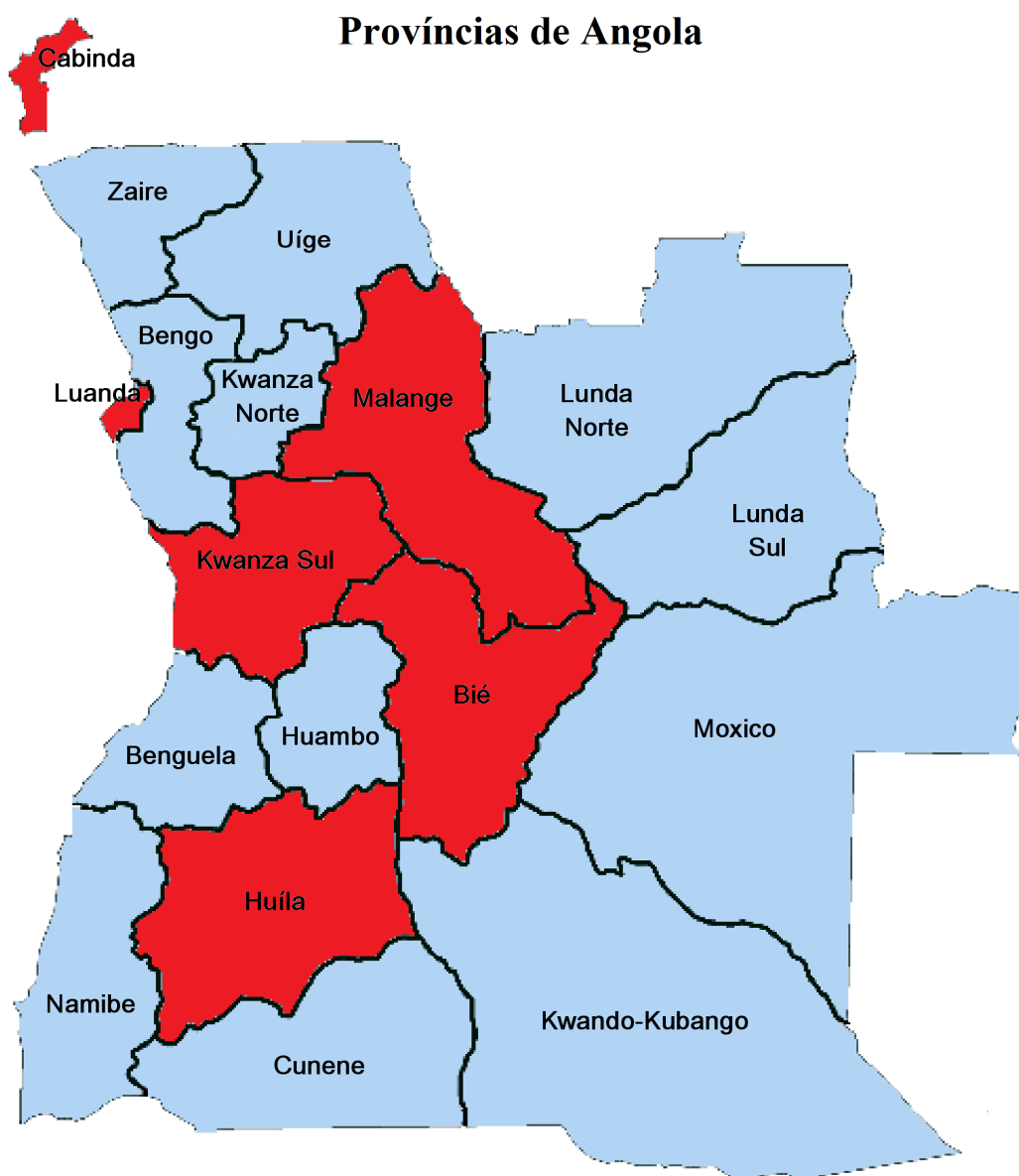


Figura 2: Províncias de Angola. As regiões em vermelho são as províncias onde as pesquisadoras d’ *O livro da paz da mulher angolana* realizaram entrevistas.

Da mesma forma que o livro organizado por Dya Kasembe e Paulina Chiziane nos permite uma aproximação com o universo de mulheres de Angola, as obras autorais da escritora angolana supracitada, sobretudo o livro *As Mulheres Honradas e Insubmissas de*

⁷⁵ KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., pp. 11-13.

⁷⁶ Ibid., pp. 197-199.

*Angola*⁷⁷, também nos dizem muito sobre o cotidiano feminino e, principalmente, sobre o repertório cultural dessas pessoas. Podemos pensar na importância de Dya Kasembe, nesse exercício de busca da visibilidade feminina, quando olhamos para a própria experiência de vida da autora, ela mesma, uma subalterna. Mulher angolana, que precisou viver em diáspora para escapar dos riscos da guerra, Dya Kasembe procura, pela via de seus escritos, ficcionais ou não, problematizar a vivência feminina em Angola, seja na escrita de obras que remetam à sua infância e experiências pessoais, numa abordagem sociológica da questão; ou ainda por meio de contos e textos de cunho amoroso, que no fim também são imbuídos da tarefa de colocar problemáticas da mulher no centro da narrativa.

As Mulheres Honradas e Insubmissas possui três capítulos, sendo o primeiro dedicado a contar vários aspectos da tradição da região de Kasembe (“emirato” de Kisama⁷⁸). Não há referências sobre essa região nos livros de história de Angola⁷⁹, corroborando assim a ideia da autora de que apenas seguindo tradições e depoimentos orais⁸⁰ torna-se possível apreender histórias locais. Somente conseguimos localizar a região de Kisama (ou Kissama, onde de acordo com a autora, estaria a sanzala de Kasembe chefiada pelo seu avô, um soba), em um mapa dos reinos históricos de Angola (ver figura 3). A região, atualmente, está contida na província de Bengo, mais precisamente no município de Kisama, cuja capital é a vila de Muxima.

⁷⁷ KASEMBE, D. (2010). op. cit.

⁷⁸ Termo utilizado por Dya Kasembe.

⁷⁹ Cf. WHEELER, D. & PÉLISSIER, R. (2009). op. cit.

⁸⁰ Cabe aqui distinguir depoimento oral de tradição oral. Enquanto o depoimento oral se refere a uma técnica utilizada dentro de uma metodologia de pesquisa, a tradição oral se manifesta por meio de uma visão de mundo que arquiteta toda uma sociedade. Cf. ANTONACCI, M. A. op. cit.



Figura 3: **Reinos Históricos de Angola**. Fonte: MARTINS, João Vicente (2008). *Os Bakongo ou Tukongo do Nordeste de Angola*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, p. 39. (grifos nossos).

Ainda durante a primeira parte da obra são expostos, de forma minuciosa, rituais da tradição da região de Kasembe, mais especialmente aqueles que incidem sobre a mulher. A autora faz questão de ressaltar o preponderante papel da mulher nas várias etapas da vida (da infância até a velhice). Reforça, também, o exemplo dado pela liderança e a união das mulheres⁸¹, sendo na sociedade descrita no livro *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola*, que o feminismo da autora está enraizado.

Por outro lado, sua colega moçambicana Paulina Chiziane, possui uma relação diversa com o feminismo. Nascida em 1955, em Manjacaze, na província de Gaza, ao sul do país, se mudou para a capital (que viria a se chamar Maputo) aos sete anos de idade a fim de estudar, apesar de não ter concluído o ensino superior⁸². Chiziane é considerada a primeira mulher romancista de Moçambique, porém, a própria autora descarta o rótulo de escritora de romances, caracterizando-se como “contadora de estórias”⁸³. Dentre seus livros publicados estão *Balada de Amor ao Vento*⁸⁴, *O Sétimo Juramento*⁸⁵, *Niketche: uma história de poligamia*⁸⁶, *O Alegre Canto da Perdiz*⁸⁷ e *As Andorinhas*⁸⁸. Em sua obra, Chiziane destaca temas femininos, ainda suscitando debates acerca do caráter feminista ou não de sua literatura. Ainda que pesquisadores, como Irineia Lina Cesário⁸⁹ e Badou Koffi Robert⁹⁰, acreditem na “essência” feminista em alguns dos textos de Chiziane, a própria autora rejeita tal rótulo, questionando a utilidade desse tipo de caracterização. Em entrevista para Cesário:

2. Por que a mulher sempre no centro da narrativa?

R. Mas afinal, eu não sou mulher? Como é que havia de ser? Havia de ser um homem? Eu não sei como os homens pensam.

3. Como você vê a poligamia em Niketche?

R. Eu não vejo nada. Vou ser sincera hoje se fala muito em feminismo, eu traduzi para a escrita o que as mulheres de outras gerações faziam no canto, na dança e nos seus grupos. Se eu começar a contar ou a cantar agora algumas canções de trabalho, vai ser fácil compreender isso, **porque toda a reivindicação do feminino é uma coisa sempre presente, portanto, eu não vejo o que eu fiz de anormal, ou de feminismo**, ou de qualquer coisa extraordinária, eu não fiz absolutamente nada, e como mulher eu não tenho muito acesso ao mundo dos homens; **agora seria justo eu escrever um texto assexuado, só para que não o chamem de feminista?**⁹¹.

⁸¹ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 121.

⁸² COSTA, Renata Jesus da (2007). *Subjetividades Femininas: mulheres negras sob o olhar de Carolina Maria de Jesus, Maria Conceição Evaristo e Paulina Chiziane*. São Paulo: dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, p. 5.

⁸³ CHIZIANE, Paulina (2008c). *O Alegre Canto da Perdiz*. Maputo: Ndjira.

⁸⁴ CHIZIANE, Paulina (2008b). *Balada de Amor ao Vento*. Maputo: Ndjira, 4ª ed.

⁸⁵ CHIZIANE, Paulina (2009). *O Sétimo Juramento*. Maputo: Ndjira, 4ª ed.

⁸⁶ CHIZIANE, Paulina (2008d). *Niketche: uma História de Poligamia*. São Paulo: Companhia das Letras.

⁸⁷ CHIZIANE, P. (2008c). op. cit.

⁸⁸ CHIZIANE, Paulina (2008a). *As Andorinhas*. Maputo: Ndjira.

⁸⁹ CESÁRIO, Irineia Lina (2008). *Niketche: a dança da recriação do amor poligâmico*. São Paulo: dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Literatura e Crítica Literária pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, p. 79.

⁹⁰ ROBERT, B. (2010). op. cit., p. 56.

⁹¹ CESÁRIO, I. (2008). op. cit., p. 95. Grifos nossos.

Na fala de Chiziane, percebemos a crítica existente à razão de ser do *feminismo* enquanto conceito. Contudo, conforme aponta Robert, a própria autora reconhece o mote feminista de seu livro de estreia, *Balada de Amor ao Vento*⁹². Para a autora, o fato de ela ser mulher já pressupõe que escreverá sobre a realidade e os dilemas femininos e essa obviedade descartaria o rótulo de feminista:

É a palavra que não quero! Porque é que vão me dar um rótulo, só porque junto eu luto pelo direito de existir? Eu acho que não há razão para isso. Eu sou uma mulher e pronto. Chamar feminista a uma mulher... Talvez a palavra ficasse melhor a um homem... Uma mulher já é uma mulher, ainda a vão de chamar de feminista por que?⁹³.

Ainda de acordo com Badou Robert, o ato de Chiziane questionar o feminismo como conceito explicativo para uma ação da mulher em busca de seu espaço, está em consonância com a análise de outras escritoras africanas que, cada uma a sua maneira, também debatem a aplicabilidade do termo para a realidade do continente. O autor destaca Aminata Sow Fall como mais uma escritora que rejeitou, assim como a moçambicana, a marca “feminista” em seus textos. Fall destaca que seus textos não são restritos por tal rótulo, pois as mulheres não devem ser apontadas como autoras que apenas trabalham questões de gênero⁹⁴. Enfim, são pontuações que falam das diferentes inserções do conceito “feminismo” entre mulheres africanas e ocidentais, expressando seus universos culturais.

Essas questões são apenas vertentes das múltiplas facetas que a discussão sobre o feminismo encontra em África. Em *Literatura Feminina Francófona da África Negra*⁹⁵, Pierrette Herzberger-Fofana realiza um grande estudo da literatura feminina em língua francesa, a fim de compreender o desenvolvimento dessa corrente literária. A parte final de seu trabalho é dedicada a entrevistas com as autoras mais destacadas e a um levantamento das obras femininas publicadas entre 1956 e 2000⁹⁶.

A grande sistematização feita por Fofana nos proporciona um panorama acerca do surgimento de um pensamento feminista africano marcado por diferentes vertentes constituídas a partir de diversas mulheres de vários países. Assim, destacam-se as primeiras escritoras que propuseram uma crítica ao feminismo ocidental, culminando naquelas que sugeriram uma nova epistemologia de gênero adequada à realidade histórica africana.

⁹² ROBERT, B. (2010). op. cit., p. 56.

⁹³ Depoimento de Paulina Chiziane em BORREGO, Lúcia Maria Marques Seia. “Fases de Eva” apud: ROBERT, B. (2010). op. cit., p. 56.

⁹⁴ ROBERT, B. (2010). op. cit., p. 37.

⁹⁵ HERZBERGER-FOFANA, Pierrette (2000). *Littérature Feminine Francophone d’Afrique Noire: suivi d’un dictionnaire des romanciers*. Paris: L’Harmattan.

⁹⁶ Idem.

Dentre as autoras destacadas por Fofana está Irene D’Almeida, que questiona o feminismo, pois, para ela, a existência de “feministas” na África é anterior à criação do termo. Aponta para o fato de que as mulheres africanas “tinham bem frequentemente papéis importantes nos planos sociais, políticos, econômicos e religiosos”⁹⁷. O argumento também é encontrado na análise das autoras nigerianas Oyeronke Oyewumi e Ifi Amadiume, que trabalham, respectivamente, a partir da sociedade Iorubá e Ibo, a fim de evidenciar como a mulher africana tem condições de ascensão social econômica e sociopolítica, não se aplicando, por isso, o conceito do feminismo ocidental na África⁹⁸. Joseph Ki-Zerbo destaca ponto semelhante ao afirmar que: “(...) na África tradicional, as mulheres não sofriam discriminação. Havia mulheres terapeutas, sacerdotisas, soberanas rivais da faraó Hatshepsut. As atividades cotidianas levavam-nas a controlar numerosos saberes”⁹⁹. Dya Kasembe também ressalta a relação igualitária entre os sexos, ao mostrar que, na região de Kasembe: “para mulheres e para os homens, os critérios eram os mesmos” na admissão na *Nganda*: o conselho dos sábios na localidade¹⁰⁰.

Há ainda, no trabalho de Fofana, a apresentação de várias autoras que avançam mais nessa discussão, ao proporem a criação de novos termos para designar o feminismo africano, afirmando características específicas que o constituiu a partir de suas reais demandas. Em linhas gerais, apontamos os trabalhos de: Buchi Emecheta, nigeriana que cria o termo “feminismo com ‘f’ minúsculo”¹⁰¹; Calixthe Beyala, franco-camaronesa, que cunha “*féminitude*”¹⁰²; Alice Walker, afro-americana criadora do termo “*Womanism*”¹⁰³; Chikwenye Okonjo Ogunyemi do termo, “*African Womanism*”¹⁰⁴, para complementar a contribuição de Walker sob uma perspectiva africana, enquanto termo desde a diáspora, o “*Womanism*”, advém de uma afro-americana.

Esse amplo movimento detalhado por Fofana suscita muitas discussões acerca da emergência do feminismo africano. Compreender esse universo das críticas e das construções feministas pode indicar importantes pontos para compreensão do universo sobre o qual Paulina Chiziane e Dya Kasembe escrevem.

⁹⁷ D’ALMEIDA, Irene. “*Femme, feminist et misovire*” apud: ROBERT, B. (2010). op. cit., p. 36.

⁹⁸ ROBERT, B. (2010). op. cit., pp. 30-31.

⁹⁹ KI-ZERBO, Joseph (2006). *Para Quando a África?* entrevista com René Holenstein. Rio de Janeiro: Pallas, pp. 103-104.

¹⁰⁰ KASEMBE, D. (2010). op. cit, p. 61.

¹⁰¹ EMECHETA, Buchi. “*Feminism with a Small ‘f’*”. apud: ROBERT, B. (2010). op. cit., pp. 36-37.

¹⁰² BEYALA, C. apud: ROBERT, B. (2010). op. cit., p. 41.

¹⁰³ WALKER, Alice. “In search of our mother’s gardens: womanist prose” apud: ROBERT, B. (2010). op. cit., p. 30.

¹⁰⁴ OGUNYEMI, Chikwenye Okonjo “*Womanism: the dynamics of the contemporary black female novel in English*”, apud: ROBERT, B. (2010). op. cit., p. 43.

Vale reter que no capítulo intitulado “A ideologia feminista no pós-colonialismo”, Koffi Robert aponta duas óticas seguidas pelas escritoras pós-coloniais. O primeiro momento ocorre quando as questões de gênero foram relegadas ao segundo plano pelos intelectuais africanos que alegavam ter questões mais urgentes, como a independência. Nesse mesmo momento, foi percebida a apropriação do discurso feminista por parte do colonizador, a fim de penetrar nas colônias com discurso “salvacionista”, em que o colonizador salvaria a mulher negra das práticas tradicionais que as oprimiam. Esse movimento causou reações do colonizado, que enraizado em suas práticas tradicionais como forma de resistir ao colonialismo renovou e atualizou suas heranças ancestrais. Assim, o feminismo ocidental, tendo alcançado o continente africano como parte do discurso colonial, passou a ser combatido¹⁰⁵.

A segunda linha de tal discurso advém quando as escritoras pós-coloniais denunciam o caráter excludente do feminismo ocidental:

(...) as feministas do primeiro mundo erigem-se em porta-voz destas ‘sem-voz’ constituídas pelas mulheres dos países em desenvolvimento, o que resulta em uma monopolização do debate sobre a condição feminina¹⁰⁶.

O discurso de mulheres no norte ocidental, além de não atender às demandas e realidades das mulheres africanas, as coloca no papel de subalternas, pois quando são apresentadas por suas colegas da Europa e dos EUA, são homogeneizadas e percebidas com a mesma experiência de sofrimento e submissão, fruto do “primitivismo” africano, ou seja, são sempre apontadas como vítimas, em contraposição às protagonistas ocidentais que seriam as mulheres livres¹⁰⁷.

A partir dessa incursão nos debates trazidos por escritoras e intelectuais do mundo pós-independência, encontramos significativas percepções e visões de mundo que são compartilhadas pelas escritoras Dya Kasembe e Paulina Chiziane. O universo de escrita dessas mulheres tem muitos pontos em comum com o das escritoras afro-francófonas, pois elas trabalham a partir da realidade de países africanos recém-independentes, cujo sistema colonial oprimiu e ainda oprime suas comunidades. Mantemos as nomenclaturas *francófona* e *lusófona* enquanto referência linguística, cientes de que tal conceituação não leva em conta as especificidades existentes dentro de cada um desses universos de colonização europeia.

Ao percorrer o caminho da vertente do pensamento da vida e da luta de mulheres africanas, encontramos pistas para a compreensão da postura política das escritoras

¹⁰⁵ ROBERT, B. (2010). op. cit., pp. 18-19.

¹⁰⁶ Ibid., p. 27.

¹⁰⁷ Ibid., pp. 26-27.

mencionadas. Desse modo, acreditamos que trazer à tona esse “feminismo africano”, assim nomeado por Fofana, nos leva para mais perto da realidade de Dya Kasembe e Paulina Chiziane.

Certamente, é impossível esgotar esse ambiente de debates e escritas femininas na África de colonização portuguesa. Dya Kasembe e Paulina Chiziane são apenas duas escritoras inseridas num contexto mais amplo de textos femininos em língua portuguesa. No caso angolano, vale destacar a trajetória de Alda Lara, cujos primeiros poemas datam da década de 1940¹⁰⁸, passando por Rosária da Silva, autora do primeiro romance escrito por uma mulher em Angola, lançado em 1997¹⁰⁹, até chegar a nomes mais contemporâneos¹¹⁰, como Paula Tavares¹¹¹ e Isabel Ferreira¹¹².

Ao adentrarmos no universo literário, encontramos muitos caminhos a serem trilhados. Entramos em contato com muitos autores e autoras que contribuíram para o estudo, ainda que, para o limite da presente pesquisa, tenhamos optado por focar principalmente duas obras da angolana Dya Kasembe. Porém, o campo literário feminino africano, especialmente o angolano e o moçambicano, são considerados durante o trabalho como uma importante bibliografia de apoio para maior apreensão do universo feminino no continente.

¹⁰⁸ LARA, Alda (2004). *Poemas*. Luanda: Edições Maianga.

¹⁰⁹ MACÊDO, Tania (2008). *Luanda, Cidade e Literatura*. São Paulo/Luanda: UNESP/Nzila, p. 135.

¹¹⁰ Para uma relação mais detalhada das autoras angolanas pré e pós-independência, cf. PEREIRA, Érica Antunes (2010). *De Missangas e Catanas: a construção social do sujeito feminino em poemas angolanos, cabo-verdianos, moçambicanos e são-tomenses* (análise das obras de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte). São Paulo: tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pp. 78-79.

¹¹¹ Cf. TAVARES, Paula (2004). *A Cabeça de Salomé*. Luanda: Nzila.

¹¹² Cf. FERREIRA, Isabel (2008). *O Guardador de Memórias*. Luanda: KujizaKuami.

CAPÍTULO II

EM TORNO DE TRADIÇÕES

Ao explorar as falas e narrativas que se agrupam em torno da questão da *tradição*, ambicionamos contribuir para “tornar visível aquilo que não era visto”¹, tentando não trazer nossas perspectivas e valores acerca de tradições angolanas. Não queremos ignorar a posição incômoda que nos encontramos, uma vez que pensamos a partir de um universo distinto do qual é vivenciado pelas mulheres no território angolano e temos consciência que esse distanciamento físico e cultural limita o nosso olhar.

Para além desse distanciamento, também é impossível ignorar o fato de que falamos a partir da academia brasileira, país cuja relação com Angola se consolidou desde o século XVI com o tráfico de escravos, como uma relação de exploração. Ou seja, nossa posição pode e deve ser questionada sobre vários aspectos, afinal refletimos a partir da universidade (local que erroneamente ainda é concebido para muitos como o único lugar de produção de conhecimento científico e inquestionável). Não há dúvida de que o nosso próprio local de enunciação torna nosso olhar questionável. Porém, acreditamos que o primeiro passo para evitarmos equívocos é exatamente reconhecermos o nosso local de fala.

Refletindo a partir da análise de Pierre Macherey, apresentada por Spivak, para quem “o que é importante em um trabalho é o que ele não diz”², propomos pensar nessa abordagem para além de um trabalho sob a rubrica científica. Assim, sugerimos que o importante não é apenas o que o trabalho não diz, mas também o que a historiografia deixou de dizer. Desse modo, a tarefa de “medir silêncios” se consolida no campo de pesquisa do intelectual que está preocupado em “investigar, identificar e medir (...) o desvio”³, para tratar de removê-lo.

Assim sendo, como historiadoras, almejamos contribuir para tornar o nosso campo de pesquisa um espaço cada vez mais aberto para produção e reconhecimento de saberes em que os outros falem e possam ser ouvidos. Logo, não temos a missão equivocada de representar⁴ (ou *falar pelas*) mulheres angolanas, interpretando, analisando e julgando suas narrativas. O que objetivamos é privilegiar relatos e histórias de mulheres angolanas. Desse

¹ FOUCAULT, Michel. apud: SPIVAK, G. (2010). op. cit., p. 61.

² MACHEREY, Pierre. “A Theory of Literary Production”, p. 87. apud: SPIVAK, G. (2010). op. cit., pp. 63-64.

³ SPIVAK, G. (2010). op. cit., p. 64.

⁴ Ibid., pp. 31-32.

modo, consideramos propor, a partir do nosso campo de ação, contribuições para o árduo “trabalho ‘contra’ a subalternidade”⁵.

Por fim, destacamos que queremos nos afastar também da “culpa piedosa”⁶ apontada por Jacques Derrida, pois não aspiramos fazer o papel do poder hegemônico que, ao reconhecer a necessidade de voltar-se ao subalterno, quase sempre o faz de forma violenta, pois age a partir dos seus valores e nunca levando em conta os universos dos outros. Como exemplo prático dessa violência fruto da “culpa piedosa”, Spivak expõe o pensamento salvacionista, machista e racista de que “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”⁷. Nosso trabalho não é motivado pela consciência “salvacionista”. O que origina nossa pesquisa, antes de tudo, é a necessidade de nos aproximarmos de parte da nossa própria história que foi relegada e perdida em meio a muitos poderes colonialistas. Acreditamos que ao conhecermos um pouco mais da história de mulheres desse país do outro lado do Atlântico e que ingressou no mundo moderno junto ao Brasil, poderemos compreender algumas marcas do povo e da cultura brasileira, constituídos “do lado de cá”, mas com forte influência de culturas angolanas.

Para abranger diferentes aspectos explicitados nas narrativas das mulheres acerca da tradição, lançamos mão, em um primeiro momento, do texto autoral de Dya Kasembe, *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola*⁸, no qual expõe os diferentes costumes da sua região que reverberam nas mulheres. Em suas palavras:

Nesta obra, eu vou retratar o percurso da mulher angolana que mesmo sendo africana perdeu quase tudo ou mesmo tudo da sua própria história. Nós sofremos quinhentos anos de uma educação evangelizadora, sem contudo apagarmos da memória colectiva a noção de Kimbanda, Muloji, Mukishi, Wanga, Tchinganji, etc., e outras **tradições sagradas** onnipotentes e onnipresentes nos nossos **usos e costumes**, e essas **crenças** quase que guiam o nosso viver. Assim sendo, mesmo frequentando as Igrejas vindas do além, fica-nos no mais fundo interior um vazio que só se pode preencher com as nossas próprias crenças⁹.

Nesse trecho, Dya Kasembe alerta para a necessidade de nos determos na história de tradições sagradas, de crenças, usos e costumes de povos e culturas angolanas, uma vez que todas as percepções locais foram perseguidas e combatidas durante os longos anos de colonização. Por meio dos “ditos e feitos da tradição oral, da memória coletiva acima de tudo, o testemunho das velhas personalidades”¹⁰, a autora apresenta ritos e costumes da

⁵ SPIVAK, G. (2010). op. cit., p. 14.

⁶ Apud: SPIVAK, G. (2010). op. cit., p. 93.

⁷ SPIVAK, G. (2010). op. cit., p. 91.

⁸ Na seção intitulada “O que ficou na memória colectiva”. KASEMBE, D. (2010). op. cit., pp. 21-71.

⁹ Ibid., pp. 19-20. Grifos nossos.

¹⁰ Ibid., p. 15.

tradição de Kasembe¹¹, de modo a evidenciar “o que ficou na memória coletiva”¹², reafirmando que o projeto colonial não foi capaz de destruir valores, histórias e memórias locais.

Interessa observar que reavivar a tradição, para Dya Kasembe, possui uma forte relação com a resistência ao colonialismo. Para ela, a manutenção dos costumes tradicionais representa a vitória da população local, que resistiu às imposições culturais europeias. Tradição é compreendida como permanência de usos e costumes locais no mundo das lutas contemporâneas.

Para debatermos e problematizarmos a concepção de tradição apontada pela autora, recorreremos ao afro-jamaicano Stuart Hall, que alerta para o risco de conceber a tradição como algo referente à “persistência das velhas formas”¹³. Para o autor, a tradição deve ser compreendida dentro de lutas culturais inerentes ao processo histórico, estando pautadas em “formas de associações e articulações dos elementos”¹⁴. Hall se apóia em estudos do pesquisador britânico Raymond Williams, que trabalha as diversas formas sobre as quais a luta cultural se processa, reatualizando tradições nas rejeições, resistências, negociações ou incorporações¹⁵.

Refletindo mais detalhadamente sobre aspectos que envolvem a *tradição* nos textos da autora, percebemos que Dya Kasembe, ao mesmo tempo em que faz um apelo pela retomada e preservação de tradições de sua localidade, ressalta procedimentos de lutas culturais como resistências, transfigurações ou ressignificações.

Faz parte do livro *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola* o capítulo denominado “O que ficou na memória coletiva”. Nesse concentram-se questões específicas vivenciadas por mulheres, como o parto, o lar polígamo, a puberdade e o casamento, além de partes do capítulo dois, no qual traz à tona, de forma minuciosa, elementos da tradição de sua região, com os quais as mulheres se deparam cotidianamente. Pretendemos alcançar algumas das questões trazidas pela autora durante o livro, mas, cabe alertar, que não intencionamos dar conta de todas as discussões trazidas por Dya Kasembe, ressaltando aspectos mais relevantes do material reunido e selecionado, em vista de nossa abordagem.

¹¹ Kasembe foi um dos Estados (emiratos) de Kisama. Kisama, um conjunto de pequenos reinados. KASEMBE, D. (2010). op. cit., pp. 23-25.

¹² Ibid., p. 21.

¹³ HALL, Stuart (2003). *Da Diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília: Editora UFMG/UNESCO do Brasil, p. 259.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

Tomando a liberdade de percorrer de forma não linear alguns momentos, começamos por uma passagem do segundo capítulo em que a autora aponta, por meio de um exemplo prático, a necessidade de reconhecer e resguardar a tradição e a história de seu povo. Lançando mão da memória comum, evidencia a complexidade das lutas culturais travadas com o colonizador ao impor um novo significado religioso para a vila de Muxima, transformando-a em lugar santo de acordo com os preceitos da fé católica. Contudo, na análise dessa memória, deixa evidente que o lugar já era considerado sagrado antes da investida portuguesa, conforme a “lenda dos povos oriundos”¹⁶.

A lenda da qual a autora se refere vem de depoimento direto de uma herdeira do Reino de Kisama, cujo nome é Ngana Nfwana Ntonga Banda dya Sembe, sua mãe. Tal parentesco não foi referido por Dya Kasembe ao longo da narrativa, constando somente na legenda de uma fotografia de Ntonga, que abre a primeira parte do livro¹⁷. Como consequência da guerra, ela se exilou e, na ocasião da entrevista concedida à autora, se encontrava em Paris, onde adotou o nome de Fabiana, perdendo parte de sua identidade ao renunciar ao seu nome original, que remetia às suas linhagens. Durante a entrevista, Ntonga conta a história de Muxima antes da presença dos portugueses, explicando a lenda sobre a qual a vila¹⁸ se sustentava: “Quando os sobas¹⁹ chegaram a esse lugar, um espírito todopoderoso disse-lhes que o perigo viria do mar, homens com cabelos como a barba da espiga de milho viriam carregados de maldade e mentiras sobre sorrisos e presentes”²⁰.

Após a chegada dos colonizadores e com o reforço da empreitada colonial, foi construída a Catedral de Muxima no final do século XVII. Kasembe faz questão de apontar os detalhes majestosos da construção para fascinar e capturar cristãos convertidos. Seguindo a ótica do colonizador, a catedral ganhou um nome e uma história que seguiria os princípios cristãos e apagaria a lenda dos considerados “pagãos”. A virgem padroeira escolhida foi Nossa Senhora de Fátima²¹, “em homenagem à Fátima que teria aparecido aos três pastorinhos de Portugal”²²; e a nova lenda narrada conta:

¹⁶ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 80.

¹⁷ Ibid., p. 21.

¹⁸ Termo utilizado pela autora.

¹⁹ Segundo o *Dicionário Kibundu-Português* “soba” é o “nome genérico de representante da autoridade gentílica em determinada região”. ASSIS JÚNIOR, A. de (s. d.). *Dicionário Kibundu-Português*: lingüístico, botânico e corográfico. Luanda: Edição de Argente, Santos e Cia. Ltda., p. 357.

²⁰ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 80.

²¹ Não foi possível levantar dados para corroborar quanto tempo depois da construção da catedral a santa teria sido escolhida como padroeira do templo, uma vez que a autora afirma que a construção dataria do final do século XVII e a aparição na cidade portuguesa de Fátima só teria ocorrido em 1917. Além disso, o nome atual do templo é “Catedral de Nossa Senhora da Conceição de Muxima”, classificada pela administração angolana desde

que foi o lugar por onde Jesus Cristo teria passado, descansou nesse vale e fez milagre, e assim apareceram as árvores de muxiloxilo, mutamba sessele, goiabeiras, safueiros, gajajeiras etc. E que Jesus teria dito que as pessoas que passariam por aí poderiam comer, mas era proibido levar, ainda que fosse um grão ou uma semente; E, se por acaso alguém levasse um fruto desse vale para casa dele, começava por sangrar e depois morreria²³.

Kasembe indica o amálgama da empreitada e afirma que, para os “assimilados desenraizados” que passam a obedecer à nova lenda, a vila de Muxima se transformou, nos anos 1970, num local santo “equivalente à Lourdes em França, à Medina para os árabes, à Fátima para os portugueses”²⁴. A autora expõe uma visão muito crítica em relação a esse acontecimento, dirigindo uma reflexão ao seu próprio povo: “Fomos adoptando um comportamento bem digno do colonizado”²⁵.

Nesse ponto, as reflexões do intelectual martinicano Aimé Césaire, em *Discurso sobre o Colonialismo*, são de grande ajuda. O autor se dedica a conceituar a colonização, expondo uma visão crítica a esse processo que, sustentado como um suposto empreendimento de apoio às colônias que iriam se desenvolver, com as metrópoles, rumo à civilização. Na verdade, era um empreendimento global que visava à sujeição das colônias, proporcionando o enriquecimento do colonizador. Para ele, a colonização:

(...) **não é nem evangelização**, nem empreendimento filantrópico, nem vontade de fazer recuar as fronteiras da ignorância, da doença e da tirania, **nem a expansão do nome de Deus**, nem do Direito; Há que admitir de uma vez por todas, sem receio de tropeçar em consequências, que, neste caso, o gesto decisivo pertenceu ao aventureiro e ao pirata, ao grande mercador e ao armador, ao que buscava o ouro e ao merceeiro, ao apetite e à força, **tudo seguido pela sombra negra e maléfica de uma forma de civilização que**, a um dado momento de sua história se vê obrigada, internamente, a estender à escala mundial, a concorrência de suas economias antagônicas²⁶.

O empreendimento econômico, parte da colonialidade²⁷, foi o “gesto decisivo”; o que veio como “sombra negra e maléfica” foram as estratégias para se alcançar os resultados

12 de janeiro de 1924. In: *Monumentos e sítios registrados em Angola*. Disponível em <http://www.mincultura.gv.ao/monumentos_reg_angola_bengo.htm>, acesso em 13 de janeiro de 2013.

²² KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 81.

²³ Ibid., p. 80.

²⁴ Ibid., p. 77.

²⁵ Idem.

²⁶ CÉSAIRE, Aimé (1971). *Discurso sobre o Colonialismo*. Porto: Poveira, p. 7. Grifos nossos.

²⁷ “Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoira que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado”. QUIJANO, Aníbal (2010). “Colonialidade do poder e classificação social” In: SANTOS, B. & MENESES, M. P. (2010). op. cit., p. 84, nota 1.

previstos nessa ação. Um exemplo dessa “sombra negra e maléfica” aparece quando a colonização lançou mão dos elementos culturais (inclusive os religiosos) para afirmar a sua dominação política, conforme destacado no caso supracitado de Muxima, descrito por Dya Kasembe, no qual também podemos perceber: “(...) milhões de homens arrancados aos seus deuses, terras, hábitos, vidas, à vida, à dança e à sabedoria”²⁸.

Mesmo com uma postura crítica ao “comportamento bem digno do colonizado”²⁹, Kasembe não deixa de apontar a transfiguração, empreendida como uma forma de resistência pelas mulheres angolanas durante esse processo de imposição da fé católica. Durante um trecho dedicado a apresentar as devotas da vila, Kasembe afirma que elas “nunca abandonaram as nossas práticas ditas ‘pagãs’, pelo contrário, os Kimbandas³⁰ tinham quase a mesma afluência quanto a virgem”³¹. O fato das mulheres não terem aberto mão de suas crenças e expressões de religiosidade indica processos de disputas culturais, nos quais, mesmo diante da tentativa violenta de implementação da hegemonia europeia, a cosmologia daqueles povos resistiu ainda que secretamente, pois o cristianismo representava a civilização do colonizador³².

Permanecendo em torno do tema “civilização”, Kasembe traz a narrativa de Leza, uma mulher que conta sua história para exemplificar as tensões da colonialidade. Seu depoimento possui uma enorme carga de culpabilidade, pois Leza expõe detalhadamente os passos que seguiu até se tornar uma “civilizada”.

Durante seu doloroso processo de ocultação de suas origens e tradições, vivenciado a partir da educação da “missão civilizadora”, Leza conta que a “única maneira de sobreviver era recorrer ao ensinamento bantu já adquirido; agarra-me ao código gentio proibido pelos civilizadores”³³. Ao nos determos nas passagens em que expõe esse retorno e apego à cultura bantu e seus fundamentos, pretendemos destacar aspectos da tradição vivenciados pela narradora que são trazidos à tona por meio da memória, como forma de sobreviver ao processo de aculturação.

As aulas de filosofia que Leza teve no “mato”³⁴, quando criança, tomam conta de sua memória como uma espécie de “tábua de salvação”³⁵. Ela utiliza as reflexões apreendidas na *sanzala*³⁶ para raciocinar sobre o processo de aculturação que está vivenciando:

²⁸ CÉSAIRE, A. (1971). op. cit., p. 23.

²⁹ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 77.

³⁰ “Pessoa que trata de doentes”. ASSIS JÚNIOR, A. de (s. d.). op. cit., p. 129.

³¹ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 83.

³² CÉSAIRE, A. (1971). op. cit., p. 8.

³³ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 85

³⁴ Idem.

Na sanzala eu tinha aprendido: que o cérebro do muntu (humano) era o centro do pensamento e esse centro era composto de milhões de gavetinhas, mas que havia duas que regulava tudo, nessas gavetinhas havia as chaves que abriam os caminhos da vida: uma chamava-se amor, e outra, ódio. Nas outras havia perguntas e respostas; e o ser humano, com a sua inteligência, sabia abrir e fechar essas gavetas para encontrar respostas exactas a perguntas exactas³⁷.

Leza lembra ainda que na sua infância, durante uma aula, indagou à “iniciadora”: “Mas, e se a pessoa não encontrar respostas do que necessita nessas gavetas?”³⁸. A iniciadora, por sua vez, respondeu que “é porque a pessoa tem a cabeça choca, e será sempre atrasada mental...”³⁹. E conclui que se a pessoa “encontrar má resposta para a boa pergunta, então ela sofrerá as consequências dos seus erros, por isso mesmo é que há pessoas boas e pessoas más”⁴⁰.

A depoente finaliza suas lembranças declarando que “estava a viver um dos mais tristes pesadelos; porque só havia perguntas sem respostas ou respostas sem perguntas”⁴¹. Como solução, resolveu guardar todas as questões suspensas em gavetas reservadas para serem resolvidas depois. Contudo, já se passaram 50 anos e ela afirma ainda não ter encontrado as respostas. Concluindo com mais um traço de culpabilidade ao afirmar que sua avó, se soubesse disso, a trataria como uma “débil”⁴².

A narrativa de Leza não emprega apenas aspectos da própria tradição para julgar a si mesma, mas também recorre à Frantz Fanon para reforçar a autocrítica, ao denunciar a si própria como um exemplo de assimilada/aculturada:

Frantz Fanon disse um dia que o pior inimigo do preto não é o branco, mas sim o preto-branco, queria ele dizer, o ASSIMILADO, o ACULTURADO. E, nessa minha iniciação no mundo branco, as palavras de Fanon serão uma profecia do que eu própria irei viver⁴³.

A fim de darmos mais espaço para aspectos da tradição que Dya Kasembe recupera durante o primeiro capítulo da obra, retomamos algumas dessas passagens que vão desde uma concepção de mulher, passando pela cerimônia do parto e chegando até a apresentação da “estratificação da organização feminina”⁴⁴.

³⁵ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 86.

³⁶ De acordo com o *Dicionário Kibundu-Português*, “sanzala” literalmente significa “povoado”. ASSIS JR. (s.d.) op. cit., p. 355. Porém, dicionários mais contemporâneos também indicam que a “sanzala” pode se referir à moradia do soba. Cf. *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*. Disponível em <<http://www.priberam.pt/dlpo/default.aspx?pal=Senzala>>, acesso em 13 de janeiro de 2013.

³⁷ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 85.

³⁸ Idem.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Ibid., p. 86.

⁴² Idem.

⁴³ Idem. Grifos da autora.

⁴⁴ Ibid., p. 65.

Começando pelo tópico dois do capítulo, observamos a exposição da autora sobre “A Mulher segundo a visão de Kasembe”, frase que intitula o subcapítulo. É importante notar que a mulher possui um valor vital para o povo de Kasembe, sendo considerada a “essência da vida”, pois é ela que dá “luz ao mundo”⁴⁵.

O conceito filosófico desse povo considera que: “a terra dá sempre fêmeas e a mulher parirá o mundo. A mulher é um mundo de bem e de mal. Ela é fêmea sedutora, ela é a mãe protectora que traz no seu ventre o mundo. As suas delícias tanto podem salvar como matar...”⁴⁶. A partir disso, é possível perceber que não há espaço para vitimização nem heroicização da mulher. Ela é considerada responsável por trazer a vida e fazer parte do mundo, tanto do bem como do mal.

Após essa percepção umbilical da mulher, Dya Kasembe narra algumas práticas vivenciadas por mulheres, o que possibilita maior compreensão do universo sobre o qual a mulher se depara cotidianamente em Kasembe; ou seja, para além do “conceito filosófico” exposto pela autora, é abarcado o papel dessa mulher e o que ela enfrenta no seu dia a dia.

O primeiro momento-chave da vida da mulher, no qual Dya Kasembe se detém, é o período da gravidez, demonstrando que esse é o “momento mágico” de uma mulher, pois ela se torna intocável por carregar no seu ventre uma “dádiva do Criador”. Com todo esse amparo, a mulher se enche de poder e utiliza essa conjuntura favorável em seu benefício, afinal: “ao desejo de uma mulher grávida, mesmo Deus cede”⁴⁷. Com isso, esse momento se torna muitas vezes o momento de reivindicação e vingança, especialmente para aquelas mulheres que vivem em lares polígamos. Acatando o ensinamento do provérbio “livre-te Deus da praga de uma mulher grávida!”, o marido atende a todos os desejos de sua companheira. Esse momento é apontado como causa de depressão em muitos homens, que ficam doentes por terem que atender a tantas reivindicações feitas pelas mulheres, especialmente porque mal acabam de atender uma cônjuge, logo outra engravida, resultando na mesma situação de sujeição anterior⁴⁸.

Em seguida, traz detalhes sobre partos “normais” e “difíceis”, apontando principalmente os envolvidos e as técnicas utilizadas. No parto normal, só podem estar presentes no quarto a avó materna, a parteira e sua assistente. Já no parto “difícil” os responsáveis são os sábios místicos da região, com a ajuda de uma criança. Cada um tem uma função específica nesse momento: 1) anatomista cirurgião: faz a intervenção sem deixar

⁴⁵ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 87.

⁴⁶ Ibid., p. 27.

⁴⁷ Ibid., p. 27.

⁴⁸ Ibid., pp. 27-28.

cicatriz, manipulando o esqueleto e os órgãos da mulher envolvidos no parto; 2) interpretador dos espíritos: transmite mensagens do além e é responsável por perguntar a mulher se ela está em desacordo com alguém. Caso positivo, tal pessoa é chamada para o perdão ou para ser acusada; 3) criança iluminada: simboliza o poder do bem contra o mal⁴⁹.

Durante o parto, a “criança iluminada” deve se concentrar para desfazer os nós de uma corda. Cada nó representa uma invocação feita pelo místico. Todos ficam de olhos fechados concentrados nas invocações e na manipulação do ventre feita pelo místico cirurgião. Juntando a fé e as técnicas do cirurgião, as duas vidas são quase sempre salvas, segundo Dya Kasembe⁵⁰. Após o nascimento, há os rituais do pós-parto, mas para o parto considerado “difícil” há ritos específicos e secretos, que a autora pede licença aos seus antepassados para revelá-los.

De acordo com essas práticas, a placenta e o cordão umbilical são enterrados no mesmo local onde foi realizado o parto, ou seja, na casa dos pais da parturiente. Porém, antes de enterrá-lo, tira-se de dois a três centímetros do cordão umbilical que será servido como refeição para os místicos que fizeram o parto, assim como para os avôs. A criança que auxiliou no nascimento é excluída dessa prática. O esclarecimento dessa ceia era restrito aos deuses, mas, anos mais tarde, com a explicação dos anciãos, foi possível compreender parte desses mistérios. Dya Kasembe aponta três explicações para a ceia: 1) Caso algum avó se sentisse mal ou morresse a mulher tinha que renunciar ao marido, pois a morte significava que o feiticeiro era seu próprio companheiro; 2) confirmação da paternidade; e 3) objetivo central, eliminar o “inimigo”⁵¹.

Tais práticas não são exclusivas da região de Kasembe. Segundo o cientista social português Luís Augusto de Sousa, a serviço da “Junta Investigativa do Ultramar”, fez um trabalho etnográfico sobre as mulheres do grupo denominado “lunda-quioca”. No capítulo I, o investigador descreve as práticas que giram em torno do nascimento de uma criança do grupo. Entre as semelhanças descritas por Dya Kasembe, que também aparecem na etnografia de Sousa, está o enterro da placenta na casa onde o parto aconteceu⁵².

Em Kasembe, logo após o nascimento, a criança é considerada portadora “do bem e do mal”, e por isso deve ser submetida a um banho frio a fim de sentir o aspecto agressivo da vida, para só depois receber um banho morno. O mesmo se dá em relação aos sabores:

⁴⁹ KASEMBE, D. (2010) op. cit., pp. 29-31.

⁵⁰ Ibid., p. 31.

⁵¹ Ibid., pp. 33-34.

⁵² SOUSA, Luís Augusto (1971). *Sobre a Mulher Lunda-Quioca (Angola)*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, nº 60, segunda série, p. 31.

primeiro ela experimenta uma pitada de sal e só depois uma gota de mel. Outro aspecto da tradição, destacado pela autora, é em relação à data de nascimento da criança. Como “o Calendário Romano ou Islâmico não faz parte da cultura Bantu”, não há o que chamamos de data de aniversário. Uma possível justificativa está na compreensão de que “a vida não tem idade no tempo. Deus deu-nos a morte, mas ninguém sabe quando chega”⁵³.

Durante os três primeiros meses, o recém-nascido recebe um tratamento que o prepara para as brincadeiras agitadas e os braços menos cuidadosos que irão ter contato com ele após esse período. No tratamento, mãe e filho são privados da claridade do dia e só recebem visitas dos parentes mais próximos. Uma espécie de pomada à base de ervas, preparada pela própria parteira, é aplicada (em processo de elaboração só por ela conhecido), de forma a massagear o corpo da criança, amassando-o e esticando os braços e pernas, pressionando o peito e o dorso⁵⁴. Dya Kasembe destaca que, para um observador externo, o tratamento pode parecer doloroso, mas seria o correspondente aos testes feitos nas maternidades ocidentais. Em suma, é um tratamento para preparar a criança para o mundo, fortalecendo sua estrutura física e diagnosticando possíveis anomalias.

A alimentação da parturiente era direcionada para aumentar a quantidade e qualidade do leite materno⁵⁵. Após os três primeiros meses, a criança e a mãe entram gradativamente em contato com o mundo e o bebê começa a degustar outros sabores, mas continua a ser amamentado até os dois anos de idade. Para garantir o aleitamento sadio durante esse período, a mulher é obrigada a permanecer na casa dos pais até deixar de amamentar, a fim de garantir que ela não tenha relações sexuais, o que segundo os costumes, causaria atraso mental à criança⁵⁶.

A abstinência sexual no período de lactação também é observada por Sousa nas mulheres lunda-quiocas. Para essas, as relações sexuais são banidas a partir do sexto mês de gestação, ainda que para outros povos bantu o sexo seja praticado até as vésperas do parto⁵⁷. O também investigador português João Vicente Martins é mais um que aponta para a veemente proibição das práticas sexuais “durante o período de amamentação; ter relações sexuais, seja com quem for, pois de contrário deixará de dar bom leite ao filho e este tornar-se-á anêmico e morrerá (...)”⁵⁸.

⁵³ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 35.

⁵⁴ Ibid., p. 36.

⁵⁵ Ibid., p. 37.

⁵⁶ Ibid., p. 36.

⁵⁷ SOUZA, L. (1971). op. cit., p. 30.

⁵⁸ MARTINS, João Vicente (1993). *Crenças, Adivinhação e Medicinas Tradicionais dos Tutchokwe do Nordeste de Angola*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, p. 255.

Além dos cuidados com o recém-nascido, em Kasembe, havia a preocupação da mulher com o seu próprio corpo após o parto. Os cuidados imediatos direcionavam-se para restaurar a elasticidade e estreiteza do órgão sexual, por meio de:

(...) banhos a vapor com ervas específicas (...)
Fazia-se sentar a parturiente numa grande bacia ou selha onde fumegavam, numa água quase escaldante, as tais ervas e, a parteira empenhava-se em espremer o corpo da cabeça aos pés. Passava depois numa outra selha mas com água bem fria, amassando-lhe o corpo todo. Isto permitia a vagina conservar a sua elasticidade de adolescente virgem. O tratamento podia durar de três a quatro luas⁵⁹.

Em Moçambique, a título de comparação, procedimento similar é adotado. Por lá, as mulheres lançam mão de uma técnica denominada *mankwala ya kubvalira* (“remédio para a mulher ficar bem bonita/preparada”⁶⁰) que envolve diversos produtos e remédios “para fechar a vagina o mais rápido possível para poderem retomar as relações sexuais com seus parceiros”⁶¹ e também para “reter o esperma dentro da vagina”⁶². Outro benefício encontrado pelas moçambicanas é o fortalecimento do corpo a fim de evitar incômodos e barulhos durante o ato sexual⁶³.

Antes da interferência da colonização, nesses procedimentos, o caminho era apontado pela educação tradicional que reforçava as aptidões de cada criança e direcionava para os iniciadores de sua “área”. Mas com o cristianismo e a evangelização imposta, essa educação foi proibida. Junto com ela vários ensinamentos também foram vetados. Como exemplo, a autora cita a questão da iniciação sexual que antes era praticada “(...) na nossa cultura de origem, a menina era iniciada, ela sabia como ter relações sexuais, como dar prazer ao parceiro e a ela própria. Assim como ela sabia como se sentir prazer com o parceiro sem a penetração vaginal”⁶⁴.

Em relação à educação sexual, Dya Kasembe faz uma breve comparação entre Angola, Congo e a África do Oeste, indicando as significativas diferenças culturais dessas regiões, reforçando a heterogeneidade presente no território africano. Após constatar que em Angola havia o ensinamento de regras do erotismo, a autora cita outros dois exemplos, contrastantes entre si, para situar a prática angolana no continente. No Congo, as mulheres alongavam o clitóris para aumentar o prazer feminino, enquanto na África do Oeste era

⁵⁹ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 37.

⁶⁰ BAGNOL, Brigitte & MARIANO, Esmeralda (2011). *Gênero, Sexualidade e Práticas Vaginais*. Maputo: Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, p. 96.

⁶¹ Ibid., p. 60.

⁶² Idem.

⁶³ Idem.

⁶⁴ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 42.

praticada a amputação, a fim de relegar a mulher à condição exclusiva de proporcionar prazer ao cônjuge⁶⁵.

Em estudo realizado por Brigitte Bagnol e Esmeralda Mariano, encontramos referências de diversas práticas de comportamento sexual e de modificação genital tanto para limitar o prazer feminino, quanto os que o otimizam. Ao observar as questões concernentes à preparação da vagina para o ato sexual, as autoras, assim como Dya Kasembe, veem no Congo a existência de técnicas que estimulam o prazer. Entre elas, havia a prática que visava aumentar o contato entre a vagina e o pênis mediante a retirada do excesso de secreções: “na República Democrática do Congo, as mulheres também utilizam bolinhas de folhas moídas inseridas na vagina, doze horas antes da relação sexual”⁶⁶.

Outro ponto de contato entre o estudo de Bagnol e Mariano e a narrativa de Dya Kasembe ocorre sobre o alongamento de partes da vagina, visando o aumento do prazer dos envolvidos. Enquanto a autora angolana aponta para o alongamento do clitóris em sua região, a dupla de pesquisadoras destaca o alongamento dos lábios vaginais feito em Moçambique por 65,1% da população feminina, além do caso de Sarah Bartman, conhecida como “Vênus Hotentote”⁶⁷, cujos lábios vaginais a tornaram alvo da curiosidade popular e científica da Europa no início do século XIX:

Autores do início do século XIX consideravam que os lábios alongados eram uma característica natural da anatomia dos Khoisan, chamada *steatpygia* ou *tablier* (aventalio). Segundo estudos realizados na altura, o tamanho médio dos lábios da vagina era de 7,5 cm (Baker, 1974). Os lábios da Sarah Bartman, a “Vênus Hottentot”, mediam 19,3 cm (Baker, 1974) e foram objecto de imensa curiosidade e polémica (Fauvelle-Aymar, 2002, 2004). Entre os Khoisan esta característica era natural. Se assim era, talvez tenha sido reproduzida por outros grupos da região mas já com o recurso a práticas culturais⁶⁸.

Também as práticas que restringiam a liberdade sexual feminina podem ser encontradas em diferentes pontos do continente africano. Tratando de questões que colocam em pauta o papel da passividade feminina no ato sexual, Dya Kasembe cita a questão da amputação do clitóris na região denominada África do Oeste⁶⁹. Do outro lado da África, na

⁶⁵ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 42.

⁶⁶ BAGNOL, B. & MARIANO, E. (2011). op. cit., p. 19.

⁶⁷ A história de Sarah Bartman foi retratada em um filme francês em 2010. Cf. *VÊNUS negra* (2010). Direção: Abdellatif Kechiche. França: MK2. 1 DVD (195 min), NTSC, color. Título original: *Vénus Noire*. Cf. também CRAIS, Clifton & SCULLY, Pamela (2009). *Sara Baartman and the Hottentot Venus: a ghost story and a biography*. Princeton: Princeton University Press.

⁶⁸ BAGNOL, B. & MARIANO, E. (2011). op. cit., p. 21.

⁶⁹ De acordo com o *Escritório das Nações Unidas para a África do Oeste* (UNOWA, na sigla em inglês), a região engloba dezesseis países. Considerando as diferentes formações sócio-culturais, acreditamos ser perigosa qualquer tipo de homogeneização na qual as particularidades são relegadas em nome de uma unidade geográfica, como propôs Dya Kasembe. A mutilação feminina na região ocorre em diferentes proporções dependendo do país analisado. Segundo relatório coordenado pela Organização Mundial de Saúde, enquanto a Guiné apresenta

costa do Oceano Índico, mulheres de uma região do interior de Moçambique relatam para Bagnol como é violento o rito de desfloramento, a fim de provocar na mulher o trauma que a conscientizaria que o sexo é apenas o meio para a reprodução e prazer masculino:

Na minha zona os ritos são muito diferentes dos da costa ou de outras áreas. Os idosos, para além de oferecerem ensinamentos, simulam o acto sexual com um pénis não lubrificado feito de barro. É muito doloroso e traumático para as raparigas, que têm medo dos homens e de ter relações sexuais. Fica-se a saber que o prazer sexual é para o homem, que devemos sempre aceitar o homem e que ter sexo é para ter filhos. As pessoas idosas no interior vivem uma forma violenta de sexualidade⁷⁰.

Compreendemos que a sexualidade e as práticas sexuais são tão diversas quanto a própria África. Esses elementos devem ser observados no contexto cultural ao qual estão circunscritos e não retirá-los da sua totalidade para analisá-los por outras lentes. Assim sendo:

(...) observa-se que a sexualidade não é monolítica e imposta ao indivíduo, mas sujeita a negociação e mudanças durante o ciclo da vida, o que nos permite, portanto, falar sobre múltiplas e contextualizadas sexualidades. Desconstruindo as noções coloniais e pós-coloniais sobre o “outro”, e a visão da sexualidade africana como promíscua e baseada num modelo dicotômico do prazer sexual masculino e da sexualidade reprodutiva para a mulher. (...) As práticas vaginais inserem-se, pois, num processo de socialização das mulheres que integra componentes de estética, sexualidade, saúde, reprodução e da vida em geral⁷¹.

Essas considerações fortalecem a concepção de pluralidade cultural existente no extenso e diversificado continente africano. Devemos sempre falar em *Áfricas*, de modo a reforçar esse carácter heterogêneo e jamais compactuar com a concepção dominadora de homogeneizar e suprimir diferenças. Desse modo, essas considerações devem se estender também para o próprio território angolano, que por também possuir heterogeneidades, não deve ser abarcado como sendo portador de uma única concepção cultural, quer seja sobre qualquer aspecto. Logo, quando Dya Kasembe apresenta elementos para discussão devemos sempre ter em mente que o universo a partir do qual o livro se constitui é o universo da região de Kasembe. Seria uma atitude homogeneizadora e arbitrária pensar que o mesmo se aplica de maneira idêntica em todo território angolano.

A autora faz questão de dizer que em Angola, especialmente em Kasembe, essas práticas “que nós consideramos bárbaras (com justa razão)”⁷² [sic], como por exemplo, “cozer os lábios da vagina e serem ‘rasgados’ na noite de núpcias pelo esposo”, não faziam parte do costume em Angola:

95,6% de casos de mutilação entre a população feminina de 15-49 anos, o Níger contabiliza 2,2%. In: *United Nations Office for West Africa*. Disponível em: <<http://unowa.unmissions.org/>>, acesso em 13 de janeiro de 2013; WORLD HEALTH ORGANIZATION (2008). *Eliminating Female Genital Mutilation: an interagency statement* UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCHR, UNHRC, UNICEF, UNIFEM, WHO. Genebra: Organização Mundial de Saúde, p. 29.

⁷⁰ Depoimento colhido por B. Bagnol em 1997. apud: BAGNOL, B. & MARIANO, E. (2011). op. cit., p. 26.

⁷¹ BAGNOL, B. & MARIANO, E. (2011). op. cit., p. 6.

⁷² KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 42.

(...) sobretudo em Kasembe onde a mulher sempre foi liberal. Em Kasembe, nada de inculcar nas mocinhas lendas de cegonhas que trazem os bebês, nem milagres de Jesus e outras histórias do arco-da-velha. A rapariguinha (kilumba), desde a tenra idade, era educada para ser mãe, mulher e amante. Nada se lhe escondia sobre o sexo. Toda a educação se passava no conselho das velhas experimentadas e com vastos conhecimentos. A educação sexual era feita pelas tias de idade avançada, entre os quarenta e 5 [sic] e os sessenta anos⁷³.

Não só em Angola as mulheres da família se incumbem de educar sexualmente as mais novas. Em Uganda, assim como na região de Kasembe, é também papel da tia iniciar a jovem na vida sexual:

Parikh (2005) explica como, no Uganda, a tia paterna era tradicionalmente a pessoa encarregada de dar conselhos à rapariga para “preparar e sexualizar o corpo da jovem, ensinando-lhe como alongar os seus lábios menores” (Parikh, 2005:131). O autor explica que, apesar da sexualidade da rapariga ser preparada essencialmente para satisfazer os prazeres e desejos masculinos, a satisfação dos desejos da jovem não eram ignorados (Parikh, 2005:132) e que o puxar dos lábios menores era considerado como algo que aumentava o desejo sexual da mulher e o prazer da masturbação (Parikh, 2005:139)⁷⁴.

A educação em Kasembe se detinha com questões em torno da mulher, de modo que havia uma preocupação que estava além de preparar as mulheres para o mundo. Havia também uma educação voltada para os mancebos a fim de lhes ensinar a respeitar a mulher: “o facto de as rapariguinhas andarem de seios à mostra não lhe permitia a ousadia de um gesto malsão” –, assim como normas de conduta para proteger as raparigas do “instinto do homem que é por vezes irracional”. Assim, a sociedade inteira vigiava o cumprimento dessas normas como, por exemplo, a que proibia o próprio pai de trocar a fralda da criança e dar-lhe banho. Desse modo, na opinião de Dya Kasembe, a educação não criava tabu, pois os perigos eram apresentados para as meninas aprenderem a se defender⁷⁵.

Durante essas passagens do livro *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola* podemos perceber o forte desejo de valorização dessa tradição local de Angola que foi, a partir da colonização, combatida pelos portugueses, acarretando no desconhecimento desses costumes pelas novas gerações de angolanos. Observamos que a autora objetivou contar de forma minuciosa o que apreendeu por meio de testemunhos e da tradição oral com o objetivo específico de não perder essas histórias regionais de Angola e de instruir uma geração contando sobre o seu passado. Nas suas palavras:

(...) desvendi segredos dos túmulos e das leis sagradas, de certas práticas seculares que tocam a vida íntima de um povo. Que as suas almas me perdoem. Mas também, que elas sabem que o **fiz unicamente com o intuito de sublinhar uma tão prestigiosa tradição, cheia de ensinamentos que poderão servir para dirigir a geração dispersa e carente de tudo**. Foi também para que as mulheres de hoje

⁷³ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 42.

⁷⁴ BAGNOL, B. & MARIANO, E. (2011). op. cit., pp. 21-22.

⁷⁵ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 43.

reflectam um pouco mais sobre a união de todas e sigam o exemplo dessas mulheres poderosas de outrora que conseguiram melhorar no seu tempo a vivência de toda a sociedade, não discriminando ninguém⁷⁶.

Já n’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, encontramos a tradição sendo alicerçada sobre outro viés: dessa vez não mais com o sentimento de “restaurar de forma incisiva a nossa identidade histórica e cultural”⁷⁷, que estaria se perdendo, mas com uma marca viva de recordação pulsante de mulheres que, ao falarem de tradição, rememoram experiências doloridas.

Começamos pelo depoimento de uma viúva, intitulado “Paz significa também reduzir o peso das tradições negativas que afectam, sobretudo, as viúvas”, que perdem seus filhos após a morte do marido. Esse trecho revela uma mulher indignada com as normas negativas de um sistema que a fez sofrer. No momento de dor por conta da perda do marido, ela teve que encarar o que chama de “peso das tradições negativas”, perdendo todos os seus bens materiais e ainda os filhos. Nessa passagem, deparamos com uma mulher que narra sua estratégia de luta cotidiana para superar as dificuldades que lhe foram impostas:

Mais tarde me casei com um pedreiro da missão Católica do Tchiulo. Fomos felizes. Quando ele morreu, cumpriram-se todas as tradições e até tiraram-me tudo: a casa, os bens, o gado e tudo o que construímos juntos. Até os meus cinco filhos foram repartidos pelas diferentes famílias. Deixaram-me no total desespero. É sempre assim na nossa tradição. As viúvas passam por isto.

Pensei muito. Para poder estar perto dos meus filhos só tinha uma saída: tornar-me esposa de um dos irmãos ou primo do meu falecido marido. Fui choramingar nos ouvidos do tio do meu falecido marido, suplicando a sorte de ser desposada por alguém da família, para poder continuar naquela família e criar os meus filhos até crescer, quando já fossem adultos a família me poderia mandar embora. O tio conseguiu que eu casasse tradicionalmente com um primo. A princípio não me sentia bem, mas depois habituei-me e amei este homem e tivemos dois filhos.

Este homem era muito humano e muito sensível. Fiz-lhe ver a maldade com que a tradição trata das viúvas e dos órfãos. Fiz-lhe sentir que, se um dia morresse, o mesmo aconteceria com as suas esposas e seus filhos. O homem pensou e concordou comigo. E viu que não era justa a forma como tratavam os filhos do seu primo falecido. Um dia ele disse-me: pensei na tua proposta, um dia eu morro e os meus familiares vão novamente tirar tudo de ti e eu não quero que os meus filhos sofram. E se não fizermos nada estaremos mal. Então simulámos um roubo do nosso gado e fomos escondê-lo longe de todos. Informamos aos familiares que os bois e cabritos foram roubados, e levámos também surra dos gatunos. Eles acreditaram.

Dois anos depois desse roubo simulado, este segundo marido também morre de febre tifóide. A família veio para saquear de novo. Mas como não havia gado para levar, não se interessaram pelos filhos, que deixaram comigo.

Hoje graças a esses bois escondidos, consegui educar os filhos todos. (...)

(...) O desenvolvimento dos nossos filhos só foi possível porque ele aceitou quebrar com as tradições malignas. Por isso eu digo que a libertação da mulher só será possível com a libertação do homem.

(...)

A pobreza das mulheres, muitas vezes é causada pelas tradições. Por isso é preciso ajudar as viúvas a melhor defenderem-se das tradições que as empobrecem ainda

⁷⁶ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 121. Grifos nossos.

⁷⁷ Ibid., p. 15.

mais. Para mim, paz significa também reduzir o peso das tradições negativas que afectam, sobretudo, as viúvas⁷⁸.

Essa mulher, identificada no livro como Tch, nasceu em Huila, e aos seus 49 anos nos apresenta uma narrativa que explicita sua estratégia de lutas cotidianas. Sua história de vida mostra que por mais que existam aspectos tradicionais, que coloquem a mulher viúva em situação de desvantagem naquela sociedade, ela conseguiu, por meio de sua própria obstinação, se livrar dessas práticas. Ou seja, existem transgressões mesmo dentro do regime tradicional. Tch, ao convencer seu segundo marido do mal causado pelas práticas aplicadas às viúvas, demonstra outros aspectos da luta cotidiana enfrentada pelas mulheres.

Diante da leitura da narrativa de Tch, percebemos o paradoxo contido na tradição, na medida em que ela narra um costume do qual procura se desvencilhar. Outro caso semelhante é o relatado por Gayatri Spivak, que discorre sobre a disputa cultural entre ingleses e hindus em torno do suicídio “ritual” de mulheres na Índia. Tal prática consiste no suicídio de algumas viúvas na pira funerária de seus maridos a fim de superarem a “regra geral de conduta de uma viúva”⁷⁹. Nesse sentido, para a autora, o ato suicida é a expressão do “livre-arbítrio” feminino, compreendido pelos colonialistas ingleses “como crime, [d]aquilo que tinha sido tolerado, conhecido ou exaltado como um ritual”⁸⁰.

Mais um exemplo do paradoxo da tradição é encontrado no livro *Niketche: uma história de poligamia*⁸¹, da moçambicana Paulina Chiziane (também organizadora d’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*). Nesse romance, Rami, a personagem principal, passa por uma falsa viuvez que lhe causa grande sofrimento, uma vez que ela enfrenta todos os problemas que afligem uma viúva. O interessante é que Tony, seu marido, não havia falecido e, ao retornar para casa, encontra a mulher e seus filhos numa situação degradante. Ele sente na pele os problemas enfrentados pela viúva e seus filhos que não possuem nem mais a cama para dormir. Tony sofre também ao ouvir o relato da esposa, que teve que se colocar à disposição de seu cunhado. Ele se choca com tudo que ouve e promete resolver a situação no dia seguinte, comprando móveis novos para recompor a casa. Mas aquela noite amarga permanece na memória de todos que dormem no chão graças aos parentes que os deixaram sem nada.

Interessante observar que a falsa viuvez arquitetada por Paulina Chiziane é justamente para expor Tony aos problemas enfrentados por sua mulher. Em uma entrevista

⁷⁸ Depoimento de Tch. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 171.

⁷⁹ SPIVAK, G. (2010). op. cit., pp. 100-101.

⁸⁰ Ibid., p. 96.

⁸¹ CHIZIANE, P. (2008d). op. cit.

que a autora concedeu ao pesquisador Waltecy Alves dos Santos⁸², essa questão se torna bastante clara:

[Santos]: Na transição de um quase divórcio à falsa viuvez, quando da parte inesperada de Tony, que Rami aprende a mais dura das lições, dado o marido como morto. Não é apenas a poligamia, por influência do islamismo nortenho ou catolicismo arraigado ao presente na educação sulista, que constitui a pressão maior sobre o sujeito feminino. Seria a própria tradição o fardo histórico? O rito da Kutchinga simboliza o sofrimento corporal, o roubo da feminilidade, a partir da perda de controle sobre seu corpo e a casa?

[Chiziane]: O que me veio à cabeça quando eu escrevi esses capítulos todos, primeiro: nós temos uma tradição pesadíssima. É pesada essa tradição, imoral, desumana, mas muitas vezes os homens não param para refletir sobre ela. Acham que é uma tradição, tem de ser e pronto. Às vezes os homens julgam que é benéfico porque vão herdar a mulher e a propriedade do morto, mas nunca pararam para olhar o que isso pode significar para um indivíduo que constituiu e, de repente, é dado como um morto, e tudo desaparece.

Foi mais para provocar a reflexão no masculino. Não sei se consegui, mas foi com essa intenção que eu me parti e escrevi, porque é uma tradição horrorosa, as viúvas sofrem. Então era isso o que eu queria: pôr o cara para sofrer também⁸³.

Dya Kasembe também narra o drama de uma viúva após a morte do marido, durante a triste crônica “O mistério do lago Kifuche”⁸⁴, do livro *Os Amores das Sanzalas*. De acordo com a autora, a história verídica, que se inicia em 1908, de tão inverossímil, passou a ser contada como se tivesse sido fruto da imaginação. A crônica começa com a dolorosa vida de Lemba, que, ao ficar órfã, se tornou a décima terceira esposa de um rei aos nove anos de idade. Ao se tornar adulta, Lemba supera as dificuldades, conseguindo que o rei fizesse todos os seus desejos, até mesmo se convertendo ao catolicismo, para assim ela se tornar a sua única esposa⁸⁵. Mesmo após todas suas conquistas, ela perde tudo com a morte do rei. Os legistas e os notáveis da aldeia declaram-na culpada pela morte do governante, restando-lhe apenas deixar imediatamente a aldeia sem assistir ao enterro e sem levar nada consigo. Assim, Lemba vai para a cidade atrás de uma antiga amiga, após ter sido rejeitada pelo seu amante. Ela tenta ganhar a vida como prostituta, mas, ao descobrir que estava grávida e ser rejeitada novamente pelo pai da criança, recomeça a vida em uma nova vila, na qual será bem acolhida e feliz, até que uma de suas filhas, aos treze anos, morre aterrorizada após ser assediada por um fazendeiro branco⁸⁶.

⁸² SANTOS, Waltecy Alves dos (2008). *A Voz Feminina na Literatura de Ascendência Africana*: hibridismo de mitos e ritos nos romances Niketche de Paulina Chiziane e A cor púrpura de Alice Walker. São Paulo: dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Literatura e Crítica Literária pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

⁸³ SANTOS, W. (2008). op.cit., p.157. Grifos nossos.

⁸⁴ KASEMBE, D. (2006). op. cit., pp. 39-58.

⁸⁵ Ibid., pp. 39-41.

⁸⁶ Ibid., pp. 39-58.

Em todas as narrativas aqui citadas há um traço comum que aproxima as protagonistas. As mulheres encaram a viuvez como um momento de tensão em suas vidas, pois a falta do companheiro deixam-nas expostas aos desígnios dos familiares, conforme a tradição das suas respectivas regiões. Entretanto, por meio de diferentes estratégias, que vão da fuga até o suicídio, as viúvas driblam as adversidades postas e determinam, conforme necessidades suas, as trajetórias de vida. Ainda que haja a expectativa da sociedade que a viúva atue de acordo com a tradição, ela busca de todas as formas impor a sua vontade e bem-estar.

O segundo aspecto que daremos atenção refere-se à exclusão das jovens da educação formal. Detivemo-nos em distintas narrativas d'*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, em que mulheres pontuam a tradição como entrave para a realização de seus estudos. É interessante observar como mulheres, de diferentes setores e regiões da sociedade angolana, compartilham a mesma angústia:

A minha maior guerra foi pela realização do meu sonho: eu só queria aprender a ler e escrever. A tradição me negou essa oportunidade por ser mulher. O regime negou-me por ser preta⁸⁷.

Escolhemos iniciar com essa declaração de M., que contém a dupla forma de opressão vivenciada pelas angolanas naquele período. Fica claro que, para além de superarem a opressão sexista, ainda estavam sob o regime colonial, o que tornou impossível para muitas mulheres como M. estudar. Tendo como base um otimismo animador, a depoente afirma que “se a todas as mulheres fosse dada a oportunidade de aprender, quão grande seria a nação angolana!”⁸⁸.

Contudo, a esmagadora maioria das mulheres angolanas não teve tal oportunidade, conforme sonha M. Em Angola, bem como em outras sociedades, a situação da mulher foi agravada com os conflitos armados que geraram deslocamentos dos homens para a frente de batalha, de onde muitos voltaram inválidos ou sequer retornaram. Tal situação resultou no aumento do número de mulheres provedoras do lar. Porém, a entrada da mão-de-obra feminina no mercado de trabalho não se deu pela via formal, pois, apesar das mulheres em Angola constituírem 53% da população do país, menos de 1% da população feminina economicamente ativa (PEA) está no mercado formal, em um cenário no qual apenas 3% de toda a PEA angolana está inserida⁸⁹.

⁸⁷ Depoimento de M. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 24.

⁸⁸ Ibid., p. 25.

⁸⁹ LOPES, C. (2010). op. cit., pp. 128-134.

Personalizando esses dados, Cláudio Bartolomeu Lopes traz em sua dissertação o depoimento de Gertrudes, bacharel em Ciências Sociais, à época com 46 anos e quatro filhos⁹⁰:

A grande maioria das mulheres estão na informalidade, cerca de 75%. Apesar de ser o mercado informal, é uma ocupação dela e também podemos classificar como se fosse um trabalho, um trabalho informal por conta da situação que ela tem. Ela não tem um patrão, mas ela consegue fazer rendimentos para sustentar a sua casa. Elas têm uma atividade dupla, que é a lida doméstica e funcional⁹¹.

A fala de Gertrudes está em consonância com a de suas conterrâneas, como a depoente L., pescadora, de 23 anos, natural de Luanda, n’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*. Na sua narrativa, ela deixa claro o descontentamento com a transferência de responsabilidade feita pelo marido, que se isenta de qualquer tarefa senão pescar e vender os peixes para a própria companheira, criando com ela uma relação mais comercial do que afetiva e familiar:

O marido traz o peixe do mar e vende-me. Eu compro nele e revendo. Com os lucros que ganho compro os alimentos e todo o sustento da família. Compro também o material escolar, os livros, as batas, o calçado e roupas para todos. Ele diz que a missão dele é só trazer o peixe do mar para me vender e mais nada. Depois disso despede-se de toda responsabilidade familiar. Não sei o que ele faz com o dinheiro dele. Eu é que tenho que me ocupar das questões financeiras para os cuidados da casa e das crianças. Só dá peixe para alimentar a família, no dia e hora em que chega do mar. Nos dias seguintes só se come o peixe que compro dele. (...)

(...) Poderia até dizer que estou no paraíso, mas o meu marido é que me tira a paz. Apesar do trabalho que faço, ele continua a dizer que eu não faço nada, só ele é que trabalha, só porque traz o peixe do mar, que ainda por cima me vende, e gasta o dinheiro dele, por aí em coisas que ninguém sabe. Mas então vou fazer mais como? Ele me violenta. Se não encontra comida feita, banho preparado quando chega do mar é “maca”. Muitas vezes me bate. É um ingrato. Até parece que o valor da mulher é só de nascer os filhos. Apesar dessas falhas nos esforçamos por sermos felizes. Há dias que ele até é bom marido. Só às vezes⁹².

Dya Kasembe traz outro depoimento que ajuda a perceber o alcance da participação feminina na vida da sociedade. Entretanto, tal narrativa diz respeito ao espaço religioso, no qual a mulher chega a ocupar a autoridade máxima da sanzala. Em “Os sobas devem falar, também, na língua dos livros”, uma mulher de 58 anos conta sua trajetória até se tornar soba. Destaca que não escolheu tal atribuição, pois pertencia à Igreja, mas que quando sua avó morreu o espírito dela subiu-lhe à cabeça, aprendendo assim tudo por meio dos espíritos. Fala ainda do respeito com a mulher soba, que, segundo ela, todos respeitam, pois afinal não foi vontade dela querer governar, mas sim dos mortos e dos antepassados: “Essa

⁹⁰ LOPES, C. (2010). op. cit., p. 28.

⁹¹ Depoimento de Gertrudes, colhido por Claudio Bartolomeu Lopes em agosto de 2009. apud: LOPES, C. (2010). op. cit., p. 136.

⁹² Depoimento de L. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., pp. 29-31.

coisa de discriminação que se fala aí, não é problema dos mortos nem dos espíritos, é coisa dos vivos e das ambições deles”⁹³.

A depoente comenta que, com a paz, chegou a hora de recuperar o tempo perdido. Assim, a soba fala sobre a alfabetização, pois durante a guerra as crianças não conseguiam estudar. Ela recupera ainda o tempo em que os pais não deixavam as mulheres irem às escolas:

Nos tempos antigos, os nossos pais gostavam de mandar só os rapazes para a escola. Não mandavam as meninas. Diziam eles que, se elas aprendessem a ler, haviam de escrever bilhetes aos rapazes só para namorar. Mesmo sem escrever, nós as meninas tínhamos boca para falar e namoramos na mesma! Se o meu pai estivesse vivo, eu me zangaria muito com ele, porque mandou os rapazes para a escola e nós as meninas não estudamos. A minha irmã, que hoje é professora, só entrou na escola depois da morte do nosso pai. Esta irmã é quem hoje está a orientar todos os nossos filhos.

A tradição antiga gostava de ver as meninas só nas lavras a enxotar macacos e expulsar perdizes, para não saber nada. Por isso, se as mulheres não estudaram, a culpa é dos pais⁹⁴.

Observamos que, com o fim dos conflitos, as mulheres retomam algumas questões do período da guerra, muitas vezes para dizer como era e como não querem que seja mais. É o caso da educação. Retomam aqueles momentos difíceis dos anos de conflitos para dizer que agora precisam da educação como uma arma para reconstrução do país e para sua emancipação mesmo que estejam envolvidas em diferentes frentes de atuação, compartilham da mesma necessidade. A soba agora quer:

(...) melhorar o sobado. Nós sobas falamos a língua dos espíritos, mas a vida nova exige outros conhecimentos. Por isso a minha adjunta tem que ir mesmo na escola aprender coisas novas, para daqui dez anos ser uma soba doutora, para poder falar também a língua dos livros⁹⁵.

A segunda narrativa que destacamos é de uma atleta, sob o título “As raparigas devem subir aos pódios do mundo e brilhar!”. Natural do Cunene, A.I. vive na região da Huíla desde sua infância:

Não tive uma escolaridade na minha infância, porque segundo a tradição nhaneka, as raparigas não podiam estudar. Por isso, enquanto os rapazes estudavam, nós, as meninas pastávamos manadas de bois e cabras. O meu grande sonho era aprender a ler. Era demasiado violento para mim, ver todas as manhãs os meus irmãos a seguir o caminho da escola enquanto eu seguia o caminho das pastagens. Sofri muito por essa injustiça⁹⁶.

Conta que para alcançar seus objetivos teve que fugir de casa e mentir. Só assim se tornou uma atleta. Por conta de uma lesão, abandonou as pistas prematuramente, e hoje

⁹³ Depoimento de uma soba anônima In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 65.

⁹⁴ Ibid., p. 66.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Depoimento de A.I. Ibid., p. 97.

treina um grupo de 50 jovens e ainda cuida de 24 sobrinhos que ficaram órfãos após a morte de sete irmãos na guerra e duas irmãs por doença. Ela termina seu depoimento encorajando as mulheres a praticar esportes e estudar, aproveitando as novas oportunidades, uma vez que agora não é mais necessário fugir de casa e nem mentir⁹⁷.

Ao percorrermos essas narrativas, esperamos conseguir explicitar esse processo doloroso de exclusão ao qual essas mulheres sentiram-se pertencentes. Talvez possamos compreender melhor o significado da educação, apontado por muitas mulheres como o principal caminho para emancipação, assunto sobre o qual nos deteremos no capítulo três.

O último traço referente à tradição destacado por Dya Kasembe nesse subcapítulo, refere-se à poligamia. A autora toca em alguns de seus aspectos e deixa suas sensações acerca da questão. Refletindo sobre as múltiplas impressões explicitadas pela angolana e os pontos explorados pela moçambicana Paulina Chiziane, em seu livro *Niketche: uma história de poligamia*, destacamos que, enquanto Dya Kasembe fala a partir da convivência próxima que teve com essa realidade em sua região, Paulina Chiziane não vivenciou a poligamia⁹⁸.

Interessante perceber que o local de enunciação de cada autora conduz suas sensações sobre o sistema. Dya Kasembe aponta como positivo o abandono da poligamia na região de Kasembe, antes mesmo da chegada dos portugueses, e, desse modo, indica sua posição crítica a essa prática. Por outro lado, na narrativa construída por Chiziane, Rami obriga o marido a assumir a relação poligâmica; quando descobre que o companheiro vivia um regime oficialmente monogâmico, mas na prática tinha outras mulheres com as quais não cumpria suas obrigações.

A escritora angolana aponta que a monogamia foi fortemente encorajada pelas mulheres e os homens passaram a apoiá-la, pois consideravam esse sistema “mais calmo e menos problemático”⁹⁹. Dya Kasembe descreve o cotidiano do lar polígamo como um “viveiro de víboras cujo veneno é descarregado em permanência sobre a proa que é o marido. Visto nesse contexto, ele é a vítima na sua *dibata*”¹⁰⁰.

Ainda na perspectiva de que o homem é muitas vezes “vítima” nesse sistema, Dya Kasembe aponta que, quando há uma nova esposa no lar polígamo, as antigas farão de tudo para conquistar a novata, pois elas podem até se detestar, mas detestam ainda mais o marido¹⁰¹. Chiziane também menciona em *Niketche* esse aspecto conturbador da poligamia

⁹⁷ KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., pp. 97-99.

⁹⁸ CESÁRIO, I. (2008). op. cit., p. 98.

⁹⁹ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 57.

¹⁰⁰ Corte de um homem polígamo. Ibid., p. 53.

¹⁰¹ Ibid., p. 53.

para o homem, quando a personagem Rami quase enlouquece Tony ao se juntar com outras esposas para exigir que o marido cumpra suas obrigações¹⁰².

Há reflexões que podem nos levar a considerar *Niketche* como uma obra que apresenta valores positivos da poligamia e defende essa instituição, uma vez que a narrativa ressalta, por exemplo, a solidariedade entre as mulheres que dividem as tarefas matrimoniais com base nos dias que o marido permanece na casa de cada uma. Porém, devemos ter cautela nessas considerações a fim de apreendermos somente o que a autora apontou e não o que interpretamos das suas indicações. Chiziane concedeu uma entrevista a Irineia Lina Cesário¹⁰³, que indagou a escritora sobre essa questão. Vale a pena destacar sua resposta que ajuda na compreensão da obra e da situação das mulheres:

[Cesário]: Como você articula poligamia com a liberdade feminina?

[Chiziane]: Quando tento relacionar poligamia e emancipação, pergunto, até que ponto a poligamia é contra a emancipação? Até que ponto a poligamia pode contribuir para a emancipação? Até que ponto esses sistemas se repelem ou será que têm que se excluir? Será que para a mulher se emancipar tem que sair da cultura tradicional poligâmica? Então se calhar é uma discussão que precisamos aprofundar. Há uma parte do livro que gosto muito, onde fala de solidariedade: “Filha minha, a vida é uma eterna partilha. Partilhamos o ar e o Sol, partilhamos a chuva e o vento. Partilhamos a paz e o cachimbo. Partilhar um homem não é crime”. A pessoa pode dar tudo, até a vida, agora o marido não se pode emprestar, por quê? Eu aqui não estou a responder nada, eu estou simplesmente a conjecturar, eu sei que essas culturas colocadas em confronto e em diálogo poderão encontrar as devidas respostas, eu não gostaria muito de falar da poligamia e da monogamia, na verdade não quero defender nada mas eu acho que *Niketche* também não, é claro. Eu como autora não disse que a poligamia não presta, e não disse que ela era boa. Os homens é que dizem que querem e as mulheres dizem que não querem, mas agora, acho que cabe a quem de direito, que percebe melhor, encontrar uma compreensão maior sobre o assunto. Quem disse que uma mulher em situação de poligamia não pode se emancipar? Se os homens são dois e as mulheres são quatro, é justo que fiquem duas por cobrir? Os veterinários sabem como isso se faz. Então eu de vez em quando tenho essa discussão, vamos ser sinceros, eu trabalho muito no campo, eu não lido com estatísticas, mas lido com situações reais; eu estive em ações no distrito da Zambézia, que é uma ilha, lá os homens todos vão embora, vão trabalhar nas cidades e as mulheres ficam; então, há muitas viúvas lindas, há muitas solteiras por casar, há mulheres a crescer e os homens são poucos¹⁰⁴.

A partir das subjetividades e opiniões específicas de Chiziane e Dya Kasembe, pudemos perceber aspectos da poligamia que não são compartilhados pelo olhar eurocêntrico, o qual não deixa margem para pensarmos nesse sistema como nada além que a total subordinação da mulher e o cenário perfeito para o homem.

Ao refletirmos em torno das tradições, observamos a tentativa de Dya Kasembe, em *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola*, em reavivar os elementos tradicionais de uma cultura angolana na medida em que, após mais de quatrocentos anos de dominação

¹⁰² CHIZIANE, P. (2008d). op. cit.

¹⁰³ CESÁRIO, I. (2008). op. cit.

¹⁰⁴ Ibid., pp. 96-97.

colonial, tornou-se necessária a afirmação das expressões culturais regionais, para se afastarem da cultura hegemônica europeia. Nesse sentido, a atitude da autora aproxima-se das reflexões de Frantz Fanon, para quem “a reivindicação do intelectual colonizado não é um luxo”¹⁰⁵, pois, ao acentuar a cultura de seu povo, ele estaria reagindo ao colonialismo que aniquilou a história dos seus para justificar a intervenção disfarçada de ajuda humanitária. Ou seja, há a necessidade de provar que existe uma história pré-colonial e independente daquela do colonizador.

Mesmo durante a rígida dominação colonial, as culturas locais não foram aniquiladas, mas inseriram-se em processos de incorporação seletiva e negociação, compreendidos por Williams, resultando em contínua dinâmica de transformações que possibilitaram formas de afirmações locais. Esse híbrido cultural que possui a capacidade de “emergir durante os momentos de transformação histórica”¹⁰⁶ remete à saída que a tradição encontra para encarar os novos desafios que se apresentam.

Tal processo pode ser visualizado, por exemplo, quando Dya Kasembe conta a história de mulheres que resistiram à tentativa da Igreja Católica em subjugar as crenças locais em Muxima para erguer, no lugar já consagrado pela tradição religiosa ancestral, um templo ao catolicismo eurocêntrico disfarçado de missão civilizatória e humanitária. Mesmo com a construção de uma catedral dedicada a Nossa Senhora na região, as mulheres de Muxima mantiveram suas práticas e crenças, a despeito da pressão católica para que elas as abandonassem:

(...) era nem incompatível nem estranho ver-se na casa de uma dessas devotas, num altar em miniatura erigida em honra da Virgem da Muxima, uns amuletos dados pelo feiticeiro ou umas trouxinhas dadas pela kimbanda, para dar sorte ou para rogar pragas, ao lado da estátua da virgem; porque, como já dissemos, a Virgem também sabia eliminar os inimigos e deitar maus-olhados, ou pragas. Era frequente elas levarem à Virgem a terra das pisadas dos seus inimigos, algumas mechas de cabelos, tal como faziam com kimbandas e feiticeiros¹⁰⁷.

Ainda que haja o filtro da autora entre a realidade de Kasembe e o leitor no livro *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola*, o texto contém uma contribuição importante para a compreensão de um universo específico de Angola, principalmente no que diz respeito às tradições daquele local. Dya Kasembe traz até o leitor elementos culturais que são pouco explorados pelo mundo eurocentrado, tanto em sua obra autoral quanto nos depoimentos organizados por ela e Paulina Chiziane n’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*.

¹⁰⁵ FANON, Frantz (2005). *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, p. 244.

¹⁰⁶ BHABHA, Homi K. (1998). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 20.

¹⁰⁷ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 83.

CAPÍTULO III

MARCAS DA OPRESSÃO

Neste capítulo, explicitamos narrativas que dão conta de violências até agora negligenciadas na historiografia e nas relações sociais, compondo a *história da exclusão*¹ na qual a mulher está inserida. Compreendemos, como Rachel Soihet e Joana Maria Pedro, que “falar de Mulher na história significava, então, tentar reparar em parte essa exclusão, uma vez que procurar traços da presença feminina em um domínio sempre reservado aos homens era tarefa difícil”². As autoras contribuem para a reflexão especialmente quando apontam para o erro causado por tamanha exclusão:

Grande parte desse retardo se deveu ao caráter universal atribuído ao sujeito da história, representado pela categoria “homem”. Acreditava-se que, ao falar dos homens, as mulheres estariam sendo, igualmente, contempladas, o que não correspondia à realidade. Mas, também, não eram todos os homens que estavam representados nesse termo: via de regra, era o homem branco ocidental. Tal se devia à modalidade de história que se praticava, herdeira do Iluminismo³.

As narrativas femininas d’*O Livro da Paz da Mulher Angolana* são ferramentas essenciais para a construção de uma leitura da história angolana na qual as mulheres façam parte, especialmente porque os depoimentos compilados dão conta de universos femininos, expondo não apenas as estratégias de lutas e conquistas, como também desvendam os sofrimentos enfrentados especificamente por esse gênero.

Os desafios envolvidos para “reparar a história da exclusão feminina” por meio do reavivamento dessas histórias constitui-se apenas como o primeiro passo. Isso pode ser percebido, por exemplo, na dificuldade de explorar a trajetória das alas femininas (AMA, LIMA e OMA) dos principais movimentos políticos angolanos e de desvendar as atividades das guerrilheiras durante o cotidiano nas matas. Se pensarmos ainda na tentativa de alcançar a dimensão subjetiva dessas mulheres, seus desejos, medos, traumas, sonhos, a tarefa torna-se ainda mais difícil.

¹ Conceito usado por Stella Martins Bresciani em seu texto de apresentação da Revista Brasileira de História, no número que organizou dedicado ao tema da Mulher, intitulado “A Mulher no espaço público”. apud: SOIHET, Rachel & PEDRO, Joana Maria (2007). “A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: v. 27, nº 54, p. 281.

² *Ibid.*, pp. 281-282.

³ *Ibid.*, p. 284.

Silvio de Almeida Carvalho Filho lança luz sobre a dimensão do sofrimento, alertando para a importância de historiadores e cientistas sociais se deterem em experiências femininas:

Captar as sensibilidades e a afetividade dessas mulheres ante os efeitos da guerra em suas vidas era espreitar não apenas o “conteúdo de seu pensamento”, mas sobretudo seus estados de corpo, suas emoções e seus sentimentos. **O seu sofrimento ou a sua dor não se viam, não eram mensuráveis quantitativamente, eram vivenciados na intimidade da experiência interior**, a qual o historiador tenta a partir de indícios por empatia reconstruir. Só se sente o seu sofrimento, caso ultrapássemos a percepção meramente cognitiva e o assumamos afetivamente. Se não nos interessarmos em percebê-lo negamos ou desprezamos na mulher o que constitui a “sua humanidade”⁴.

Durante a leitura das fontes, observamos marcas da opressão deixadas em diferentes momentos de vidas das depoentes e que foram por elas relatadas para as entrevistadoras. Trabalhamos a seguir em torno de algumas questões que expressam seus percalços delineados pelas narrativas n’ *O Livro da Paz da Mulher Angolana*.

A opressão da mulher no campo psicológico também é uma opressão social. Engloba, além de agressões no âmbito do privado, uma série de restrições impostas às mulheres pelo conjunto das comunidades angolanas. Priorizar, por exemplo, o acesso à educação para os homens e relegar à mulher à esfera familiar e doméstica foram duas das questões levantadas por algumas das mulheres entrevistadas.

A depoente M., ex-guerrilheira, com 50 anos à época da pesquisa organizada por Dya Kasembe e Paulina Chiziane, expressa perfeitamente tal exclusão da mulher angolana da “educação formal”⁵:

Quando eu tinha 7 anos, o meu pai quis matricular-me numa missão, a fim de estudar, mas quando lhe disseram o preço que daria para pagar pelo internato achou ser um desperdício gastar muito dinheiro para uma menina estudar, pois segundo o pensamento da época, a mulher não precisava estudar. O meu pai preferiu que eu fosse trabalhar para um casal de brancos, como criada. Este casal entendeu matricular-me numa escola depois de notar que era inteligente e poderia servir melhor, se soubesse ler e escrever correctamente⁶.

Na visão do pai, embasado pelas ideias de sua época, a mulher deveria trabalhar ao invés de gerar despesas desnecessárias. Apenas após trabalhar algum tempo para uma família de brancos, M. conseguiu acesso à educação, não no sentido de contribuir para a sua emancipação, mas sim para servir melhor à família empregadora. A situação de M. não era

⁴ CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit. Grifos nossos.

⁵ Chamaremos de “educação formal” aquela formação feita em instituições de ensino, públicas ou não, de acordo com a lógica ocidental de educação presente no território angolano a partir da colonização portuguesa. Diferente da educação tradicional enraizada na ancestralidade de povos angolanos praticada dentro das sanzalas.

⁶ Depoimento de M. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 111.

exceção, mas regra constituída pelo sistema colonial português, que deixou o recém-independente e em formação Estado angolano com 85% da população constituída por analfabetos⁷. Nesse cenário, a mulher era a mais atingida. Segundo Silvio Carvalho Filho, na década de 1980, 77% das mulheres não sabiam ler e escrever, enquanto tal índice para o sexo masculino girava em torno de 50%. Mesmo na década seguinte, o acesso a educação formal não foi facilitado para o sexo feminino, pois sete em cada dez mulheres ainda não frequentavam os bancos escolares⁸.

De acordo com Claudio Bartolomeu Lopes, um dos fatores que pode ajudar a entender a ausência das mulheres nas escolas é a vulnerabilidade feminina mesmo dentro das instituições de ensino, pois há registro de casos em que os professores assediavam as próprias alunas, “demonstrando claramente”, nas palavras de Lopes, “a força do poder masculino até mesmo dentro da sala de aula, onde as forças e as armas para a defesa têm peso totalmente desigual”⁹. O depoimento da cozinheira F. L., reforça a análise deste pesquisador, pois alerta para a impossibilidade de recorrer às instâncias legais no cenário de guerra (que somente terminou em 2002), a fim de denunciar agressores e mulheres que a rigor deveriam ser amparadas pelo Estado: “No tempo de guerra, nós mulheres não podíamos vir muito cedo à praça, porque no caminho os homens nos violavam, tanto civis como militares, você não podia fazer nada, guerra não tem lei, não tens para onde se queixar”¹⁰.

De fato, a questão da guerra como empecilho à educação formal é recorrente nas falas das mulheres angolanas entrevistadas pela equipe de Dya Kasembe e Paulina Chiziane. São várias as depoentes que relatam o desejo que tinham de iniciar os estudos ou voltar à escola após a consolidação da paz.

Trabalhamos em conjunto duas narrativas de mulheres com trajetórias em espaços bem distintos, uma no campo religioso e outra no esportivo: a primeira delas, uma soba; a outra, uma ex-atleta. Ambas destacam aspectos semelhantes para explicar o porquê de não terem frequentado a escola quando jovens. Para a soba, a culpa por não ter ingressado na educação formal era de seu pai, que acreditava que a alfabetização proporcionaria liberdade para as meninas “escreverem bilhetes aos rapazes só para namorar”¹¹. Isto é, a escola

⁷ CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit.

⁸ Idem.

⁹ LOPES, Claudio Bartolomeu (2010b). “Violência das armas, violência no gênero: campo fértil das desigualdades”. In: *Revista Katál*. Florianópolis: v. 13, n. 1, jan./jun. 2010, p. 124.

¹⁰ Depoimento de F.L. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 84.

¹¹ Depoimento de soba anônima. Ibid., p. 66.

permitiria que a filha driblasse a vigilância paterna, além de indicar que, para as mulheres, escrever bilhetes românticos seria a finalidade última da educação, ao passo em que para os homens a escola teria um papel de ascensão social e econômica. Ao mesmo tempo em que a soba condena seu pai, destaca que “a tradição antiga gostava de ver as meninas só nas lavras a enxotar macacos e expulsar perdizes, para não saber nada”¹², apontando, assim, como os elementos tradicionais reforçaram o lugar de exclusão no qual a mulher deveria ser mantida.

A.I., ex-atleta, também destaca a tradição como fator que contribuiu para a segregação das mulheres no processo educacional: “não tive escolaridade na minha infância, porque segundo a tradição nhaneka, as raparigas não podiam estudar. Por isso, enquanto os rapazes estudavam, nós, as meninas pastávamos manadas de bois e cabras. O meu grande sonho era aprender a ler”¹³. Assim como a soba, pontua claramente que o espaço feminino era o rural, enquanto para os homens da família havia a oportunidade e o estímulo para estudarem. Para a ex-atleta, essa disparidade de gênero era uma forma clara de opressão: “Era demasiado violento para mim, ver todas as manhãs os meus irmãos a seguir o caminho da escola enquanto eu seguia o caminho das pastagens. Sofri muito por essa injustiça”. Para superar essas barreiras, A.I. teve que “abandonar o círculo familiar” a fim de alcançar o sonho de estudar¹⁴.

A já citada depoente Tch, ao contar sobre a sua infância, revela a disparidade racial existente, pois as mulheres que tinham o privilégio de ingressar em um centro educacional eram, em sua maioria, brancas. Aos 12 anos, enquanto trabalhava como criada na casa de uma família branca, com o encargo de ser “dama de companhia” da filha do casal, Tch pôde superar a barreira racial quando foi descoberta por uma professora da escola que percebeu a sua capacidade em acompanhar o conteúdo ensinado para a turma, mesmo não sendo uma aluna regular. A partir desse momento, ela tornou-se uma estudante da escola, assim como a menina a quem servia. Todavia, esse processo não foi bem aceito por sua patroa, que precisou ser convencida pela filha para permitir que a criada negra frequentasse as classes junto com a menina branca¹⁵. Em suma, era uma situação de “tripla opressão da mulher; isto é, opressão baseada no gênero, classe e raça”¹⁶:

¹² Depoimento de soba anônima. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 66.

¹³ Depoimento de A.I. Ibid., p. 97.

¹⁴ Ibid., pp. 97-99.

¹⁵ Depoimento de Tch In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 171.

¹⁶ DUCADOS, Henda (2000). “Gênero, Raça e Classe – a Feminização da pobreza: a estratificação do sector informal urbano de Luanda”. In: *I Simpósio Internacional: O Desafio da Diferença*. Salvador: UFBA, GT-3.

(...) poder colonial aumentou e solidificou a diferenciação de classe que coloca a mulher numa posição de subordinação em relação ao homem, pois a mulher sofreu grandes desigualdades no acesso e controle de recursos.

Recursos eram acessíveis aos poucos escolhidos pelos colonizadores. **Tais recursos incluíam recursos não materiais, tais como a educação.** A diferenciação de classe preparou o caminho para criação de elites que em alguns casos, tomaram o poder depois da descolonização [sic]¹⁷.

Para além das esferas básicas da educação, nas quais o objetivo era a alfabetização, havia o ensino de caráter técnico e profissionalizante, disponível para uma parcela ainda mais restrita da população. As forças armadas, sobretudo o exército, são o principal exemplo de instituição nesse sentido. Ainda que seja um espaço essencialmente masculino, definido por M. como um “santuário dos homens”¹⁸, em momentos de necessidade o apoio feminino no exército angolano foi incentivado e bem aceito, com mulheres servindo tanto no suporte às tropas, quanto na linha de frente. Alguns sentimentos de opressão e diminuição destacados pelas depoentes foram aqueles infligidos durante e depois do processo de paz. Quando as mulheres não eram mais necessárias nas tropas, foram excluídas da instituição sem nenhum tipo de reconhecimento pelos serviços prestados. Segundo Júlio de Carvalho: “muitas dessas Mulheres se encontram no anonimato, aguardando por promessas, quer de pensão de reforma militar, (...) sejam elas da OMA, LIMA ou AMA”¹⁹. Assim, nas palavras de M.B., ex-guerrilheira, moradora do Kuanza Sul:

Nós, as mulheres, apesar de termos participado na guerra pela libertação de Angola, ainda não temos o devido reconhecimento. Enquanto a guerra existia nós éramos úteis e nos tratavam como iguais, mas agora que a guerra terminou, dificilmente somos chamadas a exercer qualquer cargo de direcção, ao lado dos homens²⁰.

Outra depoente aprofunda as críticas à política de exclusão feminina, esmiuçando suas mágoas ante tal processo:

Depois da guerra, a situação das mulheres é deplorável. Enquanto estávamos na guerrilha éramos todas iguais e éramos úteis. Hoje, os meus antigos subordinados passam por mim em bons carros, realizados, apenas porque são homens. Eu vendo aqui no mercado da esquina e nem tenho o suficiente para sustentar os meus filhos. Tornaram-se grandes guerrilheiros graças às minhas comidas e às sopas que lhes fazia. Tiveram boa saúde graças aos cuidados que lhes dedicava. Agora que a guerra terminou nos ignoram. A vida nas matas era dura, mas as pessoas eram mais humanas e a solidariedade era maior. Nas negociações de paz, nós mulheres combatentes foram esquecidas. Quando registaram [sic] os desmobilizados, escreveram apenas os homens. Nós mulheres fomos completamente excluídas nesse

¹⁷ DUCADOS, Henda (2000). op. cit. Grifos nossos.

¹⁸ Depoimento de M. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 112.

¹⁹ CARVALHO, Júlio Sebastião Fernandes de (2009). *Mulher-Soldado no Ordenamento Jurídico Angolano*. Luanda: Editora Chá de Caxinde, p. 28, nota 8. Liga Independente de Mulheres Angolanas (LIMA), braço feminino da UNITA, fundado em 1973. SANTOS, Virgínia Inácio dos (2010). “A situação da mulher angolana: uma análise crítica feminista pós-guerra” In: *Mandrágora*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, vol. 16, nº 16, p. 42, nota 3. Associação da Mulher Angolana (AMA), organização feminina da FNLA e do Fórum Cabidez.

²⁰ Depoimento de M.B. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 41.

processo e, **para agravar as coisas, nas negociações de paz não havia mulheres.** Nós fomos afastadas. Quando começámos a reclamar, simplesmente nos disseram que devíamos ir ao Ministério da Mulher, porque fomos incluídas nos grupos sociais das mulheres vulneráveis. Não imaginam como nos sentimos! **É como se tivéssemos sido apunhaladas pelos nossos melhores amigos!** (...) Porque é que entre nós, não aparecem muitas capitãs, majores, tenentes, generais? **A exploração da mulher faz-se de várias formas. Sinto-me magoada, traída**²¹.

A desvalorização das mulheres que se engajaram nas forças armadas foi percebida mesmo por um alto oficial da instituição. Júlio Sebastião Fernandes de Carvalho, militar das FAA'S (Forças Armadas Angolanas), elaborou uma monografia de licenciatura em Direito, intitulada *Mulher-Soldado no Ordenamento Jurídico Angolano*²². Esse estudo é inovador, uma vez que trata da análise de um brigadeiro da reserva que revela, a partir de uma vivência militar, a discriminação na qual a mulher angolana foi submetida. O autor reitera o processo de exclusão das mulheres durante os Acordos de Paz, confirmando que:

Dos vários acordos produzidos, não se tem memória de que combatentes femininas fossem enquadradas no seio das Forças Armadas ou que tenham recebido qualquer subsídio. Em todas as conversações, não se registaram integrantes femininas. A mulher foi a grande ausente da participação nas negociações formais de paz entre as partes em guerra²³.

O exército constituiu-se claramente como um dos espaços de disputa para as mulheres angolanas, tanto no campo social quanto no campo da memória. As depoentes destacam a exclusão que sofreram no exército e no processo político recente angolano, a partir de críticas de dentro das forças armadas, enquanto ex-guerrilheiras ressaltam o subalterno silenciado, para usarmos a expressão de Spivak²⁴. Enquanto isso, a história triunfante de Angola construiu uma memória acerca da participação feminina nos tempos de guerra centrada na narrativa gloriosa das cinco guerrilheiras do Esquadrão Kamy que perderam suas vidas pelas mãos das tropas da FNLA, em 1967²⁵.

A construção do martírio femininos em torno das figuras daquelas guerrilheiras dissimula a pouca importância atribuída à mulher, cujos serviços somente foram aproveitados quando as circunstâncias da guerra assim exigiram²⁶, uma vez que “a militarização delas era um acidente de percurso”²⁷. Na conclusão de seu trabalho, Júlio de Carvalho cita uma frase de Che Guevara, para quem “as mulheres embora diferentes, não são menos capazes”²⁸,

²¹ Depoimento de ex-guerrilheira anônima In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 140. Grifos nossos.

²² CARVALHO, J. (2009). op. cit.

²³ Ibid., p. 29.

²⁴ SPIVAK, G. (2010). op. cit.

²⁵ CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit.

²⁶ CARVALHO, J. (2009). op. cit., p. 27

²⁷ CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit.

²⁸ CARVALHO, J. (2009). op. cit., p. 56.

revelando que a aceitação das mulheres nas forças armadas pode ter sido incentivada pela instrução cubana que os militares do MPLA receberam.

Um “Monumento às Heroínas de Angola” foi erguido em 1986 consolidando, na memória oficial, as cinco mulheres cujas trajetórias simbolizariam o heroísmo da participação feminina nos conflitos²⁹. Enquanto os nomes de Deolinda, Irene, Engrácia, Teresa e Lucrecia são lembrados e seus serviços prestados são reconhecidos, muitas outras guerrilheiras e mulheres que sustentaram o dia a dia de mais de 40 anos de guerra, permanecem como “heroínas sem nome”, para citar o subtítulo da obra organizada por Dya Kasembe e Paulina Chiziane.

Os espaços da “mata” onde os grupos guerrilheiros operavam foram palcos não só de lutas, mas também de solidariedade entre as mulheres que compunham os batalhões. Conforme o depoimento da ex-guerrilheira, “a vida nas matas era dura, mas as pessoas eram mais humanas e a solidariedade era maior”³⁰. Isso pode ser notado, por exemplo, no momento que uma mulher entrava em trabalho de parto e contava com a ajuda de suas companheiras para ter a criança, ainda que todas as envolvidas no procedimento corressem risco de vida:

Eu já ajudei uma mulher a parir. Esses inimigos passaram por nós, viram-nos e nos desprezaram. Podiam nos matar mas não quiseram. Descobriram-nos porque o bebê quando nasce chora. Eles ouviram e vieram. Aquele que parecia ser o chefe deles olhou para nós, cuspiu para o lado e foram-se embora. O que podia fazer eu? Aquela mulher estava a precisar de ajuda, eu apoiei. A minha vida estava entregue, de resto cada um morre no seu momento. (...) Dói muito ser mãe em tempos de guerra³¹.

O depoimento de uma parteira também é significativo dessa solidariedade que se faz presente especialmente entre as mulheres no momento do parto:

Não cobro nada e nem tenho salário da saúde. Cada família me agradece com aquilo que pode. Por vezes dão 10 KZ. Às vezes 500 KZ. Muitas vezes não dão nada, as pessoas são daqui e é difícil cobrar-lhes. Outras vezes, a parturiente é tão pobre que a própria parteira tem que ir tirar fuba da própria dispensa e preparar a refeição para a parturiente e ainda por cima cuidar do bem-estar da mãe e do nené, durante dias. (...) acontecem mais problemas de parto agora na paz, do que naquele tempo. Deus estava connosco, não acham?³²

Apesar da guerra civil contrapor comunidades angolanas, havia uma dimensão de empatia dos envolvidos que lembravam da existência de vida humana do outro lado do *front*. Uma depoente anônima reforça essa solidariedade e revela uma estratégia utilizada para diminuir o número de mortos no confronto:

Esta paz deve ser preservada para sempre. Se não houve mais mortes era porque os adversários eram angolanos. Cada vez que fazia um ataque, pensava na família que

²⁹ RODRIGUEZ, L. (2010). op. cit., p. 7.

³⁰ Depoimento de ex-guerrilheira anônima In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 140.

³¹ Depoimento de A.F. Ibid., p. 60.

³² Depoimento de A.C. Ibid., p. 54.

deixou do outro lado. Se a guerra fosse feita por estrangeiros, em Angola não haveria ninguém. Vezes em conta desviámos os alvos só para salvar vidas³³.

Entre os civis, vítimas majoritárias dos embates entre as tropas adversárias, o companheirismo era perceptível em pessoas que compartilhavam as mesmas dificuldades, sofrimentos e privações. Uma depoente que ingressou em uma caravana na tentativa de fugir da morte em sua localidade, revela a ajuda que recebeu de outro refugiado que evitou a sua inanição:

Passámos fome, sede, com medo de tudo e sem saber aonde nos encontrávamos. Cada distância percorrida, notávamos que o grupo ia diminuindo. Nas matas, só se ouvia o cantar dos pássaros que era o nosso consolo. O incrível aconteceu quando depois de três dias, eu própria decidi não avançar mais... Na caravana um dos senhores que caminhava a nosso lado, urinou nas minhas mãos para eu beber essa urina, graças a esse gesto o senhor salvou-me, deu-me forças para poder caminhar de novo, até chegarmos perto de um riacho e ali repousámos³⁴.

As minas terrestres implantadas em diversas partes do território angolano também estiveram presentes em algumas falas; muitas mulheres, não necessariamente engajadas nas tropas, foram mortas ou gravemente feridas por esses instrumentos de guerra. Silvio de Almeida Carvalho Filho indica que os artefatos explosivos foram utilizados largamente desde 1961 no contexto da guerra colonial, implantados pelos portugueses e também pelos movimentos de libertação: MPLA, FNLA e UNITA. Mesmo após a independência, a opção pelo uso do armamento foi mantida durante a guerra civil, e os movimentos de libertação receberam apoio externo para minar campos. O autor estima que em 1999, havia oito milhões de minas no país, que contava naquela altura com uma população de onze milhões de pessoas, isto é, quase uma mina por habitante³⁵. Situação que marca presença em todas as instâncias, como no depoimento de L.E. que relata o acidente com os explosivos enquanto procurava alimento:

Nos avisaram que tinha lá minas naquela montanha porque as tropas ficavam lá mesmo a controlar a área, mas por causa da necessidade com as dificuldades de pôr comida na mesa, essa é que nos obrigava mesmo a arriscar mesmo a vida para conseguir mantimentos para sustentar a família. ...Essa guerra mesmo, **me fez perder muitas coisas, até a vontade de viver de lutar, de trabalhar, tudo me acabou**. Assim mesmo como estou, uma perna só, mais nasci bem mesmo, como as outras, agora é nas muletas, assim mesmo como estão me ver...³⁶.

A narrativa de L.E. revela que as mulheres são as principais vítimas dos artefatos explosivos, pois, enquanto na maioria das vezes os homens estavam envolvidos com a guerra,

³³ Depoimento anônimo In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 138.

³⁴ Depoimento de Pagn. Ibid., p. 177.

³⁵ Segundo o autor, o MPLA contou com a ajuda de Cuba para fazer a minagem, enquanto a UNITA teve apoio da África do Sul e Marrocos e a FNLA recebeu suporte zaireense. CARVALHO FILHO, Sílvio de Almeida (2009). "Oh, pedaço arrancado de mim!: reflexões sobre os mutilados angolanos por minas militares". In: *XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza: Associação Nacional de História, p. 2.

³⁶ Depoimento de L.E. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 185. Grifos nossos.

pesava sobre elas a responsabilidade de alimentar a família. Arriscavam-se em lugares nos quais sabidamente havia minas implantadas, e não raramente ocorriam acidentes. Além do sofrimento causado pela perda de membros do corpo, havia também a discriminação pela nova situação da mulher, como evidencia o depoimento anônimo a seguir:

Perdi os meus membros em 1985, quando fui com a mãe e a minha irmã à lavra procurar qualquer coisa para comer. Na altura, eu tinha 12 anos de idade. Aconteceu quando trazia a minha irmã nas costas, assustei, já não vi mais nada. Quando acordei, só vi as feridas, não tinha mais pernas e não tinha o braço direito. Fui enviada para Luanda para ser tratada. A Cruz Vermelha queria meter próteses, mas a minha deficiência não permitia nem sequer andar com as canadianas. (...)

As vezes vou na praça da cidade vender minhas botinhas, tocas e pegas. O meu sobrinho de 15 anos, é que me empurra. **As pessoas me chamam com muita pena para me darem esmola, mas eu não me sinto bem, sinto-me acanhada e humilhada.** Uma vez, fui comprar açúcar para fazer kapuka, também sei fazer isso, aprendi para sobreviver, alguém me chamou para me dar esmola; eu disse que não queria, mas o meu sobrinho disse: recebe! Então recebi. Quando andámos um pouco ele recebeu o dinheiro da esmola e disse: agora este dinheiro é meu, você não queria receber. Eu disse-lhe: fica só com ele para comprar caderno porque você é que me empurra.

Estes dias não vou mais na cidade, o carro de rodas não me faz jeito, também o menino já cresceu e não aceita mais me empurrar. Se fosse uma cadeira de rodas com motor, eu já ia embora sozinha (...)

(...) **Os homens me insultam;** me chamam de kibuto³⁷, mas eu não ligo; entra aqui e sai ali. Tenho sobrinhos que vão à praça, para mim vender o meu pequeno negócio mas o mal deles é só roubar. Mesmo assim, pedi empréstimo no banco sol, comprei mesmo estes cadeirões e este televisor, e já vejo Analtina³⁸.

A depoente expressa diversas facetas da opressão sofrida por uma mutilada. No seu caso, o primeiro constrangimento vem da falta de autonomia causada pela impossibilidade de usar próteses ou obter uma cadeira de rodas motorizada, o que a obriga a depender de familiares para a locomoção; o segundo explicita como a sociedade se relaciona com a mutilada, como alguém em necessidade e, por isso, oferece esmolas mesmo que a pessoa em questão não as queira; o terceiro, mostra o desdém e os insultos dos homens para com a mulher vitimada pelas minas. Essa última faceta também ganhou em Sílvio de Almeida Carvalho Filho que, ao olhar para a trajetória de Conceição Arbana, uma jovem mutilada de 16 anos, percebe os “efeitos sociais do acidente” e ressalta a “grande probabilidade de exercer uma rejeição nos homens casadoiros”³⁹.

Porém, a mulher anônima, depoente d’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, mostra-nos que, mesmo diante da opressão causada pela mutilação, ela consegue produzir e vender produtos, garantindo autonomia financeira, ainda que esteja sujeita aos atos exploratórios de seus próprios familiares. Apesar de todas as dificuldades advindas da falta de

³⁷ “Alejjada”. Nota nossa.

³⁸ Depoimento anônimo In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., pp. 179-180. Grifos nossos.

³⁹ CARVALHO FILHO, S. (2009). op. cit., p. 4.

autonomia locomotiva, isso não se reflete na sua capacidade de gerir sua própria vida, na medida em que a depoente exerce uma atividade para produzir o seu sustento e até mesmo contrair um empréstimo para adquirir, por exemplo, uma televisão, a fim de assistir o seu programa preferido.

A condição dos mutilados na sociedade angolana é questionada por algumas mulheres que desejam ver mudanças na forma como são tratadas. A depoente M.F., de 51 anos e cinco filhos, vitimada por uma mina no quintal da própria casa, reivindica melhores condições para os mutilados:

A outra coisa que me dói é a mina que me tirou a perna. Accionei uma mina no quintal da minha própria casa. No bairro de Calongueri. Como, antigamente, esta casa era usada pelas forças militares, acredito que foram eles que enterraram ali essa mina.

O medo e o desespero tomaram conta de mim. Pensava que já não era pessoa, que ia morrer, a minha cabeça encheu-se de pensamentos maus, de revolta, de morder, matar tudo o que mexia, mas graças aos conselhos das enfermeiras, e familiares compreendi que estava viva...

Gostaria que nos ajudassem mais um pouco porque as pessoas não costumam respeitar nem dar valor aos mutilados, gostaria que nos dessem mais espaço, para nos dar emprego, devia haver umas prioridades para os mutilados não fazerem bichas nos hospitais e noutras bichas, porque os hospitais ficam muito cheio, a pessoa tem que ir lá muito cedo para ficar na fila e ainda às vezes nem te atendem; volta lá mais outro dia, depois te dá o papelinho para comprar os medicamentos, o dinheiro não chega... **Mulher mutilada, parece que perde o nome de mulher, fica só mutilada.** Ainda não vi mulher mutilada como professora, deputada, director ou o quê... A vida dela é o mercado, a lavra, desenrascar...⁴⁰.

É sintomático o destaque à perda de identidade da mulher frente à sua rotulação de acordo com a condição física. Tal cenário provoca vitimização e exclusão da mulher mutilada, que, ainda de acordo com M.F., não alcança postos de direção no mundo do trabalho ficando relegada aos trabalhos rurais. Ou seja, a supressão da dimensão do “ser mulher” pelo “ser mutilada” gera não apenas uma opressão psicológica sentida pelo indivíduo, também contribuindo para manter tais mulheres num espaço subalternizado da sociedade, incapazes de exercerem atividades produtivas e contribuírem para o seu próprio sustento e reconstrução de seu país.

Entretanto, não eram somente as minas terrestres que representavam risco para a vida de muitos angolanos. O cotidiano dessas pessoas durante os conflitos também apresentava outras ameaças desafiadoras, especialmente para mulheres que precisavam proteger seus filhos, reinventando estratégias para driblar os perigos. A depoente B.J., revela o artifício utilizado pela sua mãe para evitar que ela fosse raptada pelas tropas:

⁴⁰ Depoimento de M.F. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., pp. 43-44.

Naquele tempo, nós as meninas da sanzala, éramos escondidas pelas nossas mães no outro lado das chanas porque os mais velhos andavam a apanhar raparigas dos 10 até aos 20 anos para carregar armamento e servir a eles como mulher. As nossas mães combinavam com os lenhadores e pescadores para nos levarem a comida onde nos escondíamos. Passámos muito frio, lá! Os panos que nos vestíamos ficavam cheios de piolhos brancos. Lavávamos os nossos trapos com folhas de sambalás e pembas⁴¹.

Esse clima de ameaça forçava as mães a deixarem seus filhos em situações precárias, muitas vezes arriscadas, mas que era a única saída encontrada para evitar o assédio dos militares. A evidente falta de alternativa forçava as mulheres a tomar decisões extremas, incluindo a escolha de quem seria “salvo”. Nas palavras da depoente A.F.:

Um dia, fugi e abandonei os meus dois filhos dentro de casa. Levei o pequeno e fugi com ele. Não podia levar todos. Se tentasse levar os grandes iria demorar e morreríamos todos. Então, decidi naquele instante levar só o pequeno. Tive coragem. Os pequenos de 4 anos e de 6 anos, abandonei mesmo. Porque eles já tinham pernas para andar e se podiam defender. Eles já tinham pernas, podiam correr, podiam se esconder. Foi o que aconteceu. Apesar de pequenos, conseguiram descobrir um lugar bom, esconderam-se no capim mesmo atrás da casa. Quando o inimigo entrou, levou tudo, roupas deles, mantas; roupas minhas e do pai deles. Eu lá onde estava só chorava por eles. Voltei no dia seguinte e encontrei-lhes. Estão admirados? Deixei, eu, os meus filhos sozinhos, era tempo de guerra... e se encontrasse os filhos mortos o que é que eu poderia fazer? Entregava tudo a Deus... O meu irmão por tentar salvar a todos, morreu com todos⁴².

O esforço para manter os filhos por perto também representava sofrimento para as mães. A depoente M., mãe de nove filhos, aponta como a necessidade de ficar sempre perto das crianças era dolorosa. Na visão de M., era essencial ver tudo o que se passava com os filhos, pois só assim evitaria a angústia de não saber o que aconteceu no caso de uma tragédia:

No tempo de guerra ninguém fala do amanhã; só falámos do momento. Não fala do futuro com as crianças. Só dizíamos: fica aqui muito perto de mim meu filho, se alguém te raptar saberei o que aconteceu. Se fores morto, bem perto de mim, ao menos poderei sepultar-te; se fores para um lugar distante, será muito difícil te resgatar. Ficávamos sempre juntos, mães e filhos. **Mas a nossa relação não era propriamente união; era pressão. Era também opressão, porque a união da família só é verdadeira quando os filhos estão em liberdade, voam para longe e conquistam novos lugares...**

A mulher em tempos de guerra é desprotegida. Vive abandonada. É ela sozinha com seu Deus. (...)

(...) Paz é deixar os filhos passear, brincar longe. Paz é falar do futuro, do amanhã⁴³.

Em consonância com os depoimentos contidos n’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, a jornalista Juliana Borges Pontes, em sua monografia de bacharelado, nos traz mais uma mãe aflita para livrar seus filhos dos perigos da guerra, por meio da obtenção de atestados médicos que afastariam os jovens do serviço militar:

Antigamente, os homens todos iam para a guerra, os meninos eram retirados à força de casa. Mas eu fui esperta com meus filhos: desde pequenos, sempre os levava no

⁴¹ Depoimento de B.J. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 152.

⁴² Depoimento de A.F. Ibid., pp. 59-60.

⁴³ Depoimento de M. Ibid., pp. 61-62. Grifos nossos.

médico. Queixava-me de uma dor no peito, uma vista que enxerga mal, uma perna que dói, de uma saúde que era fraca. Pegava as receitas e guardava todas, mas não dava os remédios, eles sempre tiveram saúde. Com aquelas receitas, enganava o exército, pensava que meus filhos tinham saúde fraca. Por isso, nunca foram chamados⁴⁴.

Muitas vezes as mulheres se preocupavam em driblar as ameaças que colocavam em risco a vida dos filhos, mas não conseguiam se desvencilhar dos perigos que cercavam elas próprias, seja dentro dos seus lares, seja nos espaços públicos. Observamos os relatos em que depoentes destacam como a violência de seus companheiros, familiares, clientes, ou até mesmo de autoridades era opressora e como elas lidaram com essas questões.

Essas situações eram vigentes em diversos espaços e regiões africanas em luta contra o colonialismo, conforme reflexões de Frantz Fanon sobre as batalhas na Argélia. Vale retomar suas considerações no sentido que o colonialismo fez com que os homens colonizados armazenassem uma “tensão muscular” devido ao ódio alimentado pelo colonizador ao longo dos anos. Tal tensão, segundo o martinicano, em um determinado momento é liberada na forma de violência contra outro colonizado ao menor sinal de hostilidade, pois o colono opressor é inatingível. Dessa maneira, os embates fratricidas entre homens igualmente oprimidos é a forma que “se libera a tensão muscular do colonizado”⁴⁵.

Essa liberação de “tensão muscular” ganha contornos dramáticos para as mulheres, que sofrem, até mesmo no interior de suas famílias, a opressão física por parte de seus companheiros e parentes próximos. De acordo com a psicanálise fanoniana, podemos lançar mão da compreensão acerca da preferência de mulheres negras pelo homem branco para contornar algumas nuances da opressão feminina. Segundo Fanon, há uma “supercompensação” por parte da mulher negra ao escolher um branco como companheiro, pois essa é a maneira mais rápida de alcançar, em suas palavras, a “salvação”, ou seja, o embranquecimento social⁴⁶. Ainda que cientes da improbabilidade de um homem branco assumi-las como companheiras, as mulheres constroem esse tipo de relacionamento, “porque precisam da brancura a qualquer preço”⁴⁷ para sair de uma situação de subalternidade. E é, a hipotética fascinação da mulher negra pelo branco potencializa a agressividade machista do homem negro, quando esse percebe que as “mulheres de cor” o renegam. A partir de um diálogo entre um homem e uma mulher, Fanon ressalta esse aspecto: “‘Você, que é negra’,

⁴⁴ PONTES, Juliana Borges (2005). *Filhos da Guerra: Histórias da vida em Angola*. São Paulo: trabalho de conclusão do Curso de Jornalismo da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, pp. 18-19.

⁴⁵ FANON, F. (2005). op. cit., p. 71.

⁴⁶ FANON, Frantz. (2008). *Pele Negra Máscaras Brancas*. Salvador: Edufba, pp. 54-55.

⁴⁷ Ibid., p. 59.

disse-lhe eu. ‘Eu – retrucou ela – negra? Você não vê que sou quase branca? Eu detesto os pretos. Eles fedem, eles são sujos, preguiçosos. Nunca venha me falar de pretos’”⁴⁸.

Esta violência doméstica é outro ponto frequente nos depoimentos reunidos na obra organizada por Dya Kasembe e Paulina Chiziane, conforme a fala de K., 25 anos, jornalista, moradora do Kuito:

Tenho encontrado dificuldade de desempenhar rigorosamente a minha profissão de jornalista, porque meu marido não concorda com as deslocações de trabalho, mas eu esforço-me por minimizar esta situação. O que se passa comigo acontece com outras mulheres. A minha colega, que também é jornalista, foi violentada pelo marido que lhe arrancou metade de uma orelha, por causa do trabalho dos turnos⁴⁹.

Exemplo significativo de como a superação da primeira barreira imposta à mulher (a negação de acesso à educação formal) não foi o suficiente para evitar sofrimentos e opressões por parte do companheiro. Ao contrário, o fato da amiga da depoente ter estudado e com isso ser capaz de trabalhar como jornalista, tornou-a alvo da violência do marido, que não aceitava as suas exigências profissionais.

O mundo do trabalho constitui ponto de tensão entre homens e mulheres. Enquanto algumas vencem a resistência do companheiro para conseguirem desempenhar suas funções profissionais, outras não conseguem se livrar das amarras impostas pelo cônjuge, como é o caso de M.S., que teve que largar o emprego após se casar, como exigência do marido. Contudo, durante o casamento, a necessidade financeira a obrigou a retomar suas atividades profissionais, o que resultou na separação⁵⁰.

A ideia de que a mulher poderia ter renda suficiente para garantir o seu sustento e, com isso, não mais depender financeiramente do marido, gera insegurança no mundo masculino que sempre utilizou do pretexto do sustento do lar como mais uma ferramenta para manter a subordinação da mulher. M.D., de 47 anos, natural de Gabela, conta como vivia tal realidade:

O meu primeiro casamento durou 27 anos. Ele era professor e eu já era comerciante. Eu tinha mais dinheiro que o meu marido e ele me agredia. Não aceitava o meu dinamismo e queria a minha submissão. Só o meu sogro me defendia. O meu marido começou então a beber e a bater-me⁵¹.

⁴⁸ COURNOT, Michel. “Sur la Martinique”. In: Les Temps Modernes, fev. de 1950 apud: FANON, F. (2008). op. cit., p. 59.

⁴⁹ Depoimento de K. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 122.

⁵⁰ Depoimento de M.S. Ibid., p. 149.

⁵¹ Depoimento de M.D. Ibid., pp. 78-79.

A já citada depoente L., pescadora, também relata os casos de agressão praticada pelo marido, que espera que ela cumpra as funções socialmente destinadas às mulheres e se desagrada quando isso não ocorre.

Ele me violenta. Se não encontra comida feita, banho preparado quando chega do mar é “maca”. Muitas vezes me bate. É um ingrato. Até parece que o valor da mulher é só de nascer os filhos. Apesar dessas falhas nos esforçamos por sermos felizes. Há dias que ele até é bom marido. Só às vezes⁵².

São depoimentos que reafirmam a amplitude de violências enfrentadas por mulheres independentemente do grau de escolaridade ou profissão, exercida pela agredida. De pescadoras a jornalistas, com diploma de nível superior ou não, mulheres em Angola de diferentes níveis sócio-econômicos, relataram o cotidiano de violência que vivenciaram.

Para outras, o trabalho não foi uma maneira de exercer uma profissão em troca de dinheiro que garantiria o sustento da família, mas forma adicional de exploração, como no caso da depoente M.M., de 80 anos, moradora de Luanda, que relata a utilização forçada de mão-de-obra feminina para desempenhar tarefas pesadas, como construir estradas, e até mesmo ter que servir sexualmente aos homens brancos:

A estrada asfaltada que vocês conhecem que liga Porto Amboim a Ngunza (Kuanza Sul, Sumbe) foi feita com a participação forçada das mulheres. Nas roças de café na Gabela, aquelas pedras do caminho de ferro foi obra barata feita pelas mulheres, elas carregaram, cozinharam, lavaram, regaram em troca de fuba tulha-munguluta (...) ⁵³.

Nestes relatos, a opressão feminina ganha contornos específicos na singularidade das agressões em diferentes setores e momentos da experiência de mulheres angolanas. Mesmo uma ex-guerrilheira, que pôde superar dificuldades impostas pelos tempos de guerra, não estava livre da violência doméstica. Para alguém que viveu os perigos do campo de batalha, onde os limites entre a vida e a morte eram tênues, e ainda foi capaz de ingressar no “santuário dos homens” que era o exército, sofrer qualquer tipo de agressão vinda de seu companheiro era inaceitável:

Mulher na mata a combater, nós eram muitas. A gente lutou mesmo ao lado do homem, nos viu, às vezes a mulher tem mais coragem que homem. Quando os português [sic] ficar zangado, o homem mesmo te foge, te abandona; e você tens que se defender, mesmo com tua arma, com filho nas costas e outro agarrado na calça de tua farda. Agora que a paz chegou marido quer te bater? Quer te mandar parece tua mãe que te nasceu ou mesmo teu dono que te comprou?⁵⁴.

Não era exclusividade de mulheres adultas, mães de família, serem oprimidas no seio de seus lares. O depoimento de M.C, uma jovem de apenas de 14 anos, oriunda de Benguela e residente em Luanda, revela como a violência doméstica e o abuso sexual

⁵² Depoimento de L. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 31.

⁵³ Depoimento de M.M. Ibid., p. 21.

⁵⁴ Depoimento de B.M. Ibid., pp. 34-35. Grifos nossos.

poderiam causar mais do que danos físicos, gerando nas jovens a decisão de abandonar suas famílias, deixando-as expostas a outras formas de brutalidade. No caso da depoente, a prostituição foi a saída encontrada para sobreviver, após passar fome e ser agredida pela própria prima com quem morava e para quem prestava serviços de babá. Ao sair de casa, M.C. foi estuprada e precisou de atendimento médico após o ocorrido. Desamparada, começou a se prostituir e a violência permaneceu como parte integrante do seu cotidiano: “os Cotas⁵⁵ às vezes nos batem, combinamos um preço, depois não querem pagar. Se refilas te batem ou te deixam longe, tens que vir a pé. Com camisinha uns aceitam outros não. É perigoso mesmo, mas então?”⁵⁶. O depoimento desta jovem abre para pensarmos as relações sexuais como espaços de opressão do sujeito feminino, mesmo quando são feitas de forma consentida entre as partes.

J., outra depoente que trabalha como prostituta, conta as situações de risco e violência sofridas nas ruas. A partir da sua fala, podemos inferir que a sua entrada nesse ramo se deu por conta do desamparo e abandono sofridos:

(...) comecei quando tinha 19 anos, fui convidada por umas amigas da minha infância. Elas me chamavam Chuingada. Não tinha roupas da moda nem calçado e não me pintava como elas. Elas diziam se quiseres ficar como nós não custa nada, é só experimentar. Resisti até um dia.

(...) Elas me ensinaram como fazer. Fui a primeira a ser levada. Quando cheguei me levaram mais. Nesse dia fiquei bem cansada, até o peito me doeu, fiz bué de dinheiro. Eles diziam você é boa, até vinham mais bisar. O dia seguinte não consegui ir trabalhar.

(...) Meu azar só até não sei eles querem sem camisinha e fico grávida. Assim como estás a me falar já vou ir à consulta. O mal já é esse do SIDA, mas falam também não é verdade!... Não, gostei, vou ir mesmo fazer o teste. Também é perigo para meus filhos. Como é que vou saber quem é o pai deles?! (...) Estou só a criar umas condições, depois vou deixar esta vida. Vou arranjar marido e cuidar dos meus filhos. Não quero que eles saibam que sou prostituta⁵⁷.

Nas falas de J. e M.C. observamos vários elementos em comum, especialmente aqueles referentes a sofrimentos cotidianos os quais estão sujeitas. Um desses aspectos é referente ao uso do preservativo. Ambas lamentam a prática do sexo com seus clientes sem proteção, ainda que temam doenças sexualmente transmissíveis e gravidez indesejadas. A ausência da camisinha nas relações sexuais por determinação dos homens, clientes, revela mais sujeições da mulher a situações de risco.

Eram as jovens mulheres as mais vulneráveis aos abusos de cunho sexual perpetrados pelos homens. Como M.C., tantas outras sofreram algum tipo de abuso sexual aos

⁵⁵ Pessoa maior, mais velha. ASSIS JR., A. op. cit., pp. 154-155; *Dicionário Priberam*. Disponível em <<http://www.priberam.pt/dlpo/default.aspx?pal=cota>>, acesso em 13 de janeiro de 2013. Nota nossa.

⁵⁶ Depoimento de M.C. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit. p. 132.

⁵⁷ Depoimento de J. Ibid., pp. 187-188.

catorze anos, o que muitas vezes teve como consequência a prostituição dessas jovens. Silvio de Carvalho Filho indica a existência do termo “catorzinha”, revelando a preferência dos homens às meninas dessa idade. Desprotegidas, essas jovens “vêm na prostituição uma saída para a manutenção material da vida (...) persistia e se incrementava a prostituição feminina a troco de alimentos, bebidas alcoólicas, roupas, calçados e outras mercadorias escassas e importadas”⁵⁸.

As “catorzinhas” não existiam apenas em Angola. Frantz Fanon também salienta a exploração sexual de jovens na Argélia, por colonos brancos, que, com o pretexto de uma integração racial, violentavam as mulheres:

(...) Quando um soldado das tropas conquistadoras dormia com uma jovem malgaxe, não havia de sua parte nenhum respeito pela alteridade. Os conflitos raciais não surgiram depois, eles coexistiram. O fato de que alguns colonos brancos argelinos dormem com suas empregadinhas de quatorze anos não prova de modo algum ausência de conflitos raciais na Argélia. Não, o problema é mais complicado (...)⁵⁹.

No livro *Os Amores das Sanzalas*, Dya Kasembe se preocupa em escrever seis crônicas sobre relacionamentos amorosos entre homens e mulheres, baseada em “estórias” e personagens de sua infância, ainda no período colonial. Essas pequenas histórias tocam na questão da opressão feminina de maneiras diferentes e algumas delas destacam a temática da agressão sexual. Nesse sentido, escolhemos a crônica “O Insubmisso de Kitexe” para compreender, especificamente, a violência sexual na escrita da autora.

A crônica conta a história de um homem branco, de nome Ataíde, rico proprietário de uma vila no interior de Angola. Em sua casa, trabalhava Josefa, que era auxiliada em seus afazeres pela neta Joana, não por acaso, de apenas 14 anos. Em certo momento, Ataíde, casado com Lurdes, mantém um relacionamento extraconjugal com a jovem empregada, violando-a e engravidando-a. O caso é descoberto por Lurdes, que termina por aceitar a infidelidade do companheiro por conta de sua impossibilidade de ter filhos. Mesmo diante das adversidades, Joana consegue driblar as dificuldades e melhorar a sua condição de vida, passando a viver com o ex-patrão: “Joana tirava proveito da situação e sua ambição crescia: sonhava, nos seus jovens catorze anos, ser a primeira Negra a casar com um branco. Queria ser branca mesmo que a sua pele continuasse a ser negra.”⁶⁰. A história termina com Ataíde expulsando Lurdes de casa, assumindo assim o relacionamento com Joana. Mesmo assim, Josefa, a avó da jovem, a convence a vingar-se do ex-patrão pela violação por meio de um feitiço, que tinha como finalidade transferir suas riquezas de Ataíde

⁵⁸ CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit.

⁵⁹ FANON, F. (2008). op. cit., p. 57.

⁶⁰ KASEMBE, D. (2006). op. cit., p. 31.

para Joana e seu filho. A vizinhança, que não aceita a atitude do homem de expulsar a mulher branca e substituí-la pela empregada negra, justifica tal atitude pelo viés sexual: “Ela deve ter um traseiro do caraças!”⁶¹

A história possui muitos elementos que podem ser debatidos, lembrando aspectos das reflexões de Frantz Fanon. O primeiro deles diz respeito à consolidação do amor em relacionamentos inter-raciais. Para ele: “(...) as relações entre a mulher de cor e o europeu, trata-se de determinar em que medida o amor autêntico permanecerá impossível enquanto não eliminarmos este sentimento de inferioridade (...)”⁶². André Michel, em prefácio ao livro de Dya Kasembe, vai ao encontro do intelectual martinicano, ao considerar que:

(...) o amor entre pessoas de grupos étnicos diferentes não poderá desabrochar de forma duradoira a não ser fora das sequelas do contexto colonial **e fora das sequelas da antiga dominação dos homens sobre as mulheres** nas mentalidades e nos costumes⁶³

Nessa visão, o relacionamento de Joana e Ataíde estava fadado ao fracasso, uma vez que foi construído a partir da tripla opressão da mulher, descrita por Henda Ducados, pois a jovem foi estuprada pelo patrão branco, representante do colonizador ante o colonizado, negro. Mais uma vez, a violência se manifesta nas relações racial, econômica e de gênero⁶⁴.

O sonho de Joana em ser a primeira negra a casar-se com um branco revela que a própria personagem tinha dimensão da enorme barreira existente entre seu desejo e a realidade. Sua meta era bastante pragmática, pois o objetivo era “ser branca mesmo que a sua pele continuasse a ser negra. E, quando ficou grávida, estava certa que iria destronar a Branca”⁶⁵.

A explicação encontrada pela sociedade, personificada nos vizinhos de Ataíde, para sua atitude de abandonar a esposa em benefício de Joana, foi de cunho sexual, como se a sensualidade da negra tivesse sido responsável pela atitude do homem branco que nada poderia fazer diante do “traseiro do caraças” da jovem. Esse tipo de vulgarização do corpo negro feminino não é incomum e foi analisado detalhadamente por Silvio Carvalho Filho:

Estas situações revelavam não apenas atitudes machistas mas também racistas dos homens portugueses, para os quais a mulher negra era, muitas vezes, vista como uma “kitata” (prostituta) em potencial, e fonte de menosprezo, por seu gênero, podendo chamá-la, depreciativamente de “gado rachado”, em clara referência à sua genitália. Um personagem de Pepetela bradava que uma estuprada “gozou que nem uma negra”, demonstrando que para parte da masculinidade colonizadora, **a negra era mais dada que a branca às licenciosidades e aos deleites sexuais, podendo**

⁶¹ KASEMBE, D. (2006). op. cit., p. 36.

⁶² FANON, F. (2008). op. cit., p. 54.

⁶³ MICHEL, André. “Prefácio” In: KASEMBE, D. (2006). op. cit., p. 13. Grifos nossos.

⁶⁴ DUCADOS, Henda (2000). op. cit.

⁶⁵ KASEMBE, D. (2006). op. cit., p. 31.

com ela, o branco, mais desacetadamente, liberar todos os seus impulsos sexuais⁶⁶.

São questões que remetem às considerações de Mary Louise Pratt e também Walter Mignolo, as quais apontam que o relacionamento ganha contornos de erotismo, mas também de exotismo, na medida em que interessava ao colono manter sob seu controle uma nativa que pudesse servi-lo em relação a conhecimentos locais aos quais somente ela teria acesso⁶⁷. A romantização de relacionamentos, como o de Ataíde e Joana, pode esconder o aspecto da exploração colonial que permanece por trás:

É fácil ver os enredos de amor transracional como imagens nas quais a supremacia europeia é garantida por laços sociais e afetivos, onde o sexo substitui a escravidão como a forma de outros serem vistos para pertencerem ao homem branco; em que o amor romântico, e não mais a servidão filial ou a força, garante a submissão voluntária do colonizado. (...) Nessa transformação, desaparece uma dimensão fundamental do colonialismo, ou seja, a exploração do trabalho. (...) **A alegoria do amor romântico, leva, enganadoramente, a que se retire de cena a exploração⁶⁸.**

Como Andrée Michel e Frantz Fanon, Pratt também chama a atenção para a falência da reciprocidade dessas formas inter-raciais de relacionamento sexual, tendo em vista a falta de equivalência entre as partes. No limite, os homens brancos cedem às pressões sociais e coloniais abandonando o antes útil “exotismo” das mulheres negras⁶⁹.

É possível enxergar tais elementos também na literatura da moçambicana Paulina Chiziane. No romance *O Alegre Canto da Perdiz*, encontramos uma passagem que diz muito acerca da relação ambígua entre o homem branco e a mulher negra:

Quer uma preta, uma virgem, patrão? Mandei preparar uma. Preta autêntica, carvão puríssimo, de primeira, para o senhor inaugurar. Essas borboletas do cais estão velhas, sujas, cheias de pústulas, o patrão pode apanhar doenças. Arranjo até uma virgem por semana, o patrão é bom, o patrão merece, a mesma não, porquê, para que, as pretas nascem às dúzias como sementes de abóbora, o patrão é muito macho, não precisa de peças gastas, basta inaugurar, dignificá-las com a magia do seu toque para elas ficarem satisfeitas. Toda a preta virgem sonha em inaugurar-se sexualmente com um branco para sentir-se honrada, porque na nossa terra ser desflorada por um preto é desonra. Toda preta sonha com um filho mulato, sabe como é, patrão, na lavoura é preciso seleccionar sementes boas, nobres, férteis, para melhorar a espécie, sabe muito bem, patrão⁷⁰.

De forma contundente, Chiziane traduz em sua literatura o “inferno” das relações sexuais em universos do colonialismo. Vemos que o mesmo desejo presente na personagem

⁶⁶ CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit. Grifos nossos.

⁶⁷ PRATT, Mary Louise (1999). *Os Olhos do Império*: relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, pp. 171-172; MIGNOLO, W. (2006). op. cit., p. 687.

⁶⁸ PRATT, M. (1999). op. cit., p. 174. Grifos nossos.

⁶⁹ Ibid., pp. 174-175.

⁷⁰ CHIZIANE, P. (2008c). op. cit., pp. 135-136.

de Dya Kasembe, da mulher negra em casar-se com um branco a fim de buscar uma ascensão social, é perceptível nas páginas da autora de Moçambique.

Não eram somente em esferas privadas que a violência sexual estava presente, mas também nas da vida pública do mundo colonial. Jovens e adultas eram molestadas de diferentes maneiras por aqueles que detinham alguma forma de poder sobre elas, como os militares e guerrilheiros, que aproveitavam o caos da guerra e a autoridade que tinham nesse cenário para violar as mulheres, que não teriam a quem recorrer.

São diversos os depoimentos que versam sobre esse tipo de violência. Um deles é revelador do pânico causado pela perspectiva do abuso e as estratégias utilizadas para evitá-lo:

Eu vivia numa aldeia perto de uma missão, onde as meninas da zona se refugiavam para fugir das violações das tropas que andavam à caça das moças “estudadas”, como eles diziam. Aconteceu no dia 11 de Novembro de 1975; apesar da guerra, cada um queria passar aquele dia de independência de forma especial. Para alguns militares, celebrar a independência era apanhar essas “estudadas” e violar. As mães estavam preocupadas e queriam proteger-nos.

A cena começou por volta das 18 horas quando um tio vindo da aldeia vizinha aparece transpirado para avisar que as tropas estavam perto e que haviam recebido informações de que as 3 meninas estavam de férias em casa e não na Missão, por isso estavam a caminho da nossa casa.

O pânico entrou na família. Se fugíssemos, matariam o resto da família; se ficássemos, não sabíamos o que iria acontecer. Poderíamos ser violadas, maltratadas ou mesmo mortas. Meu pai disse: “fujam meninas, fujam. Prefiro que matem a mim (...)” E se eu morrer é porque assim Deus o quis, não vou permitir que magoem as minhas meninas. Fujam meninas, prefiro suportar as consequências”.

Fugimos então para a Missão mas nem lá estávamos em segurança (...).

(...) Havia uma mãe enfermeira que vinha recolher medicamentos para o hospital e levou-nos com ela para sermos escondidas nesse hospital. Não foram os militares que nos descobriram, mas um grande chefe militar que aí estava hospitalizado. Pediu imediatamente a nossa presença diante dele. Escolheu-nos às três pôs-nos a seu serviço, reservando-nos o pior assim que melhorasse. (...) e o pior não aconteceu porque não esperámos que ele melhorasse. Fugimos pela mata fora. (...)

Tive que interromper os meus planos de vida, numa fase em que me preparava para dar o meu contributo social da melhor maneira. Tive que largar tudo para fugir de ser humanos iguais, que se comportavam como irracionais, e essa consciência de muitos homens de que a mulher é objecto para se usar, abusar, fazer dela o que bem entender. (...)

(...) A paz é também combater a violência e o assédio sexual e educar o homem a reconhecer que a mulher é um ser humano⁷¹.

A ideia da vulnerabilidade da mulher angolana à violência sexual estava tão presente na sociedade de então que todas as pessoas próximas das meninas (tio, pai, mães e padres católicos) tinham a certeza do que aconteceria caso elas fossem capturadas pelas tropas. Para evitar tal violência, os envolvidos se empenharam em mantê-las distantes do ímpeto dos soldados que as procuravam.

⁷¹ Depoimento anônimo In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., pp. 103-104. Grifos nossos.

Para além do que a depoente viveu, devemos pensar também no que deixou de viver, pois, de acordo com a sua fala, os seus “planos de vida” foram abandonados. Esse aborto de futuro fez com que a mulher colocasse em questão a humanidade daqueles que a forçaram abandonar seus sonhos para fugir.

Esta violação das mulheres durante os conflitos em Angola teve início, conforme Silvio de Almeida Carvalho Filho, com os portugueses, mas foi mantida por angolanos no poder:

As tropas portuguesas, em suas incursões nos musseques, a busca de resistentes anti-colonialistas, também estupraram mulheres pobres e negras desses bairros marginalizados, não poupando nem mesmo as casadas, as “nossas mães de respeito”, ferindo e violando, assim, a intimidade dos corpos e o decoro familiar (...). (...) Durante o conflito civil, as acusações de estupros são imputadas tanto às tropas da UNITA como aquelas ligadas ao MPLA. Savimbi, em 1976, por exemplo, ordenou a execução de dezessete soldados cubanos, aliados do MPLA, por um pelotão de fuzilaria composto somente por mulheres, acusando-os de terem violado 4 angolanas num pequeno povoado entre Huambo e Silva Porto. A escolha de um esquadrão exclusivamente feminino para a realização para tal tarefa deve ter sido simbólica: os reais ou supostos estupradores seriam penalizados pelo gênero contra o qual cometeram o ultraje⁷².

A própria liderança feminina do MPLA, Deolinda Rodrigues, expressou o seu desgosto para com a atitude dos seus companheiros de luta, ao chegarem a alguma localidade: “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”⁷³. A submissão física das mulheres não ocorria apenas pelo estupro. Em outros casos, mulheres foram raptadas para servirem às tropas como empregadas domésticas e sexuais, “amantes e lavadeiras de seus carcereiros”⁷⁴, por dias a fio. Ainda nas palavras do autor:

Estes seqüestros demonstravam a visão mais torpe sobre o feminino: apenas um objeto de prazer que simultaneamente fornece serviços e serve para a reprodução, do qual se desconhece o livre arbítrio. Havia aí claramente o exercício da dominação de gênero⁷⁵.

Para escapar do estupro, as reféns que viviam nos campos militares desenvolviam suas estratégias, como é o caso da depoente C.H., 43 anos: “Foi nesse cativo que aprendi a dormir em cima de uma árvore. Tinha de ser assim se não quisesse ser violada por soldados...”⁷⁶.

E o cotidiano daquelas que viviam na cidade e não foram raptadas, não era muito diferente. A impossibilidade de ir e vir de acordo com suas necessidades faziam delas reféns

⁷² CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit.

⁷³ RODRIGUES, D. (2003). op. cit., p. 85.

⁷⁴ CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Depoimento de C.H. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 105.

da realidade local. As que arriscavam sair de suas casas poderiam ser vitimadas pela truculência dos militares que estavam nas ruas. Filomena Carreira, angolana filha de portugueses, presenciou durante a sua juventude a morte de uma amiga branca que se recusou a ceder aos desígnios de um soldado que a molestava. Segundo a sua narrativa, em obra autobiográfica:

Maliciosamente ele veio para meu lado e começou a dar palmadinhas no meu ombro, depois vagarosamente foi passando a mão pelo meu corpo. Na hora senti ódio, nojo, raiva, uma vontade enorme de pegar aquela espingarda e bater nele com força. Meu pai sempre dizia: “se amanhã vocês forem parados, não reajam, é a melhor forma de não se machucarem”. Verdade, triste verdade. Mas, sentir as mãos daquele bêbado no meu corpo...

- Boneca linda, fofinha, gostosa. Você não se importa que eu toque em você, não é?

- Não... – murmurei, assustada.

- Mas eu me importo, tira a mão dela, seu nojento – disse Carmô.

Ele tirou, mas foi na direção dela; e de uma forma mais brusca agarrou seu corpo e começou a abraçá-la. Nessa hora eu só pensei que deveríamos ir embora.

- Carmô, vamos embora? Dá adeus para o nosso amigo, vamos indo.

Carmô tentava se desvencilhar, e eu tentava ajudar, mas o homem era forte e controlava a situação.

Nervosa e com medo, pedi assustada para minha amiga que fôssemos embora. Carmô, descontrolada, pegou sua sacola e começou a bater no rosto daquele estranho. Gritei mais uma vez, e disse para ela que, se não parasse eu ia embora.

Ela gritou: “Corre que eu já vou”. Corri, esperando que minha amiga estivesse atrás de mim. De repente, talvez já a uns 150 metros de lá, escuto aquele maldito som de disparo. Mesmo sem me virar, paro e com um pressentimento começo a chorar. Aquilo não poderia estar acontecendo, não comigo, não com minha amiga. Viro-me e naquele momento o chão parece que sumiu. Minha amiga estava inerte no chão. O guerrilheiro parado, tonto talvez pela bebedeira e descontrolado pelo que tinha feito, olhava assustado para o corpo e, nervoso, começava a falar. “Eu não tive culpa, ela estava me provocando, eu não queria fazer isso com a moça, juro que não. Por que você me enervou, branquela?”⁷⁷.

Para além da violência do relato, observamos o reconhecimento da sociedade para a situação generalizada de descontroles que poderiam vitimar as pessoas a qualquer momento. No caso de Filomena Carreira, o pai já havia preparado a filha para que, no caso de ser abordada por alguém, não reagir, para sair ilesa. A jovem seguiu a instrução paterna, chegando a aceitar as carícias do guerrilheiro embriagado com medo da reação violenta do mesmo, em caso de uma recusa. Porém, sua amiga Carmô não conseguiu manter-se fria diante da situação de abuso, o que desencadeou a reação do homem, que a matou.

Aquelas que tinham por necessidade frequentar as ruas para garantir o sustento da família, vendendo e comprando mercadorias, elaboravam diferentes estratégias para não serem molestadas pelos homens que circulavam por esses ambientes, principalmente os agentes do Estado que deveriam estar ali, garantindo o funcionamento da sociedade angolana. A tática utilizada por essas mulheres para driblar, sobretudo os policiais e fiscais, era o

⁷⁷ CARREIRA, Filomena (1998). *Angola: entre o amor e o ódio*. São Paulo: Harbra, pp. 50-51.

pagamento de propina (chamada de “gasosa”), “afim de lhes comprar os ‘bons olhos’ e de não as molestarem”⁷⁸.

Se analisarmos as narrativas de estupro e outras formas de abuso sexual, percebemos que esse tipo de ação era parte de uma lógica mais complexa de violência contra a humanidade. Conforme Silvio de Carvalho Filho:

Nos entrechoques da luta colonial e civil, as mulheres de grupos opostos sempre foram alvos do estupro, visto pelos seus agentes como sinal de **satisfação dos desejos sexuais dos soldados, como símbolo de domínio, de humilhação e de vingança sobre as populações inimigas**, em claro desrespeito aos chamados direitos humanos e contra os quais as mulheres nem podiam recorrer a alguma autoridade⁷⁹.

Além de atitude perversa e desumana de um homem que não controla seus impulsos carnis, o estupro pode e deve ser entendido enquanto arma de guerra, conforme foi pensado por Lisa Shannon⁸⁰, ou ainda como arma de genocídio⁸¹. Mesmo que a violência sexual nem sempre leve à morte da vítima, esse tipo de prática conduz à destruição do grupo-alvo por meio do trauma.

Em *Os Condenados da Terra*, Frantz Fanon dedica um capítulo à discussão dos distúrbios mentais causados pela guerra colonial. Numa análise de caso, o psiquiatra discute a causa da impotência sexual de um homem argelino, militante da Frente de Libertação Nacional, após sua mulher ter sido presa, torturada e estuprada pelas tropas francesas que o procuravam. Após o estupro, a mulher é aconselhada ironicamente pelo agressor com estas palavras: “se algum dia você vir esse desgraçado do teu marido, não esquece de contar o que fizeram com você”⁸². A impotência do companheiro da vítima traduz apenas uma das consequências possíveis da traumática e irreversível experiência colonial, em que o suicídio da vítima, enuncia a incapacidade de convivência com o trauma vivido.

⁷⁸ CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit.

⁷⁹ Idem. Grifos nossos.

⁸⁰ SHANNON, Lisa (2010). “O estupro como arma de guerra”. In: *O Estado de São Paulo*. São Paulo: 20 de julho de 2010. Disponível em <<http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,o-estupro-como-arma-de-guerra,572273,0.htm>>, acesso em 16 de setembro de 2012.

⁸¹ “Em 1998, a Seção de Julgamento do Tribunal Penal Internacional para Ruanda (TPIR) emitiu um julgamento inovador no caso do Procurador contra Jean-Paul Akayesu. Akayesu era uma autoridade local (*bourgemestre*) quando começou o genocídio contra o povo tutsi em Ruanda. Ele foi condenado por ser o principal instigador dos massacres em sua área e foi a primeira pessoa na história a ser processada e condenada por um tribunal internacional por ajudar e incitar atos de **estupro como método de genocídio**. Em sua decisão, a Seção de Julgamento argumentou que as mulheres foram estupradas porque eram membros do grupo étnico tutsi. Uma vez que o tribunal considerou que ocorreu genocídio em Ruanda em 1994, o estupro nesse caso constituía genocídio”. VITO, Daniela de; GILL, Aisha & SHORT, Damien (2009). “A tipificação do estupro como genocídio”. In: *Sur: revista internacional de direitos humanos*. São Paulo: Conectas Direitos Humanos, ano 6, nº 10, p. 32. Grifos nossos.

⁸² FANON, F. (2005). op. cit., p. 294.

Em suma, nas situações acima, o abuso sexual não deve ser reduzido a algo culturalmente inerente a sociedade machista, seja ela pré ou pós-colonial, conforme nos lembra Lisa Shannon⁸³. Não queremos negar o aspecto machista da violência sexual, mas, apontar que em realidades de conflitos coloniais essa lógica está inserida no contexto de dominação bem mais amplo e profundo do ser.

A guisa de conclusão, um depoimento colhido por Claudio Bartolomeu Lopes, no contexto de sua pesquisa de mestrado, resume de maneira precisa como Faustina Naievele, membro da OMA, sentiu as diferentes formas de opressão impostas às mulheres angolanas:

A mulher angolana é aquela que no outrora foi sofredora, realmente, pelas guerras que nós ultrapassamos a mulher foi a mais vítima, porque a mulher é que tinha que procurar a comida para as crianças, para o marido que vai à frente de combate, enfim, quem morreu mais é a mulher, porque é a mulher que perde o filho, que perde o marido, que perde irmãos, portanto aqui em Angola a mulher foi a parte, mais afetada pela guerra, e também é **a mulher que sofre mais violência, a mulher é que é mais violentada**⁸⁴.

⁸³ SHANNON, L. (2010). op. cit.

⁸⁴ Depoimento de Faustina Naievele, colhido por Claudio Bartolomeu Lopes em agosto de 2009. Apud: LOPES, C. (2010). op. cit., p. 62. Grifos nossos.

CAPÍTULO IV

CAMINHOS DE EMANCIPAÇÃO

Pensando a partir de narrativas que se concentram na ampla perspectiva da emancipação da mulher, evidenciamos como essa questão se manifesta, principalmente, nas falas das depoentes d' *O Livro da Paz da Mulher Angolana*. Três foram os pontos indicados pelas angolanas como caminhos para alcançar a emancipação: o acesso à *educação formal*; o *mundo do trabalho*; e o terceiro, através da *organização política e social* das mulheres em associações, organizações sociais, partidos, sindicatos, cargos públicos, etc.

Optamos por transcrever na íntegra o depoimento de uma mulher, cuja sigla do seu nome não foi revelada, que exprime esses rumos comentados pelas depoentes. Sua fala intitula-se: “A paz precisa de associações femininas que promovam soluções dos problemas das mulheres”:

Dedico a minha melhor energia à promoção da mulher. Em 1999, houve a necessidade de **alfabetizar a mulher** e trabalhar na educação. Consegui financiamento de algumas agências internacionais para essas actividades. Quando o financiamento terminou, já tínhamos conseguido alfabetizar cerca de 2.125 mulheres com sucesso. Dentro desse projeto conseguimos formar 300 mulheres em matéria de segurança alimentar.

Das 2.125 alfabetizadas, apenas 365 continuam os estudos, por falta de promotores de educação. As que **receberam formação agrícola** já se encontram na escola de formação feminina. Trabalho agora na Sede eleitoral com 30 activistas de diversas ONGs e igrejas.

Sou mulher casada, com 5 filhos. Cuido das actividades domésticas e laborais, com muito zelo. Na minha família, primo pelo diálogo e tudo se faz por consenso, por isso digo sempre que a democracia começa em casa. **A construção de um país é feita por várias mãos, cada um segundo a sua capacidade.** Embora não sejam reconhecidas, as mulheres participam no desenvolvimento de Angola desde há muito. Umag pegaram em armas e lutaram contra os colonos. Outras cuidando sozinhas das suas famílias, porque os maridos estavam na guerra e nas frentes de produção. Por isso, eu também decidi participar no desenvolvimento de Angola, da minha maneira: alfabetizando, educando. Procuo sempre colocar harmonia em todas as minhas acções.

As pessoas respeitam o meu trabalho, mas dizem que tenho um rosto triste e vou explicar porquê: perdi meus pais e 7 irmãos nesta guerra que findou. Ficámos apenas 2 meninas. A tristeza vem da dor de ter perdido as pessoas que eu amava tanto!

A consolidação da paz precisa do desenvolvimento de associações femininas que promovam soluções dos problemas das mulheres. As jovens devem apostar na sua formação, para que, no futuro, as sua vozes sejam ouvidas¹.

Percebemos que o campo de ação da depoente é compartilhado por muitas outras mulheres que procuram contribuir com o processo de desenvolvimento, buscando capacitar e serem capacitadas. No final de sua fala, frisa a importância das organizações femininas para a

¹ Depoimento anónimo In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., pp. 126-127. Grifos nossos.

construção de soluções aos problemas das mulheres. O papel dessas associações também é uma questão comentada por outras depoentes que ressaltam, inclusive, os sucessos destas empreitadas no que tange a melhoria de vida das mulheres. Na sequência, vemos alguns exemplos em que a demanda pela educação e pelos espaços de organização se fazem presentes na falas e vidas dessas mulheres.

Como observamos no capítulo anterior, as depoentes explicitaram o ressentimento por terem sido excluídas do processo educacional institucional em Angola. Tal exclusão é encarada como um grande obstáculo para a emancipação da mulher. Com a paz e o início da reestruturação de todas as esferas do país, essas mulheres intensificaram suas lutas para que pudessem ter acesso ao ensino “formal”, tornando essa uma demanda, especialmente, no pós-guerra.

A possibilidade de estudar é, para muitas delas, a realização de um sonho, pois tal direito não lhes foi concedido anteriormente. A cambista e estudante de Direito, J., de 28 anos, expressa com exatidão esse desejo de conquistar um diploma:

Eu estou a fazer o meu curso de direito e vou terminar. Quero conhecer as leis, o código do cidadão, e os deveres do Estado. Quero contribuir com o meu saber, na defesa do cidadão que sofre por falta de conhecimento. O meu sonho é formar-me, juntar dinheiro suficiente para fazer um negócio seguro e abrir uma casa de câmbios. A paz é que me inspira a sonhar com novos projectos².

A vontade de ir para a sala de aula aparece em todos os níveis de escolaridade, da universidade à alfabetização, conforme percebemos no depoimento de B.J.: “Com esta paz, meu sonho é aprender a ler e criar em paz esta filha que o pai não quis assumir”³.

Além da realização de um sonho, a educação “formal” representa ainda a possibilidade de ascensão no mercado de trabalho e de, conseqüentemente, obter melhores rendimentos, bem como a oportunidade de habilitá-las a ocupar cargos públicos e políticos. A busca por essa educação por parte das mulheres é também uma busca pela capacitação profissional. L., de 47 anos e 11 filhos (três dos quais mortos durante a guerra) externaliza a vontade de estudar, se enquadrar em cargo público e poder visitar o filho que reside em Luanda: “Com a paz eu estou a estudar mesmo para poder arranjar trabalho no Governo. Por isso estou a estudar. Quando saio daqui da praça, às 19 horas, vou às aulas de alfabetização”⁴.

² Depoimento de J. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 144.

³ Depoimento de B.J. Ibid., p. 152.

⁴ Depoimento de L. Ibid., p. 47.

É interessante notar que a educação “formal”, sobretudo a necessidade da alfabetização, foi uma questão posta no país pela colonização portuguesa e todos os seus apêndices, como a Igreja Católica. É sabido que existiam em Angola outras formas de transmissão de conhecimentos antes da consolidação do sistema colonial. Entretanto, tal educação era baseada nas tradições e necessidades do povo angolano e não estava presente naquele arcabouço eurocêntrico que tem a cultura letrada como medidor do grau de desenvolvimento e civilização de uma sociedade. Na região de Dya Kasembe, conforme a autora, os ensinamentos sobre sexo, por exemplo, eram repassados para as jovens por meio do “conselho das velhas experimentadas e com vastos conhecimentos”, normalmente formado por tias com idade entre 45 e 60 anos⁵. Eram os anciãos que transmitiam os conhecimentos necessários para os mais jovens se inserirem no mundo que os cercam. Esta transmissão de saberes dos mais velhos para os mais novos é comum na África, segundo Hampâté Bâ:

(...) a educação tradicional começa, em verdade, no seio de cada família, onde o pai, a mãe ou as pessoas mais idosas são ao mesmo tempo mestres e educadores e constituem a primeira célula dos tradicionalistas. São eles que ministram as primeiras lições da vida, não somente através das experiências, mas também por meio de histórias, fábulas, lendas, máximas, adágios, etc. Os provérbios são as missivas legadas à posteridade pelos ancestrais. Existe uma infinidade deles⁶.

Se essa forma de circuitos de conhecimentos era difundida na África, tais práticas não eram reconhecidas como relevantes pela cultura europeia que se colocou como a redentora, por meio de um “processo civilizatório”, de povos que viviam em costumes ditos tribais e arcaicos. Todavia, aquilo que seria benéfico para os africanos, de acordo com o discurso do colonizador, atentou contra uma série de conhecimentos e tradições repassadas em cadeia. Ainda, de acordo com Hampâté Bâ: “A maior preocupação do poder colonial era, compreensivelmente, remover as tradições autóctones tanto quanto possível para implantar no lugar suas próprias concepções”⁷.

Para o colonizador, a educação era parte de um processo de desenvolvimento. Todavia, há de se perguntar que desenvolvimento era esse e para quem estava voltado, uma vez que, em Angola, por exemplo, mesmo após anos de colonialismo, o índice de analfabetismo alcançava cerca de 85% da população, conforme já vimos⁸. Para o historiador de Burkina-Fasso, Joseph Ki-Zerbo, esse desenvolvimento econômico de matriz europeia

⁵ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 42.

⁶ HAMPÂTÉ BÂ, A. (2010). op. cit. p. 183.

⁷ Ibid., p. 211.

⁸ CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit. Cf. também NGULVUVE, Alberto Kapitango (2006). *Política Educacional Angolana (1976-2005): organização, desenvolvimento e perspectivas*. São Paulo: dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

gerava ricos e pobres⁹. Por isso, o modelo educacional defendido por ele caminha em direção oposta:

Tal como existe hoje, a educação é um processo “antidesenvolvimento”. A maioria das crianças africanas recebe hoje uma educação que destrói o seu futuro em todos os planos. Em muitos aspectos, seria possível dizer que temos interesse em diminuir o número de escolas, porque elas não estão adaptadas aos nossos países, nem cultural nem socialmente. O sistema está adaptado ao sucesso individual de uma minoria, que é bem-sucedida, não por causa do sistema, mas apesar dele.
 (...) o que nós procuramos não é tanto aumentar a velocidade do trem da educação, mas mudar a direção dos trilhos.
 (...) Sem uma verdadeira educação africana, não há nada a esperar¹⁰.

Em consonância com Ki-Zerbo está Hampâté Bâ, que alerta para a substituição do processo educacional tradicional pelo chamado “moderno”:

A educação “moderna” recebida por nossos jovens após o fim da última guerra concluiu o processo e criou um verdadeiro fenômeno de aculturação.
 A iniciação, fugindo dos grandes centros urbanos, buscou refúgio na floresta, onde, devido à atração das grandes cidades e ao surgimento de novas necessidades, os “anciãos” encontram cada vez menos “ouvidos dóceis” a quem possam transmitir seus ensinamentos, pois, segundo uma expressão consagrada, o ensino só pode se dar “de boca perfumada a ouvido dócil e limpo” (ou seja, inteiramente receptivo)¹¹.

A marginalização das formas de produção e transmissão de conhecimentos em Áfricas ganha força com a extensão da cultura letrada em detrimento das culturas locais africanas, que perdem fôlego e seus ensinamentos acabam relegados ao campo e margens da cidade, onde a permanência ainda é possível.

Em Angola, a educação escolar teve diferentes contornos nos momentos distintos de sua história contemporânea. Primeiramente, é importante destacar o papel da Igreja e suas ramificações na difusão do projeto educacional europeu. A própria trajetória de Dya Kasembe é um exemplo nesse sentido, pois a autora estudou em uma instituição pertencente a uma ordem religiosa, o Colégio São José de Cluny, ligado à congregação das Irmãs de São José de Cluny, criada na França em 1807¹². Mesmo assim, a autora é crítica acerca da educação de matriz religiosa que oblitera os ensinamentos tradicionais transmitidos de forma oral:

Farei os possíveis de narrar fielmente o que me confiaram, mesmo sendo a minha educação já perturbada entre os incensos da Roma Católica cantando HOSSANA! HOSSANA! GLÓRIA A DEUS NAS ALTURAS, por outro lado, aprendi no gineceu da minha avó, conjurando o destino evocando: ALUKEMO ABIXILA KIÁ ALU TAMBULA...¹³

⁹ KI-ZERBO, J. (2006). op. cit., p. 135.

¹⁰ Ibid., p. 151.

¹¹ HAMPÂTÉ BÂ, A. (2010). op. cit., p. 211.

¹² *Congrégation des Soeurs de Saint Joseph de Cluny*. Disponível em <<http://sjcluny.org/>>, acesso em 16 de janeiro de 2013.

¹³ KASEMBE, D. (2010). op. cit., p. 20.

As missões protestantes também estavam presentes no território angolano, embora estivessem menos vinculadas à administração portuguesa, em comparação com as congregações católicas¹⁴.

Mesmo tendo um caráter homogeneizador, a educação a europeia era procurada pelos angolanos, pois garantia acesso ao mercado de trabalho e à ascensão social por meio do abandono dos valores tradicionais em nome de um modo de pensar e de agir eurocêntrico. Isso garantiria ao angolano o *status* de “civilizado”, conforme previsto na legislação colonial, que os diferiria dos “indígenas” e os colocaria em um patamar mais próximo ao dos brancos. Como já discutimos, todos os brancos eram considerados “civilizados” e os outros indivíduos, para pertencerem a tal categoria, deveriam provar sua “civilidade”.

Entretanto, não foi apenas durante o período colonial que a educação angolana esteve vinculada a influências externas. Após a independência do país, aumentou massivamente a influência de outras nações que estiveram de alguma forma envolvidas nos conflitos após 1975 e na política interna¹⁵. Nas palavras de António Burity da Silva, Ministro da Educação de Angola em diferentes períodos desde 1990:

(...) muitas experiências foram transportadas para aqui sem passarem por uma peneira de pessoal angolano altamente qualificado que pudesse aproveitar essas experiências – como, por exemplo, a experiência alemã, a cubana, a soviética e outras, de outros países que passaram todos por aqui. E então fez-se aqui, digamos assim, uma salada pedagógica que, nos primeiros tempos, as pessoas não sabiam muito bem o que era¹⁶.

O ministro avalia que, aos poucos, os angolanos processaram “uma salada pedagógica” em termos de influências nem sempre adequadas à realidade angolana. Burity, que atualmente ainda ocupa o cargo de ministro de Estado, tem uma visão otimista da educação em Angola, uma vez que, segundo ele, os angolanos hoje são capazes de formular por si mesmos os livros e manuais que serão usados nas salas de aula, e ainda enviam

¹⁴ De acordo com Marcelo Bittencourt, a Igreja Católica era a gestora do ensino fundamental em Angola e sua ação pedagógica estava em consonância com os objetivos de Portugal no país. Por outro lado, as organizações protestantes possuíam maior flexibilidade e independência e, por isso, estavam mais próximas da realidade da população angolana e valorizavam os idiomas e a cultura local. BITTENCOURT, M. (2002). op. cit., pp. 145-146.

¹⁵ Para saber mais sobre a intervenção cubana em Angola, inclusive no campo educacional cf. GEORGE, Edward Christian (2001). *The Cuban Intervention in Angola from Che Guevara to Cuito Cuanavale: a detailed study of Cuban internationalism & Angolan War*. Bristol: PhD Dissertation. Faculty of Arts, Department of Hispanic, Portuguese & Latin American Studies, University of Bristol, 2 vols.

¹⁶ Depoimento de António Burity da Silva apud: FREIRE, Paulo & GUIMARÃES, Sérgio (2003). *A África Ensinando a Gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. São Paulo: Paz e Terra, pp. 153-154.

estudantes para o exterior com o intuito de complementarem suas formações e voltarem para o país, colaborando assim com o crescimento da nação¹⁷.

Porém, o posicionamento do ministro revela que, ao contrário de existir em Angola um projeto próprio e autônomo de educação, há de certa maneira uma continuidade da filosofia educacional lançada por Portugal e toda Europa durante o colonialismo, pois a necessidade de formar quadros que possam ir para o exterior e serem agraciados com diplomas de conceituadas universidades estrangeiras, em nome de um pretense desenvolvimento, subsiste. Se, no período colonial, a educação letrada era o caminho para o angolano se afastar do *status* de “indígena” e chegar ao patamar de “civilizado”, hoje ele precisa se inserir de alguma forma no meio universitário e pleitear experiências internacionais, a fim de fazer parte da “civilização”, trazer o “conhecimento” e o “desenvolvimento econômico” para o seu país e, nas palavras de Burity, colaborar para Angola “ser uma das maiores potências da África”¹⁸.

Mesmo que ainda imbuído fortemente dessa educação “formal” eurocentrada, o governo angolano começa a perceber a importância de avançar em projetos educacionais que valorizem as especificidades culturais regionais, como, por exemplo, o ensino das línguas locais. Para o ministro: “É necessidade do Ministério da Educação organizar os programas do ensino e da formação de acordo com as realidades culturais e linguísticas, sem perder de vista o espírito de construção da unidade nacional”¹⁹. Tal projeto indica um tímido, porém importante passo para a valorização das culturas angolanas, retomando e ressignificando vários de seus aspectos culturais, dentre eles seus gêneros orais em formas de saberes e expressão de comunicação.

Ainda que os angolanos reconheçam o papel importante das tradições orais e da educação nas línguas nacionais, a mulher angolana contemporânea entende também que a melhoria da sua condição de vida e situação social passa pela educação “formal”, pois ela tem consciência que está inserida numa sociedade que exige um conhecimento letrado europeu para ter melhores oportunidades de trabalho e de representação política.

¹⁷ FREIRE, P. & GUIMARÃES, S. (2003). op. cit., p. 154.

¹⁸ Idem.

¹⁹ “União entre línguas nacionais e portuguesa indispensável à aprendizagem” In: *Ministério da Educação de Angola*. Disponível em <<http://www.med.gov.ao/VerNoticia.aspx?id=4639>>, acesso em 16 de janeiro de 2013.

Uma depoente, denominada de J. n’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, que trabalha como encarregada de limpeza em um hospital, sintetiza o anseio de melhorar de vida por meio do estudo que a habilita para exercer a enfermagem:

Com a paz, gostava também de poder estudar. Se eu estudar posso até ser chamada de enfermeira. A minha colega Ema começou na alfabetização, hoje já sabe “dar pica”, já é enfermeira, mas era também da limpeza. O futuro se constrói com as mãos. Quero que as minhas mãos também ajudem a construir Angola²⁰.

Essa jovem de 25 anos de idade toca justamente no ponto que discutimos logo acima, isto é, além da preocupação em sua formação e com o futuro, J. igualmente entende que a sua qualificação ajudará na construção do país. Esse pensamento acompanha outras depoentes, como H.D., de 26 anos: “A paz é uma coisa boa. Com ela consegui retomar os meus estudos. Estou a formar-me para ajudar Angola a se desenvolver”²¹. A professora C.M., de 67 anos, filha de um português, entende que o seu contributo para o país é alfabetizar jovens carentes:

Por causa da guerra, as raparigas da zona estão atrasadas porque não tiveram tempo para estudar, todos nós andávamos atrapalhados a fugir da guerra. Nesta paz, deve-se investir muita na educação desta gente nova. Se não forem educadas, como irão vencer os desafios da vida? Paz é também educar. Formar. Fazer da pessoa humana um edifício sólido, com bons princípios. Vivo aqui com meninas necessitadas quem vêm das sanzalas, que as pessoas me trouxeram para educar. Estão matriculadas na escola e estudam. Se se dedicarem, sairão daqui com algum nível. São três e mais nova tem 7 anos. **Oferecendo educação às raparigas carentes, estou a dar a minha contribuição na construção da paz do nosso país**²².

Não é só a educação profissionalizante que está presente nos depoimentos trabalhados. A vontade de frequentar as salas de aula para adquirir conhecimentos para sua própria realização pessoal aparece, por exemplo, na fala da cantora A.M.S.:

Sonhava que se paz viesse teria uma oportunidade maior, melhor formação musical, melhor palco, maior audiência. Em Angola, as mulheres têm de ser mais unidas, mais solidárias, para combater a discriminação, defender melhor os seus direitos e lutar pelas mudanças. As mulheres não podem ser excluídas das oportunidades que a paz oferece. Queremos usufruir de melhor educação, formação, informação, para melhor servir a família e a Nação²³.

Ambos os depoimentos convergem no sentido de propor uma resposta à questão que é posta pelo título do livro. Ou seja, em 2007 e 2008, anos nos quais os depoimentos foram colhidos, que significado a paz teria para cada entrevistada? Com base nas falas das depoentes, percebemos que o final dos conflitos armados e a reestruturação social, política e econômica de Angola possibilitariam a oportunidade dessas mulheres estudarem e, assim, reconstruírem o país e suas próprias vidas, ambos destruídos pela guerra.

²⁰ Depoimento de J. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 23.

²¹ Depoimento de H.D. Ibid., p. 38.

²² Depoimento de C.M. Ibid., p. 73. Grifos nossos.

²³ Depoimento de A.M.S. Ibid., p. 20.

Depoimentos de outras mulheres, entrevistadas por Claudio Bartolomeu Lopes, revelam semelhante anseio pela possibilidade de acesso à educação “formal” e, por conseguinte, pela autonomia feminina. Como bem sintetiza Isabel Afonso, uma das depoentes de Lopes: “lutar com letras é uma forma de lutar pela autonomia da mulher”²⁴. Essas mulheres destacam em suas falas o valor da educação para a conscientização de seus papéis na sociedade angolana:

Eu queria apelar às mulheres angolanas, no seu todo, e a todos os níveis, para lutarem pela sua emancipação, principalmente pelo aumento de seu grau acadêmico para que não estejam submissas aos homens. E que o mais importante é lutar para o desenvolvimento do gênero e elas próprias saberem que são importantes para o país, porque o país precisa delas, junto com os homens, lado a lado ajudam a desenvolver o nosso país na sua reconstrução²⁵.

Assim, Faustina revela acreditar no caráter emancipatório da educação, que permitiria à mulher não mais estar subordinada ao homem, o que seria o primeiro passo para dotá-la de um poder decisório que poderia ajudar inclusive no desenvolvimento do país. Outra angolana entrevistada por Lopes, Maria Clara Tavares, complementa a fala de Faustina, ao apontar que as mulheres que estudam podem se libertar do machismo, ajudar na reconstrução de Angola e também podem, elas mesmas, dirigir a nação:

No dia de ontem a mulher angolana tinha pouco valor, tinha pouco valor, mas agora já está a aparecer mais ou menos na sociedade porque está a estudar, porque não quer depender muito do homem. Nós já não queremos depender muito dos homens, então nós também já estamos a lutar mesmo. Estamos a lutar para podermos aparecer na sociedade, e já há muitos lugares que estão a ser ocupados pelas mulheres, o lugar de ministras, de governadoras, quer dizer de chefes máximos, já a mulher está a ocupar estes lugares, a mulher já está a ocupar²⁶.

M.J., leiga da Igreja Católica, residente em Angola desde 1964, faz leitura semelhante da realidade da mulher na Angola contemporânea:

Não podemos chegar à construção de uma paz verdadeira, duma real democracia sem a participação da mulher. ELA, a MULHER, recebeu de Deus dons e qualidades extraordinárias, para ser, ao lado do homem, a construtora, a semente, o fermento de uma nova sociedade! Mas a mulher precisa de acreditar nos seus próprios valores e capacidades. Ela tem que lutar para se desenvolver, melhorar e aumentar os seus estudos, de se promover profissionalmente, pelos próprios méritos, merecer a confiança do marido, dos seus familiares e colegas de trabalho, da sociedade e do próprio Governo.
Assim será a MULHER que Deus quer, e a Pátria precisa!
Ela será a construtora da Paz!²⁷

“A mulher que Deus quer, e a Pátria precisa!” ganha sentido em educação enquanto forma de acesso ao mercado de trabalho, a melhores salários e cargos em Angola.

²⁴ Depoimento de Isabel Afonso apud: LOPES, C. (2010a). op. cit., p. 16.

²⁵ Depoimento de Faustina. Ibid., p. 148.

²⁶ Depoimento de Maria Clara Tavares. apud: LOPES, C. (2010a). op. cit., p. 124.

²⁷ Depoimento de M.J. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., pp. 88-89.

Nesse caso, as mulheres buscam principalmente capacitação profissional, como afirma H.F. em seu depoimento:

Eu pelo menos gostaria de estudar. Não tenho emprego, também gostaria participar numa das formações ou de tirar um curso de computadores para trabalhar e fazer mais coisas. Nós as mulheres queremos apoio para atingir mais outros lugares de cargos de chefia porque junto este país tem mais mulheres que homens²⁸.

O trabalho feminino e a educação fazem parte da luta pela emancipação da mulher em Angola. A pesquisa de mestrado de Claudio Bartolomeu Lopes ajuda-nos a compreender esse universo do trabalho como “um possível caminho na construção de autonomia” no país:

(...) a categoria trabalho mostra-se com a finalidade de servir como mediadora na construção das possibilidades de ter autonomia para decidir sobre si, sua vontade inerente de ser humano, de ser social, de ser sujeito com identidade, com capacidades de gerir a cotidianidade da própria vida, e, neste caso as mulheres de Kuito apropriam-se do trabalho como uma possibilidade de deixarem de ser exploradas e oprimidas em todos os aspectos de suas vidas, que, em geral, é imposta pelo sistema o qual, em suma, é chefiado pelos opressores, os homens, não que não haja mulheres que em determinados momentos exerçam esse papel²⁹.

Tal busca pela autonomia por meio do trabalho mostra-se plausível se pensarmos na situação dessas mulheres no final dos anos 2000. Contudo, para a realidade das mulheres entrevistadas n’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, que muitas vezes se remete a décadas passadas ao contar suas histórias, é necessário manter em mente que o trabalho surge como necessidade primeira de subsistência, dela mesma e de sua família, muitas vezes destituída de uma figura masculina que estava em combate. Entendemos que a conquista da autonomia feminina por meio do trabalho tem origem na maioria dos casos na necessária entrada de mulheres nesse mundo com vistas à sobrevivência, isto é, antes de se preocuparem com a independência financeira ou social, as mulheres estavam mobilizadas para garantir o sustento dos que dependiam dela. A fala de um grupo de mulheres que trabalham com a salga de peixe é reveladora nesse sentido:

Trabalhar só por trabalhar, não vale a pena, o trabalho tem que dar qualquer coisa, nem que seja um bocadinho, já dá. Neste negócio aqui não se corre atrás de grandes lucros é mesmo só para o fogo não apagar e as panelas não entrarem de férias. A paz veio sim, já não morre míngüem [sic], mas nós ainda não temos a paz de cada dia. **Paz significa ter um trabalho seguro para alimentar os filhos.** Não ter que andar hoje aqui e amanhã ali, sempre a ser tirado porque cada lugar tem dono. Paz para nós é a mulher ser dona também³⁰.

A jornalista R.G., formada em Cuba, acentua o papel feminino na subsistência familiar:

²⁸ Depoimento de H.F. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 189.

²⁹ LOPES, C. (2010a). op. cit., p. 155.

³⁰ Depoimento de mulheres da salga de peixe: J., M., R.M. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 28. Grifos nossos.

Nessa altura [durante a guerra], a única alternativa de sobrevivência na minha família era eu, por ser a única que ainda tinha emprego. Recebi muito apoio da Zita Pinheiro, minha mãe que vendia pastéis e a avó que vendia carvão. **Éramos as três mulheres em acção, carregando heroicamente a sobrevivência da família**³¹.

D.F., de 26 anos, também compartilha da opinião que a paz é essencial para o trabalho: “Foi a paz que me permitiu ter este negócio. Com a guerra não seria possível criar os cabritos, estaríamos a fugir de um lado para o outro. Paz é mesmo para gente trabalhar e estamos a trabalhar”³². M.S., por sua vez, é ainda mais precisa ao definir a paz: “A paz é mesmo coisa boa, o que conta é só ter emprego”³³.

A constituição das organizações femininas em Angola diz muito em relação à mudança da mulher nessa sociedade. Conforme discutimos no Capítulo I, o feminismo africano possui características próprias, e, dentre elas, está o atrelamento da luta pela emancipação da mulher às lutas sociais. Num folheto da OMA, observamos esse vínculo da luta contra o colonialismo e pela emancipação da mulher:

A nossa Organização propõe-se lutar ao lado dos nossos irmãos pela liquidação em Angola do domínio colonial português e pelo estabelecimento duma sociedade em que a Mulher Angolana esteja em posição de igualdade na vida da nação.

(...)

Irmã Angolana, inscreve-te na OMA porque se o fizeres colaborarás simultaneamente na luta pela independência de Angola e pela nossa emancipação!³⁴.

Em *O Ano V da Revolução Argelina*, de 1959, Frantz Fanon discute como a revolução do povo argelino contra o colonialismo francês mudou toda a estrutura social na Argélia. Para ele, a mulher que se engaja nas células da Frente de Libertação Nacional (FLN) não só luta pela liberdade de seu país, mas, igualmente pela sua própria emancipação, uma vez que a coragem e a iniciativa requeridas pela guerra não lhe permite se reconhecer no comportamento que manifestava anteriormente, subjugada ao pai ou ao marido. Nas palavras de Fanon:

A mulher argelina desvelada, que ocupa um lugar cada vez mais importante na ação revolucionária, desenvolve a sua personalidade, descobre a propriedade exaltante da responsabilidade. A liberdade do povo argelino se identifica então com a libertação da mulher, com a sua entrada na história. (...) essa mulher que escreve as páginas heróicas da história argelina explode o mundo retraído e irresponsável no qual ela vivia e, ao mesmo tempo colabora com a destruição do colonialismo e com o nascimento de uma nova mulher³⁵.

³¹ Depoimento de R.G. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 159. Grifos nossos.

³² Depoimento de D.F. Ibid., p. 71.

³³ Depoimento de M.S. Ibid., p. 154.

³⁴ LARA, L. (2006). op. cit. p. 536.

³⁵ No original : “*La femme algérienne dévoilée, qui occupe une place de plus en plus importante dans l’action révolutionnaire, développe sa personnalité, découvre le domaine exaltant de la responsabilité. La liberté du peuple algérien s’identifie alors à la libération de la femme, à son entrée dans l’histoire. (...) cette femme qui écrit les pages héroïques de l’histoire algérienne fait exploser le monde rétréci et irresponsable dans lequel elle*

Provavelmente tais organizações resultaram em mudanças no plano da luta contra o colonialismo e em modificações em toda a sociedade angolana, uma vez que em seu ideário também buscavam a emancipação da mulher. Em Angola, como na Argélia, o papel da mulher desde as lutas pré-independência foi alvo de considerações, o que se explica no sentido que, por meio da experiência de guerra, a mulher ganhou maior autonomia para discutir sua própria condição de subalternidade.

Mudanças de pensamento e comportamentos da mulher após a experiência na guerrilha podem ser acompanhadas a partir dos depoimentos. No capítulo anterior, B.M., de 60 anos, ex-guerrilheira, em sua fala avalia que a vida na “mata” fez com que não suportasse mais violências vindas do marido. Após tudo que passou nos campos de batalha, queria ajudar a construir a paz a partir de suas experiências:

Esperar homem para te dar lugar? Pruquê (porquê) [sic] se na mata às vez te fugia, com arma, com criança, com população? Não é preciso ter medo, nada. Estou a combater na vida agora mesmo. Tudo é lutar, mas não é como na mata. Agora é fácil. Se eu era jovem? Ah, ia candidatar mesmo. Vir outras mulheres para me votar bem mesmo³⁶.

A vivência na “mata” junto aos grupos guerrilheiros trouxe para as mulheres autoconfiança e experiência de vida que usam no período de paz para retomarem suas vidas e atingirem seus objetivos. Assim, podemos inferir ao analisar os depoimentos de duas mulheres distintas, a primeira, uma ex-guerrilheira anônima, e a segunda, cognominada A.M.:

Para mim foi uma experiência que só acontece uma única vez e durante um determinado tempo na vida da pessoa. Aprendi muito, e hoje posso dizer que **me sinto realizada. Madura. Experiente.** Sei coisas sobre táticas militares, sobre armas, sobre métodos de prevenção. Quando lanço os olhos para longe, sei que do outro lado existem vidas, o horizonte para mim já não tem segredos. **Posso dizer que sou capaz de me defender com sabedoria e não mais com armas.** Sei convencer...³⁷

Hoje digo que valeu a pena esta minha aventura. Pude provar pela prática que uma mulher pode lutar pelos seus ideais. Ao participar na luta, **ganhei a minha própria liberdade. Sou uma pessoa segura**³⁸.

A opção pela luta armada foi uma entre tantas outras possibilidades de construção da emancipação. Outras trajetórias percorridas pelas depoentes remetem à formação de organizações sociais e políticas com o intuito de promover melhorias no *status* social, político e econômico. Tais melhorias são almejadas desde questões relacionadas ao cotidiano até a representatividade feminina na política institucional. Embora haja a demanda dessas mulheres

vivait, et conjointement collabore à la destruction du colonialisme et à la naissance d'une nouvelle femme". FANON, Frantz (2001). *L'An V de la Révolution Algérienne*. Paris: La Découverte, pp. 92-93. Tradução livre do francês.

³⁶ Depoimento de B.M. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 35.

³⁷ Depoimento anônimo. Ibid., p. 141. Grifos nossos.

³⁸ Depoimento de A.M. Ibid., p. 134. Grifos nossos.

em conquistarem espaço no campo político-partidário, há o entendimento que entidades alheias à disputa partidária também realizem trabalhos importantes na construção da organização feminina. O depoimento de Rosalina, entrevistada por Claudio Bartolomeu Lopes, avalia:

Tanto faz as organizações partidárias, como as associações apartidárias podem ajudar as mulheres, porque naqueles encontros podem partilhar. A gente encontra-se e partilha os problemas³⁹.

A busca pela ocupação de espaços na esfera da política partidária está no horizonte de muitas mulheres angolanas. As diferentes menções feitas nos depoimentos indicam ser um caminho possível a ser trilhado, não apenas um sonho distante. Depoimento de outras duas mulheres sinalizam nesta direção. T.D.M., de 64 anos, nascida na província de Huíla e técnica de estatística da saúde, alerta:

Não vamos esperar que o Governo nos entregue a meta de 30% de mulheres nos lugares de decisão, sentadinhas no conforto das nossas cozinhas. É preciso ir à luta. Batalhar pelos nossos direitos. Ir às urnas. Elegermos e sermos eleitas. As eleições são produto da paz e uma oportunidade para reduzirmos a desigualdade. As mulheres devem-se candidatar⁴⁰.

A segunda depoente é M.T.T, de 59 anos, da cidade de Sumba:

As eleições que se avizinham são uma conquista da luta das mulheres. Eu entreguei-me ao trabalho para conseguir uma formação. Com a mesma força, as mulheres se devem erguer para conseguir melhor posição. Devemos também nos candidatar para sermos eleitas e ter bons cargos⁴¹.

A obstinação de T.D.M. e M.T.T. em encarar a política partidária como espaço de disputa para as mulheres evidencia a ação de diversas organizações, como por exemplo, a atuação direta nos partidos políticos por meio da formação de alas femininas em seus espaços. A primeira dessas alas, a Organização da Mulher Angolana (OMA), criada ainda na década de 1960 como parte do MPLA, foi seguida pela Liga Independente de Mulheres Angolanas (LIMA), vinculada à UNITA, fundada na década de 1970, bem como de outros coletivos que surgiram com o passar dos anos.

Percebemos o papel dessas organizações na conquista de direitos para a mulher angolana quando seus quadros conseguem atingir esferas decisórias e propõem medidas voltadas para a melhoria da condição feminina no país. Ao menos no plano institucional, os partidos reconhecem a importância do espaço da mulher, pois garantem em seus estatutos o compromisso pela luta dos seus direitos. Conforme o estatuto do MPLA:

2.7 – MULHER:

³⁹ Depoimento de Rosalina apud: LOPES, C. (2010a). op. cit., p. 145.

⁴⁰ Depoimento de T.D.M. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 168.

⁴¹ Depoimento de M.T.T. Ibid., p. 176.

O MPLA defende uma política que assegure uma efectiva emancipação e promoção da mulher, garantindo a igualdade de direitos e de oportunidades na educação e no emprego, bem como a sua participação na vida política, económica, social e cultural, como recomendam os instrumentos jurídicos nacionais e internacionais sobre a matéria. Para o efeito considera importante:

- Promover a igualdade de direitos, de deveres e de oportunidades entre homens e mulheres no seio da família, da sociedade e do Estado;
- Promover a criação de condições que proporcionem a valorização da função social da maternidade, através da ampliação da rede de serviços públicos que contribuam para diminuir a carga de trabalho doméstico e uma inserção efectiva da mulher no processo de desenvolvimento do País;
- Desenvolver um trabalho educativo da sociedade para a prevenção da violência e os abusos contra a mulher, nomeadamente no lar e nos serviços públicos e promover a criação e reformulação de legislação que proteja a mulher contra a violência, prevendo propostas de sanções mais severas para os infractores;
- Continuar a promover estudos sobre a problemática do planeamento familiar e do aborto, na perspectiva de maior respeito pelos direitos da mulher e do nascimento de filhos desejados pelo casal, sem prejuízo da saúde da mulher e do desenvolvimento demográfico.

Artigo 108.º (OMA):

1. A OMA - Organização da Mulher Angolana - é a organização feminina do MPLA, cujo objectivo é mobilizar, organizar e educar as mulheres para a realização dos ideais políticos do MPLA.
2. A OMA goza de autonomia organizativa, administrativa e financeira e rege-se por estatutos próprios⁴².

Conforme previsto no estatuto do MPLA, a OMA possui estatutos próprios os quais garantem de forma mais incisiva a participação feminina na política:

A MULHER NO PODER E ORGÃOS DE DECISÃO

A OMA vai continuar a engajar-se para o aumento do número de mulheres nos órgãos de tomada de decisões e na vida política e pública, mormente na Assembleia Nacional, no Executivo, na Administração Pública e nos organismos internacionais.

Realizar actividades com a participação de parceiros sociais de modo a evidenciar e dar respeito à liderança da mulher, bem como **continuar a lutar para a igualdade do género no seu acesso e participação nos órgãos do poder e de tomada de decisão**.

Incentivar o Executivo a integrar as questões de género nos programas políticos, económicos, sociais e culturais, com medidas que **assegurem as mulheres a participação na liderança dos partidos políticos, em pé de igualdade com os homens**.

Reforçar as acções de elevação do papel empreendido pela mulher, nos lares onde a ausência da figura paterna as levaram a assumir novos papéis, a ganharem novas habilidades e assumirem outro estatuto⁴³.

Dessa forma, a reivindicação de T.D.M. se insere num contexto mais amplo de participação feminina na política angolana, não só na OMA/MPLA, como em outras

⁴² *PROGRAMA E ESTATUTO DO MPLA* (2009). Luanda: Secretariado do Bureau Político. Disponível em: <<http://www.mpla.ao/imagem/1%20-%20PROGRAMA%20E%20ESTATUTOS.pdf>>, acesso em 18 de janeiro de 2013.

⁴³ “Programa de Acção” In: *DELIBERAÇÕES DA ORGANIZAÇÃO DA MULHER ANGOLANA (OMA)*. Disponível em <http://www.mpla.ao/imagem/OMA_-_PROGRAMA_DE_ACCAO.pdf>, acesso em 18 de janeiro de 2013. Grifos nossos.

agregações partidárias que também colocam tais questões em pauta. Entretanto, a menção à participação feminina em estatutos e diretivas não quer dizer, necessariamente, que as mulheres tenham alcançado a paridade de gênero na política.

A meta de 30% mencionada pela depoente faz parte da deliberação dos países presentes na IV Conferência da Mulher, organizada pela ONU em Pequim, no ano de 1997. Na ocasião, os delegados das nações envolvidas se comprometeram a alcançar a meta de 30% dos assentos no legislativo ser ocupado por mulheres⁴⁴ até 2015⁴⁵. A preocupação com tal índice, portanto, não é fato isolado em Angola⁴⁶, mas se insere numa discussão ampla tratada no âmbito das Nações Unidas e que engloba diversos países ao redor do mundo.

Todavia, os depoimentos colhidos em 2007 e 2008, para *O Livro da Paz da Mulher Angolana*, mostram que ainda há muito que fazer para promover a igualdade de gênero e a emancipação feminina, apesar dos avanços conquistados nos últimos anos. A depoente P.N., de 50 anos, nascida em Huíla, reforça o papel da união das mulheres para que elas possam ser ouvidas: “A organização das mulheres em associações é uma das formas que contribuem para a maior unidade entre as mulheres de Angola, pois só unidas a nossa voz pode ser ouvida”⁴⁷.

De fato, a considerável porcentagem de mulheres no parlamento não diz tudo sobre a realidade do espaço político feminino no país. O *Ministério da Família e Promoção da Mulher (MINFAMU)* é um exemplo nesse sentido. Comandado desde a sua origem por uma mulher pertencente aos altos escalões da OMA e do MPLA, a Pasta tem, conforme mostram os dados sistematizados por Aline Pereira, o menor orçamento dentre os ministérios angolanos⁴⁸. Essa realidade, além de demonstrar que o MINFAMU não é prioridade para o

⁴⁴ UNITED NATIONS Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women. Disponível em: <http://www.unifem.org/gender_issues/democratic_governance/facts_figures.html>, acesso em 18 de janeiro de 2013.

⁴⁵ Ano do final do prazo para o cumprimento dos oito pontos dos *Objetivos do Milênio* criados em 2000 para melhorar diversos índices de desenvolvimento humano. “Igualdade entre sexos e valorização da mulher”. In: *OBJETIVOS DO MILÊNIO*. Disponível em: <<http://www.objetivosdomilenio.org.br/mulher/>>, acesso em 18 de janeiro de 2013.

⁴⁶ Em 2010 girava em torno dos 39% . “Dados estatísticos sobre Violência Domestica e Participação da Mulher nos Órgãos de Tomada de Decisão”, p. 20. In: *MINISTÉRIO DA FAMÍLIA e Promoção da Mulher*. Disponível em: <<http://www.minfam.gov.ao/VerPublicacao.aspx?id=807>>, acesso em 18 de janeiro de 2013.

⁴⁷ Depoimento de P.N. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 170.

⁴⁸ Em 2004, o orçamento do ministério era 0,02% e em 2008 esse número caiu para 0,0125% das despesas totais do Estado angolano. Cf. PEREIRA, Aline (2005). “Desenvolvimento de políticas públicas para a inserção da mulher angolana no mercado de trabalho”. In: *11ª Assembleia-Geral - repensando o desenvolvimento africano: além do impasse, rumo às alternativas*. Maputo: Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA), p. 9; MINISTÉRIO DAS FINANÇAS. *Boletim anual de estatísticas do orçamento geral do Estado – 2008*, p. 79. Disponível em:

governo, limita seu campo de ação no que tange às políticas de criação de programas que modifiquem diretamente a vida das mulheres, como campanhas contra a violência doméstica ou ainda ações de alfabetização e orientação para a saúde da mulher.

Embora as ações governamentais sejam ainda limitadas, as mulheres não deixam de se organizar nas esferas locais e regionais para ter suas demandas atendidas. Organizações não-governamentais ganham espaço em várias regiões, reunindo mulheres de diferentes setores sociais do campo e da cidade. O depoimento abaixo, colhido por Lopes, mostra como peso das associações é bastante visível:

É importante porque é como se fosse um papel sindicalizado em que desperta a mulher. **Mesmo aquela mulher que não tinha conhecimento sobre o que é que está a fazer em prol dela, se for aí, nestes tipos de organizações, uma vez ou outra, e conseguir participar das reuniões, ela consegue se despertar**, e ainda se estiver um bocadinho atrás, ela consegue correr e também ter avanços neste sentido. (...) E agora depois dessa atividade da Promoção da Mulher que se começa a fazer sentir, hoje, já se começa a ver que a mulher tem outra palavra no seu lar, já conseguem sair da vida doméstica, **já conseguem desenvolver o seu negócio, já conseguem estudar**, e estudar porque a maioria das mulheres não tem o nível médio. Por exemplo, eu fui alvo disto. Enquanto eu trabalhava, tinha um tempo para estudar, tinha um período para ir a escola, para poder singrar, agora tenho um papel de destaque aqui no trabalho⁴⁹.

O relato de Gertrudes revela que as associações femininas não promovem apenas melhorias econômicas na vida de suas componentes, mas permitem que participem de discussões e reuniões que “despertem”, para usar um termo da depoente, e se motivem a lutar pela sua autonomia afetiva, financeira e política, como na fala de M.A., 56 anos e mãe de cinco filhos, presidente da Associação de Viúvas e Órfãos, destacando a importância do bem-estar espiritual e psicológico das mulheres:

Para construir a paz, não basta o conhecimento acadêmico. É preciso também desenvolver o espírito empreendedor e a capacidade de se adaptar, para melhor sobreviver. **É preciso fortalecer o espírito e preservar os valores morais e culturais. Só assim seremos melhores**⁵⁰.

Outros depoimentos d’*O Livro da Paz da Mulher Angolana* trazem exemplos práticos de associações especializadas e o seu funcionamento. L.C., produtora de café e cereais, mãe de nove filhos, original de Gabela, reivindica a atenção governamental e do setor privado para as mulheres agricultoras, que têm sido negligenciadas pelos investidores enquanto as fazendas mantidas pelos homens recebem maquinário para o auxílio no cultivo:

Nós, mulheres em Angola, excluídas da educação e do emprego formal, temos na terra o principal recurso de sobrevivência, por isso devíamos, merecer a atenção do

<http://www.minfin.gv.ao/fsys/Boletim_de_Estatisticas_do_OGE_2008_Dez_2009.pdf>, acesso em 18 de janeiro de 2013.

⁴⁹ Depoimento de Gertrudes apud: LOPES, C. (2010a). op. cit., pp. 145-146. Grifos nossos.

⁵⁰ Depoimento de M.A. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 129. Grifos nossos.

investimento público e privadas. Somos mais de 50%. Somos uma força laboral muito activa, mas não dispomos de tecnologias básicas. O nosso trabalho é manual, com enxada, mas nas fazendas dos homens, já se vê tractor, carro ou moto.

(...) precisamos de nos organizar para fazer ouvir a voz das mulheres. Nunca houve uma conferência para debater questões específicas das mulheres produtoras de café⁵¹.

A terra como “principal recurso de sobrevivência” repercute na depoente, F.M., de 60 anos, moradora de Bié, destacando a falta de instrumentos para o cultivo do campo. Ainda que a paz tenha trazido de volta a possibilidade do trabalho agrícola, com a retirada das minas terrestres, a escassez de investimentos não possibilita o aproveitamento adequado do solo:

Sou do secretariado da Associação das Camponesas do Bié. No tempo da guerra não podíamos trabalhar nos campos por causa das minas, mas agora, são os instrumentos de trabalho que nos fazem falta. Agora, até mesmo as pessoas das cidades querem voltar para as suas áreas de origem, porque já podemos cultivar livremente.

(...) As terras mais férteis encontram-se em zonas mais afastadas, e não há transporte para lá chegar. Não há tecnologias básicas e precisamos de animais para tracção, fertilizantes e sementes melhoradas, para maior rendimento nas terras mais próximas que são menos produtivas⁵².

As reivindicações por melhores maquinários e tecnologias para a agricultura não somente atendem à necessidade produtiva, mas ainda, segundo as depoentes V.G., de 62 anos, moradora de Kapunde, e Z.P., 76 anos, permitiriam que o tempo poupado com a utilização das máquinas fosse investido em outras atividades, como educação e participação na política:

Com a paz a vida da população do quimbo melhorou, mas a participação da mulher no desenvolvimento poderia ser melhor se fosse instalada em primeiro lugar a moagem, fontes de água potável e electricidade. Isso iria aliviar a carga de trabalho e as mulheres teriam algum tempo livre. Mesmo agora vai ser difícil participar na educação cívica para as eleições que se aproximam por causa do trabalho. Dificilmente poderão participar em actividades para a sua própria promoção, e nem conseguirão participar na vida pública e política⁵³.

As mulheres aqui reclamam com o trabalho que é muito. Ir na pedra, pisar o milho e o fubá, cartar água longe. Se tivéssemos um tanque de água ou um furo para sair água na torneira aqui perto, as mulheres haviam de ficar menos cansadas e haviam de ter mais tempo para ir nas reuniões do comitê, nos encontros da associação, na alfabetização, na produção⁵⁴.

O cenário urbano também abriga exemplos de organizações fundadas e dirigidas por mulheres que buscam atender às reivindicações das associadas e prover algum tipo de benefício profissional e pessoal. Segundo Aline Pereira, durante a guerra, as cidades abrigaram muitas famílias que não tinham segurança nos campos, e partiram para os centros urbanos onde a presença do exército era maior, bem como a sensação de segurança⁵⁵. Também nas cidades, principalmente nas litorâneas e em Luanda, era possível obter ajuda

⁵¹ Depoimento de L.C. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., pp. 76-77.

⁵² Depoimento de F.M. Ibid., p. 123.

⁵³ Depoimento de V.G. Ibid., p. 49.

⁵⁴ Depoimento de Z.P. Ibid., p. 58.

⁵⁵ PEREIRA, A. (2005). op. cit., p. 3.

humanitária fornecida por organismos internacionais que lá monitoravam a situação dos migrantes que partiam em massa para a vida urbana. A expectativa de alguns analistas e do governo era que, com o final da guerra civil, em 2002, as populações migrantes voltassem para os campos. Contudo, isso não aconteceu e, ainda de acordo com Pereira, no ano de 2003 cerca de 66% da população vivia nas cidades⁵⁶.

Uma vez nas cidades, as mulheres, que não raramente eram chefes de família, ocuparam predominantemente o mercado informal - 63,5%⁵⁷, e, nesse tipo de atividade, puderam manter o sustento dos filhos: “O único filho que ficou, está a estudar, por isso vendo óleo de palma para sustentá-lo. Compro o litro a 70 KZ, e revendo a 100. Assim, a minha vida vai indo”⁵⁸. Algumas mulheres, como a depoente T.F., de 54 anos, oriunda de Huambo e moradora de Namibe, que conseguem se estabelecer em negócios mais diversificados, também ocupam o papel de cabeça da família e compõem instituições para, por exemplo, requisitar crédito bancário a fim de proporcionar o crescimento dos negócios:

Faço parte da direcção da ASSOMENA – Associação da Mulher Empresária e de Negócios do Namibe, onde dou o meu contributo, regularmente. **Eu respeito-me como mulher, porque, à semelhança de muitas outras, estou a gerir um negócio, tenho um lar onde sou chefe de família, sei que muitas mulheres estão a lutar em várias esferas da sociedade para alcançar a independência económica, social e cultural.**

(...)

A paz deve significar novas aberturas de créditos bancários, para que as mulheres cresçam ainda mais⁵⁹.

Em consonância com T.F. está a empresária da área de hotelaria I.G., de 41 anos de idade, moradora de Cabinda, que ressalta o papel das associações para o desenvolvimento dos negócios:

Eu e meu marido ajudamo-nos muito. Quando nos casámos, ele tinha uma pequena barraca neste lugar. Eu, que entendia de cozinha, enquadrei no negócio que o marido já tinha com muita facilidade. Aprendi da minha mãe que trabalhava na hotelaria.

Ganhei muitos clientes com a minha culinária. (...)

Nesta feira, nós mulheres, somos a maioria. Cerca de 40. Os homens não chegam a 10. Muitas delas estão a batalhar sozinhas, por isso tem muito mais obstáculos. Eu tenho sorte, tenho um marido que me ajuda.

Graças à SOMEK (Sociedade de Empresários de Cabinda), muitos de nós conseguimos união e facilidade na resolução dos problemas. Participamos nas formações e diversos cursos promovidos pela associação; e facilidades para financiamentos e expansão das nossas actividades⁶⁰.

⁵⁶ PEREIRA, A. (2005). op. cit., p. 4.

⁵⁷ Ibid. p. 5.

⁵⁸ Depoimento de P.V. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 74.

⁵⁹ Depoimento de T.F. Ibid., pp. 101-102. Grifos nossos.

⁶⁰ Depoimento de I.G. Ibid., p. 145.

Ao contrário da realidade de algumas mulheres angolanas, como a já citada P.V., de 58 anos, vendedora de óleo de palma, que perdeu o marido e cinco filhos durante a guerra, a empresária do ramo hoteleiro I.G. pode contar com a ajuda do cônjuge nos negócios. Para aquelas que perderam o companheiro durante os conflitos, restam as responsabilidades de gerir a família. Por isso, algumas recorrem a associações específicas para auxiliar viúvas e órfãos, ajudando mulheres a se reerguerem em todos os sentidos: financeiro, psicológico, social, etc. A já citada M.A., presidente de uma dessas associações, descreve o trabalho feito pela entidade:

Apesar da guerra, a nossa associação conseguiu fazer coisas maravilhosas: colocámos as mulheres viúvas na alfabetização e algumas delas hoje estão nas faculdades. Algumas viúvas deficientes já recebem ajuda do Governo, mas o apoio é sempre muito para quem dá, e nunca é suficiente para quem recebe. Na associação aprendem bordados, tricô, costura e culinária. Com as habilidades aprendidas, algumas viúvas sustentam as suas famílias. Criámos, também, as cooperativas agrícolas que funcionam com dificuldade por falta de ferramentas agrícolas⁶¹.

F.M., de 60 anos, oriunda de Bié, pertencente a outra associação voltada a mulheres viúvas, também descreve as atividades fomentadas no espaço:

(...) fundámos a associação das mulheres viúvas. A associação cresceu e conta já com 975 mulheres viúvas e 143 mutiladas. Temos actividades de alfabetização que têm funcionado com sucesso, apesar da falta de transporte que nos impossibilita o acompanhamento regular dos nossos programas⁶².

Em suma, é possível avaliar benefícios de todos tipos de entidades estabelecidas como bases de sustentação do processo de reconstrução de um país marcado por muitos anos de conflitos armados, que tenta se reerguer. O apoio que as mulheres encontram nas associações serve para que possam se restabelecer de perdas materiais e afetivas, bem como dotá-las de uma maior autoestima e condições objetivas de construir um futuro independentemente de cônjuges e familiares, garantindo-lhes participação em todas as esferas da vida, seja pública ou privada. Nas palavras de A.M.S., a união das mulheres nessas entidades organizadas pelas próprias mulheres confere-lhes o papel central na permanência como sujeitos da sua própria história e de seu país: “Mas agora que a guerra terminou os homens remetem-nos, de novo, ao silêncio das nossas cozinhas. Se no processo da guerra nós mostrámos a nossa valentia, porque é que hoje dificultam a nossa integração tanto na vida pública como na política?”⁶³.

⁶¹ Depoimento de M.A. KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., pp. 128-129.

⁶² Depoimento de F.M. Ibid., p. 124.

⁶³ Depoimento de A.M.S. Ibid., p. 20.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Hoje as mulheres têm uma expressão política maior em Angola do que na Europa. (...) Este vai ser o século das mulheres na África”¹.

A fala de Margarida Paredes sobre o protagonismo da mulher africana no século XXI vai ao encontro do aumento da visibilidade em torno das questões da realidade feminina naquele continente. Os prêmios Nobel da Paz concedidos para a queniana Wangari Maathai, em 2004, e para as liberianas Ellen Johnson Sirleaf e Leymah Gbowee, em 2011, são importantes indicadores nesse sentido. Concomitantemente a tais reconhecimentos, surgiram nos últimos anos livros, filmes, documentários sobre tal questão, como por exemplo, o filme-documentário brasileiro *Mulheres Africanas – a rede invisível*².

Em Angola, podemos pensar a partir da organização de eventos e atividades que foram e estão sendo organizadas para valorizar mulheres que passaram anos distante dos holofotes. Em 2011 aconteceu, em Angola, a *Feira da Mulher Angolana*. O evento organizado por diversos organismos governamentais (como a OMA), associações e empresas privadas teve, como objetivo, oferecer diversos *workshops* para capacitar angolanas em áreas como liderança, constituição de uma empresa e empreendimento, ao mesmo tempo em que versava sobre a saúde feminina e o acesso à educação³.

Um ano antes, oito fotógrafos angolanos foram selecionados para participar de oficinas, o que resultou na exposição *Mulher Angolana – ao encontro do desenvolvimento sustentável?*, patrocinada por um grande banco luso-angolano. De acordo com o responsável pelo patrocínio, “o fortalecimento da mulher, sem dúvida, irá trazer muitas mudanças positivas (...) temos o prazer de amplificar a voz da mulher no debate sobre sustentabilidade, através da organização deste projecto”⁴. Desse modo, os visitantes puderam apreciar retratos de mulheres angolanas de diferentes classes sociais, entre elas, ministras, médicas, professoras, donas de casa e ambulantes. As imagens foram dispostas em 34 cubos que trazem

¹ “Este vai ser o século das mulheres na África”. In: *G1*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/PopArte/0,,MUL1360532-7084,00-ESTE+VAI+SER+O+SECULO+DAS+MULHERES+NA+AFRICA+DIZ+MARGARIDA+PAREDES.html>>, acesso em 08 de março de 2013.

² *MULHERES AFRICANAS: a rede invisível* (2013). Direção: Carlos Nascimbeni. Brasil: Cinevideo produções, 1 DVD (99 min), NTSC, color.

³ *FEIRA DA MULHER ANGOLANA*. Disponível em: <<http://mulherangolana.org/>>, acesso em 08 de março de 2013.

⁴ Prefácio de Álvaro Sobrinho, presidente da comissão executiva do Banco Espírito Santo Angola, patrocinador da exposição *MULHER ANGOLANA – ao encontro do desenvolvimento sustentável?*, visitada em 27 de novembro de 2012, em Salvador-BA.

também suas histórias de vida. Tal exposição esteve aberta para o público brasileiro em algumas cidades do país.

Iniciativas como essas nos fazem refletir sobre o envolver dessas lideranças ao processo de desenvolvimento do país. Em Angola, essa relação é bastante visível, uma vez que a autonomia feminina esteve sempre ligada à (re)construção do país recém-independente. Durante a produção deste texto, tivemos a oportunidade de acompanhar a utilização do feminismo pelo colonialismo imperialista, que incorporou movimentos de reivindicações de mulheres canalizando conforme seus interesses⁵. Nas palavras de Arturo Escobar: “As formas de poder em termos de classe, gênero, raça e nacionalidade foram vinculadas na teoria e na prática do desenvolvimento. Não determinam estas em uma relação causal direta, mas **constituem os elementos formadores** do discurso”⁶.

Em Angola, assim como em diversos países da África, o fim do colonialismo abriu as portas para uma “nova ordem”, pautada na reconstrução da nação. Escobar trabalha os elementos e as características formadoras desse suposto desenvolvimento que, ao fim, “(...) se converteu em um instrumento poderoso para normatizar o mundo”⁷. Ainda de acordo com o intelectual colombiano: “No período interbelico se preparou o terreno para instituir o desenvolvimento como estratégia para reconstruir o mundo colonial e reestruturar as relações entre colônia e metrópole”⁸.

A partir da análise de que o gênero constitui um dos elementos formadores das novas relações entre colônia e metrópole visando alcançar um desenvolvimento, nas quais há preponderância do elemento masculino sobre o feminino, Escobar ressalta as ideias de Simmons, para quem: “se as mulheres seguem defendendo o crescimento econômico, também estão por consequência defendendo o privilégio patriarcal”⁹. O colombiano complementa tal

⁵ MUELLER, Adele apud: ESCOBAR, A. (2007). op. cit. p. 304.

⁶ No original: “*Las formas de poder en cuanto a clase, género, raza y nacionalidad se ubicaron así en la teoría y en la práctica del desarrollo. Aquellas no determinan a estas en una relación causal directa, sino que más bien constituyen los elementos formativos del discurso*”. ESCOBAR, A. (2007). op. cit. p. 84. Tradução livre do espanhol.

⁷ No original: “*(...) se convirtió en instrumento poderoso para normatizar el mundo*”. Ibid., p. 55. Tradução livre do espanhol.

⁸ No original: “*En el período interbélico se preparo el terreno para instituir el desarrollo como estrategia para reconstruir el mundo colonial y reestructurar las relaciones entre colonias y metrópolis*”. Ibid., pp. 55-56. Tradução livre do espanhol.

⁹ No original: “*si las mujeres siguen defendiendo el crecimiento económico, también están, por sustracción, defendiendo el privilegio patriarcal*”. SIMMONS, Pam. apud: ESCOBAR, A. (2007). op. cit., p. 307. Tradução livre do espanhol.

assertiva observando que: “isso não significa não ser necessário contribuir para a luta das mulheres para obter melhores condições de vida”¹⁰.

Um olhar preliminar sobre o papel da mulher em Angola atualmente poderia apreender que elas estão somente à serviço do desenvolvimento do país dentro da ótica do capitalismo contemporâneo, otimizando as formas de enriquecimento econômico. Entretanto, essa leitura não diz tudo sobre as estratégias dessas mulheres e suas concepções de desenvolvimento.

Observamos que, mesmo sujeitas a pressões do sistema que as cercam, mulheres angolanas buscam formas de construir suas autonomias, seja financeira, afetiva, educacional, profissional, etc. Por meio das narrativas aqui trabalhadas, observamos formas de viver e ver o mundo que se constituem à margem do sistema capitalista que lhes é imposto, o que encoraja a pensar que as mulheres de Angola também estão trabalhando:

de dentro [do sistema] e contra o desenvolvimento”. Trabalhar de dentro implica tratar de captar “a forma em que funcionam as coisas”, é dizer, “a forma em que nossas práticas contribuem para as relações que regem nossas vidas e se articulam com elas”¹¹.

Em outras palavras, elas lançam mão de alguns elementos do modelo de desenvolvimento para construir suas formas de autonomias e refutar o espaço do qual esse mesmo modelo gostaria de relegá-las.

No âmbito deste texto que chega a suas últimas páginas buscamos, por meio de vozes e escritas de mulheres angolanas, evidenciar dimensões do universo feminino que vem sendo relegado ao esquecimento na história triunfante daquele país. Durante a pesquisa, percebemos que não daríamos conta de alcançar a profundidade de dinâmicas de exclusões exercidas sobre mulheres e nem de observar todas as estratégias utilizadas para superar os obstáculos postos. Por isso, não almejamos objetivos pretensiosos no sentido de trazer conclusões, mas apenas encaminhamentos.

Tivemos acesso, por meio de narrativas femininas, de histórias de lutas cotidianas de mulheres de diversos povos angolanos. Observamos, especialmente, as demandas em torno de questões como tradição, opressão e emancipação, tendo em vista aspectos apontados pelas depoentes. Há um grande universo de sentimentos envolvidos, no qual qualquer tipo de generalização redundaria em grandes equívocos. As guerras e suas dificuldades foram

¹⁰ No original: “*lo que no significa que no sea necesario contribuir a la lucha de la mujer por obtener mejores condiciones de vida*”. ESCOBAR, A. (2007). op. cit. p. 307. Tradução livre do espanhol.

¹¹ No original: “*desde adentro y en contra del desarrollo*”. MUELLER, A. apud: ESCOBAR, A. (2007). op. cit., p. 306. Tradução livre do espanhol.

sentidas e vivenciadas de distintas formas pelas mulheres, de modo que há uma ampla gama de questões e sensações a serem percebidas e trabalhadas.

Essa diversidade de sentimentos pode ser apreendida quando observamos, no decorrer das narrativas d’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, mulheres expõem significados da paz. A partir desse fio condutor, as depoentes explicitam diferentes demandas que se apresentam em suas realidades. Algumas discutem a opressão e apontam a superação da violência como essencial para a paz. Outras tantas indicam a busca pela educação e trabalho como um importante passo em direção à emancipação feminina, somente possível com o final dos conflitos.

Percebemos, também, a necessidade que tais mulheres tinham de contar suas histórias e discorrer sobre o repertório cultural que as cerca. Isso não somente pode ser notado nas depoentes d’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, mas, principalmente, na obra autoral de Dya Kasembe. É no texto *Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola* que podemos perceber os processos de resistências, (re)significações, transfigurações e disputas culturais em torno das tradições na realidade de Kasembe. Desse modo, a autora revela que as tradições persistem e atualizam-se, pois a colonialidade foi capaz de melhor evidenciar seus sentidos e potenciais de contestação frente ao domínio europeu, tornando possível a persistência e atualização das tradições nas “dobras” do dominante¹². Já as mulheres entrevistadas para o livro organizado pela angolana e por Paulina Chiziane emergem estratégias utilizadas para, por exemplo, “reduzir o peso das tradições negativas que afectam, sobretudo, as viúvas”¹³.

A opressão, por sua vez, multifacetada e plural, encontrou eco em diversas falas de mulheres angolanas. A busca pelo fim das diferentes formas de opressão foi um dos temas mais lembrados pelas depoentes, pois só então a paz se tornaria realidade. Depoimentos como “paz é educar o homem a reconhecer que a mulher não é brinquedo sexual”¹⁴; ou ainda “paz, para mim é tudo. É dormir à vontade, dentro da casa sem medo”¹⁵, representam anseios pelo fim de violências contra a mulher.

A luta pela emancipação ocorreu de forma abrangente e variada, no campo e na cidade, sendo travada de maneira individual por mulheres que buscavam, na educação e na capacitação profissional, possibilidades de ascenderem social e economicamente; ou ainda de

¹² Cf. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix (1995) *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34.

¹³ Depoimento de Tch In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 171.

¹⁴ Depoimento anônimo. Ibid., p. 103.

¹⁵ Depoimento de A.F. Ibid., p. 85.

forma conjunta, por meio de entidades e organizações femininas centradas na força coletiva por melhorias para grupos de mulheres. Depoimentos como “Paz é apoiar as produtoras do café, uma das maiores divisas do país”¹⁶ ou “A paz precisa de associações femininas que promovam soluções para os problemas das mulheres”¹⁷, são sintomáticos dessa perspectiva.

Os aspectos destacados (tradição, opressão e emancipação) anunciam diferentes formas de lutas travadas, “a partir de dentro do sistema” contra ele mesmo. Ao ressignificar aspectos da tradição, mulheres angolanas evidenciam que aquele repertório cultural é indissociável de suas existências. No que tange à opressão da mulher, em grande parte sustentada pelos valores coloniais, a luta se coloca em termos de como flexibilizar ou, se possível for, eliminar as regras, limites e práticas que destinavam a mulher um espaço restrito e submisso na sociedade patriarcal. Os esforços rumo à emancipação feminina, principal caminho para transgredir a opressão de gênero, se fez presente por meio da solidariedade entre as mulheres que compreenderam a força que possuíam ao trabalharem em conjunto, em associações e entidades que atendessem a suas demandas que, na maioria das vezes, não eram apreendidas pelas autoridades, quase sempre masculinas.

Se as mulheres angolanas hoje contabilizam vitórias, como por exemplo o fato de terem um dos maiores índices mundiais de mulheres no parlamento¹⁸, atrelado a busca pela melhoria da condição social, não obstante os poucos anos de vida do país como nação independente, isso não ocorreu por acaso, mas após anos de lutas que englobam nomes consagrados de mulheres opositoras da colonização portuguesa, como a rainha Nzinga, no século XVII, ou Deolinda Rodrigues, liderança do MPLA na década de 1960. Do começo ao fim do colonialismo português, e também após a independência, havia mulheres protagonizando situações-chave para a história de Angola, embora somente algumas tivessem seus nomes escritos nos anais da história nacional oficial:

A história recente das mulheres angolanas permanece amplamente desconhecida do discurso popular sobre a guerra. Os caminhos percorridos por mulheres no papel de soldados, líderes, activistas, sobreviventes e vítimas de uma das guerras mais trágicas do continente africano ainda têm de ser discutidos e suas implicações percebidas¹⁹.

¹⁶ Depoimento de L.C. In: KASEMBE, D. & CHIZIANE, P. (2008). op. cit., p. 75.

¹⁷ Depoimento anônimo. Ibid. p. 126.

¹⁸ De acordo com dados de fevereiro de 2013, Angola ocupa a 22ª colocação, com 34,1% de parlamentares femininas, no *ranking* liderado por Ruanda (56,3%). O Brasil está apenas no 119º lugar, com apenas 8,6% de parlamentares do sexo feminino. “Women in national parliaments” In: *INTER-PARLIAMENTARY UNION*. Disponível em: <<http://www.ipu.org/wmn-e/classif.htm>>, acesso em 05 de março de 2013.

¹⁹ DUCADOS, H. (2004). op. cit.

Acreditamos que os depoimentos contidos n’*O Livro da Paz da Mulher Angolana*, bem como as narrativas de Dya Kasembe, são fontes indispensáveis para a compreensão das lutas cotidianas travadas pelas mulheres angolanas durante os conflitos armados, e principalmente seus anseios e demandas nos tempos de paz. Suas estratégias e trajetórias mostram que foram sujeitos atuantes na construção e reconstrução de Angola independente, e suas lutas reverberam nos mais altos centros de poder do país, ainda que haja muito a ser feito nas bases dessa sociedade. Novas pesquisas e incursões no tema poderão lançar novas luzes sobre a atuação específica de mulheres em determinados segmentos da sociedade angolana e reforçar a preponderância e a indispensabilidade feminina na transformação do país. Nas palavras de Silvio de Almeida Carvalho Filho:

(...) Supomos que reconstruir como as mulheres angolanas, primordialmente as mais pobres, a grande maioria do feminino angolano, foram afetadas pela ação dos combates e que táticas escolheram para enfrentar tal contingência significa, antes de mais nada, observá-las e ouvi-las, recorrendo a gravadores e apontamentos de cadernos de campo numa verdadeira recorrência à etnometodologia²⁰.

O projeto transformado em livro, por meio da organização de Dya Kasembe e Paulina Chiziane, vai ao encontro do que Silvio Carvalho Filho rogava anos antes, de acordo com a citação acima. Mesmo que de forma restrita a seis províncias de Angola e a um número limitado de mulheres depoentes, as escritoras e a equipe envolvida no projeto conseguiram captar algumas, dentre muitas, *vozes femininas* que permanecem “sem nome” e espalhadas pelo território angolano.

Por meio das experiências e vivências anunciadas nessas falas pudemos apreender perspectivas feministas, enraizadas a partir dos universos culturais das depoentes, que geraram e desenvolveram formas específicas de enfrentar as lutas cotidianas de sobrevivência e emancipação. Essas especificidades contribuem para a construção da “pluri-versalidade epistêmica” destacada por Mignolo, propondo novas narrativas e paradigmas com os quais se torna possível:

(...) re-imaginar o mundo, construir futuros justos e democráticos, socializar o poder em todos os níveis da sociedade a partir da perspectiva da colonialidade, isto é, da perspectiva do que tem sido, e continua a ser, negado em nome do conhecimento científico, do desenvolvimento econômico, do progresso histórico, da democracia (aplicada e administrada), etc. A política sexual do conhecimento é um entre muitos caminhos²¹.

²⁰ CARVALHO FILHO, S. (2000). op. cit.

²¹ MIGNOLO, W. (2006). op. cit., p. 683.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Publicações utilizadas como fontes

KASEMBE, Dya (2006). *Os amores das sanzalas*. Luanda: Editorial Nzila.

____ (2010). *As mulheres honradas e insubmissas de Angola*. Luanda: Mayamba Editora, 2ª ed.

KASEMBE, Dya & CHIZIANE, Paulina [org.] (2008). *O Livro da Paz da Mulher Angolana: as heroínas sem nome*. Luanda: Editorial Nzila.

Referências áudios-visuais

MULHERES AFRICANAS: a rede invisível (2013). Direção: Carlos Nascimbeni. Brasil: Cinevideo produções, 1 DVD (99 min), NTSC, color.

“Mulher: mãe da paz e da evolução” In: *NOVA ÁFRICA* (2012). Produção: Cinevideo. Brasil: TV Brasil (26 min), NTSC, color.

VÊNUS Negra (2010). Direção: Abdellatif Kechiche. França: MK2. 1 DVD (195 min), NTSC, color. Título original: *Vénus Noire*.

Referências bibliográficas

ANTONACCI, Maria Antonieta Martines. “É impossível falar a homens que dançam”. In: *Memórias Ancoradas em Corpos Negros*. São Paulo: EDUC [no prelo].

ARAUJO, 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: dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo.

ASSIS JÚNIOR, A. de (s. d.). *Dicionário Kibundu-Português: lingüístico, botânico e corográfico*. Luanda: Edição de Argente, Santos e Cia. Ltda.

BAGNOL, Brigitte & MARIANO, Esmeralda (2011). *Gênero, Sexualidade e Práticas Vaginais*. Maputo: Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane.

BANKOLE, Katherine (2009). “Mulheres negras nos Estados Unidos”, In: NASCIMENTO, Elisa Larkin [org.]. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4)*. São Paulo: Selo Negro.

- BENJAMIN, Walter (1987). “Sobre o conceito da história” In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura – obras escolhidas volume 1*. São Paulo: Brasiliense, 3ª ed.
- BHABHA, Homi K. (1998). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BITTENCOURT, Marcelo (2002). *Estamos Juntos! O MPLA e a luta anticolonial (1961-1974)*. Niterói: tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do grau de Doutor na área de concentração de História Social.
- CARREIRA, Filomena (1998). *Angola: entre o amor e o ódio*. São Paulo: Harbra.
- CARVALHO, Júlio Sebastião Fernandes de (2009). *Mulher-Soldado no Ordenamento Jurídico Angolano*. Luanda: Editora Chá de Caxinde.
- CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida (2000). “Angola: vivências femininas de uma guerra sem fim”. In: *I Simpósio Internacional: O Desafio da Diferença*. Salvador: UFBA, GT-3.
- ____ (2009). “Oh, pedaço arrancado de mim!: reflexões sobre os mutilados angolanos por minas militares”. In: *XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza: Associação Nacional de História.
- COSTA, Renata Jesus da (2007). *Subjetividades Femininas: mulheres negras sob o olhar de Carolina Maria de Jesus, Maria Conceição Evaristo e Paulina Chiziane*. São Paulo: dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- CDIH - Centro de Documentação e Investigação Histórica do MPLA (2008a). *História do MPLA*. (Vol. I 1940-1966). Luanda: CDIH.
- ____ (2008b). *História do MPLA*. (Vol. II 1967-1976). Luanda: CDIH.
- CÉSAIRE, Aimé (1971). *Discurso sobre o Colonialismo*. Porto: Poveira.
- CESÁRIO, Irineia Lina (2008). *Niketche: a dança da recriação do amor poligâmico*. São Paulo: dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Literatura e Crítica Literária pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- CHIZIANE, Paulina (2008a). *As Andorinhas*. Maputo: Ndjira.
- ____ (2008b). *Balada de Amor ao Vento*. Maputo: Ndjira, 4ª ed.
- ____ (2008c). *O Alegre Canto da Perdiz*. Maputo: Ndjira.
- ____ (2008d). *Niketche: uma História de Poligamia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ____ (2009). *O Sétimo Juramento*. Maputo: Ndjira, 4ª ed.

- CRAIS, Clifton & SCULLY, Pamela (2009). *Sara Baartman and the Hottentot Venus: a ghost story and a biography*. Princeton: Princeton University Press.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix (1995) *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34.
- DUCADOS, Henda (2000). “Género, Raça e Classe – a Feminização da pobreza: a estratificação do sector informal urbano de Luanda”. In: *I Simpósio Internacional: O Desafio da Diferença*. Salvador: UFBA, GT-3.
- _____ (2004). “A mulher angolana após o final do conflito” In: *Conciliation Resources – Issue 15: From military peace to social justice? The Angolan peace process*. Londres: Accord.
- ESCOBAR, Arturo (2007). *La Invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- ESTATUTOS DA O.M.A. (1983). Aprovado pelo 1º Congresso da OMA. 2-8 março de 1983 – Ano do Reforço da Organização.
- FANON, Frantz (2001). *L’An V de la Révolution Algérienne*. Paris: La Découverte.
- _____ (2005). *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF.
- _____ (2008). *Pele Negra Máscaras Brancas*. Salvador: Edufba.
- FERREIRA, Isabel (2008). *O Guardador de Memórias*. Luanda: KujizaKuami.
- FREIRE, Paulo & GUIMARÃES, Sérgio (2003). *A África Ensinando a Gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. São Paulo: Paz e Terra.
- GBOWEE, Leymah & MITHERS, Carol (2012). *Guerreiras da Paz: como a solidariedade, a fé e o sexo mudaram uma nação em guerra: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GEORGE, Edward Christian (2001). *The Cuban Intervention in Angola from Che Guevara to Cuito Cuanavale: a detailed study of Cuban internationalism & Angolan War*. Bristol: Faculty of Arts, Department of Hispanic, Portuguese & Latin American Studies, University of Bristol, PhD Dissertation, 2 volumes.
- GROSGOUEL, Ramon (2010). “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- HALL, Stuart (2003). *Da Diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília: Ed. UFMG/UNESCO do Brasil.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou (2010). “A tradição viva” In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África, volume I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2ª ed.

- HERZBERGER-FOFANA, Pierrete (2000). *Littérature Feminine Francophone d'Afrique Noire: suivi d'un dictionnaire des romanciers*. Paris: L'Harmattan.
- JOÃO, Maria Isabel (2005). "Memória e História: os problemas e o método". In: TRINDADE, Maria Beatriz Rocha, CAMPOS, Maria Christina Siqueira de Souza, LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo [org.]. *História, Memória e Imagens nas Migrações: abordagens metodológicas*. Oeiras, Portugal: Celta.
- IGLÉSIAS, Olga (2007). "África, a mulher moçambicana e a NEPAD". In: *Campus Social*. Lisboa: Unidade de Ciências Sociais Aplicadas e Unidade de Ciência, Tecnologia e Sociedade, 3/4.
- KASSEMBE, Dia (1995). *Angola, 20 ans de guerre civile: une femme accuse*. Paris: L'Harmattan.
- _____ (1997). *Angola, Femmes Sacres, Insomises et Rebelles*. Paris: L'Harmattan.
- _____ (2001a). *Soigner en Noir et Blanc*. Paris: L'Harmattan.
- _____ (2001b). *Thsiala l'enracinée: du Kuanza à la Seine*. Roissy-en-Brie: Editions Cultures Croisées.
- _____ (2004). *Les Bons Tours de Cupidon*. Roissy-en-Brie: Editions Cultures Croisées.
- _____ (2007). *Cartas para Maridos Temerários*. Luanda: Editorial Nzila.
- KI-ZERBO, Joseph (2006). *Para Quando a África?* entrevista com René Holenstein. Rio de Janeiro: Pallas.
- LARA, Alda (2004). *Poemas*. Luanda: Edições Maianga.
- LARA, Lúcio (1999). *Documentos e Comentários para a História do MPLA, até fev. de 1961*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- _____ (2006). *Um Amplo Movimento...* Itinerário do MPLA através de documentos de Lúcio Lara (Vol. II – 1961-1962). Luanda: edição do autor.
- _____ (2008). *Um Amplo Movimento...* Itinerário do MPLA através de documentos de Lúcio Lara (Vol. III – 1963-1964). Luanda: edição do autor.
- LIBERATTI, Marco Antonio (1999). *A Guerra Civil em Angola: dimensões históricas e contemporâneas*. São Paulo: dissertação de mestrado defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- LOPES, Claudio Bartolomeu (2010a). *Trabalho Feminino em Contexto Angolano: um possível caminho na construção de autonomia*. São Paulo: dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

- ____ (2010b). “Violência das armas, violência no gênero: campo fértil das desigualdades”. In: *Revista Katál*. Florianópolis: v. 13, n. 1, jan./jun. 2010, p. 119-125.
- MACÊDO, Tania (2008). *Luanda, Cidade e Literatura*. São Paulo/Luanda: UNESP/Nzila.
- MARTINS, João Vicente (1993). *Crenças, Advinhação e Medicinas Tradicionais dos Tutchokwe do Nordeste de Angola*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- ____ (2008). *Os Bakongo ou Tukongo do Nordeste de Angola*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- MATUSSE, Renato & MALIQUE, Josina (2008). *Josina Machel: ícone da emancipação da mulher moçambicana*. Maputo: ARPAC, colecção embondeiro – 29.
- MEDINA, Maria do Carmo (2005). *Angola: processos políticos da luta pela independência*. Coimbra: Almedina.
- MIGNOLO, Walter D. (2003). *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ____ (2006). Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. 2. ed. São Paulo: Cortez.
- NGULVUVE, Alberto Kapitango (2006). *Política Educacional Angolana (1976-2005): organização, desenvolvimento e perspectivas*. São Paulo: dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.
- PAREDES, Margarida (2010). “Heroínas sem nome” In: *Buala: cultura contemporânea africana*. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/a-ler/heroinas-sem-nome>>, acesso em 05 de agosto de 2012.
- PEIXOTO, Carolina Barros Tavares (2009). *Limites do Ultramar Português, possibilidades para Angola: o debate político em torno do problema colonial (1951-1975)*. Niterói: dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense.
- PEREIRA, Aline (2005). “Desenvolvimento de políticas públicas para a inserção da mulher angolana no mercado de trabalho”. In: *11ª Assembleia-Geral - repensando o desenvolvimento africano: além do impasse, rumo às alternativas*. Maputo: Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA).
- PEREIRA, Érica Antunes (2010). *De Missangas e Catanas: a construção social do sujeito feminino em poemas angolanos, cabo-verdianos, moçambicanos e são-tomenses (análise das obras de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte)*. São Paulo: tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

- PEREIRA, José Maria Nunes (1999). *Angola: uma política externa em contexto de crise (1975-1994)*. São Paulo: tese de doutoramento submetida como pré-requisito para a obtenção do título de Doutor em Sociologia na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- PONTES, Juliana Borges (2005). *Filhos da Guerra: Histórias da vida em Angola*. São Paulo: trabalho de conclusão do Curso de Jornalismo da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo.
- PORTELLI, Alessandro (1996). “A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais”. In: *Tempo*. Rio de Janeiro: vol. 1, n.º 2.
- PRATT, Mary Louise (1999). *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC.
- QUIJANO, Anibal (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad” In: *Revista del Instituto Indigenista Peruano*. Lima: vol. 13, n.º 29.
- _____ (2005) “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO: São Paulo.
- _____ (2010). “Colonialidade do poder e classificação social” In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- REHN, Elisabeth & SIRLEAF, Ellen Johnson [org.] (2002). *Women, War and Peace: the independent experts’ assessment of the impact of armed conflict on women and women’s role in peace-building*. Nova York: UNIFEM.
- ROBERT, Badou Koffi (2010). *A Consciência da Subalternidade: trajetória da personagem Rami em Niketche de Paulina Chiziane*. São Paulo: dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.
- ROCHA, Edmundo (1997). A CEI nos anos de fogo In: *Mensagem*. Lisboa: Associação Casa dos Estudantes do Império.
- RODRIGUES, Deolinda (2003). *Diário de um Exílio sem Regresso*. Luanda: Nzila.
- RODRIGUEZ, Limbânia Jimenez (2010). *Heroínas de Angola*. Luanda: Mayamba.
- SALVATICI, Silvia (2005). “Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres”. In: *História Oral*, v. 8, n. 1, p. 29-42, jan.-jun.
- SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- SANTOS, Virgínia Inácio dos (2010). “A situação da mulher angolana: uma análise crítica feminista pós-guerra” In: *Mandrágora*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, vol. 16, n.º 16.

- SANTOS, Waltecy Alves dos (2008). *A Voz Feminina na Literatura de Ascendência Africana: hibridismo de mitos e ritos nos romances Niketche de Paulina Chiziane e A cor púrpura de Alice Walker*. São Paulo: dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Literatura e Crítica Literária pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- SERRANO, Carlos Moreira Henriques (1988). *Angola: Nasce uma Nação. Um Estudo sobre a construção da identidade nacional*. São Paulo: tese de doutoramento em Antropologia Social apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- SOIHET, Rachel & PEDRO, Joana Maria (2007). “A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: v. 27, nº 54.
- SOUSA, Luís Augusto (1971). *Sobre a Mulher Lunda-Quioca (Angola)*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, nº 60, segunda série.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1989). “Who Claims Alterity?” In: KRUGER, Barbara [org.] *Remaking History*. Bay Press.
- ____ (2010). *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- TAVARES, Paula (2004). *A Cabeça de Salomé*. Luanda: Nzila.
- VITO, Daniela de; GILL, Aisha & SHORT, Damien (2009). “A tipificação do estupro como genocídio”. In: *Sur: revista internacional de direitos humanos*. São Paulo: Conectas Direitos Humanos, ano 6, nº 10.
- WILLIAMS, Raymond (1979). *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- WHEELER, Douglas & PÉLISSIER, René (2009). *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2008). *Eliminating Female Genital Mutilation: an interagency statement UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCHR, UNHRC, UNICEF, UNIFEM, WHO*. Genebra: Organização Mundial de Saúde.

Websites

- ANGOP: Agência Angola Press. Disponível em <http://www.portalangop.co.ao/motix/pt_pt/noticias/sociedade/2005/8/36/Nzila-apresenta-obra-mulheres-honradas-insubmissas-Angola,b7cf83b9-d439-4050-89b2-eb3ba85c30bc.html>, acesso em 15 de outubro de 2011.
- CONGRÉGATION des Soeurs de Saint Joseph de Cluny. Disponível em <<http://sjcluny.org/>>, acesso em 16 de janeiro de 2013.

DELIBERAÇÕES da Organização da Mulher Angolana (OMA). Disponível em <http://www.mpla.ao/imagem/OMA_-_PROGRAMA_DE_ACCAO.pdf>, acesso em 18 de janeiro de 2013.

DICIONÁRIO PRIBERAM da Língua Portuguesa. Disponível em <<http://www.priberam.pt/dlpo/default.aspx?pal=Senzala>>, acesso em 13 de janeiro de 2013.

FAVAS CONTADAS. Disponível em: <<http://www.favascontadas.com.br/dye-kassembe-e-entrevistada-por-valdeck-almeida-de-jesus>>, acesso em 21/01/2013.

FEIRA DA MULHER ANGOLANA. Disponível em: <<http://mulherangolana.org/>>, acesso em 08 de março de 2013.

FRONT NATIONAL DE LA LIBERATION DE L'ANGOLA. Disponível em : <http://www.fnla.net/pt/index.php?option=com_content&view=article&id=165&Itemid=468>, acesso em 25 de janeiro de 2013.

G1. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/PopArte/0,,MUL1360532-7084,00-ESTE+VAI+SER+O+SECULO+DAS+MULHERES+NA+AFRICA+DIZ+MARGARIDA+PAREDES.html>>, acesso em 08/03/2013.

INTER-PARLIAMENTARY UNION. Disponível em: <<http://www.ipu.org/wmn-e/classif.htm>>, acesso em 05 de março de 2013.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO de Angola. Disponível em <<http://www.med.gov.ao/VerNoticia.aspx?id=4639>>, acesso em 16 de janeiro de 2013.

MINISTÉRIO DA FAMÍLIA e Promoção da Mulher. Disponível em: <<http://www.minfam.gov.ao/VerPublicacao.aspx?id=807>>, acesso em 18 de janeiro de 2013.

MINISTÉRIO DAS FINANÇAS. Boletim anual de estatísticas do orçamento geral do Estado – 2008. Disponível em: <http://www.minfin.gv.ao/fsys/Boletim_de_Estatisticas_do_OGE_2008_Dez_2009.pdf>, acesso em 18 de janeiro de 2013.

MONUMENTOS e sítios registrados em Angola. Disponível em <http://www.mincultura.gv.ao/monumentos_reg_angola_bengo.htm>, acesso em 13 de janeiro de 2013.

NORWEGIAN PEOPLE'S AID In: Disponível em <<http://www.npaid.org/Our-work/Countries/Africa/Angola>>, acesso em 11 de fevereiro de 2013

OBJETIVOS DO MILÊNIO. Disponível em: <<http://www.objetivosdomilenio.org.br/mulher/>>, acesso em 18 de janeiro de 2013.

PROGRAMA E ESTATUTO DO MPLA (2009). Luanda: Secretariado do Bureau Político. Disponível em: <<http://www.mpla.ao/imagem/1%20-%20PROGRAMA%20E%20ESTATUTOS.pdf>>, acesso em 18 de janeiro de 2013.

SHANNON, Lisa. “O estupro como arma de guerra”. In: *O Estado de São Paulo*. São Paulo: 20 de julho de 2010. Disponível em <<http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,o-estupro-como-arma-de-guerra,572273,0.htm>>, acesso em 16 de setembro de 2012.

THE GREEN BELT MOVEMENT. Disponível em: <<http://www.greenbeltmovement.org/who-we-are/our-history>>, acesso em 11 de fevereiro de 2013.

UNITED NATIONS Office for West Africa. Disponível em: <<http://unowa.unmissions.org/>>, acesso em 13 de janeiro de 2013.