UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

INSTITUTO DE HISTÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

YASMIM RODRIGUES CORRÊA

VIVÊNCIAS E RESISTÊNCIAS DE MULHERES EM LUANDA (~1930-1975)

NITERÓI

2023

YASMIM RODRIGUES CORRÊA

VIVÊNCIAS E RESISTÊNCIAS DE MULHERES EM LUANDA (1930-1975)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História.

Orientador:

Prof.º Dr.º Marcelo Bittecourt Ivair Pinto

NITERÓI

2023

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C824v Corrêa, Yasmim Rodrigues
VIVÊNCIAS E RESISTÊNCIAS DE MULHERES EM LUANDA (1930-1975) / Yasmim Rodrigues Corrêa. - 2023.
183 f.: il.

Orientador: Marcelo Bittencourt.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, Niterói, 2023.

1. Mulheres. 2. Angola. 3. Colonialismo. 4. Produção intelectual. I. Bittencourt, Marcelo, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD - XXX

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

YASMIM RODRIGUES CORRÊA

VIVÊNCIAS E RESISTÊNCIAS DE MULHERES EM LUANDA (~1930-1975)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História.

APROVADO EM: ____/_____/_____

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr.º Marcelo Bittencourt Ivair Pinto - UFF (orientador)

Prof.º Dr.º Alexsander Gebara – UFF

Prof.ª Dr.ª Andrea Marzano - UNIRIO

NITERÓI

2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Marcelo Bittencourt por todo o apoio, paciência e orientação na realização deste trabalho.

Agradeço à minha família por todo o incentivo e apoio neste percurso. À minha avó, Clara, em especial.

Agradeço à banca de qualificação, Andrea Marzano e Alexsander Gebara, por todas as sugestões.

Por fim, agradeço a educação pública de qualidade que me permitiu chegar até esta etapa. Aos professores da educação infantil até os da pós-graduação que são parte da minha formação em muitas esferas.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo tecer uma análise sobre as vivências de mulheres em Luanda, marcada por relações desiguais de poder. Desde o colonialismo até a independência de Angola, as mulheres terão suas vivências permeadas pelo gênero e outras interseccionalidades, como a raça e a classe. Nesse sentido, estabelece-se uma análise comparativa entre as experiências das mulheres brancas, negras, nativas e imigrantes, num ambiente colonial marcado por privilégios e exclusões. Além disso, a proposta também perpassa por analisar as movimentações de mulheres durante o período da guerra anticolonial, percebendo as suas frentes de atuação, bem como os objetivos que queriam alcançar. As diferentes experiências permitem notar as dinâmicas de memória e esquecimento. Assim, a dissertação visa a olhar pessoas às margens das narrativas hegemônicas.

Palavras-chave: Mulheres; Angola; Colonialismo.

ABSTRACT

The present work aims to analyse the women's experience in Luanda marked by unequal power relations. From colonialism to Angola's independence, women's experience will be permeated by gender and other interseccionalities, such as race and class. In this sense, a comparative analysis is established between the experiences of white, black, native and imigrant women in a colonial environment marked by privileges and exclusions. In addition, the proposal also involves analyzing women's movements during the period of the anti-colonial war, realizing their actions fronts, as well as the objectives they wanted to achieve. The different experiences allow us to notice the dynamics of memory and forgetting. Thus, the dissertation aims to look at people on the margins of hegemonic narrative.

Key-words: Women; Angola; Colonialism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Musseque em Luanda (s/d.)

Figura 2 – Selo com o rosto de Rosinha (1934)

Figura 3 – Fotografia de Rosinha (1934)

Figura 4 - Cena do documentário "Acção Colonizadora dos Portugueses" (1932)

Figura 5 – Cena do documentário "Acção Colonizadora dos Portugueses" (1932)

Figura 6 – Cena do documentário "Gentes que nós civilizámos" (1944)

Figura 7 - Cena do documentário "Gentes que nós civilizámos" (1944)

Figura 8 – Esboço do mapa de Haggard (1885)

Figura 9 – Charge de Augusto CID (s/d.)

Figura 10 – Propaganda do Sabão Estrela (1938)

Figura 11 – Operárias numa fábrica têxtil em Luanda (s/d.)

Figura 12 – Cena do documentário "Luanda, cidade feiticeira" (1950)

Figura 13 – Praia em Luanda (s/d.)

Figura 14 – Cena do documentário "O ensino em Angola" (1950)

Figura 15 – Cena do documentário "O ensino em Angola" (1950)

Figura 16 – Cena do documentário "Sistema Educativo em Angola" (1970)

Figura 17 – Cena do documentário "Sistema Educativo em Angola" (1970)

Figura 18 – Cena do documentário "A política colonial em Angola" (1969)

Figura 19 - Cena do documentário "A política colonial em Angola" (1969)

Figura 20 - Cena do documentário "A política colonial em Angola" (1969)

Figura 21 - Panfleto do MPLA (1968)

Figura 22 – Mulheres no CIR Matsende (1965)

Figura 23 - Mulheres no CIR Matsende (1965)

Figura 24 – Panfleto do MDM (1976)

Figura 25 – Margarida Paredes no CIR Hoji Ya Henda (s/d.)

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AGC - Agência Geral das Colônias

AMA - Associação da Mulher Angolana

CIR – Centro de Instrução Revolucionária

FAA - Forças Armadas de Angola

FAPLA - Forças Armadas Populares de Libertação de Angola

FNLA - Frente Nacional de Libertação de Angola

IARN – Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais

LIMA - Liga da Mulher Angolana

MCCA - Missão Cinegráfica às Colónias de África

MDM – Movimento Democrático de Mulheres

MNF – Movimento Nacional Feminino

MPLA - Movimento Popular de Libertação de Angola

OMA - Organização da Mulher Angolana

PCP – Partido Comunista Português

PIDE - Polícia Internacional e de Defesa do Estado (Portugal)

UNITA - União Nacional para a Independência Total de Angola

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS.....06

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS.....07

INTRODUÇÃO.....11

1. COLONIALISMO PORTUGUÊS EM ANGOLA E OS IMPACTOS EM LUANDA (1930-1961).....18

1.1. As transformações em Luanda.....18

1.2. Assimilação e Trabalho forçado.....29

1.3. Lusotropicalismo.....38

2. VIDA COTIDIANA DAS MULHERES EM LUANDA: INTERSECCIONALIDADE E ALTERIDADE.....49

2.1. Olhar colonial sob mulheres negras: imaginário, objetificação e racismo.....49

2.2. Mulheres portuguesas e o salazarismo.....65

2.3. Mulheres e o Mundo do trabalho em Luanda.....73

2.4. Lazer, sociabilidade, sexualidade e masculinidades.....84

2.5. Educação em Angola.....95

3. COLONIALISMO À DERIVA: A GUERRA DE LIBERTAÇÃO (1961-1975).....112

3.1. Os primeiros impactos da guerra: Abolição do Estatuto do Indigenato e Ação Psicossocial.....112

3.2. Resistências anticoloniais e Apoio à Guerra Colonial: as experiências de mulheres no período da Guerra de Libertação.....124

3.3. O 25 de abril e a Independência: entre esperanças e incertezas.....152

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....168

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....173

INTRODUÇÃO

A história de Angola é marcada por um longo período de colonialismo e, consequentemente, de violências. O colonialismo influenciou as vivências cotidianas, uma vez que vem carregado de dinâmicas sociais, culturais, políticas e econômicas. Diante de um sistema que tem como base a desigualdade e a exploração, a situação das mulheres no espaço colonizado é permeada também por essas características.

Pensando a ausência destas temáticas na historiografia e a oferta de fontes em arquivos online, essa dissertação surge como tentativa de elucidar e emergir as experiências das mulheres em Luanda.

A análise baseia-se nas relações sociais travadas no contexto entre fins da década de 1930 até a independência, em 1975. O texto tem como objetivo refletir a partir do gênero e suas implicações, associado à raça e à classe, principalmente. A partir disso, é possível observar o acesso diferenciado aos espaços e as oportunidades entre homens e mulheres, mas também entre as mulheres.

De acordo com Patrick Williams e Laura Chrisman (1994, p. 193), o colonialismo reforçou nos espaços coloniais, o controle da mulher e da sua sexualidade:

> One theoretical approach to the gendering of colonialist discourse has what can be termed an ideological focus. This involves scrutiny of the ways in which imperialist and colonial discourse explicitly feature gender relations; considering, for example, how white femininity has been instrumentalised in dominant colonial and imperial discourses to signify the 'heart', or body, of Western civilisation. This discourse is nothing if not contradictory: for instance, while imperial and colonial discourse may argue that the status of women in any society is the measure of the stage of civilisation that has been reached by that society, it is equally prone to situating 'woman' as a biological universal category which in its function and in its status stands outside the evolutionary processes of cultural development.

Assim, as mulheres tiveram experiências diferenciadas de acordo com suas origens de classe, raça, localidade (urbana/rural). A influência destes fatores levou-as a serem encaradas e instrumentalizadas com base no que era conveniente para o patriarcado dominante. Logo, as mulheres da metrópole e as mulheres brancas nascidas na colônia eram vistas como necessárias ao processo de civilização, uma vez que eram agentes da educação das crianças nascidas no território que tomaram posse e também dos colonizados, expandindo os preceitos de gênero ocidental, do qual também eram alvos.

Por outro lado, as mulheres nativas dos territórios colonizados são situadas em um espaço do 'não-mulher'. Como menciona os autores acima, uma categoria biológica universal, sobre a qual não havia nenhuma expectativa além da sexualização e complacência com a estrutura colonial, uma vez que não eram vistas como capazes de contribuírem com o processo da mesma forma que as outras.

Assim, gênero e colonialismo são elementos fundamentais para a compreensão das dinâmicas sociais, políticas e culturais que moldaram e continuam a moldar as sociedades contemporâneas. A partir de uma perspectiva de gênero, é possível analisar como as mulheres foram subordinadas e marginalizadas em contextos coloniais, tanto nas colônias como nas metrópoles.

Encarando o colonialismo como um produtor de hierarquias com base na raça, na classe e no gênero, as mulheres colonizadas foram frequentemente vistas como inferiores e subalternas em relação aos homens colonizadores, e também em relação às mulheres brancas da metrópole ou nascidas na colônia. Elas foram submetidas a diversas formas de violência, exploração e opressão, como o trabalho forçado, violência sexual e a imposição de normas culturais estranhas às suas tradições.

Por outro lado, as mulheres colonizadoras também enfrentaram desafios e contradições em sua condição. Elas tiveram que lidar com a tensão entre as expectativas de gênero da sociedade em que viviam e as demandas do projeto colonial, que muitas vezes exigia delas uma postura mais assertiva e dominadora.

Cabe menção aqui à reflexão de Françoise Vergés (2021) que permeia esta pesquisa, uma vez que possibilita a análise no viés de não encarar as mulheres como um grupo homogêneo:

> Dito de outro modo, o gênero não existe em si mesmo, ele é uma categoria histórica e cultural que evolui no tempo e não pode ser concebido da mesma maneira na metrópole e na colônia. Tampouco pode ser concebido do mesmo modo em colônias diferentes ou no interior de uma única colônia. Para as mulheres racializadas, afirmar o que é, para elas, ser mulher, foi um campo de luta. As mulheres, como eu disse, não constituem em si uma classe política.

A teoria decolonial juntamente com a ideia de interseccionalidade foram fundamentais nas análises empreendidas neste trabalho. Maria Lugones vai ser a principal expoente dessa corrente e cunha o conceito de "colonialidade de gênero". Segundo a autora, o gênero é tão preponderante quanto a raça nas configurações das dinâmicas de poder. Lugones, junto à teoria de interseccionalidade, logo, somando à raça, o gênero e a classe, enfatiza que "toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade." (LUGONES, 2020) Lugones traz para o debate também que a colonialidade do gênero não afeta só as mulheres, uma vez que é preponderante na construção das masculinidades. Dessa forma, torna-se importante abordar as relações entre as masculinidades que vão sendo formadas nos espaços coloniais e seus impactos nas vivências femininas.

Lugones ainda enfatiza que embora haja o processo de racialização e de atribuição de gênero, é preciso estar atento a quem é dominado e vitimizado por esses

processos. Logo, é preciso ampliar o termo mulher para além das mulheres “burguesas brancas heterossexuais”, para incluir as mulheres que sofrem com a brutalização, o abuso, a desumanização que vem sendo sistematicamente imposta e escondida com a colonialidade de gênero. (LUGONES, 2020)

Dessa forma, a condição de privilégio das mulheres brancas não se estendia às mulheres colonizadas. Com os novos ideais de feminilidade, muitas mulheres colonizadas passaram a se vestir e a se comportar da mesma forma, tornando-se “versões alternativas de mulheres brancas burguesas”. Apesar disso, não receberam nenhum privilégio que era conferido às mulheres brancas. (LUGONES, 2020)

As ideias de feminismo entre essas mulheres, portanto, eram desiguais e tinham origens bem diferentes. Embora essas mulheres percebessem as opressões sofridas por conta do gênero, da raça, da classe e por serem colonizadas, tal fato não gerou uma identificação com os feminismos já em voga no mesmo período. Isso explica as limitações do feminismo ocidental, com pautas muito particulares de mulheres brancas euro-americanas e tornando importante a interseccionalidade e a decolonialidade. Um feminismo “africano”, portanto, toma forma a partir das lutas de libertação nacional no continente com a vasta participação de mulheres na resistência anticolonial. Ou seja, se confundia e ao mesmo tempo se explicitava, a independência da colônia e a emancipação feminina. Nesse sentido, as lutas de libertação nacional levaram as mulheres para uma reflexão muito mais política em relação ao colonialismo e à independência nacional, do que uma luta isolada contra o patriarcado.

Diante desta complexidade e diversidade de experiências, a história das mulheres se faz necessária. A historiografia, por sua vez, também é afetada pelas dinâmicas do gênero:

> A escrita do passado e da história das mulheres racializadas não teve a mesma trajetória da escrita feminista europeia porque cada uma passou por um processo diferente. Para as racializadas, não foi necessário preencher uma ausência, mas encontrar as palavras que trouxessem de volta à vida aquilo que tinha sido condenado à não existência, mundos que tinham sido expulsos da humanidade. (VERGES, 2020)

Dessa forma, algumas autoras foram primordiais na construção deste trabalho, ao nos dar acesso a vários depoimentos e contribuindo para a escrita da história das mulheres. Margarida Paredes, em sua tese de doutorado em Antropologia, parte de vivências pessoais para elaborar a pesquisa. Com sua participação na guerra de independência junto ao Movimento Popular de Libertação de Angola e o vínculo obtido com diversas pessoas nesse período, motivaram-na a adentrar nesse universo dos conflitos em Angola focado nas mulheres na luta armada. A autora é considerada uma das pioneiras ao se pensar as mulheres nas guerras em Angola sem um caráter propagandístico.

Margarida Calafate Ribeiro reúne depoimentos de mulheres portuguesas que se envolveram na guerra e tiveram suas vidas marcadas pelo período na colônia. Seu trabalho nos dá acesso aos questionamentos que essas mulheres fizeram sobre sua participação e o sentimento de culpa. É importante também pelo fato de tirar do silêncio um assunto delicado na sociedade portuguesa que é a guerra colonial, mais ainda na perspectiva feminina, revelando que a guerra não é um evento exclusivo dos homens. Excluir as mulheres desses episódios é excluir uma parte da história.

Nesse sentido, conseguimos hoje encontrar uma maior oferta de fontes envolvendo a história oral. A oralidade e a memória tem sido um instrumento efetivo para a escrita da história das mulheres.

Por outro lado, a dissertação também utiliza como fontes vídeos produzidos pelo próprio regime colonial. Disponibilizados online, na Cinemateca Portuguesa, os

documentários foram produzidos ao longo do século XX com caráter propagandístico. É possível elencar os vídeos às fases do colonialismo português. Os primeiros vídeos trabalhados aqui são permeados pelo contato com o 'outro' e a construção da alteridade. Posteriormente, somando-se à teoria lusotropical, bem como uma necessidade de afirmação, os vídeos mostram as 'benesses' do regime à população nativa. Por fim, os vídeos tornam-se últimos suspiros de salvação do regime. Na fase final, os vídeos eram produzidos na tentativa de mostrar que a independência não era necessária e a luta por ela eram ações de terroristas.

Nesses vídeos, conseguimos ter uma dimensão sobre a brutalidade e a objetificação a que foram submetidas as mulheres colonizadas. Por outro lado, vemos as mulheres brancas participativas no processo colonial.

Cabe menção também aos arquivos online Casa Comum da Fundação Mario Soares, Associação Tchiweka de Documentação (ATD) e Hemeroteca de Lisboa que fornecem fotografias, panfletos, jornais, revistas e documentos oficiais muito importantes para a construção da análise aqui proposta.

Essa gama documental - depoimentos, audiovisual, fotografias e documentos oficiais - permitiu construir uma análise das relações sociais e de poder na cidade de Luanda, mas também alargando-se para a colônia como um todo. A partir disso, podemos perceber as hierarquias sociais e as posições das mulheres neste recorte e como em meio a violências, construíram suas resistências cotidianas.

Assim, essa dissertação divide-se em três capítulos. O primeiro capítulo aborda as características centrais do colonialismo português como a estrutura social, a legislação discriminatória e a ideologia do regime. O segundo centra-se nas experiências das mulheres, passando pela objetificação e sexualização em relação as mulheres

colonizadas e pela submissão e feminilidade ideal em relação as mulheres colonas. Além disso, são analisadas as relações sociais no trabalho e no lazer, bem como em espaços voltados para a educação. Por fim, o terceiro capítulo olha para as implicações do processo de independência e da guerra, os impactos para os portugueses e os descendentes e as expectativas das mulheres para a construção de Angola independente.

Destarte, a dissertação busca contribuir para a história das mulheres numa perspectiva de compreender as diferentes formas de vivenciar um mesmo período com base na interseccionalidade. O estudo dessas relações é, portanto, um campo fértil para a reflexão crítica sobre as desigualdades e as opressões que as permeiam. Ao analisar as experiências das mulheres em contextos coloniais, é possível questionar e desconstruir as narrativas hegemônicas que naturalizam as hierarquias. Assim, a proposta é a de diversificar as narrativas e enfatizar a mulher como um sujeito histórico ativo.

Capítulo 1 – Colonialismo português em Angola e os impactos em Luanda

No presente capítulo, iniciaremos com uma visão panorâmica de Luanda apontando como o reforço da presença da população branca irá gerar mudanças no espaço social e nas vivências da população nativa. Depois, centraremos nas políticas gerais do colonialismo português e do salazarismo e seus impactos na população luandense, como os diversos estatutos e regimentos que impunham o trabalho forçado e práticas discriminatórias e, por outro lado, a tentativa de positivar a colonização em Angola, através do lusotropicalismo. A partir desse primeiro capítulo, tendo exposto as principais bases do colonialismo português, entraremos especificamente nas vivências de mulheres brancas e negras diante desse cenário em Luanda.

1.1 - Transformações em Luanda

Os anos 1930 e o advento do Estado Novo em Portugal representaram uma viabilidade de retomar os anos de glória do colonialismo português: "A realidade política do Estado Novo representava, para esta geração, a possibilidade de, novamente, Portugal sentir-se um grande Império." (THOMAZ, 1996, p. 135) O Brasil então, torna-se o expoente dessa retomada, como um exemplo de glória deste passado, mas também o potencial para o futuro.

No fim do século XIX, a formação de uma elite nativa é consolidada. Essa elite, chamada também de filhos da terra, dominava códigos culturais europeus, bem

como o uso da língua portuguesa. Posteriormente, com as mudanças ocorridas na legislação colonial, parte significativa desse grupo passará a ter o estatuto de assimilado.

Os filhos da terra[1] ocupavam cargos na administração colonial e no Exército e também tinham ligações com o tráfico de escravos, enquanto esse vigorou, mesmo em sua etapa ilegal, e preferencialmente com o Brasil. No que tange à administração colonial, a intenção da ocupação desses cargos era menos por questões financeiras do que por prestígio e influência nas relações com portugueses e africanos. Ademais, a lei de terras de 1919 que concedia terras aos europeus, favoreceu um processo de expropriação das terras dos africanos. Os cargos na administração colonial acabam tornando-se refúgios para os filhos da terra que possuíam terras e sofreram com o processo de expropriação. Logo, começamos a ver o tom desta colonização.

Por outro lado, já na década de 1920 inicia-se uma intensa chegada de portugueses que começa a gerar grandes impactos em Luanda e na organização social da cidade. Nesse sentido, podemos chamar esse movimento de povoamento português. Esse processo foi impulsionado pelas "guerras de pacificação", empreendidas desde o fim do século XIX. A população branca de Angola passa de 9.198 em 1900 para 20.700 em 1920. Já na década de 1940, essa população atinge a marca de 44.083. (BITTENCOURT, 2002, p. 28-29)

Soma-se a já mencionada lei de terras de 1919, os incentivos financeiros dados aos portugueses recém-chegados para sua instalação na colônia, principalmente no interior. Juliana Bosslet (2014, p. 28-29) acrescenta ainda a alta cotação dos produtos

[1] Esse grupo também pode ser chamado de "crioulos" ou "antigos crioulos" apresentados por Jill Dias (1984) que contemplava "[...] africanos destribalizados, mais ou menos adaptados à cultura europeia (os chamados "civilizados" ou "assimilados" na terminologia colonial portuguesa) [...]." Assim, os antigos crioulos são também chamados de filhos da terra, elite nativa que teve preponderância desde o fim do século XIX. Já no século XX, com mudanças sociais e no estatuto, temos a formação de grupos como os "novos assimilados" cuja discussão sobre será feita ainda neste capítulo.

coloniais no mercado internacional, como fator para a intensificação da emigração portuguesa, como o café: “A corrida pelo café se refletiu na extorsão das terras dos nativos, no sentido de delimitar fazendas para o estabelecimento de plantações de café aos colonos, e também na busca por trabalhadores forçados no centro-sul de Angola.”. Dessa forma, vemos que essa emigração metropolitana é totalmente incentivada pelo governo do Estado Novo, como forma de viabilizar a colonização em África, que necessita, obviamente, de muitas pessoas, quebrando os velhos tempos de colonização no qual havia alguma influência das elites nativas na própria administração colonial.

Essa chegada de portugueses gera um processo chamado por Messiant (1989) de “racialização topográfica”. Isso significa que houve uma crescente separação entre brancos e negros por diferentes bairros da cidade. Nessa lógica, os nativos começam a ser expulsos para as periferias da cidade.

Esse processo de gentrificação se dava principalmente pela redução dos “espaços de convivência plurirracial e deslocando para a periferia muitas famílias negras e mestiças através das decisões administrativas ou pela especulação financeira com os terrenos e consequente subida das rendas de casa.” (NETO, 2005, p. 19) Luanda se divide em duas, a Baixa e a Alta e essas duas zonas começam a tomar os contornos da segregação.

A elite nativa que ocupava os melhores bairros acaba sendo expulsa das regiões centrais e soma-se à população pobre. Segundo Washington Nascimento (2015, p. 82):

> Nesse cenário, as tensões raciais e sociais aumentaram significativamente, pois os portugueses recém-chegados concorreram com a elite letrada local (antigos crioulos e novos assimilados) e os nativos em várias atividades econômicas, deslocando-os e marginalizando-os [...].

A “Baixa” era a área nobre de Luanda, habitada pelos portugueses e seus descendentes, marcada também pela localização da administração colonial com o porto e a parte mais comercial da cidade. Posteriormente, em consequência da chegada dos portugueses, a cidade fora se expandindo e formando periferias, marcada majoritariamente pelos musseques[2]. O antropólogo Ramiro Ladeiro Monteiro estudou os musseques e descreve em seu livro *A Família nos Musseques de Luanda* que

> os musseques foram o resultado de desajustamentos provenientes da evolução social, comparando-os com os slums em Londres, os bidonvilles em Paris, as favelas cariocas, os bairros de lata em Lisboa, entre outros. Afirmou que essas zonas residenciais – também conhecidas por “áreas intersticiais”, de “transição” ou de “deterioração” – formaram-se em torno de grandes centros urbanos, albergando, em geral, as classes “econòmicamente mais débeis” (MONTEIRO, 1973, p. 23 *apud* GUIMARÃES, 2019, p. 253).

Mas nem sempre foi assim. Segundo Washington Nascimento (2015, p. 82), essa instalação portuguesa incentivada pela política colonial, “provocou um redesenho demográfico”. O bairro das Ingombotas, na área central de Luanda, era habitado pela elite nativa que foi empurrada para áreas periféricas fundando novos bairros, como o bairro Operário (Bêó). A elite nativa, portanto, vai perdendo seu prestígio e “importância econômica e social”.

Dessa forma, vemos que uma separação social que também é racial, acabou modificando a arquitetura da cidade, gerando novos bairros periféricos e os musseques. Logo, “podemos traçar a seguinte espacialização nos anos 1940 em Luanda: ao longo da costa, os colonialistas (agentes da metrópole); nos bairros arenosos, os colonos (instrumentos de colonização) e antigos crioulos; e, nos musseques, novos assimilados e nativos (“indígenas”).” (NASCIMENTO, 2015, p. 84).

[2] Nome de origem kimbundu que corresponde a bairros periféricos que se assemelham às favelas brasileiras.

Com o grande crescimento de Luanda, econômico e populacional, ainda na década de 1940, o urbanista francês Étienne de Groer traça um plano de urbanização da cidade. Novamente, vemos a tentativa do governo português de expulsar a população nativa para a periferia abrindo espaço para os recém-chegados, através de novas habitações. A reforma e ampliação do porto, nesse sentido, agilizará o processo de chegada de pessoas, mas também de mercadorias e matérias primas. (NASCIMENTO, 2015, P. 85).

O bairro das Ingombotas não será o único afetado pela nova dinâmica política colonial. Os próprios musseques mais próximos ao centro sofreram uma valorização que, novamente, expulsa para áreas mais afastadas a população que ali vivia. Esse processo de urbanização empreendido modificou as origens arquitetônicas e sociais dos bairros, num processo de europeização, transformando as moradias, as ruas e até seus nomes.

Outros bairros vão sendo construídos para receber essa população expulsa, como é o caso do Bêó. O nome se dá por, primeiramente, atender aos operários da Real Companhias dos Caminhos de Ferro de Luanda e da Conduta de Água. O bêó, por sua vez, não terá a mesma estrutura que um musseque, apresentando uma configuração mais organizada e planejada. Ademais, além dos operários e da população expulsa das áreas centrais, o bairro também terá como moradores portugueses pobres. Logo, "O trânsito de famílias e o fato de estar em uma região fronteiriça, entre a cidade branca (o asfalto) e os musseques, fez como que o bairro se tornasse ao longo do tempo o símbolo de união dos angolanos e mesmo portugueses pobres, [...]." (NASCIMENTO, 2015, p. 95)

Sobre Luanda, além da Baixa e da Alta, havia a divisão do asfalto, a cidade branca e central, uma vez que as áreas periféricas, em sua maioria, eram ruas de terra

batida. Luandino Vieira no conto "A Fronteira de Asfalto", presente no livro *A Cidade e a Infância* (1960), ao contar a história de dois adolescentes amigos, a menina branca e o menino negro, consegue dimensionar essa fronteira que perpassa o espaço físico, pois adentra nas relações sociais, estremecendo-as. Ricardo e Marina, amigos de infância, começam a se recordar de tempos passados, mas agora, em idade mais avançada, a relação entre menina e menino, principalmente com a diferença de cor de pele que acaba gerando no meio social da menina, um estranhamento, o que faz com que a família de Marina tente afastar Ricardo da sua vida. Por outro lado, Ricardo já tem consciência do seu meio, da desigualdade, questiona e percebe o peso da questão racial no afastamento de sua amiga de infância. Em um trecho, o autor revela essa disparidade entre os dois lados da cidade:

> Virou os olhos para o seu mundo. Do outro lado da rua asfaltada não havia passeio. Nem árvores de flores violeta. A terra era vermelha. Piteiras. Casas de pau-a-pique à sombra de mulembas. As ruas de areia eram sinuosas. Uma ténue nuvem de poeira que o vento levantava, cobria tudo. A casa dele ficava ao fundo. Via-se do sítio donde estava. Amarela. Duas portas, três janelas. Um cercado de aduelas e arcos de barril.

Dessa forma, é perceptível a precariedade dos bairros periféricos, que não eram muito arborizados, eram sem asfalto e raramente possuíam espaços de socialização públicos, como praças e bancos. Como relata uma fonte utilizada por Juliana Bosslet (2014, p. 72), as cubatas, como eram chamadas as casas dos musseques tinham

> uma média de cinco moradores por cubata [que] não seria considerada elevada, e adiciona que tais moradias eram, na maioria das vezes, compostas por apenas um cômodo, o que nos permite perceber o problema de habitação enfrentado por esses indivíduos. Essas casas eram, no mais das vezes, construídas com pau-a-pique, coberta com zinco e com pavimento de terra batida ou, em alguns casos, de cimento. Algumas residências, melhor construídas, eram feitas de madeira, teto de zinco e pavimento cimentado. (BOSSLET, 2014, p. 72)

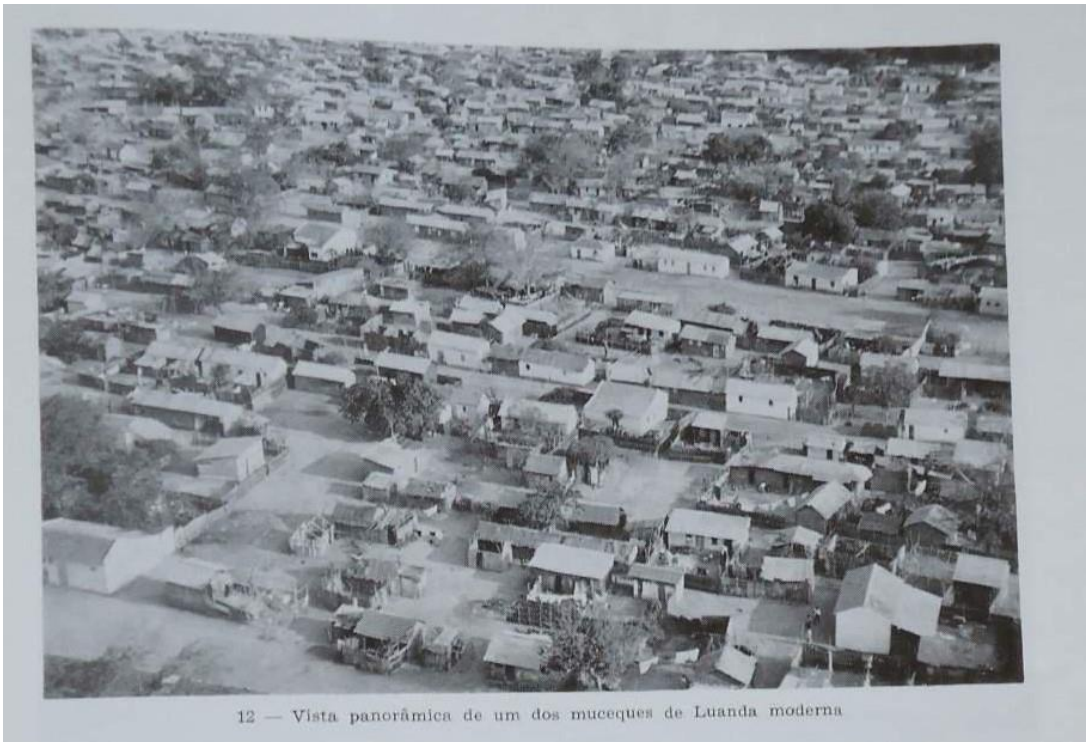


Figura 1 - Musseque em Luanda. Fonte: José de Souza Bettencourt - Subsídios para o estudo sociológico de Luanda.

Na década de 1950, as colônias atingiram o auge da sua importância econômica para Portugal. (CLARENCE-SMITH, 1985, p. 153). A política econômica do Estado Novo se caracterizava por um capitalismo autocentrado e por um Estado intervencionista, resistindo à abertura ao capital estrangeiro e tentando integrar economicamente a metrópole às suas colônias. (BOSSLET, 2014, p. 92). O período anterior à década de 1950, entretanto, foi marcado por uma situação de estagnação econômica, devido a própria política colonial. Segundo Maria da Conceição Neto (2005, p. 21):

> Escasseavam capitais para investir, a poupança quase não existia, a pobreza das populações não dinamizava o mercado, faltavam equipamentos, faltavam técnicos e pessoal qualificado. Estes também não abundavam em Portugal e os que ali se formavam não tinham razões para emigrar para uma Angola distante e considerada insalubre, terra de degredo até pouco tempo atrás.

Apesar disso, é importante ressaltar que já no início da década de 1940, houve uma abertura ao capital estrangeiro e a instalação de empresas e indústrias nas colônias.

> Em 1936, Salazar autoriza a industrialização das colônias em áreas em que as exportações pudessem vir a ser substituídas. A partir de meados da década de 1940, autoriza-se a montagem de fábricas têxteis no império, e coloca-se maior ênfase nas necessidades internas da colônia como condição para montagem de indústrias, desde que os interesses da metrópole fossem respeitados. (BOSSLET, 2014, p. 93)

Corroborando esse ponto, Maria da Conceição Neto (2005, p. 21) também aponta um forte investimento nas infraestruturas de comunicação e transporte e o aumento da população branca como meio de diversificar a economia e ampliar o mercado local, contribuindo para a redução de oportunidades de negros e mestiços. Cabe mencionar que esses investimentos em infraestrutura eram vistos como "elementos cruciais para uma ocupação efetiva dos territórios coloniais." (CASTELO, p. 531, 2014) Novamente, a população nativa não era contemplada, pois as áreas que não tiveram uma ampliação dos investimentos, como saúde, educação e saneamento básico, eram justamente as que mais poderiam favorecer as condições de vida dessa população. Esse panorama pode ser melhor compreendido ao olharmos os Planos de Fomento.

Os Planos de Fomento I (1953) e II (1959) tiveram duração de seis anos e apontaram as direções para os investimentos públicos vinculados ao crescimento da metrópole e das províncias ultramarinas.[3] O primeiro plano foi concentrado nas áreas de transporte, comunicação e povoamento. Em Angola, o foco foi exportar as matérias-primas da colônia valorizadas no exterior, como o café e diamantes.

O segundo plano, por sua vez, devia ser

[3] Neste momento, o termo utilizado para se referir às colônias passa a ser "Províncias Ultramarinas" devido à revisão do Ato Colonial em 1951, o qual iremos discutir ainda neste capítulo.

> dedicada a comunicações e transportes (44,7%), seguindo-se as verbas destinadas a aproveitamento dos recursos (26,7%) e a povoamento (11,9%). O conhecimento científico do território era contemplado com 4,4% e incluía: cartografia geral; estudos geológicos; estudos dos solos; estudos da população; e estudos económicos associados ao Plano de Fomento. Neste plano contemplaram-se pela primeira vez dotações – ainda que pouco expressivas – para instrução e saúde (7,2%) e melhoramentos locais (4,5%). (CASTELO, 2014, p. 517)

Diante desse cenário, conseguimos atestar os objetivos de intensificar o povoamento branco focando os investimentos nesse sentido, em contrapartida à escassez de investimentos nas áreas sociais e na melhoria das estruturas que beneficiariam os nativos.

Assim, Luanda foi se industrializando e a chegada de brancos, favoreceu esse processo, pois gerava um mercado consumidor interno. Segundo Gervase Clarence-Smith (1985, p. 189): "As posições normalmente reservadas aos pretos em África, como por exemplo, criados e motoristas de táxi, foram quase todos ocupados por brancos."

Segundo os dados apresentados por Maria da Conceição Neto (2005, p. 17), em 1950, a população branca atinge a marca de 78.826. Parte dessa população, por sua vez, é desqualificada. Aproximadamente 40% nunca frequentaram a escola e outros 40% não haviam passado da quarta classe, em contrapartida com a expectativa de que deviam se dirigir à colônia técnicos da indústria, do comércio e da agricultura, em geral, pessoas instruídas. Claudia Castelo (2014, p. 523) enfatiza que os colonos eram, em sua maioria, pobres e iletrados, contradizendo as aspirações da política colonial, baseada na missão civilizatória, em que os brancos seriam exemplos e agentes da colonização.

O perfil dos migrantes consistia em portugueses vindos, principalmente, de Lisboa, Porto, Viseu e Guarda, sendo em sua maioria homens em idade ativa. Mas ao longo do tempo, houve um equilíbrio entre os sexos, uma vez que o status civil

predominante era o casado. As restrições para esse movimento praticamente não existiam, principalmente após o fim da exigência do passaporte:

> Em 1896, o passaporte para a África portuguesa passou a ser gratuito, para incentivar a migração espontânea de metropolitanos e em 1907 (lei de 25 de Abril) foi mesmo abolido, impondo-se a concepção de que não se tratava de um movimento emigratório para fora das fronteiras nacionais, mas de mobilidade populacional no interior do império. (CASTELO, 2019)

Um atrativo para essa vinda seria a garantia de privilégios sociais, econômicos e simbólicos, além da abundância de oportunidades, em detrimento da população nativa, e também de mão-de-obra. Logo, estariam em uma situação de superioridade estável. (CASTELO, 2019)

Entretanto, não houve apenas um movimento migratório metrópole – colônia, mas também um processo de migração interno, uma vez que "Na população luandense, [...], mais da metade viera de outros pontos do país e grande parte destes residia na cidade há poucos anos." (NETO, 2005, p. 19)

A economia angolana se limitava às atividades extrativistas, com destaque para os diamantes. As exportações eram voltadas quase que totalmente para produtos agrícolas. O café, por sua vez, se tornará o grande destaque da economia angolana, passando as exportações dos diamantes e "mantendo-se imbatível à cabeça das exportações angolanas até 1973, quando o petróleo passou para o primeiro lugar [...]." (NETO, 2005, p. 22)

Segundo Juliana Bosslet (2015, p. 95), "entre 1950 e 1970 foram instaladas 1.141 unidades industriais em Luanda." Os musseques, mais uma vez, abrigarão além dos expulsos das áreas centrais, operários das diversas indústrias. Portanto, tornam-se "um reservatório de mão de obra para as indústrias nascentes." (BOSSLET, 2014, p. 95)

Henrique Guerra (*apud* BOSSLET, 2014, p. 98), revela alguns dados sobre os trabalhadores de Luanda, sendo 1.500 empregados em Luanda da área de transporte e 50% do proletariado fabril também concentrado na cidade. Assim, o autor estima que cerca de 446 mil indivíduos compunham o proletariado em Angola. Além disso, colocavam "em funcionamento todo o sistema econômico-social." (GUERRA *apud* BOSSLET, 2014, p. 98)

Guimarães (2019, p. 258) reforça como a política colonial está entrelaçada com as dinâmicas dos musseques. O autor explicita que

> algumas particularidades da atividade política colonial que ressoam nos musseques, como por exemplo, o trabalho contratado – que fez com que muito angolanos fossem para os musseques fugindo desse tipo de trabalho ou mesmo aqueles que ao cumprirem esse regime trabalhista utilizava-os como abrigo provisório durante a vigência do seu contrato [...].

Nesse sentido, além das tensões raciais, soma-se as tensões de classe, por conta da formação desse proletariado devido a industrialização. "As novas regras econômicas, por sua vez, contribuíram para a construção de distinções por classes, dentro do ambiente dos musseques, as quais, apesar de não substituírem os demais fatores que geravam vínculos e intensificavam tensões, foram somados a eles [...]." (BOSSLET, 2015, p. 101)

Outro ponto a ser considerado é a precariedade de serviços básicos nas áreas periféricas como transporte, iluminação, água e saneamento básico. Segundo Juliana Bosslet (2014, p.75): "[...] na cidade de Luanda, os transportes públicos não atendem às necessidades, principalmente da população das áreas susburbanas, o que por vezes gera desordens devido a confusões criadas nas filas para a entrada nos mesmos."

A saúde era uma questão latente também. Os hospitais com uma infraestrutura aquém não comportavam toda a demanda da população fazendo com que, para garantir

atendimento, fosse preciso esperar por muitas horas. A iluminação pública era constantemente reivindicada pelos habitantes das periferias e até mesmo pelos policiais, visto que a própria polícia pedia constantemente por uma melhora nesse aspecto para auxiliar nas atividades de monitoramento da população. A falta de acesso à água fez com que parte dessa população dependesse de comerciantes. Tal fato prejudicava mais ainda a vida na periferia, devido a importância da água para a vida e no cotidiano e, também, pelo gasto financeiro a mais com algo que deveria ser garantido. A coleta de lixo também era negligenciada, o que fazia com que as pessoas descartassem o lixo em lugares inadequados, contribuindo para a poluição e para o desenvolvimento de endemias. Logo,

> Os problemas relacionados à estrutura da cidade aqui mencionados influenciavam, mais diretamente, a vida dos moradores da periferia. Eram eles os que não tinham condições de arcar com os custos médicos privados, e que viam-se forçados a aguardar horas por uma consulta nos hospitais; eram eles os que dependiam dos transportes públicos, enquanto os carros e as motos multiplicavam-se, causando por isso transtornos no trânsito na parte branca da cidade; eram eles os que mais sofriam com a falta de água e iluminação – o crescimento da população branca e o consequente aumento do consumo de água e eletricidade teve como resultado, a partir de 1966, cortes de fornecimento diários para toda a cidade em determinadas horas do dia. (BOSSLET, 2014, p. 77)

Luanda sofre um processo, portanto, de urbanização e favelização dentro de um processo de colonização. É nítida a negligência de prestação de serviços básicos de qualidade para a população periférica, principalmente pela questão racial. Assim, ao longo do tempo, podemos perceber uma decadência da situação da população negra que foi se alterando, principalmente, com a chegada de portugueses em maior escala. Logo, os maiores investimentos para a melhoria da qualidade de vida, deixou de fora a população negra.

1.2 - Estatuto do Indigenato, Trabalho Forçado e Assimilação

Portugal não foi exceção ao criar um sistema de discriminação em suas colônias. Foi comum das metrópoles europeias estabelecerem formas de organização social baseada em critérios que colocavam as populações nativas numa condição de subalternidade. Portugal se diferenciou no momento em que estendeu esse sistema até 1961, quando muitas colônias já estavam independentes ou no processo para tal. Ademais, somente com uma pressão exercida pelos movimentos de libertação que iniciaram a luta armada pela independência é que o regime de trabalho forçado foi legalmente extinto.

O Estatuto do Indigenato teve várias versões e consistia na separação da sociedade colonial entre assimilados e indígenas. Mesmo o baixo nível de instrução dos colonos ou mesmo o analfabetismo, não impediu que fossem cidadãos. De acordo com Maria da Conceição Neto (2017),

> A discriminação racial ganhou assim base legal, já que os classificados como "brancos" seriam sempre "cidadãos", apesar do elevado grau de analfabetismo, da pobreza de muitos deles e de uma considerável percentagem de degredados criminosos, longe dos padrões de vida e integridade moral exigidos aos outros para a sua inclusão no grupo dos "civilizados".

Para um africano tornar-se assimilado, por sua vez, ele precisava comprovar costumes e modos de vida europeus e o domínio da língua. Os africanos considerados civilizados, juridicamente assimilados tinham privilégios como não serem submetidos ao trabalho forçado.

A legislação foi mudando ao longo dos anos, mas consistia em regras que sistematizavam uma distinção legal na sociedade colonial, expressas no Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique (1926), no Código de Trabalho dos Indígenas nas Colónias Portuguesas de África (1928), no Estatuto Político

Civil e Criminal dos Indígenas (1929) e no Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique (1954).

Uma ascensão social da população negra era quase impossível diante de um cenário permeado por obstáculos que favoreciam a estagnação dessas pessoas. Entretanto, a consolidação de missões cristãs focadas na promoção da educação aos indígenas, possibilitou um novo grupo chamado de "novos assimilados". Esse grupo consistia em negros, que conseguiram comprovar os requisitos, tornando-se assimilados de acordo com a jurisdição. Ainda assim, era um número muito reduzido.

De acordo com o censo de 1960, o número de negros civilizados passava de 40 mil. Já o Conselho de Luanda apontava para quase 15 mil negros civilizados. Apesar da grande divergência dos dados, conseguimos ter uma noção de que essa população era muito pequena tendo em vista o número de indígenas que chegava aos milhões. (NETO, 1997, p. 354) Para justificar o pequeno número de civilizados, Salazar chega a mencionar que os indígenas tinham vantagens em continuarem nessa posição por isso havia uma escolha própria de manterem-se dentro desse grupo. (BOSSLET, 2014, p. 40) Vejamos a seguir as "grandes vantagens" do indígena na sociedade colonial.

Os indígenas, de acordo com o artigo nº 2, são "aqueles indivíduos de raça negra, ou os seus descendentes, que, tendo nascido e vivido habitualmente na Guiné, em Angola ou Moçambique, ainda não possuem a educação e os hábitos pessoais e sociais necessários para a aplicação integral do direito público e privado dos cidadãos portugueses." (Decreto-Lei nº 39666, 1954 *apud* CASTELO, 1998, p. 60) Para que o indígena torne-se assimilado, é preciso atender as condições jurídicas, tais como:

> "ter mais de 18 anos; falar corretamente a língua portuguesa; exercer profissão, arte ou ofício de que aufira rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os

> hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; não ter sido dado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor." (Decreto-Lei nº 39666 *apud* CASTELO, 1998, p. 60)

Após essa inspeção e classificação, os grupos recebiam documentos distintos que deviam portar em qualquer situação. Caso fosse um civilizado, adquiria o Bilhete de Identidade. Para o indígena havia a Caderneta Indígena que possuía não só informações pessoais necessárias para o controle pela administração da colônia, mas também informações de contrato de trabalho. Se não possuíssem a carteira ou o registro de ocupação, estariam sujeitos ao trabalho forçado. (BOSSLET, 2014, p. 36)

Segundo Maria da Conceição Neto (2010), a caderneta indígena era

> um complexo documento de identificação de várias folhas, com dados pessoais e familiares, informações de rendimento (agricultura, gado, profissão ou ofício remunerado), comprovativos anuais do pagamento do imposto e registo dos contratos de trabalho e das autorizações administrativas para deslocação fora da área de residência. Como dizia o Código de Trabalho dos Indígenas de 1928, tudo que interessasse à administração, à estatística e à segurança.

Recaía sobre os indígenas muito mais do que somente a Caderneta Indígena. O trabalho forçado era a principal função do sistema do indigenato, que pouco se diferia da escravidão. Com a abolição da escravatura, tornou-se necessária a criação de mecanismos para impor aos nativos o trabalho, para que fossem perpetuados os privilégios e os lucros nas colônias. Porém, até 1911, era permitido legalmente o tratamento violento e o uso de correntes e algemas. (NETO, 2010)

Segundo Claudia Castelo (2014, p. 515),

> Os castigos corporais, ministrados aos trabalhadores e serviçais domésticos pelos patrões e aos indígenas em geral pelas autoridades administrativas e policiais (uso da palmatória) e as rusgas (para "capturar" indígenas fugidos do contrato, remissos ao imposto, sem patrão ou fabricantes de bebidas alcoólicas) persistiram até 1959.

Outra semelhança entre o período escravocrata e a situação de trabalho forçado nas colônias era o de anúncio de oferta de mulheres e crianças para trabalhos domésticos nos jornais. (NETO, 2017)

Segundo Maria da Conceição Neto (2017), "É certo que as pessoas já não eram exportadas para o outro lado do Atlântico, mas continuaram a ser deslocadas e usadas segundo as conveniências da potência colonizadora, por vezes com recurso a grande violência.".

Além do trabalho forçado, os indígenas deviam pagar o imposto indígena que, mais uma vez, não recaía sobre os civilizados, pois o imposto fundamentava-se na ideia de que a "necessidade intelectual nos não permite deixá-los sem tutela, ainda quando esta os contrarie nos seus hábitos e tendências de incivilizados". E incidia sobre "todos os habitantes, pretos ou mestiços, de Angola e que, pela sua educação, hábitos ou procedimentos, não se afastem do comum das raças africanas." (NETO, 2010) As mulheres dependentes menores de 21 anos e mulheres casadas faziam parte de um pequeno grupo isento. Logo, essa legislação discriminatória era pautada, mais uma vez, numa convicção de que os africanos possuíam uma extrema inferioridade.

E as restrições não terminavam no trabalho forçado e no imposto. A livre circulação pelo território, o vestuário, a produção de bebidas alcoólicas, a compra de armas e pólvoras, a exclusão de espaços residenciais, escolas, empregos e o acesso à terra eram aspectos de fiscalização e/ou proibição na vida dos indígenas, sendo tudo explicitado na legislação, que também previa a extração de bens, como gado e excedente agrícola.

As faces mais cruéis do trabalho forçado nas colônias era a condução dos indígenas para trabalharem nas roças de café de São Tomé e Príncipe, também

possessão portuguesa, e o trabalho nas obras públicas, que não excluíam mulheres nem crianças. Segundo o Ato Colonial de 1930 (*apud* NETO, 2017) "O Estado somente pode compelir os indígenas ao trabalho em obras públicas de interesse geral da coletividade, em ocupações cujos resultados lhes pertençam, em execução de decisões judiciárias de carácter penal, ou para cumprimento de obrigações fiscais (Diário do Governo I Série, nº 156, 8 de julho de 1930).". Além de submeterem os indígenas a um regime laboral, fiscal e jurídico diferenciado e violento, poderiam deslocá-los de acordo com o momento político e econômico. Assim, a lei parece restringir o trabalho forçado indígena nas obras públicas, inclusive sugerindo uma ideia de proteção à essa população, quando na verdade, a lei torna-se uma formalização e organização desta prática. Ademais, essa lei também possibilitou a utilização desta mão de obra nos empreendimentos privados.

A versão do Estatuto de 1954 mostrou-se ainda mais rigorosa nos requisitos para atingir o status de assimilado, tornando o processo demasiado humilhante:

> Os «negros e seus descendentes» deviam provar, documentalmente e por inspecção oficial às suas casas, «a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses». Esposas e filhos menores deviam provar igualmente o domínio da língua, comportamento e hábitos europeus, para beneficiarem do estatuto do chefe de família. (NETO, 2010)

Em outro relato sobre o mesmo período, Adriano dos Santos em entrevista a Marcelo Bittencourt em 1997, mostra as barreiras quase intransponíveis que o regime do indigenato impunha sobre a população colonizada:

> "Eu me lembro, entrei para a Escola Industrial e Comercial, ciclo preparatório, não tinha o bilhete de identidade, fazia-se uma matrícula condicional. Mas depois, para fazer o exame para o segundo ano do primeiro ciclo, tinha que ter o bilhete de identidade. Mas, para ter o bilhete de identidade, tinha que ter o primeiro ciclo. Aquilo era um círculo vicioso. Se alguém conseguisse ter o primeiro ciclo, podia requerer o bilhete de identidade. Mas para fazer o primeiro ciclo tinha que ter o bilhete de identidade."

No período anterior, as normas para adquirir o bilhete de identidade eram subjetivas, sem muita especificidade, o que muda, a partir dos anos 1950. Dessa forma,

> O bilhete de identidade era exigido não só para matrícula em escolas secundárias e, obviamente, para profissões especializadas, como também para o emprego na função pública e mesmo para profissões tão banais como parteira ou motorista… O Estatuto de Indigenato contribuía, assim, para salvaguardar os privilégios « naturais » dos imigrantes europeus e, simultaneamente, para criar clivagens sociais entre os colonizados. (NETO, 1997, p. 347)

Dentro do grupo dos colonizados, portanto, vamos estar diante de conflitos sociais devido à legislação metropolitana discriminatória. Afinal a colonização fomentará uma sociedade estratificada que forçava a população a contribuir obrigatoriamente na economia capitalista-periférica, dificultando formas de mobilidade entre os diferentes estratos. (BOSSLET, 2014, p. 38) Entretanto, hábitos que levassem a uma distinção poderiam ser colocados em prática para se diferenciar da base da pirâmide social, os indígenas. E a partir da oportunização da educação pelas missões religiosas, como mencionado anteriormente, teremos os novos assimilados. Dessa forma, a atmosfera entre esses diferentes segmentos africanos conhecia inúmeras divergências.

Primeiramente, é preciso fazer um recuo no tempo e lembrar que havia divisões internas dentro do próprio grupo da elite nativa, com manifestações mais expressivas entre finais do século XIX e início do XX, sendo que

> A mais importante opunha os “crioulos” do litoral, com mais acesso à educação europeia e aos cargos na administração colonial central, aos que viviam no interior, mas ainda seria possível apontar clivagens referentes à cor, à antiguidade e tradição das famílias, aos cargos ocupados e, enfim, ao patrimônio material. (MARZANO, 2013, p. 37)

Com a forte migração metropolitana e a diminuição dos privilégios das elites, os principais alvos de crítica e depreciação tornaram-se os indígenas, deixando em segundo

plano as rivalidades internas do grupo. José de Fontes Pereira, membro da elite nativa, não deixava passar suas divergências com as políticas metropolitanas de exploração dos angolanos. Ao mesmo tempo, isso não o impediu de ser conivente com as ideias de menosprezo aos indígenas, inclusive referindo-se "pejorativamente aos que, provavelmente por não dominarem com desenvoltura os códigos culturais europeus, eram qualificados como pretos e deveriam ser reprimidos pelas autoridades policiais." (MARZANO, 2013, p. 45)

Andrea Marzano (2013, p. 48) aponta para essas contradições:

> Algumas vezes, as elites angolenses apresentavam-se como defensoras dos demais africanos diante dos desmandos dos colonos. Em outras ocasiões, como vimos anteriormente, apoiavam a repressão sobre seus costumes e comportamentos, reforçando claramente a noção de inferioridade dos africanos considerados não civilizados.

Por outro lado, devemos considerar também que, ao adotar os hábitos europeus de maior visualidade, como o vestuário e a língua, faziam mais do que se afastar dos indígenas, mas possibilitava uma maior distância dos aspectos cruéis da colonização, como a violência e o trabalho forçado. Dessa forma, frequentar espaços de lazer "europeus" como teatros, restaurantes, clubes e cinema, era um fator de distinção e também uma via de mostrar o nível de civilidade.

> O domínio da língua portuguesa, o uso de trajes à europeia, a adoção de louças e talheres à mesa, o aprendizado da escrita, a atuação na imprensa, a frequência a teatros, cafés, restaurantes e, enfim, a prática de esportes, foram parte de uma estratégia política pela qual as elites angolenses afirmaram sua dignidade, se aproximaram do universo dos colonos e, ao mesmo tempo, se afastaram da imagem de inferioridade associada aos indígenas, responsável pela submissão dos mesmos aos aspectos mais violentos da dominação colonial. (MARZANO, 2013, p. 57)

Assim, boa parte da população buscou meios de atingir o status de assimilado. Os "antigos crioulos" e os "novos assimilados" mesmo ocupando uma posição social semelhante, não guardavam alinhamento de pensamentos e de vivências. Até mesmo

dentro do grupo dos indígenas, havia indivíduos que possuíam conhecimento dos padrões europeus e os adotavam no cotidiano. Mesmo sem possuir o status oficial, esse grupo buscava transmitir uma distinção perante os demais indígenas.

Os novos assimilados, apesar de estarem, em muitos casos, na condição de indígena em boa parte do período em que vigorou o estatuto, não mediram esforços para também se colocarem numa posição de diferença, como relata Adriano dos Santos em entrevista à Marcelo Bittencourt (*apud* BOSSLET, 2014, p. 41):

> [...] havia assimilados que se demarcavam dos indígenas. Atingiam aquele estatuto e saltavam o muro. [...] Passavam-se para o outro lado e faziam a sua demarcação, não queriam confiança com os indígenas porque já eram assimilados. E tanto quanto possível evitavam ligações com indígenas para não serem conotados como tal [...] Daí que é muito natural que houvesse essa rivalidade entre assimilados e não assimilados. Porque alguns assimilados assumiam-se como brancos. Eles eram pretos, por mais pretos que fossem [...], o seu comportamento era de branco."

Como nos aponta Frantz Fanon, a colonização e o racismo que se impregnam durante esse processo, atingem a subjetividade desses indivíduos.

> Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será. (FANON, 2008, p. 34)

Sabemos, por sua vez, que a assimilação foi uma estratégia de dominação utilizada amplamente pelas metrópoles europeias. A sociedade colonial se sustentava através da exploração de uma maioria por uma minoria. De acordo com Albert Memmi (1989), o racismo é coletivizado, portanto, todos os negros são considerados inferiores intrinsecamente. Logo, os negros, mesmo falando corretamente o idioma e vestindo as roupas adequadas à moda europeia não deixavam de ser "o negro", "o outro", ainda que acreditassem no contrário. Assim, a segregação, a separação, a divisão eram parte do

processo. Isso explica também a mudança dos requisitos para adquirir o bilhete de identidade em 1954. Era vantajoso, portanto, a continuidade da sociedade estratificada.

Como pudemos ver, a chegada de colonos mudará a posição dos assimilados na sociedade. Um exemplo é a exclusão dos espaços de sociabilidade e lazer que frequentavam como forma de marcar uma diferenciação. Segundo Andrea Marzano (2013, p. 55), o Club Naval em Luanda era frequentado tanto por brancos como por membros da elite nativa. Ao longo do tempo, com uma maior presença metropolitana e com os avanços das políticas coloniais de segregação, as elites foram sendo afastadas destes espaços. A partir disso, criou-se o Club Atlético de Luanda composto por famílias da elite nativa. Também mencionado anteriormente, o fato da elite perder seu lugar de status e prestígio social, não impediu de serem agentes opressores dos indígenas, como mostra o seguinte relato do mundo do futebol: "Em 1927, jogadores do Atlético, alguns deles pertencentes a importantes famílias angolenses, recusaram-se a entrar em campo contra o Operário, que agrupava atletas de estratos sociais menos favorecidos. Também entre africanos negros e mestiços as hierarquias se impunham." (MARZANO, 2013, p. 56)

A migração portuguesa para Luanda, não só excluiu a elite dos espaços de lazer, mas dos próprios bairros da cidade, levando-os para áreas mais periféricas. Apesar dos relatos de clivagens sociais, a percepção de suas opressões também gerou formas de auxílio entre os grupos, principalmente nos musseques, que passaram a agregar diferentes classes sociais. Segundo Juliana Bosslet (2014, p. 44), "fato é que grupos muito distintos perceberam estar a compartilhar as mesmas condições de existência, o que acabou por gerar laços de solidariedade." Diante desse cenário, conseguimos dimensionar parte da complexidade das relações sociais em Angola.

1.3 - Lusotropicalismo

As ideias originalmente concebidas por Gilberto Freyre nos anos 1930, quando o autor lança a obra Casa Grande e Senzala (1933), acerca das características específicas da colonização portuguesa, não foram de imediato adotadas pelo regime do Estado Novo em Portugal.

Em 1930 há a promulgação do Ato Colonial. Nele, o termo a se referir aos territórios fora de Portugal ainda era "colônia". Além disso, apesar do Estatuto do Indigenato apresentar a ideia da assimilação, como foi comentado anteriormente, seus objetivos mais concretos passavam longe dessa visão de cooptação de um número expressivo de africanos.

Dessa forma, a ideologia do lusotropicalismo não parecia estar em concordância com a ideologia do regime que era marcada pelo darwinismo social. Mestiçagem, negação do purismo racial e herança moura eram aspectos valorizados e exaltados por Gilberto Freyre. (CASTELO, 2015, p. 452) Dessa forma, inicialmente, o regime do Estado Novo passava longe dessas ideias que poderiam ser consideradas absurdas.

Um primeiro ponto que deve ser levado em consideração diz respeito à exaltação da herança árabe e africana. Para Portugal nesse momento, era inviável pensar numa simbiose de culturas e etnias. Dessa forma, o processo de civilização deveria acontecer de forma impositiva e unilateral, sem que se repetisse a experiência do Brasil, marcada pela miscigenação, já que havia uma forte valorização da pureza racial. O único aspecto do lusotropicalismo que parecia estar de acordo com o regime, era a da predisposição portuguesa para a colonização. (CASTELO, 1998, p. 86)

Diante disso, é importante salientar que desde os anos 1930 Gilberto Freyre já disseminava suas ideias no meio acadêmico, através de duas principais obras: *Casa-grande e Senzala* publicada em 1933 e *O mundo que o português criou* publicada em 1940. Porém, ainda nesse período não havia sido empregado o termo "lusotropical", mas já havia definido suas bases. O sociólogo brasileiro foi importante na academia com novos métodos nas ciências sociais e exaltando os contributos da população africana na sociedade, tendo feito boa parte da sua formação nos Estados Unidos. Entretanto, foi responsável também por construir mitos na sociedade brasileira, como o da democracia racial.

A miscigenação será um ponto de inflexão, pois em Portugal "Vigorava, então, a afirmação do Império e da raça portuguesa, que levava à condenação da mestiçagem como geradora de indivíduos biologicamente inferiores." (MARZANO, 2013, p.35) Como também nos explica Ann Stoler (*apud* MCCLINTOCK, 2010, p. 84):

> A mestiçagem (união inter-racial) em geral e o concubinato em particular representavam o maior perigo para a pureza racial e para a identidade cultural em todas as suas formas. Através do contato sexual com mulheres de cor, os europeus "contraíam" não só doenças como também sentimentos inferiores, inclinações imorais e extrema suscetibilidade a estados incivilizados.

Por outro lado, Gilberto Freyre dedica boa parte da sua obra a essa temática, encarando como algo muito positivo:

> O mulato, nascido da união do senhor da casa-grande com a escrava da senzala, adapta-se melhor aos trópicos e constitui a principal força da cultura brasileira. Por outro lado, o autor põe em evidência a "singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos", resultante do seu passado étnico e cultural de povo indefinido entre a Europa e a África, e que se traduz em mobilidade, miscigenação e aclimatabilidade. (CASTELO, 1998, p. 24)

Freyre, ao mesmo tempo em que reconhece e valoriza as diferenças de povos historicamente excluídos, também enaltece a mistura, a fusão dos diferentes grupos, beirando a uma "miscigenação salvadora".

A década de 1950, por sua vez, foi propícia para que Portugal se aproximasse de Gilberto Freyre e seu pensamento. O cenário do pós-Segunda Guerra Mundial seguido da bipolarização devido à Guerra Fria e a busca por áreas de influência impactaram as dinâmicas entre colônias e metrópoles, possibilitando a independência de vários países africanos. Além do espectro independentista e da autodeterminação que rondava sobre boa parte do chamado "Terceiro Mundo" no mesmo momento em que as colônias atingiram um auge econômico, Portugal possuía ambições próprias como explicita Andrea Marzano (2013, p. 35):

> O sucesso do sociólogo brasileiro em Portugal na década de 1950 deveu-se à política externa daquele país, norteada primeiramente pelo desejo de ingresso na Organização das Nações Unidas, que ocorreria em 1955, e, depois, à necessidade de dar uma resposta às críticas internacionais quanto à manutenção de colônias na África e na Ásia.

Foi necessário que Portugal reformulasse sua política, pois era dependente de suas colônias, ainda mais num momento de grande lucro que apresentavam. Diante de um novo contexto, Portugal altera o Ato Colonial e o integra na Constituição de 1951. A partir dessa mudança, o termo a se referir às colônias, torna-se "províncias ultramarinas." Essa mudança revela a aproximação com o lusotropicalismo. Portugal passa a defender a ideia de se constituir, portanto, numa nação pluricontinental. Freyre já afirmava essa ideia ao dizer que "Portugal, o Brasil, a África e a Índia portuguesas, a Madeira, os Açores e Cabo Verde constituem uma unidade de sentimentos e cultura" e o responsável por essa aglutinação é o português. (CASTELO, 1998, p. 33)

Luanda, por exemplo, será conhecida como um espaço de encravamento cultural e será atribuída à cidade a ideia de uma cultura diferente da existente ao seu redor, uma vez que a presença portuguesa garantiria essa especificidade.[4]

O Ato Colonial afirma que "É de essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que lhes é adstrita pelo Padroado do Oriente." (CASTELO, 1998, p. 46) Como o termo colônia tornou-se pejorativo e era desejo de Portugal mantê-las, foi preciso essa mudança. Assim, Portugal não possuía colônias, todos formavam uma só nação.

> deviam evitar-se referências às províncias ultramarinas como partes separadas do todo nacional (em vez de "as relações do Congo com Angola" ou "da União Sul-Africana com Moçambique", devia escrever-se as relações do Congo ou da União Sul-Africana com Portugal e havendo necessidade de especificar: "as relações do Congo com Portugal, na sua província de Angola"). (CASTELO, 2015, p. 461)

Apesar disso, Portugal não aboliu suas políticas discriminatórias. Manteve o trabalho forçado e a legislação discriminatória. A mudança foi somente superficial, centrando-se na nomenclatura, uma vez que a jurisdição variava entre os territórios, até mesmo a moeda. Em 1955, Portugal consegue fazer parte da ONU, alegava à época que não precisava descolonizar, pois não possuía colônias e sim uma nação plurirracial e pluricontinental. Logo, as determinações da ONU sobre as colônias, deixavam isento Portugal. (NETO, 1997, p. 341) Segundo Thomaz (1996, p. 163), elabora-se nos anos 1950 a noção de que a presença portuguesa nos trópicos deveria ser mantida, pois isso contribuiria para a criação de novos cenários de harmonia longe de violências, diferente do que acontecia nos Estados Unidos e na África do Sul.

[4] OLIVEIRA, Mário Antônio Fernandes. Ilha Crioula, 1968. (*apud* MARZANO, 2013, p. 34)

Dessa forma, Gilberto Freyre ajuda a construir outro mito. O da harmonia, de uma colonização branda, o que poderia ser facilmente contestado ao olharmos para a legislação e as condições de vida dos indígenas nas colônias. O que se pode depreender é que o lusotropicalismo vai se alastrando no discurso do regime. Para tanto, Gilberto Freyre é convidado a visitar o Ultramar entre 1951 e 1952 cunhando o termo lusotropicalismo.

> Embora a viagem seja publicamente apresentada como "de estudo e de pesquisa", logo à partida surgem indícios de que será antes uma viagem de legitimação da presença de Portugal fora do continente europeu. A visita servirá para corroborar ideias já feitas, em vez de contribuir para a elaboração de uma análise crítica de realidade que Freyre e a maioria dos cidadãos portugueses desconhecem. (CASTELO, 1998, p. 89)

Thomaz (1996, p.161) também aponta para esse aspecto da visita de Freyre. "Freyre não se dedica a realizar uma etnografia dos locais que visita, nem observações sociológicas relevantes: observa aquilo que lhe interessa para confirmar aquilo que já conhece." Dessa forma, Freyre exalta a capacidade do português de realizar novas combinações de raças e culturas e de manter um sentimento lusitano vivo. Ainda assim, Freyre tecerá algumas críticas ao regime, mas que não conseguirão disfarçar seu total alinhamento com o Estado Novo.

Em um dos livros que escreve após a viagem, *Aventura e Rotina*, Gilberto Freyre tece críticas ao diretor da Companhia dos Diamantes de Angola, Ernesto de Vilhena. O sociólogo

> acusa-o de "dirigir um sistema que em algumas das suas raízes e em várias das suas projecções não é sociologicamente português, prejudicado, como se acha, por um racismo que é de origem belga e por um excesso de autoritarismo que é também exótico em sua origem e em seus métodos." [...] "Os indígenas vivos interessam-lhe quase exclusivamente como elementos de trabalho, tanto melhores quanto mais desenraizados das suas culturas maternas e mecanizados em técnicos, operários e substitutos de animais de carga." Enquanto "o estado de escravo no sistema patriarcal luso-brasileiro nada tinha de fixo: era transitório, plástico", "o estado do 'trabalhador nativo' do africano destribalizado, dentro das grandes empresas capitalistas

> instaladas na África, é uma situação de condenado sociologicamente à morte. Baseia-se na concepção de ele ser inferior ao branco, não transitoriamente – como cativo de guerra ou devido a outro acidente – mas como raça. Biologicamente. Fatalmente." (CASTELO, 1998, p. 93-94)

É perceptível a tentativa de novamente diferenciar o colonialismo português do de outras metrópoles, tendo o colonialismo belga como referência da pior experiência europeia em África. Dessa forma, segundo o sociólogo, a conduta da Diamang não correspondia à harmonia existente no "ultramar", com traços de autoridade nunca antes vistos no modo de agir português. Ademais, o autor tece uma crítica à forma pela qual são tratados os indígenas e não questiona, por sua vez, o trabalho forçado e o estatuto do indigenato, políticas do regime que justamente legitimam condutas empresariais desse tipo. O autor ainda suaviza a escravidão no Brasil, para endurecer as críticas à Diamang, quando na verdade, os dois períodos se equiparavam, como foi comentado anteriormente. O trabalho nas colônias era análogo à escravidão, ainda que pelo fato dos trabalhadores serem deslocados dentro de um mesmo espaço colonial, fosse possível uma comunicação, reencontros, como explicita Maria da Conceição Neto (2017):

> Quando, no tempo do trabalho forçado que sucedeu à escravatura, isto se passava dentro da colónia, ou até fora das suas fronteiras mas em espaço acessível, não havia a mesma ideia de separação definitiva. Apesar do grande sofrimento que implicava, encontravam-se meios de mandar recados e avisos, o homem poderia voltar a casa, dar alguma ajuda, fazer mais um filho, antes de partir novamente. E a fuga era uma possibilidade real.

Por fim, Freyre também salienta o sentimento do indígena se sentir inferior ao branco, quando, novamente, a legislação reforçava isso incessantemente. Para mudar esse cenário e incorporando o lusotropicalismo como uma política do regime, foi preciso atingir a mídia, fazendo com que essa ideologia começasse a ser incorporada nas mentalidades.

O governo, então, cria o Gabinete de Negócios Políticos em 1959 que tinha como objetivo disseminar informações que fomentassem a formação de uma opinião pública, através da orientação da administração colonial. Dessa forma,

> as orientações do GNP ecoam na tentativa de saneamento do espaço mediático e na proliferação de imagens desse desejado multirracialismo nas revistas ilustradas, sobretudo no tratamento de acontecimentos da cultura de massas, como o futebol, o Festival RTP da Canção ou o Concurso Miss Portugal, e dos seus ícones: Eusébio, Eduardo Nascimento ou Riquita. (CASTELO, 2017, p. 462)

Assim, o lusotropicalismo buscou disseminar a falsa ideia da igualdade de direitos e oportunidades independentemente de sua raça, portanto, a ausência de discriminação. Ademais, defendia que a mestiçagem tanto biológica quanto cultural, fazia parte do desenvolvimento. Por fim, as províncias ultramarinas não eram exploradas em benefício da metrópole. (CASTELO, 1998, p. 97) Dessa forma, "o português não explorou, *integrou-se* nos trópicos; não violentou, *criou mundos*, encheu de *afectividade* as relações com os indígenas, etc." (NETO, 1997, p. 348)

Embora essa mestiçagem tenha sido exaltada diante da adoção do lusotropicalismo, isso não fez com que os mestiços tivessem qualquer privilégio ou condições de vida menos penosas. Muito pelo contrário, os mestiços eram visto como um problema na sociedade colonial e não encarado como algo que devia ser glorificado. Estima-se que em 1946 em Angola, havia mais de 30 mil mestiços, obedecendo a seguinte proporção: para cada 100 brancos, havia 61 mestiços. Já em 1960, esse número salta para mais de 50 mil.[5]

> Por outro lado, a evidência de mestiçagem, só por si, não excluía ninguém do indigenato. Embora isso fosse sabido, foi o censo de 1940 que revelou numericamente a distinção entre mestiços « civilizados » e mestiços « indígenas ». Em 28 035 mestiços, 4 791 « tem hábitos e costumes indígenas,

[5] Dados apresentados em: Maria da Conceição Neto. Ideologias, Contradições e Mistificações da Colonização de Angola no século XX. Lusotopie, 1997.

> desconhecendo a maior parte deles os mais rudimentares princípios da língua portuguesa », sendo o grosso destes constituído pelos mestiços educados na sanzala, desconhecedores « do pai ». A mestiçagem « resulta do cruzamento de um europeu com uma indígena », normalmente « em duradoira concubinagem », mas sendo também frequente a ligação momentânea de que resulta filho que não conhece o pai. (NETO, 1997, p. 354)

Salazar mudará totalmente sua postura nos anos 1950, distanciando-se do discurso dos anos 1930 que falava em raças inferiores e na condenação da miscigenação, tornando-se "paladino da sociedade plurirracial".[6] O Brasil que era um exemplo do que não fazer, torna-se exemplo máximo do êxito da colonização portuguesa. Nesse período, o primeiro-ministro concederá diversas entrevistas para moldar a opinião pública e justificar a permanência das colônias.

> À revista Life, de Nova Iorque (4 de maio de 1962), acentua o "pendor natural [dos portugueses] para os contactos com outros povos, contactos de que sempre estiveram ausentes quaisquer conceitos de superioridade ou discriminação racial" (Salazar, 1967: 84). "diferimos fundamentalmente dos restantes, porque procurámos sempre unir-nos aos povos com quem entrámos em contacto não apenas por laços políticos e económicos mas essencialmente por um intercâmbio cultural e humano no qual lhes demos um pouco da nossa alma e deles absorvemos o que podiam dar-nos" (Salazar, 1967: 125). Não sendo um apologista da miscigenação, antes pelo contrário, Salazar salienta agora à cadeia de jornais Southam, do Canadá, em entrevista publicada em dezembro de 1962, que da fusão do português com os "povos descobertos" resultaram as sociedades multirraciais brasileira, goesa e cabo-verdiana e são esses exemplos de capacidade criadora portuguesa que estão prestes a repetir-se em Angola e Moçambique (Salazar, 1967: 156).[7]

Novamente, vemos a tentativa de afirmar uma ausência de discriminação, mesmo quando a segregação na colônia era visível. Como se não bastasse essa defesa lusotropical, outros comentários serão elaborados pelo GNP na tentativa de amenizar as críticas diante de evidências bem claras, chegando ao ponto de induzir que os portugueses não são brancos (CASTELO, 2017, p. 465):

---

[6] Idem. p. 341

[7] *Apud* CASTELO, Claudia. A mensagem luso-tropical do colonialismo português tardio: O papel da propaganda e da censura. 2017, p. 456

> "Pois é prezados ouvintes! Nós somos, sem sombra de dúvida, um povo euro--africano, acima de tudo. Os descendentes desses cativos africanos – tal prática era ao tempo corrente em todo o Mundo e nomeadamente no seio das sociedades tradicionais africanas – fundiram-se com as gentes portuguesas da época e a vivência desses genes, desses factores de hereditariedade assim obtidos, persiste nos chamados metropolitanos aos quais um incompreensível critério geográfico pretende negar direitos e afinidades em relação à África. Aqueles que nos escutam podem ficar com a certeza de que, entre os Portugueses não há 'brancos' no sentido de etnia diferenciada." [8]

Por fim, cabe salientar qual era a situação da mulher nesse contexto. Quando falamos deste tema, é sempre importante reforçar que grande parte do processo de miscigenação foi marcado por um caráter violento, a partir do estupro de mulheres negras e indígenas. Como não havia um equilíbrio da presença de ambos os sexos nos territórios coloniais, essas relações foram sendo geradas, mas não deve ser confundida com ausência de violência ou de racismo, mesmo que tenha sido essa a mensagem passada, chegando a níveis inacreditáveis:

> É possível que, através dos mouros, chegasse aos portugueses o gosto pela concubinagem ou poligamia, assim como a preferência pela mulher não só morena como gorda, eleita como o tipo ideal de beleza feminina. E mais: a tolerância e consideração pelos mestiços. E ainda: a tendência para tratarem, os senhores, os escravos domésticos mais como se fossem agregados ou pessoas da família do que escravos… (Freyre, 1972, p. 81 *apud* NETO, 1997, p. 333).

Segundo Thomaz (1996, p. 160), o colonialismo português busca entender essa fusão como uma forma de união fraternal do colonizado e do colonizador. Assim, não haveria conflito, pois os grupos estariam em harmonia. Para isso, a miscigenação foi um fator importante, pois o desejo do homem lusitano pela mulher morena, negra, índia, cabocla e mulata era o que unia umbilicalmente esses mundos.

[8] Comentário n.º 183, do GNP, elaborado por Carlos Maria Alexandrino da Silva, intitulado "A verdadeira sociedade plurirracial: nós, portugueses, não somos 'brancos'", de 5.8.1964. AHU/MU/GNP/161, cx. 4, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa (Portugal) *apud* CASTELO, 2017, p. 465.

Assim, reforçava-se a ideia de que existia, além de uma predisposição portuguesa para a colonização, uma aptidão especial para o contato sexual com mulheres de outra etnia. É interessante perceber, como em décadas, o discurso muda completamente. Em 1934, recomendava-se o não envolvimento com raças diferentes. (CASTELO, 1998, p. 111)

Outras ideias surgem nessa discussão, como a de que "aquilo que distingue os portugueses é o facto de eles consideraram todos os homens iguais. A crença na igualdade do gênero humano permite-lhes amar mulheres de qualquer raça e olhar para os produtos dessas relações como frutos do seu amor." (CASTELO, 1998, p. 116) Como explicitado anteriormente por Maria da Conceição Neto, a maioria dos mestiços não conheciam e/ou não possuíam contato com seus pais.

Dessa forma, ao mudarem a opinião sobre a mestiçagem, acabam romantizando um processo violento e permeado por questões raciais, em que o corpo da mulher é um lugar de conquista, dominação e de gestação de uma nova raça a serviço de uma ideologia e de um sistema que as oprime continuamente.

Assim, discutiremos no próximo capítulo a situação das mulheres nativas e portuguesas nesse contexto colonial, marcado por políticas discriminatórias e opressoras, mesmo com todos os esforços em negar esse fato.

2. Vida cotidiana das mulheres em Luanda: Interseccionalidade e Alteridade

No presente capítulo, após termos um panorama das principais características do regime colonial português em Angola e a configuração de Luanda sob essas bases, adentramos na situação das mulheres na cidade. Neste sentido, as mulheres em Luanda terão vivências muito diferentes devido à sua condição na colônia que esbarra nas esferas de gênero, classe e raça. Todas estarão em situação de opressão por seu gênero, mas sob as mulheres negras pesará a raça, a classe e também a colonização. Essas mulheres racializadas e colonizadas, portanto, sofrem opressões múltiplas. O objetivo é adentrar na vida das mulheres 'nativas' e portuguesas e como suas vivências se diferenciaram.

2.1 - Olhar colonial sob mulheres negras: imaginário, objetificação e racismo

Saidiya Hartman alerta para as dinâmicas do arquivo nos quais nos deparamos com violências sistêmicas e exclusão. A autora salienta que muitas das vezes estamos dependentes "dos registros legais, dos diários dos cirurgiões, dos livros de contabilidade, dos manifestos de carga dos navios e dos diários de bordo, e nesse aspecto ela vacila diante do silêncio do arquivo e reproduz as suas omissões." (2020, p. 30). Porém, mesmo permeados de violência, as fontes produzidas pelo colonizador, na presente abordagem, podem nos oferecer meios para compreender e interpretar dinâmicas que afetam as mulheres negras. Assim, pensamos 'Que mensagens os diferentes veículos coloniais transmitiam? E como impactaram as dinâmicas sociais da colônia e se perpetuaram, criando bases para o que podemos definir como

colonialidade?' Ou seja, configurações sociais engendradas pela experiência colonial e que estão presentes até hoje, mesmo tendo o colonialismo se encerrado em grande parte do mundo.

As fontes visuais e audiovisuais são instrumentos de disseminação de ideias. Logo, essas produções correram por toda a metrópole e demais países. As fotografias, desde 1860, já faziam amplo sucesso e serviram tanto à elite social, para que se sentissem pertencentes ao império, quanto à elite política, tornando-a instrumento de desejo.

Em 1934, ocorre a Exposição Colonial do Porto, que se insere no seguinte panorama:

> [...] reafirmação de uma pretensa identidade centenária e desbravadora em um nascente Estado Novo que necessitava tanto da aprovação dos próprios portugueses, ao criar uma sentimento de pertencimento à algo grandioso, quanto à comunidade mundial, ao mostrarem que Portugal não era um país pequeno. (SILVA, 2019, p. 10)

Uma forte expressão do uso da fotografia como desejo em relação às colônias foi a exibição de mulheres africanas seminuas e em poses que configuravam ideias de disponibilidade. Rosinha é um grande exemplo dessa prática, senão o maior. Sua fotografia foi amplamente utilizada durante e após a exposição. Assim, a exposição colonial na cidade do Porto, serviu para exibir o Império e introduzir no imaginário português o exotismo, entre desejo e estranhamento.

O selo da exposição é a imagem do rosto de Rosinha. Além disso, sua imagem também foi usada como cartão postal, portanto, sua imagem foi ainda mais disseminada. Rosinha era da Guiné-Bissau e aparece com os seios nus e com os cotovelos abertos. A pose de Rosinha revela um processo convidativo, através de uma manipulação. Além disso, homens e mulheres guineenses que participaram da Exposição foram tratados de

forma muito discrepantes. Enquanto os homens foram entrevistados, as mulheres não tiveram suas vozes ouvidas, somente seus corpos exibidos. (SILVA, 2019)

Figuras 2 e 3 – Selo da exposição com o desenho do rosto de Rosinha e a fotografia exposta de Rosinha. Fonte: Franco Santos Alves Silva - Uma garota propaganda para o Império: O caso de Rosinha na Exposição Colonial do Porto de 1934, 2019.

De acordo com Franco Silva (2019, p. 23),

> A relação de Rosinha e das demais mulheres africanas trazidas para a vitrine da Exposição na cidade do Porto nos traz semelhante analogia: de um harém ao alcance dos homens portugueses que vinham vê-la, desejá-la, alguns na tentativa de levar um beijo ou levar um pedaço de sua nudez em um cartão postal para admirar Rosinha em suas próprias casas. Assim, a tentativa do Estado Novo de criar um pertencimento a este "Portugal Grande", como no mapa de Henrique Galvão, obtém êxito.

O lusotropicalismo acaba dialogando também com essa prática, afinal a teoria de Freyre abordava as relações sexuais entre colonizadores e colonizadas como algo característico do modo colonialista português, conferindo uma especificidade que foi encarada positivamente, posteriormente.

De acordo com Marc Ferro, o filme influencia seu público, transmitindo mensagens ideológicas e, neste caso, possui um caráter propagandístico, o que configura uma fonte importante no fazer histórico. (1987) Dessa forma, as fontes audiovisuais

> são materiais que envolvem o espectador em processos heurísticos e de criação de significados muito diferentes da escrita verbal, mas cuja análise pode ser tanto ou mais proveitosa; [...] O filme é um meio privilegiado de construção da percepção do real. Neste contexto, serve para concretizar o

> desejo de registar o que se vê, mas também do que se quer dar a ver. Ou seja, é porque fragmenta o real e escolhe uma realidade em detrimento de outros que ele se torna um material favorito. (MATOS, p.94-95, 2006.)

Nesse sentido, vamos analisar dois documentários financiados pela Agência Geral das Colônias (AGC), que muda de nome em 1950 para Agência Geral do Ultramar. A missão deste órgão de propaganda era a de fazer

> Portugal [conhecer] as suas colónias e a grandiosa obra colonizadora que os portugueses lá têm organizado; e cada vez mais, também, de mostrar ao estrangeiro a nossa capacidade de grande povo colonizador e o quanto a humanidade, como tal, já nos deve e deverá ainda (BAGC, 1926, p. 6 apud SOUSA, 2019, p. 60).

Por terem sido subsidiados pelo governo, deviam cumprir diversas regras. António Salazar instituiu a censura em 1929. Portanto, as obras deveriam defender a imagem do império e da política colonial, proibindo filmes com conteúdo relacionados a maus-tratos aos africanos, luta entre brancos/negros, colonos/colonizados, situação de segregação racial e referências à luta por direitos nos EUA, entre outras exigências. (MATOS, p. 95, 2006.) Posteriormente, os documentários ganharam frente no cenário de produções audiovisuais estando presentes nas agendas culturais e científicas. No que tange às colônias, Portugal começa a incentivar essa produção como forma de alavancar sua imagem na 'missão civilizatória', tornando essas produções uma propaganda política e ideológica. Para tanto, é criada a Missão Cinegráfica às Colónias de África (MCCA).

Os documentários servirão de análise das representações, pensando a construção das alteridades. *Acção Colonizadora dos Portugueses* será o primeiro documentário nesta análise. Lançado em 1932, foi produzido e realizado por Antônio Antunes da Mata e pela AGC.

O documentário exalta a atuação dos portugueses em Angola, ressaltando suas ações consideradas benéficas para todos. O filme é um compilado de vídeos e há uma legenda situando os espectadores. De início, eles enfatizam o incentivo financeiro aos aldeões portugueses para irem habitar o interior de Angola, mostrando diversas obras estruturais. Os trabalhadores nas grandes obras são negros, ou seja, essa instalação dos colonos se dá através da exploração deste trabalho. Depois, eles exaltam a construção e o funcionamento do Hospital Central de Luanda, mas esse hospital era para os brancos, pois depois aparece o Hospital dos Indígenas, bem menor comparado ao central. Também relacionado às questões de saúde, o vídeo exalta os dados de atendimento, tratamento e vacinação dos indígenas. O cuidado não fica só na saúde humana, mas também no cuidado com os gados dos indígenas, tendo centros de veterinária em diversas regiões. Após essas questões mais abrangentes, o vídeo foca nas pessoas, começando a percorrer algumas aldeias, mostrando os indígenas como exóticos.

O simulacro de batalha dos pastores é um ponto de reflexão sobre o olhar sob os homens negros, animalizados e servindo de entretenimento, enquanto as mulheres lançam olhares tímidos às câmeras que tira sua atenção do simulacro. Esse episódio revela muito sobre os papeis de gênero da sociedade portuguesa que estão sendo impostos e transmitidos através do documentário. Os homens são filmados reforçando potência, força e vigor, enquanto as mulheres já são filmadas de modo a recorrer a ideias de sensualidade. (OLIVEIRA, 2019, p. 154)

O documentário foca nas mulheres, nos seus penteados e nas danças. As mulheres geralmente estão seminuas e parecem muito incomodadas com as câmeras e a gravação. Depois de mostrar uma dança de mulheres indígenas, o vídeo mostra a "dança da civilização" (legenda do filme). Nessa parte, diversas crianças brancas e negras dançam em estilo europeu. Logo, além de um 'exame' das mulheres através de uma

filmagem constrangedora e com viés de superioridade, a situação fica mais explícita por parte da mensagem do filme, ao comparar as duas danças, sendo uma "civilizada" e a outra, não.

Figuras 4 e 5 – Cenas do documentário Acção Colonizadora dos Portugueses (1932) que mostram a diferenciação entre uma dança tradicional e uma dança europeia "civilizada". Fonte: http://www.cinemateca.pt/Cinemateca-Digital/Ficha.aspx?obraid=3164&type=Video Acesso em: 18/10/2022

Por fim, o filme foca no Liceu Sá da Bandeira, praticamente frequentado por brancos. Ou seja, a educação estava distante dos nativos, mas perto estava o trabalho agrícola e o trabalho na construção pública, numa dicotomia entre rural e urbano e civilização e tradição. Além de exaltar o assistencialismo dos colonos, enfatizando que sua presença ali é benéfica para essas populações.

Já o documentário *Gentes que nós civilizámos* de 1944, produzido e realizado por Antônio Lopes Ribeiro, MCCA e AGC, tem a proposta de percorrer diversas 'tribos' de Angola. O subtítulo é 'apontamentos etnográficos' e é importante salientar que é uma etnografia que carrega traços de superioridade e a ideia de objetificação das mulheres. Mesmo que este objetivo não seja explicito, é possível perceber uma classificação das etnias, inclusive com caráter científico que desembocam no estabelecimento de hierarquias raciais. Diferente do anterior, esse documentário possui narração. Assim, em

cada localidade há um grupo étnico que é descrito pelo narrador e suas características e modos de vida são mostrados aos espectadores. As falas do narrador são altamente estereotipadas e nos passam uma visão de que estamos num "zoológico", pois exotiza as pessoas e as expõe de forma animalizante, para satisfazer a curiosidade humana. Ao contrário do anterior, que tem um pequeno momento dedicado aos indígenas em si, este é totalmente focado, mas principalmente nas mulheres. Em um determinado momento, no porto de Lobito, a câmera foca em uma mulher vestida e sentada e diz “as vendedoras pretas dão uma nota preciosa e atestam nossa vocação colonizadora”. De forma geral, vemos as mulheres seminuas, em suas atividades diárias e em suas funções dentro de determinado núcleo social. A partir do "exame" dos seus penteados, "exóticos", diferentes, as câmeras chegam bem perto dessas mulheres provocando olhares de constrangimento. Há uma questão forte de hipersexualização desses corpos com comentários do narrador como "sexo frágil" e "beldades". Diante dos penteados, acessórios e tatuagens, o narrador diz "não importa a cor, a mulher é sempre mulher gostando de alindar" e também “não foge as pretas a tentação das pedras” sem, no entanto, questionar os significados dentro daquele núcleo social dos penteados e formas de vestimenta.

Figuras 6 e 7 – Cenas do documentário Gentes que nós civilizamos (1944) que expõe os corpos femininos e é perceptível o desconforto dos participantes. Fonte: http://www.cinemateca.pt/Cinemateca-Digital/Ficha.aspx?obraid=1629&type=Video Acesso em: 18/10/2022

Assim, o vídeo vai percorrendo os grupos étnicos ligados ao trabalho agrícola, como a cultura do algodão e o trabalho com cerâmica. Um dos grupos sinaliza o 'sucesso' da missão civilizatória quando o narrador diz "muitos já se empregam no serviço do branco [...] e vão perdendo hábitos gentios". Por outro lado, alguns grupos são descritos como "primitivos" com uma "resistência que impressiona", no caso dos *cuvales*. Os *bochimanes*, por sua vez, são "os mais atrasados". Em todos esses grupos, vemos um foco da câmera nas mulheres, na sua nudez, novamente, reforçando uma objetificação e hipersexualização.

Logo, conseguimos ver que essas obras foram importantes para definir e fundamentar o que era um indígena. Para isso, foi necessário que em alguns momentos do documentário aparecessem os portugueses, porque a diferença também favoreceu o estabelecimento da ideia do 'indígena'. Cabe salientar que, essa ideia do indígena seguia certas hierarquias que consideravam etnias mais "avançadas" que outras. De acordo com Marcus Vinicius de Oliveira (2019, p. 127):

> Não é apenas a cor da pele, ou o lugar de origem (embora já indique bastante elementos para a construção da diferença), mas todo um arquétipo que identificava aquele indivíduo enquanto um "indígena". Essa ideia precisava ser criada e difundida para a população metropolitana, dentro da ideia de "lição do colonialismo" do evento. As imagens fotográficas precisavam dialogar com esses outros elementos que integravam a visualidade colonial hegemônica e, consequentemente, promover a construção subalterna desse sujeito racializado, mas expressando que sua "condição selvagem" fosse possível ser ultrapassada através do processo de colonização.

Os documentários têm 12 anos de diferença entre suas datas de lançamento, portanto, configuram cenários diferentes na colônia. Ao mesmo tempo, ligam-se um ao outro para além da semelhança em relação às ideias sobre a população nativa. Os filmes representam mudanças de discurso, principalmente com a adoção efetiva do lusotropicalismo na década de 1940. Entretanto, o filme de 1932 oferece subsídios para a construção dessa ideologia. Assim, é possível perceber que o lusotropicalismo vai se

infiltrando aos poucos na ideologia do regime e com o passar das décadas a sua defesa torna-se mais explícita.

Embora no momento de lançamento do documentário "Acção colonizadora dos portugueses" (1932) Portugal não houvesse adotado efetivamente o lusotropicalismo, é possível ver, a partir da presença de crianças negras dançando com crianças brancas, o início da gestação da ideia da harmonia das raças. Já o documentário "Gentes que nós civilizamos" (1944), após apresentar ao espectador aspectos da população nativa, finaliza com a seguinte frase "Todos esses povos são portugueses e amam Portugal". Há um esforço de transmitir a ideia de que a diferença existente não era um impedimento para que também fossem todos portugueses, afinal, Portugal era uma nação plurirracial. Assim, todos teriam a mesma origem, apesar das constantes distinções exibidas nos filmes. O amor por Portugal seria um elo entre esses diferentes grupos. Assim, eram apaziguadas as críticas ao colonialismo português revelando mais um objetivo da produção de filmes coloniais.

De acordo com Patrícia Matos (2006, p. 115) essa filmagem

> dá atenção especial às mulheres, filmadas de frente e de perfil, segundo uma forma de representação que nesta altura vamos encontrar ao nível da fotografia não só de africanos, mas de criminosos ou doentes mentais, inspirada nas sugestões representativas da antropologia física.

Esse olhar relaciona-se também com as ideias de escopofilia e voyeurismo, como nos explica Mulvey (*apud* ROSA, 2016, p. 206)

> escopofilia - o prazer de olhar - implica a assunção do outro como objecto segundo um olhar de controlo e o prazer da objetivação sexual (Mulvey, 1975, p. 8). A escopofilia é sexual porque se serve da pessoa como objeto de estimulação através da vista e em relação ao público acrescenta que a fantasia voyeuse do público é favorecida pelo contraste da escuridão do cinema como estrutura e as várias personagens luminosas no ecrã (Mulvey, 1975, p. 9).

Gayatri Spivak nos afirma que o subalterno não pode falar. A autora diz que "o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade." (2010, p. 66/67) Desta forma, conseguimos ver a manifestação dos silêncios e dos silenciamentos, a partir dessa representação racializada e sexualizada. Entretanto, podemos perceber uma forma de resistência perpetrada nos documentários pelas mulheres, mesmo que sutis. Como dito na análise dos documentários, é perceptível os constrangimentos, as viradas de rosto, o olhar indagador para a câmera e até a recusa de dirigir o olhar. Isso pode configurar uma possível ideia de resistência, porque a falta de estabilidade a partir dos estranhamentos e indisposição acaba desviando o roteiro colonial pensado e a ideia que busca ser passada. Assim, temos minimamente a produção de "representações de dignidade em contraste com a discursividade colonial da representação". (ROSA, 2016, p. 213)

Outro ponto que Spivak salienta é a analogia entre corpo e território. De acordo com a autora, "O estupro grupal perpetrado pelos conquistadores é uma celebração metonímica da aquisição territorial." (2010, p. 110) Nesse sentido, o corpo da mulher negra é a África.

Anne McClintock ao pensar gênero, raça e classe nas relações geradas pela colonização em África, parte de uma fonte literária: o mapa presente na obra "As Minas do Rei Salomão" (H. Riger Haggard) que representa a localização de uma mina no sul da África. O mapa mostra-se explicitamente sexual, em que os locais são representados por seios de mulheres, vagina e ânus. Segundo a autora

> o mapa de Haggard junta em miniatura três dos temas dominantes do imperialismo ocidental: a transmissão do poder masculino branco através do controle das mulheres colonizadas; o surgimento de uma nova ordem global de conhecimento cultural; e o comando imperial do capital mercantil [...]. O mapa de Haggard, assim, alude a uma ordem oculta subjacente à modernidade industrial: a conquista da força sexual e de trabalho das mulheres colonizadas. (2010, p. 15/17)

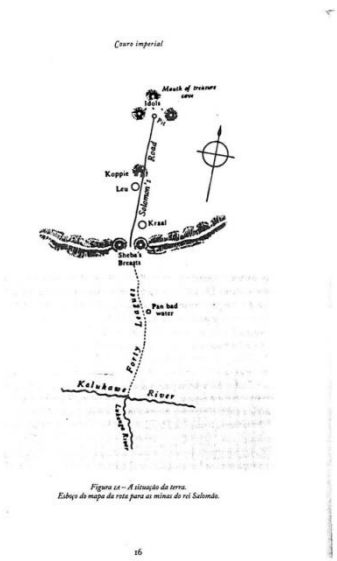


Figura 8 – Esboço do mapa de Haggard. FONTE: Anne McClintock – Couro Imperial, 2010, p. 16.

Narrativas de viajantes cunharam imaginários eróticos sobre os continentes desconhecidos. Sobre a África, já recaía ideias de exotismo que somou-se a ideias libidinosas. As mulheres africanas, portanto, vão figurar a essência dessa hipersexualidade tão latente que se esbarra em imaginários de aberração. Segundo Anne McClintock (2010, p. 44-45): "O viajante William Smith advertia seus leitores sobre os perigos de viajar como brancos à África, pois, naquele continente desordeiro, as mulheres "quando encontram um homem despem suas partes baixas e se atiram sobre ele"." Podemos elencar ainda outras ideias disseminadas sobre a lascívia atribuída aos negros: "Leão Africano concordava que não havia "nação sob o céu mais chegada ao sexo" do que "os negros"." Esses relatos de viagem foram publicados em 1745 e em 1600, respectivamente. Desde então, auxiliaram na moldagem desta mentalidade sobre o continente africano e que vai sendo reforçado e perpetuado. Um exemplo é nos depararmos com a seguinte charge de Augusto CID já no século XX:

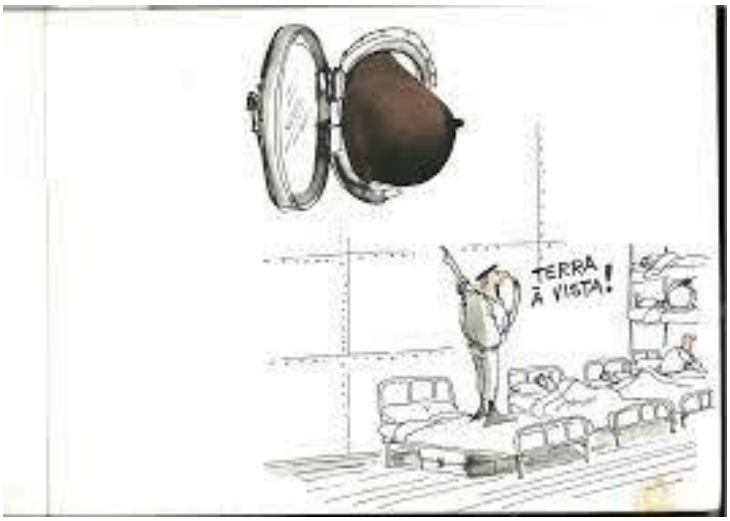


Figura 9 – Charge de Augusto CID. Fonte: Paolo La Valle – Corpo-Colônia: Um estudo preliminar sobre a representação das mulheres negras africanas durante a Guerra Colonial a partir de Que se passa na frente de Augusto CID, 2017.

O cartunista Augusto CID teceu diversas críticas aos militares portugueses que estavam indo à África durante a Guerra de Libertação Nacional. Trabalhando na *Revista Militar Luanda* entre 1966 e 1967, CID trazia o humor nos desenhos através da ridicularização e da inadequação do exército português. Entretanto, para isso, usava recursos comuns que resvalam nas relações de gênero, novamente, fazendo a relação entre o corpo da mulher negra com o território. Assim, um grande seio negro representa a colônia que é sexualizado e desejado. Ademais, a proporção do seio para com os soldados representa a pequenez e ineficácia desse exército, crítica que buscava ser transmitida pelo cartunista, porém, também reforçava as ideias de aberração e monstruosidade já inculcadas pelo imaginário. (LA VALLE, 2017)

As ideias de virgindade, penetração e interiorização do território africano, portanto, carregam uma sexualidade explícita e falocêntrica, reafirmando a subalternização das mulheres colonizadas. Por sua vez, essa violação não se mantém apenas no campo simbólico, mas significa também uma violação real das mulheres colonizadas. Esses olhares de inspeção e sexualizados para com os sujeitos colonizados,

nas fontes visuais e audiovisuais aqui em particular, chegam ao ponto de se assemelharem a zoos humanos, prática comum, a partir da colonização. Mas também chegam ao ponto de uma espécie de turismo sexual, a partir da veiculação dessas imagens nas metrópoles, alimentando a escopofilia e que se efetiva na violação dos corpos das mulheres negras quando esses colonos se instalam. Isto significava, portanto, uma ideia de disponibilidade das mulheres colonizadas e a África como lugar desejável para os homens. Dessa forma, como nos diz McClintock (2010, p.47), essas 'descobertas' e explorações do continente estavam permeadas por "uma metafísica da violência de gênero."

Como nos diz bell hooks (2019):

> Quando a raça e a etnicidade são comodificados como recursos para o prazer, a cultura de grupos específicos, assim como os corpos dos indivíduos, pode ser vista como constituinte de um playground alternativo onde os integrantes das raças, gêneros e práticas sexuais dominantes afirmam seu poder em relações íntimas com o Outro.

As fontes visuais e a mensagem que buscavam transmitir levam-nos a pensar o estabelecimento de dicotomias e binarismos empreendidos pela colonização e como esses processos foram fundamentais para a consolidação de uma alteridade.

Maria Lugones salienta a construção das relações binárias a partir da colonização. Dessa forma, temos as dicotomias homem-mulher, bárbaro-civilizado, colono-colonizado, branco-negro, e essas dicotomias são totalmente hierarquizadas, trazendo uma dinâmica de privilégio e subalternização, de inferior e superior. Aníbal Quijano também atenta para esses pontos:

> Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Ocidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico científico, irracional-racional,

> tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. (QUIJANO, 2005, p. 122)

Também de acordo com Aníbal Quijano (2005, p. 117), esses binarismos são pautados na ideia de uma inferioridade natural dos colonizados.

> Esse novo e radical dualismo não afetou somente as relações raciais de dominação, mas também a mais antiga, as relações sexuais de dominação. Daí em diante, o lugar das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos, e quanto mais inferiores fossem suas raças, mais perto da natureza ou diretamente, como no caso das escravas negras, dentro da natureza. (QUIJANO, 2005, p. 129)

Dessa forma, essas distinções tiveram como pano de fundo a biologia, quando na verdade era uma distinção política, axial e fundamental para as relações de exploração e de poder. (LUGONES, 2013)

Logo, podemos perceber que os filmes apresentam e constroem essas dicotomias, uma vez que a dança das mulheres indígenas e os 'batuques' não são consideradas expressões civilizadas como a dança europeia das crianças brancas. Além disso, alguns grupos étnicos estariam mais perto da civilização, enquanto outros eram os mais atrasados. Ademais, pelas estratégias de filmagem e pelo foco da câmera, podemos perceber também a construção da dicotomia homem-mulher, em que a mulher racializada e colonizada está sujeita a um olhar degradante e sexualizado sobre as suas vivências.

Além do estabelecimento de dicotomias, essas narrativas coloniais fundamentam uma alteridade. Um primeiro ponto é a cor da pele. A cor torna-se um referencial visível dessa diferença. Por sua vez, a cor será somada à ideia de inferioridade natural. Isto vai gerar uma visão de atraso e de exotismo, a partir do conhecimento das práticas sociais dos grupos colonizados. De acordo com Luís Cunha:

> Podemos talvez identificar dois movimentos ou eixos de análise no processo de construção das alteridades. A um nível mais profundo encontramos a persistência de um modelo geral, cuja tónica dominante consiste em algo como um jogo de espelhos através do qual se aclaram os contornos de uma identidade. A diferença apresenta-se assim mais como construção conceptual do que como realidade observável. Tanto as 'estranhas' práticas sociais como, por exemplo, os particularismos de forma ou de cor inscritos no corpo, devem então ser entendidas como produto desse jogo de espelhos. (CUNHA, 1995, p. 2)

Logo, a construção de si depende do 'outro'. Por isso as dicotomias ficam tão evidentes. Edward Said em *Orientalismo* aponta para essa necessidade do outro para a própria construção: "Além disto, o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) com sua imagem ideia, personalidade, experiência contrastantes." (1990, p.13/14) O autor cita a peça de Ésquilo que inaugura já na Grécia Antiga ideias do oriente que se tornam ideias generalizadas por todo o mundo ocidental, mesmo que Ésquilo nunca tenha posto os pés no 'oriente'.

Assim, o jogo de espelhos explicado por Luís Cunha torna-se um processo de fundamentação da alteridade, uma vez que as reflexões geradas como "eu sou, o outro não", partem de uma ideia de fixidez, que nos remete a Homi Bhabha (1994, p. 143 *apud* ROSA, 2016, p. 200):

> Um traço importante do discurso colonial para a construção ideológica da alteridade é a sua dependência do conceito de "fixidez". A fixidez, enquanto signo da diferença cultural/historica/racial no discurso do colonialismo constitui um modo paradoxal de representação: conota rigidez e uma ordem imutável, bem como desordem, degeneração e repetição compulsiva.

As diferenças tornam-se essenciais principalmente no que se refere à raça e ao gênero. Assim, as identidades e os seus limites vão sendo marcados a partir da relação com o outro, aqui, entre o colono e o colonizado. Luís Cunha (1995, p. 3), por sua vez, admite certas mudanças de olhares, mas que continuam pautados em ideia fixas de superioridade/inferioridade e, portanto, um elemento de alteridade:

> Se, por exemplo, a representação dominante do negro deixa de estar pautada pelo canibalismo para passarem a dominar outras características, como a preguiça ou a infantilidade, podemos dizer que mudou o modo de pensar o africano mas devemos também reconhecer que nem por isso ele deixou de ser um modelo de alteridade.

As fontes visuais, portanto, serão veículos privilegiados para a disseminação dessa alteridade a partir do recurso da visualização. E através da ampla repetição, vai sendo naturalizada. Assim, o cinema vai tornando-se um mecanismo de poder porque garante a consolidação do discurso colonial e da construção do 'indígena'. Mas não diz respeito apenas a construção do indígena como inferior, submisso, atrasado e sexualizado, mas também a grandeza dos portugueses e do seu empenho na missão civilizatória. A partir dessa 'viagem' pelos territórios, através dos documentários, a população portuguesa internalizava ideias de coesão e integração, favorecendo o lusotropicalismo. Houve um mapeamento e 'criação das raças' e assim, era possível identificar características dos nativos que poderiam auxiliar no empreendimento colonial. Esse processo foi importante para angariar apoio dos portugueses que muitas das vezes desconhecia as colônias e as leis, tornando necessária essa difusão.

Essas produções serão "uma máquina de propaganda imperial que fornece imagens que consolidarão os estereótipos de criação da alteridade - política, cultural, social e económica - e do indígena, do subalterno, do oprimido e negro; [...]." (ROSA, 2016, p. 200) Logo, Salazar coloca a serviço do exercício do poder colonial, a produção artística. Os filmes passam a disseminar e a refletir preconceitos. Assim, o projeto colonial tornava-se exitoso ao mostrar amplamente o controle dos corpos e dos espaços.

Destarte, buscamos perceber como as mulheres colonizadas foram representadas sob o olhar colonizador português que fundamenta e reforça estereótipos que impactarão na vivência das mulheres racializadas. Essas visões não impactam somente na forma como as percebem, mas influenciam suas subjetividades. Frantz

Fanon afirma (1968, p. 250 *apud* ROSA, 2016, p. 200): “Porque é uma negação sistemática do outro, uma decisão furiosa de privar o outro de qualquer atributo de humanidade, o colonialismo leva o povo dominado a perguntar-se constantemente “Quem sou eu na realidade?”.” As relações de gênero na colônia, consequentemente, serão estruturadas por essas visões, gerando inúmeras desigualdades e múltiplas opressões sobre as mulheres negras colonizadas.

2.2 – Mulheres portuguesas e o salazarismo

Enquanto às mulheres negras era reservado um olhar de inferiorização e sexualização, às mulheres portuguesas eram reservadas outras possibilidades. Mas se tratando de um contexto ditatorial, essas possibilidades possuíam limitações. O regime salazarista apropriou-se do público feminino, angariando apoio e tornando as mulheres instrumento de mobilização popular.

A constituição de 1933, embora tenha ressaltado a igualdade de sexos perante a lei, discriminou as mulheres ao mencionar sua natureza diferente e a sua ligação com a família. Logo, o Estado Novo reforçou ideias de que “a natureza predispôs as mulheres a ficarem em casa a fim de educarem os seus filhos e de se consagrarem às tarefas domésticas.” (COVA & PINTO, 1997, p. 72)

A associação das mulheres a espaços domésticos com dedicação integral à família e à maternidade reforçam papéis tradicionais. Se uma mulher transpassa essas barreiras, ela é rejeitada socialmente e isso inclui diversas desvantagens. Assim, boa parte das mulheres vivia sob essa perspectiva. Salazar, portanto, mobilizou essas ideais e salientou o papel da mulher no governo doméstico. Logo, reforçava-se uma ideia de

diferença natural entre homens e mulheres. Sabemos, entretanto, que esses papéis sociais são construídos, definindo as posições de homens e mulheres na sociedade, como nos esclarece Susan Socolow (2000):

> A posição dos homens e das mulheres em cada sociedade é uma construção social, não um estado natural. Cada sociedade e cada grupo social tem uma cultura que define os papéis e as regras da masculinidade e da feminilidade; ao ajustar-se a essas definições, todo indivíduo se converte em um homem ou mulher 'legítimo'.

Logo, o papel construído na sociedade portuguesa valorizava as mulheres de acordo com os seguintes critérios:

> Se a mulher-mãe era glorificada, era por desempenhar um papel importante no seio da família. A sua missão era a de se ocupar do lar e ser a sua guardiã. A sua influência benéfica não se limitava aos seus filhos, reflectia-se em toda a casa: cabia-lhe assegurar a tranquilidade de espírito do seu marido e o ambiente harmonioso do lar. (COVA & PINTO, 1997, p. 73)

Dessa forma, a legislação portuguesa foi responsável por diversas distinções entre os sexos, significando que a mulher portuguesa não era livre. Além da constituição, nos anos 1930 houve a possibilidade de realização de eleições e o governo estabeleceu regras. Os homens poderiam votar se apenas soubessem ler e escrever, enquanto as mulheres de 21 anos de idade ou mais, precisavam possuir diplomas do ensino secundário ou do ensino superior. Também na década de 1940, o regime abole o direito ao divórcio se o casamento foi celebrado no catolicismo. Quebrando um pouco esse ritmo de retrocesso, temos em 1946 a ampliação do público feminino no que tange ao voto, com a concessão do direito às mulheres casadas.[9]

É perceptível, portanto, a dicotomia público-privado, sendo este último o espaço 'ideal' para as mulheres sobre as quais eram impostas diversas leis que restringiam suas escolhas e atuações. Como afirma Salazar (*apud* SOUSA, 2019, p. 63):

[9] Foi somente em 1968, no governo de Marcelo Caetano, que todas as mulheres conquistaram o direito ao voto.

> o trabalho da mulher fora de casa desagrega este, separa os membros da família, torna-os um pouco estranhos uns aos outros. Desaparece a vida em comum, sofre a obra educativa das crianças, diminui o número destas; e com o mau ou impossível funcionamento da economia doméstica, no arranque da casa, no preparo da alimentação, no vestuário, verifica-se uma perda importante, raro materialmente recompensado pelo salário recebido.

Por outro lado, em 1935, pela primeira vez, houve uma admissão de três deputadas na Assembleia Nacional. Cabe acrescentar que as deputadas eram conservadoras e que corroboravam com as ideias de maternidade, família e a forte ligação com o catolicismo, uma vez que

> As suas intervenções na «Assembleia Nacional» foram, sobretudo associadas ao ensino, nomeadamente propondo a introdução de cursos de higiene geral e puericultura nos liceus e escolas femininas, e a reforma do sistema escolar, guiada «pelos princípios da doutrina e da moral cristã, tradicional do país» (Cova & Pinto, 1997, p. 80)

A ocupação do espaço público, neste caso, era uma forma de continuar perpetuando os ideais de mulher construídos na sociedade portuguesa e não uma forma de combatê-los. Assim, começamos a ver os tentáculos do Estado Novo direcionando-se às mulheres na tentativa de reforçar o ideário feminino e na expansão deste para a África.

A emigração de Portugal em direção ao continente africano começa a ficar mais intensa. As mulheres vão para acompanhar os homens e sua presença tornou-se importantíssima por dois fatores: evitar a desintegração do núcleo familiar e manter a supremacia branca. Novamente, podemos encarar a miscigenação como algo positivo somente no discurso lusotropical, uma vez que o próprio regime possuía estratégias para evitá-la.

As mulheres são destituídas de suas identidades, sempre referidas como “as mães, as esposas, as irmãs, as filhas dos portugueses que com o calor do seu afeto e a

fortaleza do seu ânimo nos amparam na luta. Elas servem de apoio [...].” [10]. O discurso proferido por Salazar na Manifestação de Mulheres a Salazar em 1959 indica a função da mulher na sociedade portuguesa, sempre ligada à figura masculina, sem destino próprio, apenas como amparo e auxílio do homem.

Um exemplo desses casos que ocorriam constantemente é o analisado por Claudia Castelo e Daniel Melo (2006). Já que o marido deveria cumprir serviço militar em Angola, Maria Leal Gomes o acompanha e imigra para o continente africano em 1945. De acordo com os dados levantados pelos dois autores (*idem*, 2006, p. 14), a distribuição de mulheres e homens brancos em Angola sinalizava uma

> preponderância masculina, ainda que a evolução tendesse para o equilíbrio: em 1940, aquela população era constituída maioritariamente por homens (26 694 para 17 389 mulheres, ou 60,55 % e 39,44 %) e entre os naturais da metrópole a taxa de masculinidade ainda era mais elevada: 16 023 homens (68,91 %) e apenas 7 229 mulheres (31,08 %); em 1950, dos 78 826 Brancos, 58,14 % eram do sexo masculino e 41,85 % do feminino, e, entre os 41 249 naturais da metrópole, havia 64,79 % varões e 35,20 % fêmeas; em 1960, existiam 68 538 homens brancos naturais da metrópole (58,21 %) e 49 189 mulheres da mesma origem (41,78 %).

Maria Leal Gomes, como muitos dos imigrantes, não possuía ensino secundário. Não desviando da norma, Maria dedicou-se aos afazeres domésticos e aos cuidados com os filhos e o marido. De acordo com Castelo e Melo (2006, p. 14), Maria Leal Gomes representava uma essencialização do papel da mulher portuguesa na colônia: “submissa e atenta às necessidades do marido e da família, alheada da vida pública e concentrada no mundo doméstico, indispensável na procriação e reforço da presença branca, adversa à mistura inter-étnica, agente de civilização e exemplo para os indígenas.”

[10] RTP. Manifestação pelos 31 anos de Governo de Salazar. Disponível em: https://arquivos.rtp.pt/conteudos/os-31-anos-de-governo-desalazar/. Acesso em: 10/07/2022

Um ponto importante na trajetória desta mulher é sua associação ao Movimento Nacional Feminino (MNF). Como estava residindo em Angola fazia anos, o MNF a nomeia como secretária. A ligação das mulheres às diversas organizações quebra, em parte, o paradigma do espaço doméstico.

O MNF era um movimento totalmente conectado ao salazarismo e sua atuação era muito voltada ao continente africano, uma vez que fora criado para apoiar militares portugueses na Guerra Colonial[11] em 1961. A ligação com o regime torna-se mais explícita ao olharmos a fundadora do movimento. Cecília Supico Pinto era esposa de um ministro de Salazar. Cecília teve sua motivação na criação de um movimento em razão do assalto ao navio Santa Maria, uma tentativa de derrubar o governo Salazar. A líder do movimento mobilizou inúmeras pessoas, pressionando autoridades e supostamente, convencendo Salazar a dizer algumas palavras a população ali presente na chegada do navio à Lisboa, já com a dissolução da tentativa. Após esse episódio, Cecília Supico Pinto passou a estar mais atenta as demandas, ouvindo as mulheres e com uma vontade de fazer algo, resultando na criação do MNF. (MARTINS, 2011, p. 82)

Mais uma vez, o objetivo não era a luta por direitos das mulheres, mas o apoio ao homem, como indica o manifesto de criação: "apoio moral e material aos que lutam pela integridade do nosso patrimônio pátrio". (COVA & PINTO, 1997, p. 84) Afinal, era subentendido que não faltavam direitos da mulher, uma vez que o "Movimento Nacional Feminino (MNF), não apenas não reivindicaram qualquer alteração no papel formal desempenhado pelas mulheres na sociedade portuguesa, como pretendeu demonstrar que a realidade política e social existente garantia às mulheres o exercício de direitos necessários e suficientes." (MARTINS, 2011, p. 80)

[11] Guerra entre Portugal e as colônias que lutavam por suas independências (1961-1975).

Embora houvesse uma defesa do regresso ao lar, o regime estimulava uma integração das mulheres na política justamente para disseminar as ideias e mobilizar outras mulheres. Logo, quando o regime começa a se abalar com o estouro das guerras nas colônias, a mulher torna-se um instrumento para a sustentação ideológica do salazarismo.

O movimento dedicava-se à "organização de sessões de solidariedade de angariação de fundos na metrópole, por visitas regulares às frentes de combate, particularmente durante o Natal, e pela organização das madrinhas de guerra." (COVA & PINTO, 1997, p. 84) Nas imagens da entrevista de Irene Pimentel à RTP sobre o MNF[12], conseguimos visualizar as ações empreendidas pelo movimento. Cecília Supico Pinto pousa de helicóptero no meio da mata em que estão os soldados portugueses. Nesse momento, a fundadora faz um discurso de motivação à tropa e diz que está representando as famílias, já que elas não podem estar lá efetivamente. O efeito psicológico dessa ação é primordial para manter os soldados engajados na defesa do regime.

De acordo com Irene Pimentel na entrevista à RTP, Cecília Supico Pinto embora fosse representante do regime era uma mulher atípica do regime, uma vez que foi uma figura pública e política de alta relevância no salazarismo, rompendo com a exclusividade da mulher no âmbito privado.

Além do MNF, existiam outras organizações de mulheres no Estado Novo. Novamente, significando que a mulher poderia ocupar certos espaços se estivesse de acordo com o regime, ou seja, mulheres da elite, católicas "controladas e subservientes aos objetivos do Estado Novo." (SOUSA, 2019, p. 59).

[12] RTP. Movimento Nacional Feminino. Disponível em: https://arquivos.rtp.pt/conteudos/movimento-nacional-feminino/. Acesso em: 18/07/20222

A Obra das Mães para a Educação Nacional (OMEN) e a Mocidade Portuguesa Feminina (MPF) são dois exemplos dessas organizações. Ambas eram voltadas para a essência da mulher "legítima" portuguesa, com foco na família no seio do catolicismo. A educação será uma ferramenta para a disseminação desse ideário nacionalista e católico, orientando as mães portuguesas e as jovens que deveriam estar aptas aos seus exercícios futuros no espaço doméstico e social e na maternidade.

A Mocidade Portuguesa Feminina (*apud* COVA & PINTO, 1997, p. 83), define oficialmente suas diferenças em relação à mocidade masculina: "enquanto a MP masculina prepara com a sua educação política e social colaboradores activos dos homens de Estado, a Feminina habilita-se para prestar a sua colaboração dentro do lar, na família, que o seu amor, o seu trabalho e o seu espírito cristão tornarão a base sólida do Estado Novo.".

Dessa forma, a mulher idealizada por essas organizações conservadoras deve "ser uma boa esposa, uma boa mãe, uma boa dona de casa, além de boa cristã e cidadã. Teria ainda de estar sempre pronta a contribuir para o bem da sociedade, no entanto, sempre longe da intervenção política, que era da competência dos homens." (SOUSA, 2019, p. 59)

É preciso considerar que quando falamos dessa restrição ao espaço doméstico trata-se de fato de mulheres da elite portuguesa. Mulheres das classes menos abastadas estão inseridas no mercado de trabalho que se expande ainda mais a partir da emigração, sobretudo masculina, para as colônias e o início da guerra colonial. Dessa forma, temos uma feminização de alguns setores industriais, como o têxtil, por exemplo. Os salários eram díspares entre homens e mulheres e em 1966, foi votada e aprovada uma lei de

equiparação salarial, entretanto não foi possível ver seus efeitos. (COVA & PINTO, 1997, p. 77)

Além disso, é necessário mencionar os avanços no sistema educacional que proporcionou a presença de mulheres na Universidade e como professoras dos ensinos primário e secundário, melhorando os índices de alfabetização e instrução das mulheres portuguesas. Por sua vez, "Nada disso significa que o discurso oficial do regime sobre o papel das mulheres na sociedade viesse a ser substancialmente alterado até ao dia da sua queda [...]". (MARTINS, 2011, p.80)

Assim, esse ideário feminino conservador e nacionalista expande-se para as colônias. Nesse sentido, é colocada como mais uma responsabilidade, além da casa, dos filhos e do marido, a disseminação ideológica do ideal feminino em África. O ministro das colônias, Sarmento Rodrigues, não menoriza essa incumbência:

> Para que hoje tudo sejam sorrisos afáveis, foi preciso que gerações inteiras derramassem muitas e amargas lágrimas. As terras de África foram regadas com o sangue dos pioneiros, dos guerreiros, missionários e colonos. O guerreiro fez a paz; o missionário implantou a fé; e o colono promoveu a prosperidade. Mas foi a mulher portuguesa que, pelo seu exemplo, mais contribuiu para a civilização dos incultos, servindo-lhes de modelo para a constituição da família, para a sua ascensão. Foi, portanto, a mulher portuguesa que contribuiu, em grau mais eficaz, para a elevação dos povos primitivos da nossa África. E o seu papel tem cada vez mais actualidade, sobretudo hoje em que, a par da missão de educar a mulher nativa, existe também a forte necessidade de encaminhar as novas gerações nascidas em África, as quais, na sua rápida evolução, estão sujeitas a redobrados perigos. [...] e ao mesmo tempo hão-de ver que largo campo existe ainda aberto para a acção decidida da mulher portuguesa (BGC 1950b, 164-165 apud SOUSA, 2019, p. 63).

Conseguimos concluir que as mulheres coloniais foram barradas das esferas de poder, estando submissas às decisões masculinas. De acordo com McClintock (2010, p.22),

> [...] tivessem elas servido discretamente ao poder como esposas dos oficiais coloniais, sustentando as fronteiras do império e gerando seus filhos e filhas; tivessem elas dirigido escolas missionárias ou enfermarias de hospitais em

> postos remotos, ou trabalhando nas lojas ou lavouras de seus maridos, as mulheres coloniais não tomaram quaisquer das decisões econômicas ou militares do império e muito poucas delas colheram seus enormes lucros. Leis do casamento, leis da propriedade, leis da terra e a intratável violência da decisão masculina as aprisionavam em padrões de gênero de desvantagem e frustração.

Por outro lado, as mulheres coloniais estavam em situação de privilégio de raça e em posição de superioridade perante as mulheres e os homens colonizados. Assim, embora fossem afetadas pelo imperialismo, também tornaram-se cúmplices desse processo.

2.3 – Mulheres e o Mundo do Trabalho em Luanda

Um espaço de encontro, embate e solidariedade entre as mulheres colonas e colonizadas será o doméstico. Nele, as dinâmicas de poder nas colônias estarão em evidência, através das relações travadas no mundo trabalho.

Embora o Estatuto do Indigenato não incluísse as mulheres como disponíveis ao trabalho forçado, isto não significou a ausência dessa prática em relação às mulheres colonizadas.

Em Luanda, com a forte instalação das famílias portuguesas nas colônias, o trabalho doméstico passou a ser mais requisitado. Cabe acrescentar que, em muitos casos, o trabalho doméstico foi uma ponte para outras oportunidades. Mas no geral, podemos falar de relações de poder díspares em que as colonas dominavam. Como menciona Heleieth Saffiotti *(apud* BIROLI, 2017) “Se as mulheres da classe dominante nunca puderam dominar os homens de sua classe, puderam, por outro lado, dispor concreta e livremente da força de trabalho de homens e mulheres da classe dominada.”. Françoise Verges (2020) também se debruça nesta ideia:

> Ora, se por um longo tempo as mulheres brancas não puderam gozar efetivamente de inúmeros direitos civis subsidiários, essas mesmas mulheres tinham o direito de possuir seres humanos; elas possuíam escravos e plantações e, após a abolição da escravidão, estiveram à frente de plantações coloniais onde prevalecia o trabalho forçado.

Verges (2020) inclusive menciona o caso de Madame Desbassyns que foi uma das maiores escravistas da Ilha da Reunião e ao mesmo tempo, não tinha direito ao voto e nem de prestar vestibular. Portanto, é possível traçar que o gênero se modifica diante dos diversos cenários, constituindo-se como uma categoria fluida. Enquanto temos ideais de feminilidade branca, "Aos olhos dos/as escravocratas, as mulheres negras são objetos sexuais e não seres cujo gênero demandaria que fossem tratadas com doçura e respeito. Como escravas, elas têm o status legal de objeto, não pertencendo, portanto, à humanidade plena." Logo, as mulheres não podem ser colocadas como uma classe inflexível e alinhada, quando muitas nem eram consideradas mulheres.

Por sua vez, o trabalho doméstico nem sempre foi encarado como trabalho e sim como uma condição natural das mulheres negras, condição esta que foi se construindo desde o período escravocrata. Por esse fator, foi comum que este trabalho fosse pouco ou não remunerado. Podemos afirmar, portanto, uma ligação histórica entre trabalho doméstico e o processo de racialização.

Por ser feito por pessoas consideradas inferiores, o trabalho doméstico é visto com desprezo e as pessoas que o fazem, vão sendo invisibilizadas. Assim, "o responsável pela limpeza desaparece da tela social, como a violência e o desprezo pelo seu trabalho são legitimados." (VERGES, 2020) Cabe mencionar também quando falamos de mulheres diante do cenário de hipersexualização de seus corpos, estamos falando de pessoas em trabalho abusivo e sujeitas a violências sexuais.

Segundo Margarida Paredes (2015, p. 130):

> A condição das mulheres negras no fim do colonialismo português, constantemente sujeitas a controlo da polícia e encaminhadas para trabalhos forçados, contraria mitos enraizados na história coletiva portuguesa como o da excecionalidade de um "império não-racializado" ou ainda a fábula de a colonização ter sido "branda".

Os casos que serão abordados em seguida nos mostram as imbricações das relações de gênero, raça e classe e a vulnerabilidade das mulheres negras na colônia. Assim, percebemos que o gênero não marca somente a diferença, mas é fundamental na produção das desigualdades.

Filha de pai pedreiro e mãe agricultora e quitandeira, Rita André Tomás cresce num mundo colonial que colocava seus pais em posição econômica de dificuldade com mais dez filhos. Dessa forma, Rita já ajudava sua mãe a lavar roupas para os patrões, provavelmente brancos. Em sua juventude, o medo se tornou ainda mais forte. Em seu depoimento Rita André Tomás revela:

> Havia rusgas de fichas; Os cipaios (chimbas) prendiam as jovens e senhoras a fim de trabalharem em casas de "senhoras" brancas, como criadas e lavadeiras. Por isso quando fôssemos ao mercado era obrigatório levar-se o Bilhete de Identidade ou cartão da escola para nos identificarmos. (apud PAREDES, 2015, p. 130)

Aqui podemos constatar que a exclusão das mulheres do trabalho forçado, não era efetivamente cumprida, pois o governo colonial fez uso da estratégia de sequestro de pessoas que não portavam o Bilhete de Identidade para que servissem à elite colonial no que tange aos afazeres domésticos. Outro depoimento revela a dinâmica de troca no mundo do trabalho, que nem sempre era concretizada, significando relações de privilégio entre as mulheres:

> A minha maior guerra foi pela realização do meu sonho: eu só queria aprender a ler e a escrever. A tradição me negou essa oportunidade por ser mulher. O regime negou-me por ser preta. A minha mãe lutou à sua maneira para me ajudar e por isso muito cedo comecei a vida de criada, com promessas de poder ir à escola em troca de serviços. Andei de patroa em

> patroa, num percurso que durou 15 anos. Não consegui vencer esta guerra, perdi (KASEMBE e CHIZIANE, 2008, p. 24).

Apesar do fim da escravidão, os colonizados ainda eram tratados como propriedades. Estavam subjugados ao ponto de dependerem dos patrões a decisão de poderem estudar ou não. O depoimento anônimo desta mulher mostra a extensão do domínio colonial que cerceia os espaços e atinge o subjetivo.

Embora o trabalho tenha sido atribuído como obrigação da mulher colonizada, era a colona que determinava e até mesmo orientava como fazer. Afinal, eram raras propagandas que colocavam a presença de mulheres negras. Logo, a presença da lavadeira não era para apresentá-la como consumidora, mas para receber instruções. Portanto, a propaganda do Sabão Estrela que saiu no Diário de Luanda em 1938, deixa explícito a relação de autoridade e de dominação entre as mulheres:

Figura 10 – Propaganda do Sabão Estrela explicitando a hierarquia colonial. Fonte: Diário de Luanda, 10 jan. 1938, seção "Informações Úteis", p. 3 *apud* Andrea Marzano – "O que não é segredo não se pode descobrir": A imprensa e o cotidiano colonial em Luanda, 2018.

É explícita a hierarquia dentro do espaço doméstico. A patroa branca está curvada sob a mulher negra, empregada. A mulher branca em pé e com o dedo em riste e a posição da mulher negra, ajoelhada no chão, mostra o nível social dessas mulheres. A representação da mulher negra com os lábios avantajados e os pés descalços também revelam a submissão e a resignação perante a autoridade inquestionável da mulher branca. (MARZANO, 2018, p. 84)

Andrea Marzano (2018) observa uma característica marcante da representação dos trabalhadores na colônia, marcada pelos pés descalços. Esse fator revela que certos elementos da civilidade são inacessíveis a essas pessoas, afirmando que possuíam uma inferioridade natural. Embora o trabalho tenha sido apresentado como redenção aos colonizados, o trabalho não era valorizado.

> Os pés descalços da lavadeira, do vendedor de jornais e do "anão do Mabílio" demarcavam uma inferioridade que nem o trabalho duro e disciplinado podia apagar. Para o indígena, integrar-se na sociedade colonial através do trabalho não significava ser reconhecido como igual. Ao invés de uma noção genérica de dignidade associada ao trabalho, o colonialismo reificou a ideia de que o trabalho – sobretudo o "braçal" – era para os "pretos". A prerrogativa máxima dos "civilizados", ao menos no terreno das idealizações, era ter quem trabalhasse por eles. (p. 86)

Outro ponto que pode ser acrescentado nesta distinção entre quem era destinado ao trabalho e quem tinha alguém para trabalhar por si, são as mãos. Anne McClintock (2010, p. 158) explicita essa dinâmica: "As mãos expressavam a classe das pessoas e sua relação com o trabalho. Mãos delicadas eram mãos não manchadas pelo trabalho." Logo, as mãos denunciavam indícios do trabalho, somando mais um aspecto de diferenciação entre as mulheres.

Os homens, por sua vez, faziam questão de terem trabalhadores domésticos porque isso significava status social. Era primordial construir a imagem de provedor e responsável pela casa, poupando sua mulher de um trabalho 'tão inferior'. Assim,

manter o ócio das mulheres tornava-se um sinal de sua importância. (MCCLINTOCK, 2010, p. 241) Nota-se que o trabalho doméstico era rebaixado e a mulher que desempenhava a feminilidade ideal era aquela que não trabalhava, assim, distinguindo-se das mulheres que trabalhavam por necessidade.

A história fictícia de Maria do Huambo torna perceptíveis as dificuldades da dinâmica do colonialismo português para as mulheres colonizadas e consideradas indígenas. Maria da Conceição Neto se inspira em David Birmingham que escreve sobre o colonialismo português em Angola através da personagem fictícia Kinyama [13] e cria uma história que revela fatos, mesmo se debruçando sobre uma personagem fictícia, pois é uma representação de vivências fundamentadas por fontes históricas.

A história criada por Maria da Conceição Neto é enriquecida ao nos dar dimensão das personagens ao redor de Maria do Huambo, como a sua sogra e o seu marido. A cultura e os costumes tradicionais vão sendo atacados constantemente. É possível observar a fragilidade das mulheres idosas que mantinham seus costumes, quando para obter o status de civilizado, o marido de Maria pede a sua mãe que saia de casa:

> O que lhe custou mais, nesse processo para obter a cidadania, foi ter de pedir à velha mãe que saísse de sua casa. Tinha de ser, porque ela usava panos, andava descalça e falava Umbundu, não Português. A velha senhora sentiu-se humilhada e lembrou que nos tempos de sua juventude ninguém se queixava quando mulheres como ela, com os seus panos e os seus costumes, partilhavam as casas e as vidas de comerciantes e militares portugueses estabelecidos na região, porque não havia mulheres brancas para eles. (NETO, 2015, p.124)

Essa fala da sogra de Maria mostra como funcionavam as relações entre mulheres colonizadas e os colonos, revelando a forte presença das relações sexuais entre

[13] BIRMINGHAM, David. O colonialismo em Angola: a experiência de Kinyama. Lisboa: Editora Vega, 2003.

esses dois grupos, relações estas que podiam ser violentas. Com uma maior presença das mulheres brancas, essas relações vão sendo travadas e os costumes e hábitos tradicionais vão sendo desmantelados. Afinal, havia agora nas colônias um referencial de mulher "legítima".

Maria, por sua vez, perde direito a terra no qual trabalhava com agricultura de subsistência. Como indígena, Maria não podia possuir a terra. Logo, ela foi levada a procurar trabalho na cidade, ocupando o cargo de criada na casa de brancos. Entretanto, "passados poucos meses acabou na prisão da Administração e sem direito ao salário, porque foi acusada de 'faltar ao respeito' ao filho de dez anos dos seus patrões quando ele lhe quis bater e Maria resistiu". (NETO, 2015, p. 125)

Maria acaba sendo punida com dez dias de trabalho no arranjo de uma estrada. Como vimos no capítulo anterior, Luanda e outras cidades vão se desenvolvendo a custa dos trabalhadores indígenas empregados nas obras públicas que, inclusive, não poupavam mulheres. As obras públicas configuravam uma estratégia punitiva aos indígenas, seja por 'desrespeito' como no caso de Maria, seja por não pagamento de impostos, dentre outras motivações. (NETO, 2015, p. 125)

Segundo Maria da Conceição Neto (2019, p. 325):

> Sometimes, as in the case pointed out in this text, punishment included massive displacement to places of confinement far away from home. Whatever the name given to those places – 'prison camp', 'rehabilitation centre', 'work camp', 'concentration camp' – they all meant the same: imprisonment, usually without a trial and for a non-specified period of time, with some kind of forced work as part of the prisoners' obligations.

O campo de São Nicolau tornou-se o maior campo prisional do Império Português e foi o destino de muitas mulheres que tiveram atitudes divergentes perante o governo colonial. Não havia um padrão de punições de acordo com o ato infringido. Os

cipaios, polícia nativa, poderiam aplicar castigos corporais ou por vezes encaminhar para a prisão e para o campo de trabalho forçado.

> With or without reference to existing laws, the 'natives' saw many aspects of their day to day behaviour being criminalised, suffered disproportionate penalties, were regularly beaten, were used as cheap or forced labour and once detained they could never be sure of their destiny. (NETO, 2019, p. 332)

As condições de vida em São Nicolau eram as piores. Trabalhavam de forma não remunerada e podiam viver situações de assédio e violência sexual, sendo a recusa uma possibilidade de perder suas vidas. A alimentação era péssima, com alimentos mal cozidos e contaminados por moscas e baratas. Isso fazia com que muitos não resistissem por muito tempo nessas condições, levando à morte muitas pessoas logo após sua chegada. (NETO, 2019)

Assim, as mulheres colonizadas viviam sob forte insegurança diária, podendo ser levadas ao trabalho forçado doméstico, na casa dos brancos, sendo levadas ao trabalho forçado nas obras públicas e até em campos de trabalho forçado afastados da cidade sem noção do tempo em que lá ficariam. As mulheres tinham pouco poder sobre suas vidas, sendo surpreendidas com as decisões que os outros tomavam por elas.

Voltando ao caso de Maria Leal Gomes, por meio das suas memórias, conseguimos observar que ela não fugiu a regra enquanto mulher típica portuguesa nas colônias, auxiliando e acompanhando o marido, cuidando da casa e dos filhos. Ainda assim, Maria conseguiu travar relações com as mulheres que trabalhavam em sua casa, embora não possamos ignorar que ela era uma "agente da civilização" e pertencente do MNF, o que sugere que seu pensamento possuía um viés colonizador.

> Um ano depois nasceu a segunda filha. Era uma noite de chuva. A casa ficou destelhada e a bebé adoeceu. O médico disse que não podia fazer nada. No mesmo dia, foi visitá-la uma velha mestiça, que curou a menina com

> milongo. Novamente, a mão do Outro, aplacando a fragilidade colona. Em Novembro, o marido foi designado chefe de Posto de Vila Arriaga (Bibala, distrito de Moçâmedes). Os vizinhos, na despedida, ofereceram-lhes um almoço de comidas africanas. Maria ainda não tinha provado calulú, muamba e outros pratos carregados de jindungo, de que gostou muito. (CASTELO & MELO, 2006, p. 4)

Esses episódios explicitam a necessidade do contato com os nativos da região para sua sobrevivência naquele espaço, revelando uma relação interessada. Outro episódio mostra a importância dessas relações, principalmente no que tange à comunicação:

> Os nativos dali falavam outra língua e Maria não os entendia. O rapaz que tinha levado de Vila Nova do Seles também não os compreendia e chorava: « Pediu-nos muito para o levarmos connosco e depois era tudo muito estranho para ele. Arranjei uma lavadeira de lá que sabia alguma coisa de português. Então, pedi-lhe que ensinasse o rapaz » (p. 13). Um aspecto central da cultura colona (a língua de comunicação) era transmitido por uma outra mulher (nativa) que já tinha essa competência linguística, demonstrando a importância dos mediadores e do elo feminino no espaço doméstico. (CASTELO & MELO, 2006, p. 4-5)

A experiência do isolamento fez com que Maria ficasse cada vez mais próxima da lavadeira.

> «Uma mulher, que era curandeira na sanzala, disse-me: "Senhora, estás com muito frio. Vou fazer aqui dentro lume. Ficas já melhor e faço também água de galinha. Nós, pretos, fazemos assim. Fiquei comovida. Os pretos foram amigos. Passei lá a noite e, se não fossem eles, eu morria como o meu bebé"»
>
> « Eu tinha uma lavadeira [no Gungo] já bastante velhinha a quem, às vezes, dava uma canequinha de vinho e ela dizia-me: "Muito obrigada, senhora! Esta canequinha de vinho fez-me bem ao coração. […]". Era uma mulher muito simpática e muito minha amiga. Ensinou-me a viver em Angola e a língua deles. Dizia-me como era que eu devia tratar os da raça dela » (CASTELO & NETO, 2006, p. 7)

Podemos perceber, portanto, que a sobrevivência da narradora foi estabelecida por essas relações diversas no espaço doméstico. Logo, era a partir das africanas que muitas mulheres adquiriram um conhecimento fundamental para que pudessem se

adaptar ao novo espaço. Flora, fauna, clima, localidade e comunicação foram aspectos mediados pelas mulheres nativas.

Diante de alguns abusos feitos aos indígenas, como violência sexual e roubo de seus animais, Maria considerou indignas essas atitudes. Por outro lado, isso não anula seus estranhamentos marcados por preconceitos perante a cultura, culinária e hábitos dos nativos das regiões por quais passou e que muitas das vezes, as relações travadas foram necessárias e interessadas. Muito menos anula o seu lugar dentro da hierarquia colonial e que, apesar de ter relações 'amigáveis' com seus funcionários, Maria atuava em consonância com o regime que instaurava e legitimava a submissão dos mesmos.

Por outro lado, as mulheres africanas já estavam no mundo trabalho muito antes da colonização com a presença de uma divisão do trabalho. A colonização e a forte presença de brancos, fez com que as opções fossem restringidas ao trabalho doméstico, em muitos casos. Entretanto, o boom econômico de Angola permitiu outras possibilidades de trabalho. As fábricas que iam se erguendo admitiram o trabalho de mulheres negras. A industrialização, portanto, ofereceu um mundo do trabalho para além do ambiente doméstico.

Figura 11 – Operárias brancas e negras numa fábrica têxtil. Fonte: José de Souza Bethencourt - Subsídios para o estudo sociológico de Luanda.

A ideia de solidariedade feminina e harmonia no trabalho estão presentes novamente, inclusive ao mencionar na legenda "sem qualquer discriminação". A imagem de 1963, já com o estouro da Guerra de Libertação Nacional/ Guerra Colonial em 1961, serve como apaziguamento no cenário internacional. Afinal, a ideia transmitida é a do lusotropicalismo, a harmonia, a ausência de discriminação, ao vermos mulheres pretas e brancas trabalhando com normalidade, "lado a lado". Logo, uma fotografia dimensiona muitos aspectos, mas que não conseguem abarcar toda a realidade, visto que é a representação de um momento. Assim uma fotografia pode ser direcionada ou até mesmo produzida para fins diversos, neste caso aqui, uma propaganda do regime. Embora as mulheres estejam trabalhando juntas mesmo com suas diferenças raciais numa cidade segregada, isso não significa ausência de discriminação, uma vez que a discriminação era institucionalizada através das diversas legislações já aqui discutidas.

Destarte, é perceptível um caráter multiforme do contato entre nativos e portugueses. Embora possamos observar relações de solidariedade, o que era mais visível e comum eram relações de domínio entre mulheres negras e brancas. Dentro do mundo do trabalho, estas conexões estavam ligadas à divisão sexual do trabalho. Essa divisão é produtora e reprodutora do gênero, que é variável dentro do grupo social 'mulheres'. Dessa forma, a divisão sexual do trabalho coloca mulheres e homens em situação de desigualdade e também as mulheres, segundo raça e classe. Logo, "A divisão sexual do trabalho existe na forma de privilégio, tanto quanto na desvantagem e opressão." (BIROLI, 2016).

2. 4 – Lazer, sociabilidade, sexualidade e masculinidades

O lazer pode ser encarado como um descanso após uma longa rotina de trabalho. Esses momentos perpassam pela sociabilidade e interação. Em Luanda, o lazer também será afetado pelas relações coloniais, gerando disparidades nas formas de aproveitar o tempo livre. As mulheres, por sua vez, terão suas opções restringidas, ainda mais quando somado o fator racial.

O documentário de Ricardo Malheiros, *Luanda, Cidade Feiticeira* (1950) dimensiona as diferenças do lazer entre pessoas brancas e negras, embora o documentário disponha de poucos minutos sobre o lazer dos indígenas. E os poucos minutos são focados na comparação do lazer entre esses dois grupos, sendo as práticas dos indígenas inferiorizadas.

Em boa parte do documentário, Luanda é exibida como uma cidade branca e europeizada em termos arquitetônicos e culturais, inclusive mencionando o "orgulho cristão". O documentário exibe as igrejas construídas em Luanda e a sua função social,

imprimir o catolicismo nas novas gerações, “aprendendo a amar Portugal e a servir a Deus.”

Não podemos ignorar o momento em que é concebido, pois possui um claro viés de dar uma resposta à contestação internacional do regime, tentando mostrar uma ideia de harmonia e, portanto, ausência de conflitos. Além disso, o documentário apresenta-se como uma forma de angariação de novos imigrantes para o fortalecimento do empreendimento colonial.

O lazer branco tem cinema, casas de espetáculo, esportes e praia. Porém, ao observarmos as intersecções, alguns esportes eram inacessíveis às mulheres brancas. No documentário, por sua vez, conseguimos observar a prática do tênis e da vela por ambos os sexos. O documentário exibe a praia quase como um lazer exclusivamente masculino. Com o forte viés católico na produção da filmagem, como comentado acima, a exclusão de imagens de mulheres pode ter sido uma opção na tentativa de não expor corpos femininos com trajes de banho.

Figura 12 – Cena do documentário Luanda, Cidade Feiticeira (1950) Fonte: http://www.cinemateca.pt/Cinemateca-Digital/Ficha.aspx?obraid=2110&type=Video Acesso em: 19/10/2022

Ainda assim, isso não significou a ausência de mulheres nas praias, sendo uma opção comum de lazer. É possível afirmar, inclusive, que as mulheres brancas dispunham de mais liberdade nas colônias no que tange à convenções sociais. No livro de Rita Garcia "Luanda como ela era" conseguimos encontrar esta fotografia que quebra a mensagem do documentário, revelando os corpos femininos na praia com biquínis:

Figura 13 – Praia em Luanda sem data exata, entre 1960 e 1975. Fonte: MACHADO, Solange. Luanda de 1960 até a independência por palavras de uma portuguesa, 2016. Disponível em: https://www.verangola.net/va/pt/102016/CulturaEducacao/5879/Luanda-de-1960-at%C3%A9-%C3%A0-independ%C3%AAncia-por-palavras-de-uma-portuguesa.htm Acesso em: 31/01/2023

O seu livro de memórias também revela que as praias começaram a apresentar perfis sociorraciais (*apud* GOMES, 2020, p. 103):

> No seu livro sobre a Luanda colonial, Rita Garcia referiu-se ao invejável areal do Mussulo como «a praia dos ricos» (2016, 158). O Mussulo e a Ilha de Luanda eram as zonas balneares de Luanda vistas como áreas de maior potencial turístico. Carla, filha de pai branco e mãe mestiça, disse-me que, do extenso areal da Ilha de Luanda (a zona balnear mais movimentada) costumava ir «à praia do Harlem, que era onde se concentrava, com maior intensidade, a malta negra e mestiça.

Outro relato explicita essas diferenças em relação ao lazer na praia, incluindo a expulsão de pessoas que não eram 'adequadas' ao ambiente, mais uma vez concretizando a segregação espacial e racial:

> Quem costumava banhar-se junto à praia da Marinha, era o músico Dionísio Rocha: «Era um local muito frequentado pelos jovens do Bairro Operário e Marçal, como os músicos Bonga, Murimba Show e o Morgado. Num belo domingo, decidi ir para a Floresta da Ilha, zona dominada pelos colonos. Quando me apanharam a fazer praia naquele local, fui expulso a pontapé» (Pereira e Rodrigues 2017 *apud* GOMES, 2020, p. 103).

Ao focar na vida dos indígenas, o narrador nos induz a olhar Luanda como uma cidade portuguesa e, portanto, branca, ao dizer "um dos aspectos mais *pitorescos* na cidade, encontramos na aldeia dos indígenas." Ora, os nativos são tratados como um apêndice na sua própria terra, "vivendo nos *pitorescos* musseques." A escolha da palavra 'pitoresco' é intencional, pois seu uso recorrente na narrativa faz com que o espectador associe à excentricidade e ao exotismo. Logo depois, é mostrado um bairro indígena projetado, simples, mas com estilo europeu revelando o "futuro". Assim, essa excentricidade também é ligada ao retrógrado, quando há uma explícita comparação entre as moradias. As manifestações culturais também são mostradas como exóticas, em que os participantes estão com roupas tradicionais e exercem suas danças. No documentário em questão, observamos o carnaval.

É possível dimensionar de imediato que as práticas do lazer em Luanda eram segregadas. O cinema é um ponto de atenção, neste sentido. O documentário nos revela que havia cinemas nos bairros periféricos, com "filmes apropriados para sua [dos indígenas] mentalidade". Mais uma vez, vemos aqui um viés de inferiorização dos negros em todos os aspectos, inclusive sua intelectualidade. Logo, os cinemas dos brancos eram marcados por filmes diferentes, considerados mais complexos.

Segundo Jacques dos Santos, um dos cinemas de Luanda, o Cine Colonial, a princípio era um cinema para todos os grupos. Mas que ainda assim, não escapava da lógica segregacionista.

> Nos anos que se seguiram à sua inauguração, eram vendidos ao público três classes de bilhetes: para brancos, para assimilados e para indígenas. Tinham, respectivamente, a classificação de superiores, plateias e gerais. Entretanto, a partir de determinada época, o Colonial passou exclusivamente a Cinema de negros. (SANTOS, 1999, p. 67)

Alguns cinemas que ainda não haviam feito a ruptura do público mencionavam nos cartazes "Interdito a Indígenas", revelando os filmes exclusivos para os brancos e assimilados. (REIS, 2021, p.63) Os bancos de cimento, chamados de pedra fria, eram os mais baratos, confirmando uma hierarquia social que perpassava desde o valor do ingresso ao assento. Assim, o simples assento ocupado pelas pessoas nos espaços de lazer era representativo do lugar social que ocupavam.

Os filmes mais comuns no cinema dos negros eram de "faroeste", aventura e ação que Jacques dos Santos (1999, p. 68) reconhece que não eram filmes de "grande brilho", mas que ainda assim cativaram os seus espectadores e ficaram marcados na memória de cada um.

Os demais espaços de lazer não fugiam desta lógica. Ao olharmos para o esporte, Marcelo Bittencourt (2011, p. 101-102) revela que um campeonato de futebol da segunda divisão possuía ingressos com preços diferenciados de acordo com o grupo social, os camarotes, bancadas e peões. E dentro dessas categorias, as mulheres brancas e os indígenas também tinham condições diferenciadas.

Por sua vez, o cinema Miramar e o cineteatro Nacional são exemplos para percebermos as distinções entre os grupos que iam se estabelecendo em Luanda. Estes cinemas eram frequentados pelas classes mais abastadas, logo, maioria branca. Os filmes que lá eram exibidos são reconhecidos internacionalmente como obras-primas do cinema como *E o vento levou*, *Spartacus* e *A derrocada de um Império*, que segundo os

colonizadores, eram filmes inapropriados para a mentalidade das pessoas negras. Para eles restavam os filmes de ação que não ofereciam aos espectadores oportunidades de pensar criticamente e questionarem suas realidades. (REIS, 2021) De acordo com Alexandre Reis (2021, p. 64-65), esses filmes passavam por um filtro que selecionava por critérios múltiplos o que poderia ser exibido aos indígenas:

> [...] houve restrições quanto ao filme A Queda do Império Romano, filme que motivou o diretor da PIDE a escrever para a comissão de censura recomendando que esse tipo de produção não fosse apresentado ao público daquele cinema "na sua maioria constituído por africano menos evoluídos"(BOSSLET, 2014, p. 136). É provável que o que tenha chamado a atenção do agente da polícia política não seja o conteúdo em si, mas a menção a queda de um império em seu título, o que possivelmente poderia, na concepção do policial, favorecer alguma leitura que aludisse a "queda" do domínio português sobre Angola.

Mas para além da diferença nas práticas do lazer em relação ao fator racial, o gênero, por sua vez, vai se impondo desde a infância. Pedro David estabelece algumas categorias de lazer em Luanda, como o lazer urbano, lazer do asfalto/musseque, lazeres lícitos e ilícitos, lazeres coloniais, entre outros, o que nos serve aqui para pensarmos o gênero enquanto produtor e reprodutor de desigualdades.

As *kutonakas*, brincadeiras, assim como roubar frutas dos pomares alheios e fumar, eram práticas comuns nos bairros e mais praticados pelos jovens homens. As mulheres tinham suas práticas mais circunscritas. O trabalho doméstico era uma dimensão que tomava muito tempo das mulheres, restando pouco para a diversão. Dessa forma, o trabalho era um fator de limitação ou possibilidade no gozo do tempo livre. Geralmente, limitava as mulheres e possibilitava os homens que não precisavam fazer uma segunda jornada com o trabalho doméstico.

> Para algumas jovens da sua idade, o tempo disponível para brincadeiras era muito menor. Aurora, filha de um capataz «indígena» do meio rural, já vivendo em Luanda por alguns anos, só por duas vezes foi à praia. Ainda em 1973, Ramiro Monteiro notava que o trabalho acumulado dentro e fora do domicílio, as compras e outras tarefas domésticas significava que «à mulher

> casada [do musseque] pouco tempo resta para diversões, mesmo que a situação económica do agregado o permita. […] Quando, aos domingos e feriados, lhe sobra algum tempo aproveita-o para repousar, para conversar com as amigas ou visitar os parentes» (MONTEIRO, 1973, 355-56 *apud* GOMES, 2021, p. 101).

Uma estratégia para se divertir era o rádio e as revistas femininas. As radionovelas tinham alta popularidade entre o público feminino. Sabemos, por sua vez, que as revistas eram feitas por homens, em sua maioria, e voltadas para mulheres brancas. Isso significou mais um elemento na disseminação de uma feminilidade ideal e o desmantelamento de práticas habituais.

A sexualidade não era um tabu entre boa parte das angolanas. Muito pelo contrário, a sexualidade era tratada com normalidade e era um ponto de encontro entre mulheres de diferentes gerações. Mas o contato contínuo com os colonizadores gerou processos de demonização de vários costumes, inclusive acerca da sexualidade, principalmente com a entrada do cristianismo:

> 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. (KASEMBE *apud* DIAS, 2010, p.59)

> [...] 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 [sic] e os sessenta anos. (KASEMBE *apud* DIAS, 2010, p. 62)

Práticas eróticas, alongamento dos órgãos genitais, iniciação sexual eram feitos e vistos com naturalidade, representando um saber valorizado e perpetuado pelas mulheres. Entretanto, não é possível ignorar que, em outras regiões do continente africano houvesse práticas violentas, como a amputação do clitóris, tirando da mulher o prazer no ato sexual. Um exemplo disso é o que acontecia numa parte de Moçambique:

> Na minha zona os ritos são muito diferentes dos da costa ou de outras áreas. Os idosos, para além de oferecerem ensinamentos, simulam o ato sexual com um pênis 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 da sexualidade. (DIAS, 2010, p. 61)

Cabe reforçar aqui que seja em Angola, seja no continente africano, é preciso estar atento à não generalização das práticas, reforçando a heterogeneidade das experiências.

Para muitas mulheres, a relação com o colono foi uma alternativa para sua sobrevivência e para seu status social. As memórias de Isabela Figueiredo em seu livro "Caderno de memórias coloniais" tratam de parte da sua vida em Moçambique e que se assemelha com algumas dinâmicas presentes em Angola.

Embora houvesse a possibilidade dessas relações, estas eram reguladas por um contrato social que determinava o aceitável e o inaceitável.

> Mas um branco podia, se quisesse, casar com uma negra. Esta ascenderia socialmente, e passaria a ser aceite, com reservas, mas aceite, porque era mulher do Simões, e por respeito ao Simões... [...].
>
> Para uma branca, assumir união com um negro, implicava proscrição social. Um homem negro, por muito civilizado que fosse, nunca seria suficientemente civilizado. (FIGUEIREDO, 2018, p. 35)

Assim, as ideias de disponibilidade das mulheres africanas fizeram com que, embora mal visto, era tolerável o envolvimento com os colonos. Para algumas mulheres, isso foi uma estratégia de sobrevivência nas novas configurações sociais, entretanto, só eram toleradas em respeito ao branco. Essas relações terão implicações subjetivas que refletem numa visão de si próprias como inferiores e as leva à busca de se parecerem com o outro e ao desejo de embranquecer e senão elas, seus filhos, a partir do

envolvimento com homens brancos. Por outro lado, relações entre mulheres brancas e homens negros eram raras porque isso significava banir-se socialmente.

Os clubes de música e dança serão outros espaços de lazer e espaços em que a sexualidade será expressiva. Era comum nos bairros periféricos, a existência de clubes recreativos que mesclavam esportes com farras e matinês dançantes. Inclusive o governo colonial dava um subsídio mensal aos clubes esportivos.

Segundo Jacques dos Santos (1999, p. 29), os bailes do Bêó tornaram-se referência em toda a Angola, numa mistura de danças como "o rasgar, a esfrega, o charro-charro, a tarrachinha, a passada e a ginga [...]." Com o lucro que os bailes davam, as pessoas demoliam cômodos da casa para ampliar as áreas do salão ou até mesmo do quintal. As mulheres eram a atração dos bailes:

> Venham para o quintal, reparem nas belezuras, o carmim dos batons salientando lábios carnudos, o pó-de-arroz compondo e clareando as faces. Escutem os estalinhos das línguas na apreciação dos saborosos licores fabricados pela própria Idalina, observem a movimentação de corpos e olhos na procura do futuro. (SANTOS, 1999, p. 33)

Assim, as mulheres eram um ponto de inflexão na cultura dos bailes. Ora eram a atração dos bailes, lugares de expressão da sensualidade e sexualidade, ora eram mulheres que deviam se preservar, pois os bailes se configuravam como lugares perigosos e de perdição. As mulheres brancas da elite colonial também sofriam essas mesmas pressões sociais ao terem que interpretar o papel de 'boas meninas'.

A notoriedade dos músicos da época era medida pela popularidade da canção entre as mulheres, inclusive com o desempenho da dança dos casais. Segundo Marissa Moorman (2008, p. 87),

> Women could be the mark of male success but their presence in the clubs was also the object of discussion and ambivalence. [...] Female audience members, on the other hand, had more space to maneuver and their attendance at the clubs evidenced changing class mores regarding gender.

A presença das mulheres nos bailes e clubes era uma preocupação para as famílias que encaravam esses espaços como um potencial perigo. Afinal, poderiam cair numa ilusão com um músico ou se envolver com a prostituição. Dessa forma, as masculinidades também vão se construindo:

> A clear double standard regarding male and female sexuality existed: young men could frequent the clubs without parental concern and they could even patronize prostitutes (seen as part of becoming a man) as long as they eventually found the right girl and married her. The different stakes for young men and young women are underscored by Lamartine's comments that seeing young women upset and lost in the game of love was entertaining, a sort of sideshow to the performance. Women in the clubs helped define masculinity. Men outnumbered women in the musseques, thus bolstering the symbolic capital of the female attention lavished on musicians. Song lyrics often centered on women—in either praise or condemnation—and figured men as victims of heartbreak or of scheming women. (MOORMAN, 2008, p. 99)

Logo, as mulheres tornavam-se um capital simbólico para os homens, principalmente os músicos. Afinal, elas serviam como diversão ao iludi-las no flerte e, ao mesmo tempo, como determinante para a sua popularidade que geraria o lucro com as músicas. É estabelecida uma contradição uma vez que os clubes eram considerados lugares perigosos para as mulheres, mas a sua presença era indispensável para dar visibilidade aos homens.

Os homens negros acabam atuando na inferiorização das mulheres negras. Embora fossem também oprimidos, era possível adquirir alguns privilégios de gênero na sociedade colonial. Ademais, a violência do homem negro para com a mulher negra é influenciada pela submissão deste perante os sujeitos brancos, aos quais suas violências não podem ser direcionadas. O colonialismo é preponderante nesse processo.

Essas novas configurações das relações de gênero também são afetadas pelas dinâmicas coloniais que carregam ideais de feminilidade e masculinidade. Assim as mulheres deviam ser 'boas meninas' com roupas 'conservadoras' à moda europeia e também ter a permissão dos pais. A virgindade era um fator primordial na vida das jovens mulheres. 'Perder' a virgindade antes do casamento torna-se condenável e motivo de cancelamento de noivados. Por outro lado, mulheres ativas sexualmente e inclusive mulheres envolvidas na prostituição viam os bailes e clubes como espaços de conexão e de liberdade. Apesar dessas questões, os bailes nem sempre foram vistos de forma negativa e foram espaços de lazer para mulheres brancas e negras, seja para a sua diversão e distração, seja para a expressão da sua sexualidade. Cabe mencionar também que as impressões acerca da presença das mulheres nos bailes (virgindade, gravidez precoce, casamento e prostituição) perpassam pelas esferas de classe e raça, variando a cada grupo social, como nos explica Fábio Baqueiro (2021, p. 61)

> Obviamente, o valor relativo desse tipo de capital variava, entre outros critérios, conforme a cor e a renda – pode-se presumir que alianças matrimoniais eram pouco relevantes como meio de manobra social para os contingentes recém-chegados do interior, e muito relevantes para as famílias mestiças e de velhos assimilados. Uma gravidez fora do casamento não impedia necessariamente, [...] a participação intensa e continuada na quizomba; por outro lado, para mulheres efetivamente envolvidas na prostituição que pudessem arcar com o custo da entrada e se vestir suficientemente bem, os clubes podiam ser um meio de encontrar melhores clientes, ou mesmo parceiros mais bem posicionados socialmente, com os quais pudessem estabelecer uma relação mais estável, mesmo que temporária ou não exclusiva, e talvez obter uma maior segurança financeira.

Havia presença de mulheres músicas, embora sua notoriedade fosse inferior às bandas masculinas. Até mesmo as vestimentas se diferenciavam. Os homens vestiam estilos diversos enquanto às mulheres recaíam as vestimentas "típicas", com panos estampados em amarrações. (MOORMAN, 2008, p. 102) Ainda assim, cantoras como Belita de Palma e Lourdes Van-Dunem se destacaram no cenário musical angolano e ultrapassaram fronteiras.

Destarte, o lazer era segregado refletindo a estrutura e distribuição espacial e racial de Luanda. As mulheres negras possuíam pouco tempo para se divertir por conta do trabalho e ainda assim, tinham diversos empecilhos, pois deviam preservar um ideal feminino ou pela sua condição de indígena. Já as mulheres brancas tinham ao seu dispor maiores opções de lazer, evidenciando as diferenças no aproveitamento do tempo livre de acordo com sua origem, seja ela racial, de gênero, de classe, do asfalto ou do musseque.

2.5 – Educação em Angola

> Se o preto era mais que um valor material, que não só convinha aproveitar, mas que era dever arrastar para um destino mais alto, salvando-o da sua própria gentilidade, não valeria a pena procurar iluminar-lhe o espírito, melhorá-lo, ensiná-lo, instruí-lo, fazer dele um verdadeiro homem? (DIAS, 1934)

O ensino em Angola passou a ser uma preocupação do regime salazarista. Entretanto, desde os primórdios da colonização de Angola ela vem sendo alvo de discussões. Primeiramente, era responsabilidade dos jesuítas e até o século XX, as missões dominavam o ensino colonial como um todo. Apesar de a educação parecer de exclusividade dos missionários, o Estado cada vez mais se preocupa com essa esfera, o que é manifestado já em 1845 com a oficialização e implantação do ensino em Angola, com a criação das escolas de ler, escrever e contar. (GOMES, 2014, p. 2) Assim, começa a se consolidar uma áurea de oficialidade na educação, tornando-se o Estado o principal promotor.

O Diploma Legislativo de 1927 ao fazer uma reorganização estrutural, previa ensinos diferenciados para os dois grupos (‘indígenas’ e portugueses e assimilados).

> Pretendendo satisfazer às necessidades mentais de dois grupos étnicos, naturalmente tão distanciados, como o europeu e o africano, esta reorganização procura estabelecer […] dois ramos assimétricos […] o ensino para os europeus e assimilados e o ensino para os indígenas. Cada ramo compreende dois graus, mas de características diferentes num e noutro ramo. Haverá assim: a) para europeus e assimilados: 1º grau – Ensino primário infantil; 2º grau: Ensino primário geral. b) para indígenas: 1º grau - Ensino elementar profissional; 2º grau - Ensino profissional." (*apud* ADÃO&NORÉ, 2003, p. 116)

Já em 1930, o Diploma Legislativo publica como objetivo central: "elevar gradualmente da vida selvagem à vida civilizada dos povos cultos, a população autóctone das províncias ultramarinas." (ZAU, 2002) Entretanto, já há aqui uma grande contradição. Como os indígenas poderiam alcançar o patamar do português, quando o ensino era diferenciado e distanciado? E mais, a justificativa do estabelecimento do ensino distanciado era justamente a diferença alegada entre os grupos que eles se propunham em extinguir. Assim, enquanto era objetivo a salvação do indígena da vida selvagem através de um ensino rudimentar, o objetivo do ensino para os não indígenas era o de "dar à criança os instrumentos fundamentais de todo o saber e as bases de uma cultura geral, preparando-a para a vida social." (GOMES, 2014, p. 3)

Pouco tempo depois da publicação do Diploma Legislativo, a Revista Acção Colonial publica o artigo do Capitão Gastão de Sousa Dias, em 1934, intitulado "A civilização do africano através do Ensino e da Educação Portugueses". Neste artigo, Sousa Dias defende a educação como meio de transformação do indígena. Entretanto, essa transformação pode ser entendida como uma salvação. Assim, a ideia era a de que o indígena seria salvo da sua condição degradante através da instrução e para isso, o Capitão exalta a bondade portuguesa por acatar essa missão, já revelando uma conexão com as ideias lusotropicais:

> Para poder realizar a sua formidável obra colonial – obra que se alarga e engrandece perante os nossos olhos à medida que o estudo nos leva a

> desvendar a linha condutora de tão ingente esforço – preciso se tornava que o português albergasse dentro em si um sentimento humano e fraterno, que o colocasse como irmão em face de todas as raças do mundo.

Apesar da fraternidade e da tal 'missão civilizatória', o capitão segue o Diploma Legislativo. Concordando também com Norton de Matos, Gastão Sousa Dias (1934) alega a impossibilidade de ministrar o mesmo ensino ao africano e ao português porque era perigosa uma escola de instrução primária nos mesmos níveis que as da metrópole. "Por isso é que na mais moderna legislação sobre o ensino põe este problema de uma forma nítida e segura: nas escolas para indígenas, a acção do educador e mestre deve basear-se, por isso, no trabalho manual, de preferência profissional."

De acordo com Noré e Adão (2003) havia três correntes de ideias sobre o ensino colonial:

> a primeira, a da <<ética humanista e universalista de raiz iluminista>>: a segunda, a da <<impossibilidade ou a inanidade de um esforço político-educativo das potências colonizadoras por forma a 'civilizar os negros pela educação'>>; e a terceira, a da <<intersecção da visão assimiladora da ideologia colonial com a argumentação diferenciadora das raças>>;

A primeira corrente tinha o objetivo de ministrar um ensino igual para todos os grupos. O segundo recusava o ensino ao indígena, enxergando-o como um animal e, portanto, incapaz de mudança. Já a terceira corrente defendia a instrução dos indígenas. Será a terceira corrente a adotada e a base das políticas públicas voltadas para a educação durante o Estado Novo. Cabe salientar que essa terceira corrente passava longe de uma perspectiva romântica que o Capitão Dias transpareceu no seu texto ao exaltar o sentimento fraterno do português para com os nativos, mas uma necessidade para desenvolver o empreendimento colonial. Logo, vemos a ênfase no ensino profissional.

> Em princípio - contando sempre que trabalhamos com raças de evolução muito atrasada - devemos considerar como bastante para o indigenato o ensino existente, pois ele satisfaz perfeitamente as suas rudimentares exigências intelectuais e corresponde por completo suas necessidades materiais, garantindo-lhe o aperfeiçoamento de aptidões natas, pelas quais poderá ganhar mais desafogadamente o pão para si e para a sua família. (DIAS, 1934)

Assim, foram estabelecidas as escolas para indígenas, focadas em conhecimentos básicos da língua portuguesa e da matemática, sendo o foco principal o desenvolvimento profissional para que o indígena contribuísse para o desenvolvimento colonial o qual ele não poderia usufruir. Ainda havia as profissões apropriadas aos indígenas, ou seja, havia uma circunscrição de para onde esse ensino podia levar: professor de escolas rurais, funcionário dos Correios e dos Caminhos de Ferro, enfermeiro e auxiliar de agrimensura. Já é possível deduzir deste ponto, que não era objetivo que os indígenas avançassem para além do ensino primário e profissional. Mesmo assim, o autor deixa clara essa posição:

> E, se alguém estranhar que, sendo nós os mais antigos colonizadores, não tenhamos levado, senão muito excepcionalmente, o indígena até o ensino secundário ou superior, poderemos responder que, trabalhando nós em África com raças mal saídas ainda da fase pastoril e guerreira, tais ensinos seriam calamitosos para elas e para nós. (DIAS, 1934)

Dessa forma, o capitão conclui que as ações voltadas para a educação do africano resgatam sua humanidade que estava perdida nas “trevas pré-históricas da mais profunda selvajaria”. Infelizmente, parte de um conhecimento popular é, portanto, condenado e até mesmo perdido, num processo de imposição cultural. De acordo, com Catarina Gomes (2014, p. 4), havia um “leque vasto de estratégias que incluíam o epistemicídio dos saberes e conhecimentos das populações”. O ensino era voltado para uma portugalização em que o foco não era a realidade local, reforçando a ideia de unidade portuguesa e a história oficial de Portugal. A língua portuguesa era ensinada de

forma a combater os vícios de linguagem, inclusive explícitos no Programa de Ensino Primário Ultramarino.

O 2º grau solidificava uma diferença significativa no ensino de portugueses e assimilados e de indígenas. O primeiro grupo dispunha de conhecimentos como "Português, História, Noções de Economia, de Aritmética e Sistema Métrico, Noções de Geometria, Desenho, Ciências Físico-Químicas, Canto Coral, Educação Física, Educação Cívica e Moral." Já o segundo grupo dispunha no 2º grau de instrução literária *rudimentar* e uma educação profissional "criando hábitos de trabalho". (NORÉ&ADÃO, 2003, p. 117)

O documentário "O Ensino em Angola" produzido pela Agência Geral das Colônias e por Ricardo Malheiro em 1950 tem o poder de materializar as discussões feitas até aqui.[14] Porém, mais do que isso, a produção realizada para a imprensa francesa tem também o poder de inaugurar novas discussões, sendo a de demasiada importância aqui, a do gênero na estrutura educacional de Angola, bem como a discussão relativa às estratificações raciais.

Como mencionado, o filme é produzido todo em francês, desde a sua narração até as menções escritas. Pode-se depreender que foi feito com o intuito de circular na imprensa francesa como meio de divulgar os avanços e o desenvolvimento que estavam acontecendo nas colônias, chamadas províncias ultramarinas. A década de 1950, por sua vez, foi bem conturbada no chamado Terceiro Mundo devido aos movimentos independentistas e sua constante ascensão e atuação. Em relação à França, parte das colônias obtiveram suas independências nos anos 1960. Assim, é possível que os países

[14] http://www.cinemateca.pt/Cinemateca-Digital/Ficha.aspx?obraid=2127&type=Video

colonialistas, preocupados com este espectro, estivessem promovendo um intercâmbio propagandístico dos seus regimes como estratégia para fortalecê-los.

O documentário expõe as diferentes modalidades de ensino em Angola: liceal, técnico, religioso e particular. Mas inicia-se com a exibição do Liceu Salvador Correia de Sá em Luanda, expoente instituição de ensino em Angola. O filme percorre a grande estrutura do Liceu que dispõe de quadras poliesportivas, laboratórios, auditórios e grandes salas de aula. Em determinado momento é mostrada a biblioteca com um quadro montado através de azulejos:

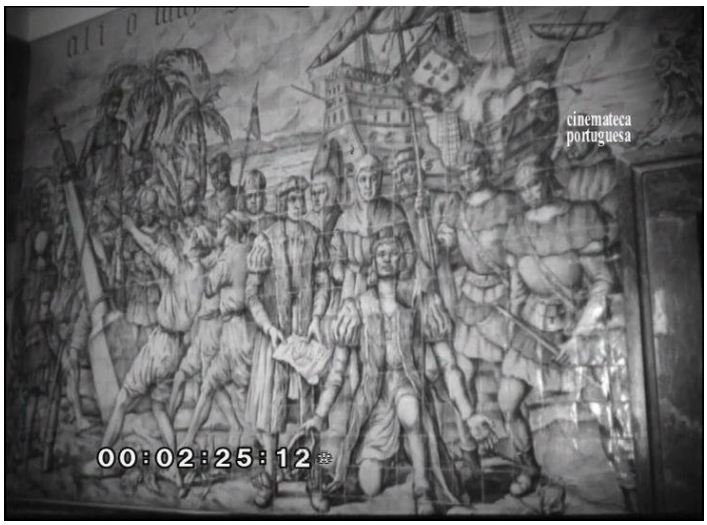


Figura 14 – Parede de Azulejos na biblioteca do Liceu Salvador Correia de Sá em Luanda. FONTE: http://www.cinemateca.pt/Cinemateca-Digital/Ficha.aspx?obraid=2127&type=Video. Acesso em: 22/02/2023

A imagem que se forma na junção dos azulejos nos remete à conquista do território, colocando na retaguarda soldados portugueses chegando à nova terra, com os navios ao fundo. Em maior destaque, um homem está ajoelhado e tem toda uma expressão corporal que remete a um agradecimento à deus pela descoberta e conquista. Mais na lateral, temos alguns homens erguendo uma cruz, simbolizando e cravando a conquista. Na retaguarda vemos um pequeno grupo de negros com expressão passiva diante do grupo branco. Assim é disseminada a versão oficial da história, cravada no

Liceu e que certamente era a ensinada nas aulas de História: a conquista sem resistência negra, o negro sem agência, apenas como espectador. Consequentemente, eram incutidas essas ideias nas mentalidades dos estudantes.

Como o Liceu não era uma escola primária é gritante a baixa presença de alunos negros, sendo os poucos frequentadores, os assimilados. Assim, um ensino mais literário era um privilégio para poucos. Os alunos negros que frequentavam esses espaços, por sua vez, não dispunham da mesma liberdade. De acordo com Maria Luísa Gaspar no documentário 'Independência' (ATD – 2015), havia normas referentes à aparência. As jovens mulheres deviam estar sempre com os cabelos cortados bem baixos ou presos, porque as tranças ou outros tipos de penteados eram considerados um costume indígena. Essa norma inclusive submetia as jovens a cortes de cabelo, caso não estivessem se enquadrando. Assim, os traços negros eram rebaixados e já que deviam lidar com a sua presença, que fosse a mais discreta possível. Logo, as mulheres pretas eram encaminhadas para uma padronização e negação de sua beleza.

Mas sobre as mulheres recaía mais que normas de penteado. Havia todo um currículo pensado para as mulheres, pautado em ideais basilares atribuídos às mulheres ocidentais: lar e família. Em 1854 é inaugurada uma instituição voltada para esse ideal, o Instituto Feminino D. Pedro V. De acordo com Martins Santos (1998), o Instituto iniciou com apenas 18 educandas, sendo 10 brancas e 8 negras com idades que variavam dos 4 aos 18 anos. Apesar de ter a base comum das escolas primárias, o aprender a ler, a escrever e a contar, eram adicionados a essa base ofícios considerados femininos e fundamentais para a futura atuação das educandas como esposas e mães. Assim, as educandas aprendiam costura e outros "lavores femininos" como lavar e engomar, preparando-se para se tornarem "boas esposas e boas mães de famílias.".

Em 1912, é inaugurada outra instituição focada somente nas jovens indígenas, a Escola Profissional Rita Norton de Matos. Perpetua-se o ideal da educação para o trabalho e a baixa instrução.

> - essas escolas são destinadas exclusivamente a raparigas indígenas, que devem principiar a frequentá-las de tenra idade para que a força de hábitos adquiridos no seio das famílias não oponha barreira insuperável à educação a ministrar; - o regimento escolar é o de semi-internato para que a criança esteja bastantes horas separada da família indígena, mas não segregada dela; - a escola será sobretudo uma escola de trabalho, onde as crianças adquirirão hábitos de limpeza, de higiene, de decência e de moralidade; - a escola não terá quaisquer criadas ou serviçais, sendo todo o trabalho doméstico interno, de limpeza, lavagem de roupa, cozinha, serviços de mesa, etc., feito pelas crianças indígenas, por turnos e segundo as suas idades; - a comida e o vestuário das crianças serão os usuais das famílias indígenas a que pertencem, apenas mais cuidados e mais limpos; - haverá uma aula de costura em que se ensine unicamente a fazer a roupa modesta, de homem e de mulher, que usem e devam usar os indígenas da região onde estiver situada a escola; - a instrução literária limitar-se-á a falar, ler e escrever o português, às quatro operações aritméticas e ao conhecimento da moeda corrente em Angola. Simples palestras sobre higiene das pessoas e das habitações, contra os vícios e práticas nocivas, usos e costumes nefastos da vida dos indígenas, sobre a história de Portugal e os benefícios da civilização portuguesa, adequados às idades e ao desenvolvimento intelectual dos ouvintes, serão frequentemente feitas." (NORÉ&ADÃO, 2003, P. 111)

Gastão de Sousa Dias (1934) em seu artigo também menciona a existência de escolas femininas com o foco no trabalho manual e profissional. Assim, as mulheres pretas formavam-se como costureiras, lavadeira-engomadeiras e cozinheiras. Mas a Escola Profissional Rita Norton de Matos supera o absurdo, ao dar o mínimo de conhecimento às alunas e ao explorá-las, com o simulacro de que estava educando-as. Ademais, confirma a ideia de epistemícidio da cultura nativa e popular, através de uma forte condenação dos costumes habituais dos angolanos e reforçando e impondo, por sua vez, conhecimentos sobre uma terra distante considerada redentora para os chamados indígenas.

O Diploma Legislativo (*apud* NORÉ&ADÃO, 2003, p. 113) deixava bem explicita a diferenciação do ensino entre os sexos:

> **Para alunos do sexo masculino:**
>
> Ensino técnico e prático de instrução literária, em grau primário elementar;
>
> Ensino primário técnico de artes e ofícios;
>
> Educação moral e cultura;
>
> **Para alunos do sexo feminino:**
>
> Ensino técnico e prático de instrução literária, em grau primário elementar;
>
> Ensino de costura e trabalhos domésticos e de quaisquer profissões compatíveis com o seu sexo;
>
> Educação moral e cultura física.

Não surpreendia, portanto, o grande número de mulheres no trabalho doméstico, como vimos anteriormente. Logo, havia profissões consideradas 'compatíveis' com o sexo feminino que envolviam somente a esfera doméstica. Os conhecimentos científicos e literários eram barrados pela sua condição de mulher. O que destoava um pouco dessa lógica doméstica, era o ensino voltado para a formação de professores do ensino primário. Assim, algumas mulheres tiveram a oportunidade de tornaram-se professoras primárias, mesmo assim, era um número muito reduzido.

Outra modalidade de ensino em Angola que propagava ideais femininos era o das missões religiosas. Apesar de o Estado ter assumido gradativamente a responsabilidade em relação à educação colonial, esta existiu desde os primórdios devido à atuação da igreja. Como mencionado, os jesuítas iniciaram esse processo. Assim, mesmo depois de uma oficialização da educação colonial, as missões religiosas atuavam em todo o território colonial concomitantemente, tendo características próprias.

Em 1940, há a assinatura de uma Concordata no Vaticano que estabelece que o "ensino especialmente destinado aos indígenas deverá ser inteiramente direcionado ao pessoal missionário e seus auxiliares.". (ZAU, 2002) Sabemos que essa Concordata não foi seguida à risca, pois o ensino aos indígenas também passou a ser responsabilidade

do Estado. Entretanto, em lugares longínquos, mais afastados da capital, eram predominantes as missões religiosas.

Cabe aqui mencionar sobre a localização e oferta das escolas. Em regiões mais afastadas, como mencionado, prevaleciam as missões religiosas, mas houve uma expansão do ensino oficial, inclusive com a modalidade rural. Em Luanda, os estudantes dos musseques tinham grande dificuldade no acesso escolar. As escolas predominavam nas áreas mais urbanizadas e, além disso, não eram suficientes para a demanda. Assim, muitas crianças precisavam se deslocar a pé por longas distâncias até chegar à escola, impactando na sua aprendizagem, desempenho e rendimento. Logo, o acesso ficava mais fácil para crianças brancas. As divisões do espaço da cidade refletiam diretamente no acesso escolar, seguindo a lógica da segregação racial e espacial. (BOSSLET, 2014, p.111)

O ensino das missões religiosas seguia o tripé Deus, Pátria e Família. Esse tripé se desenvolvia através da propagação da fé e da homogeneização dos indígenas através do ensino de valores e costumes portugueses, culminando na expansão imperial. (NORÉ&ADÃO, 2003, p. 107) Além de se dedicarem ao ensino dos ‘indígenas’, as missões religiosas foram responsáveis por um ensino voltado para meninas brancas na colônia.

Figura 15 – Ensino católico destinado às jovens brancas na colônia. FONTE: http://www.cinemateca.pt/Cinemateca-Digital/Ficha.aspx?obraid=2127&type=Video. Acesso em: 22/02/2023

O documentário permite comparar as estruturas das escolas para os diferentes grupos. Como é de se imaginar, as escolas voltadas para o público europeu e assimilados é muito superior. Assim, as meninas brancas dispunham de uma ótima estrutura para a sua aprendizagem. Por outro lado, também recaía sobre elas o ideal feminino ocidental e, portanto, tinham aulas de pintura e costura, além de ginástica, estimulando as aptidões consideradas essencialmente femininas. Como estavam sob a tutela das missões religiosas, era comum uma forte influência da moral cristã resultando em mulheres prontas para os exercícios de mãe, esposa e dona de casa. O ensino voltado para as jovens brancas se diferenciava do destinado às jovens indígenas, quando para as primeiras era oferecido um ensino intelectual pleno e não rudimentar, como era oferecido para as segundas, respectivamente. Além disso, não eram as próprias jovens brancas responsáveis pela manutenção do espaço de aprendizagem, como ocorreu em algumas escolas de jovens indígenas. O que unia esses dois ensinos eram as atividades consideradas ‘femininas’. Posteriormente, essa diferença culmina no avanço dos níveis de ensino, quando jovens brancas atingiam com mais facilidade o ensino universitário.

Em uma entrevista para Ana Sofia Fonseca (*apud* BOSSLET, 2014, p. 135), uma mulher branca revela que estudou sete anos no liceu e conheceu apenas uma estudante negra e duas mestiças. A partir disso ela se perguntou: "onde andam os africanos?". Apesar deste questionamento por parte da entrevistada, em geral não se dava importância à ausência dos africanos nestes espaços.

Logo, as missões na vida das jovens indígenas,

> tinha[m] o objetivo de transformar as mulheres africanas em melhores esposas de homens africanos 'ocidentalizados' ou educados" (TRIPP et al, 2009, p. 33, tradução nossa). Tal educação levou às mulheres africanas o formato ocidental generificado de moralidade e divisão sexual do trabalho através do ensino de práticas domésticas, criação dos filhos, cozinha, higiene pessoal e da casa, etc. (FERREIRA, 2020, p. 47)

Outros aspectos são revelados no documentário. Ao mostrar as Escolas Industriais, é possível perceber uma grande presença de alunos pretos, uma vez que essa formação estava associada a um trabalho braçal, enquanto escolas com laboratório, prática de esportes diversos e leitura eram voltadas a estudantes brancos. O ensino segregacionista se materializa.

Em 1964, o Estado Novo já se mostrava muito apreensivo com as reverberações da ascensão de três movimentos independentistas e mais que isso, desde 1961 já havia uma guerra. Cabe mencionar também, que devido à pressão da guerra e dos movimentos, há a abolição do Estatuto do Indigenato, também em 1961. Assim, é criada a Secretaria Provincial de Educação em Angola.

> A criação da Secretaria constituiu um importante marco no ensino colonial em Angola e a sua actuação estava claramente orientada para participar e contribuir para a consolidação de uma «Angola Portuguesa» que resistisse e eliminasse as forças opositoras e independentistas. A expansão da educação portuguesa pelos territórios da Província, enquanto forma de assegurar a presença portuguesa, controlar as comunidades e de converter a potencial «subversão» em adesão aos ideais da portugalidade, constituía-se como o meta-objectivo da administração colonial. (GOMES, 2014, p. 3)

A educação que era encarada como um instrumento de dominação e de preparação de mão-de-obra adota um novo viés, o de instrumento de luta contra os 'rebeldes'. Assegurando a presença em toda a colônia, era possível incutir um ideal de unidade portuguesa na tentativa de angariar apoio contra os movimentos independentistas. O modelo lusotropical de integração e unidade ficam ainda mais evidentes nessa fase.

Sabemos que a produção destes documentários era uma estratégia de propaganda do regime, mas também uma estratégia de abafar qualquer tipo de oposição. Assim, em 1970 temos o lançamento de "Sistema Educativo em Angola" produzido pela RTP. Apesar de se assemelhar bastante ao produzido pela AGC e por Ricardo Malheiro, o contexto de lançamento é importante e com ele algumas questões ficam mais evidentes. Estamos falando de seis anos posteriores à criação da Secretaria e de uma nova roupagem da educação e de cinco anos anteriores à independência angolana, o que sugere que o documentário faz parte dos últimos suspiros de manutenção do regime colonial.

Por sua vez, a RTP não era imparcial mostrando explicitamente a conivência com o regime. O governo português beneficia-se da televisão pública influenciando a opinião da sociedade. Assim, a RTP auxiliou na propaganda da ideologia do regime colonial e na ideia de 'defesa' das colônias. (CUNHA, 2003)

O filme da RTP mostra o ensino destinado às angolanas negras e menciona as escolas elementares femininas, com a missão de incutir-lhes "a consciência de suas responsabilidades na família e na sociedade". A prática da costura está mais uma vez presente, significando um ensino profissional.

Figura 16 – Estudantes em escola primária. FONTE: https://arquivos.rtp.pt/conteudos/sistema-educativo-em-angola/. Acesso em: 25/02/2023

Percorrem-se outras modalidades de ensino como as escolas técnicas e os institutos industriais. Ao contrário do documentário "O ensino em Angola" que expõe a estrutura educacional sem tentar rigorosamente esconder a segregação, o "Sistema Educativo em Angola" tenta ao máximo transmitir a ausência de discriminação e segregação. Em todas as modalidades de ensino, mesmo que haja apenas um negro na classe, ele recebe todo o foco, na tentativa de ofuscar o quadro que se apresenta: estudantes negros eram raros fora do ensino primário. Afinal, isso desbancaria o ideal lusotropical de que todos são portugueses e, consequentemente, teriam direitos minimamente comuns.

Um exemplo desta técnica de filmagem totalmente ideológica é quando o documentário centra-se no ensino universitário. A cena inicia-se mostrando toda uma turma numa universidade em Luanda. Ao termos uma visão ampla, é possível perceber a presença alguns alunos pretos. A filmagem passa muito rapidamente para nós toda a classe, pois vai focando na estudante negra. Em poucos segundos, sua imagem preenche toda a tela.

Figura 17 – Segundos antes da filmagem se fechar na estudante negra. FONTE: https://arquivos.rtp.pt/conteudos/sistema-educativo-em-angola/. Acesso em: 25/02/2023

Outras cenas são mostradas acerca do ensino universitário, exaltando as faculdades de ciências e medicina veterinária. Novamente, vemos estudantes negros. Diante dos equipamentos e instrumentos disponíveis para o estudo dos diferentes cursos, vemos apenas alunos brancos manuseando, enquanto alunos negros estão presentes, mas na observação. Dá-nos inclusive a impressão de que foram implantados para compor a mensagem do filme.

Por fim, o documentário dispõe de algumas entrevistas feitas com professores e administradores da universidade, todos homens brancos. Um deles menciona que as Universidades Ultramarinas possibilitam às cidades coloniais terem novas experiências e isso só é possível por conta da ligação com a metrópole. Outro diz que as universidades ultramarinas são de suma importância porque formam uma elite intelectual, científica e técnica que deve estar na base para qualquer impulso no sentido do desenvolvimento de Angola.

Logo, conseguimos dimensionar que prevalece o ideal da missão civilizatória, sendo o português o agente da transformação da vida dos nativos que estariam perdidos

sem eles, ‘sem novas experiências’. Por outro lado, ao estarmos atentos ao grande público branco nos altos níveis de ensino, consolida-se quem forma essa elite. Assim, percebemos que nunca foi a intenção da educação colonial elevar os estudantes nativos e promover equidade. Ngugi Wa Thiong’o (1986) denuncia a real intenção:

> But its most important area of domination was the mental universe of the colonized, the control, through culture, of how people perceived themselves and their relationship to the world. Economic and political control can never be complete or effective without mental control.

Apesar de tudo isto, mesmo com um caráter segregacionista, totalmente problemático e distante da visão de educação que compactuamos, é preciso reconhecer que essa instrução mesmo que rudimentar ofereceu algumas possibilidades. Diante do novo cenário colonial em que as dinâmicas se apresentavam muito diferentes, eram precisos instrumentos que fornecessem meios de sobrevivência. De acordo com Noré e Adão (2003, p. 118), houve um benefício

> na medida em que permitiram, pela primeira vez e sob a égide das autoridades coloniais, que para alguns deles, na posse de uma profissão, se abrissem novos horizontes e alguma perspectiva de vida, na titânica e desigual luta pela conquista de um pouco de visibilidade na assimétrica sociedade angolana.

Esse ensino também se reverbera no período pós-independência, pois algumas poucas mulheres conseguiram atingir níveis de formação mais avançados e integraram movimentos de defesa das mulheres.

> As políticas de educação colonial e as oportunidades para a profissionalização das mulheres também tiveram um impacto nos movimentos de mulheres contemporâneos. O acesso à educação criou um pequeno quadro de mulheres de elite que eram ativas na liderança dos movimentos de mulheres antes da independência. Algumas haviam estudado no exterior, outras eram economicamente independentes. Elas estavam envolvidas numa grande variedade de organizações de mulheres, geralmente orientadas em torno de preocupações religiosas, profissionais, de bem-estar e de desenvolvimento (...). Assim, a educação colonial e missionária, apesar de sua discriminação contra meninas e mulheres e seu foco na criação de esposas "adequadas" para homens africanos instruídos, abriu oportunidades

> para algumas poucas (TRIPP et al, 2009, p. 33 *apud* FERREIRA, 2020 p. 46).

Destarte, o ensino colonial fez parte da dominação e tinha objetivos explícitos de ‘desfazer’ o indígena da sua cultura e dos seus valores e transformá-lo num trabalhador fiel a serviço do progresso colonial. Em relação às mulheres, mais do que abandonar a sua cultura e ter uma profissão para servir as elites coloniais, era preciso transformá-las em mulheres decentes e preparadas para serem boas mães e esposas. Enquanto isso, aos estudantes brancos não era negado nenhum conhecimento, perpetuando a desigualdade escamoteada pelo lema ‘somos todos portugueses’. Por sua vez, alguns conseguiram transgredir o ensino colonial e a partir dele, contribuir para o fim do regime.

3. Colonialismo à deriva: A Guerra de Libertação (1961-1975)

Os últimos anos do colonialismo português em Angola foram de muita intensidade. Neste capítulo, portanto, pretende-se analisar as tentativas de sobrevivência do regime bem como as estratégias anticoloniais travadas. Após entendermos as vivências das mulheres, apresentadas no capítulo anterior, a guerra e a independência representaram possibilidades diversas para as mulheres que possuíam anseios diversos. Logo, veremos aqui como as dinâmicas no que tange à configuração social, se desenrolaram, enfatizando as várias frentes de atuação das mulheres neste contexto.

3.1 – Os primeiros impactos da guerra: abolição do estatuto do indigenato e ação psicossocial

Tendo sido a década de 1950 o momento do auge da importância econômica das colônias para Portugal, não é de surpreender que os desafios das décadas seguintes tenham sido enfrentados com afinco com vista à manutenção dessa 'prosperidade'. Os esforços foram inúmeros, pois é possível relacionar que a perda da colônia implicaria numa destruição do império ultramarino.

Embora os esforços midiáticos apresentassem uma Angola de paz e os portugueses com fraternidade ajudando e levando o progresso para as populações nativas, a realidade que batia a porta era de exaustão das populações colonizadas com a estrutura de exclusão e de inferiorização, o que levou ao processo de consolidação de movimentos pró-independência.

Assim, mediante a um rebuliço social que começava a mostrar-se ameaçador à posição de Portugal não só em Angola, mas em todo o império, foi preciso fazer concessões. Tudo isto, quando em 1961 houve a inauguração da luta anticolonial. Em 1961 inicia-se a Guerra de Libertação, a partir de três revoltas, sendo a do dia 4 de fevereiro ocorrida em Luanda. Concomitantemente, inicia-se uma jornada de defesa de Angola com lemas como "Angola é terra de Portugal" e "Angola é nossa". (RTP, 1969)

Como primeiros passos, o governo colonial toma algumas medidas consideráveis, entretanto algumas delas não foram significativas na prática, visto que tiveram pouco impacto nas vivências. Reforça-se novamente que foram medidas em busca de negociação e manutenção das relações coloniais, como nos deixa explícito Juliana Bosslet (2014, p.108):

> Em outras palavras, as mudanças efetuadas pelo governo português não tinham como objetivo acabar com a relação de domínio de um grupo sobre o outro, mas conservá-la. Para isso, percebeu-se a necessidade de fazer concessões. O grupo dominante, para manter sua dominação, não pode deixar de levar em consideração os interesses dos dominados. Isto é, deve estabelecer com eles um equilíbrio de compromisso. Em suma, para manter a sua hegemonia, é necessário que o grupo dominante faça sacrifícios.

Podemos elencar os seguintes tópicos como estratégias do governo português para a manutenção da colônia: a abolição do estatuto do indigenato, a ação psicossocial, o fortalecimento do programa de rádio "A voz de Angola" e o povoamento.

Pouco tempo depois das revoltas e diante de um cenário internacional nada favorável para o regime, as ações de apaziguamento começam a dar as caras. Em 1960, diversas ex-colônias tornavam-se países independentes, o que fortalecia os movimentos internos pró-independência. O lusotropicalismo servia para escamotear a realidade desigual e abusiva que ocorria nas colônias portuguesas para a ONU e para o mundo.

Entretanto, as notícias das revoltas tiveram repercussão internacional o que surpreendeu o mundo diante de um cenário totalmente diferente do que era propagandeado.

Em 1961 é abolido o Estatuto do Indigenato, responsável pela segregação social e racial entre os habitantes das colônias, dificultando as possibilidades de mobilidade social e explorando de muitas formas, seja no trabalho forçado, seja na proibição de diversos aspectos das vidas das pessoas, os chamados indígenas. Como foi discutido no primeiro capítulo, o estatuto do indigenato não significou a inclusão, mas a exclusão de grande parcela da população de condições mais dignas de vida.

Adriano Moreira é nomeado a ministro do Ultramar. Considerado um grande defensor do lusotropicalismo, ele teve a responsabilidade de reformar o regime colonial. Como primeira medida, revoga o Estatuto do Indigenato em setembro de 1961. Assim, a distinção legal entre assimilados e indígenas estava abolida, bem como o trabalho forçado.

Por sua vez, a revogação do estatuto não significou ausência de práticas discriminatórias. Esta revogação pareceu centrar-se muito mais no plano legal, do que na efetivação das mudanças. Um exemplo disso é a continuação de operações de limpeza e rusgas nos musseques, onde a maior parte da população africana vivia em Luanda.

O estatuto influenciou também no sistema educacional. Foi explicitado no capítulo anterior que o ensino era diferenciado para indígenas e para europeus e assimilados. Diante da abolição, não haveria mais a justificativa de distinguir os ensinos voltados para esses grupos, afinal estariam todos numa mesma posição. De fato, houve avanços no acesso à educação da população em geral, ainda assim conseguimos acompanhar uma baixa presença de negros conforme o nível de ensino ia aumentando,

além da oferta de vagas muito abaixo da demanda. Estima-se que nessa fase final do colonialismo português houve um aumento de 400% em relação a estabelecimentos de ensino e alunos matriculados, comparando os inícios de década, 1960/1961 e 1972/1973. (BOSSLET, 2014, p. 112)

Fábio Baqueiro (2021, p. 55) comenta sobre esses avanços no sistema educacional. De acordo com o autor, apesar das limitações, a população não branca conseguiu atingir o mercado de trabalho formal que vinha se consolidando diante dos investimentos privados e estatais. Clarence-Smith (1995) sugere que, além de pensar em relação aos movimentos independentistas, as reformas do governo colonial foram também frutos da pressão das empresas que estavam se instalando no território exigindo mão de obra mais qualificada.

Em relação às mulheres, com a expansão do ensino e com liceus femininos, foi possível para elas ocuparem cada vez mais o mercado formal em cargos de repartições e escritórios.

> [...] embora quase 80% das mulheres ocupadas trabalhassem efetivamente em "serviços pessoais e outros" ou em "atividades comerciais", cerca de 7% estavam no serviço público, e um número semelhante encontrava trabalho na indústria manufatureira que vinha se desenvolvendo nos arredores da cidade, especialmente em Viana. E, dentre as mulheres empregadas no comércio (quase ¼ do total), ao lado da provável maioria de quitandeiras, é plausível imaginar uma pequena parcela trabalhando em escritórios ou lojas em bairros centrais consolidados. (BAQUEIRO, 2021, p. 58)

A baixa escolarização era o que impedia a maioria da população a ocupar melhores cargos. É perceptível que, embora o estatuto tenha deixado de ter validade, na prática as desigualdades continuavam perpetuando-se, pois não era intenção extinguí-las, mas mascará-las para mantê-las.

Dessa forma, ao analisarmos o mercado de trabalho nos deparamos com a continuidade da desigualdade baseada na raça, como se o estatuto ainda estivesse em vigor. O presidente do Instituto Angolano do Trabalho entre 1962 e 1970, Afonso Mendes, afirmou que a desproporção dos salários entre negros e brancos não estava ligada à questão racial e sim ao valor da produção. É comum e reforçado o discurso de igualdade racial no trabalho, mas a partir do momento em que há salários diferentes para a mesma função desempenhada, é notória a continuidade da lógica do estatuto do indigenato. Alguns afirmam inclusive que um maior salário iria gerar uma estagnação do trabalhador negro: "Logo que, por mérito próprio, a promoção a melhor salário lhe permite um maior desafogo nos seus ganhos, há uma imediata quebra da sua produtividade, resultante da falta de aplicação e aquisição de vícios que não tinha, em especial o alcoolismo." (BETTENCOURT, 1965, p. 117)

Percebemos, portanto, o imaginário construído desde os primórdios da colonização do negro associado ao alcoolismo, ao vício, à vadiagem e à promiscuidade. Logo, apesar de um simulacro de igualdade e não discriminação, o africano era encarado como alguém que precisava de tutoria. Nesse sentido, casos como o a seguir eram comuns em Luanda: "Pode-se ver frequentemente um operário branco que ganha 160$ diários trabalhar ao lado de um operário negro que ganha 37$50. No respectivo sindicato, registra-se uma estratificação de categoria e salários praticamente segundo cor de pele." (GUERRA *apud* BOSSLET, 2014, p. 114)

O trabalho dos negros e mestiços em Luanda foi visto de forma criteriosa. No que tange a melhoria e igualdade salarial, foi ignorado, mantendo a discrepância de salários entre brancos e negros. Mas foi encarado como um espaço de travar estratagemas de manutenção do regime, a partir da alienação dos trabalhadores,

chamada pelo governo colonial de Ação Psicossocial. Essa ação não se deu somente no ambiente de trabalho, mas também se expande para os bairros suburbanos e musseques.

De acordo com Juliana Bosslet (2017, p. 836), a ação psicossocial fazia parte de um pacote que visava "conquistas de corações e mentes". Assim, o objetivo desta ação era fazer com que a população não fosse atraída pelos movimentos anticoloniais e apoiasse o regime, gerando aproximação da população e promovendo as ideias lusotropicais de unidade portuguesa.

O ditado popular "mente vazia, oficina do diabo" foi a lógica seguida pelos idealizadores da Ação Psicossocial. Acreditava-se que era necessário distrair a população, pois através do ócio ela poderia se envolver com as ideias 'subversivas'. Essa distração através do lazer era integralmente supervisionada e direcionada pelas autoridades coloniais. Assim sendo,

> As políticas direcionadas para o lazer foram formuladas em sintonia com ideias de desenvolvimento – ou seja, atividades vistas como ferramentas de moralização, particularmente o desporto, eram incentivadas ao passo que se buscava limitar aquelas consideradas indesejáveis, tais quais as festas e o consumo de álcool, vistos como origem da indisciplina e instabilidade dos trabalhadores africanos. (BOSSLET, 2017, p. 839)

As empresas deveriam garantir entretenimentos aos funcionários para que não fossem passar o tempo livre nas ruas em contato com ideias contrárias à do governo colonial. O esporte foi alvo dessa ação, ao torná-lo instrumento de controle social. Assim, aos patrões era recomendado sistematicamente que ocupassem o tempo livre dos funcionários com "atividades que estimulassem o seu desenvolvimento físico, moral e intelectual." (BOSSLET, 2017, p. 841), contribuindo para a produtividade da empresa, mas também para a segurança, alusão para a não penetração das ideias independentistas.

Aliada à essa ação psicossocial, houve também a intensificação da presença da Polícia Internacional e de Defesa do Estado, a PIDE, com as operações nos musseques, as rusgas. Assim, eram dúbias as opiniões em relação ao governo colonial quando ele reprimia e ao mesmo tempo oferecia opções de lazer enviesadas.

Apesar de avanços nos níveis escolares da população, como discutido acima, as taxas de analfabetismo ainda eram altíssimas. Isso fez com que o governo colonial pensasse em outras formas de disseminação da informação. Uma delas foi o rádio. Mesmo com poucas pessoas tendo o aparelho, isso não impediu a difusão das informações, uma vez que o som conseguia atingir grandes contingentes, além do compartilhamento dos aparelhos. De acordo com Juliana Bosslet (2017, p. 843), ouvir juntos os programas favoritos na rádio era uma prática social e popular nos bairros de Luanda. Isso facilitou o trabalho do governo colonial e na consolidação do programa de rádio "A voz de Angola". O programa do governo fazia parte da ação psicossocial, aproximando-se da população com idiomas e músicas africanos.

Em meio a esse cenário de conquista da população, não podemos ignorar que a guerra começava a se alastrar pelo território angolano. Apesar disto, os esforços de Adriano Moreira eram inúmeros, estimulando um novo povoamento português na colônia.

Com o ideal lusotropical, a presença dos portugueses estimularia a ascensão social da população da colônia, perpetuando as ideias do português como agente do processo de civilização. Estima-se que a população branca em Angola passou de pouco mais de 170 mil em 1960 para 300 mil em 1974, revelando que mesmo com a guerra, a emigração de Portugal continuou ocorrendo. (BITTENCOURT, 2008, p. 42)

Com esse dado, podemos questionar como as pessoas estavam vivenciando a guerra em Luanda. O asfalto parecia isolado da presença de uma guerra, com a população branca aumentando e sem sofrer maiores consequências. Por sua vez, os subúrbios começavam uma efervescência de militância anticolonial, bem como de tensões raciais, mesmo com os esforços da ação psicossocial.

É possível perceber um pouco dessas vivências brancas com a reportagem da RTP de 1973, intitulada "Turismo em Luanda". O vídeo mostra um grupo de turistas desembarcando em Luanda e sendo guiados pelos principais pontos da cidade. Primeiramente, visitam uma feira de artesanatos. Depois visitam o Miramar, cinema a céu aberto e opção frequente de lazer entre os brancos. Os turistas vão às ruas e fotografam o comércio com as quitandeiras. Visitam também a Fortaleza. O documentário apresenta imagens aéreas da cidade que não apresentam anormalidade.

Assim, o filme não revela há nenhum tipo de sinal em relação à guerra, mesmo a reportagem tendo sido gravada em sua fase final, dois anos antes da independência. É possível perceber que mesmo nesta altura, os esforços não paravam, pois ainda estavam produzindo propaganda para manter o povoamento e o turismo em Angola e para isso, era preciso disseminar uma ideia de pacificidade nas colônias e a ausência de conflitos. Como disse o próprio Marcello Caetano:

> Guerra Colonial? As Províncias Ultramarinas estão em paz e ninguém neles contesta a sua integração na Nação Portuguesa. Percorre-se a Guiné, anda-se pela vastidão da terra angolana, desloca-se quem quer que seja de lés a lés de Moçambique e não encontra populações revoltadas. […] A vida decorre, por toda a parte, tranquila e normal, num ambiente de trabalho e de entendimento exemplares. (Carvalho, 1977: 108 apud RIBEIRO, 2004)

A maioria da imprensa escamoteava a guerra, sendo por vezes ação da censura ou por alinhamento com o governo colonial. De acordo com o levantamento feito por

Juliana Bosslet (2014, p. 125/126), alguns conflitos internacionais ganhavam muito mais destaque nos periódicos do que as notícias internas.

> Se olharmos para os periódicos que circulavam na capital, encontraremos uma guerra muito distante. Uma guerra entre várias outras, cujas notícias eram, às vezes, tão mais frequentes do que a própria luta relacionada ao futuro da província. É fácil perceber, por exemplo, que entre fins dos anos 1960 até 1970 a guerra civil na Nigéria aparece com mais frequência nos jornais angolanos do que a luta pela libertação de Angola. Guerra da Coreia, conflito no Oriente Médio, golpes no Congo Kinshasa, e assim por diante, ocupam seções inteiras em alguns números desses jornais. E, no meio, dessas notícias, é possível encontrar pequenas notas, e vez por outra algumas matérias, sobre a guerra que aqui nos interessa buscar.

Em uma entrevista para Ana Sofia Fonseca (*apud* BOSSLET, 2014, p. 135) uma mulher relata que às vezes "[...] escuta um rumor da guerra. Entra-lhe por um ouvido e sai-lhe por outro, parece realidade mais distante que os Estados Unidos, de onde vêm as suas calças Levi's e a Coca-Cola." Assim, para a população do asfalto, onde se encontrava a maior parte dos brancos, a guerra era uma realidade ignorada que não parecia ter potencial de mexer com suas posições de privilégio estabelecidas durante o período colonial.

Por outro lado, os musseques estavam com as relações sociais cada vez mais tênues. Se o governo colonial usou da rádio fusão para a conquista de corações e mentes, o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA)[15] também vai utilizar deste instrumento. Assim, o movimento consegue se infiltrar nos musseques através de um programa de rádio. A partir desse contato mais frequente, a resistência colonial vai se encorpando, refletindo nas relações sociais marcadas pela raça.

Assim, os agentes do Estado negros eram vistos com desconfiança e eram hostilizados, pois o seu trabalho significava uma traição. Afinal, as operações da PIDE

[15] O MPLA foi formado, segundo a versão oficial, em 1956. Muito centrado em Luanda, o movimento era fortemente urbano. Como lideranças do movimento temos Mário Pinto de Andrade, Agostinho Neto e Lúcio Lara e tinha uma orientação política voltada ao socialismo.

eram cada mais constantes e violadoras. De acordo com Juliana Bosslet (2014, p. 146) é possível ver uma ascendência dessas resistências:

> Durante os anos de 1961 e 1962, constam com maior frequência, nos registros policiais, documentações referentes à movimentação dos negros pela cidade, se faltavam trabalho, se apareciam em grupos a pedir emprego, se surgiam negros nunca antes vistos da capital. Quanto aos próprios habitantes de origem africana nos musseques, surgem casos de enfretamento, a partir, por exemplo, das armadilhas construídas nas cubatas para os agentes da ordem durante as rusgas. A partir de 1964 e 1965, passam a constar enfrentamento mais diretos por parte dos moradores não-brancos dos musseques, principalmente através do apedrejamento de viaturas policias, o que, com o passar dos anos, tende a aumentar.

Apesar do cenário de tentativas de esconder a guerra, em 1969 é exibido um documentário no Noticiário de Abril, com a produção da RTP, em que a guerra é mostrada com o objetivo de condenar os movimentos anticoloniais. O documentário "A política colonial em Angola" resume o que vem sendo produzido pelo governo colonial desde 1930. As políticas são mostradas a partir das imagens e dos discursos de quem as criou e colocou-as em prática: Salazar, Marcelo Caetano e Américo Tomás. Assim, as imagens mostram a educação em Angola, os africanos trabalhando, os avanços da medicina, mostrando a assistência que chegava a todos os cantos da colônia, inclusive mostra o emprego de equipamentos modernos no trabalho agrícola. Tudo isto demonstra os avanços possibilitados pela presença portuguesa e como esta presença era benéfica e, portanto, deveria se perpetuar. Essas imagens contrastam com as imagens mostradas no início do documentário, mas que são necessárias para a construção da narrativa. Por que os africanos estavam entrando em guerra contra os portugueses, quando eles promoviam tantas benesses para a população? Assim, o documentário é aberto com imagens da guerra que mostram diversos soldados portugueses e sua superioridade bélica, com armamentos mais modernos, navios, helicópteros, aviões e etc. Depois, o documentário centra-se na violência do colonizado numa tentativa de justificar as ações de combate. Carros depredados, catanas e a população branca sendo deslocada devido aos ataques

apelam para o emocional, mostrando mulheres e crianças em desespero. Por outro lado, o documentário dá destaque à presença de negros nas tropas coloniais, reforçando a ideia de que grande parte da população das colônias apoiava a continuidade do regime colonial.

Figuras 18 e 19 – Cenas de "A política Colonial em Angola" FONTE: https://arquivos.rtp.pt/conteudos/a-politica-colonial-em-angola/ Acesso em: 17/04/2023

Durante essas imagens, o documentário coloca parte do discurso de Salazar sobre a continuidade da guerra: "Sejam quais forem as dificuldades que se nos depara no nosso caminho e os sacrifícios que nos imponha vencê-las, não vejo outra atitude que não seja a decisão de continuar". Ainda nestes recortes de discursos, nos deparamos com falas como "Angola é terra de Portugal" e "o Ultramar o qual nos ligam tão afetuosos laços e cujas populações seguem presentes no coração", fazendo com que o espectador compre um lado do conflito, apelando para um sentimento de pertencimento.

O ponto alto do documentário são as cenas da visita do presidente da república Américo Tomás. Em meio à guerra, o presidente visita Luanda sinalizando a importância da colônia de Angola e sinalizando a fraqueza dos movimentos independentistas que não o impediram de estar ali. O que impressiona também é a

mobilização popular com a presença de Américo Tomás. As ruas estavam lotadas de pessoas para ver o presidente. Assim, o regime colonial assegurava o apoio popular e justificava a sua continuidade.

O presidente recebe autoridades africanas tradicionais e das forças armadas com apertos de mão e abraços, transmitindo a imagem de ausência de racismo. Em determinado momento, Américo Tomás aparece sentado numa espécie de trono e é carregado por mulheres negras.

Figura 20 – Cena de "A política Colonial em Angola". FONTE: https://arquivos.rtp.pt/conteudos/a-politica-colonial-em-angola/ Acesso em: 17/04/2023.

Essa cena sugere pensar que o regime colonial, embora não oferecesse oportunidades iguais entre homens e mulheres, reconhecesse a importância da mulher negra na sociedade angolana. Sendo as mulheres a base da sociedade angolana, o seu apoio poderia significar um apoio generalizado. Pode ter sido este o pensamento que fez Américo Tomás sentar-se nessa cadeira e deixar-se ser carregado. Entretanto, essa imagem materializa a condição subalterna da mulher angolana, 'servindo' ao colonizador branco responsável por estabelecer e aprofundar essa condição. Assim, essa cena materializa a dominação colonial. De acordo com bell hooks (2019), existe um

> pluralismo racial que desafia o racismo por sugerir que a vida do homem branco será mais rica, mais aprazível, se ele aceitar a diversidade. Contudo, também oferece um modelo de mudança que ainda deixa intacto o patriarcado supremacista branco capitalista, embora não esteja mais baseada

> na dominação coercitiva das pessoas negras. Ele insiste que o desejo do homem branco deve ser sustentado pelo "trabalho duro" (neste caso, o coração) de um Outro de pele escura. A fantasia, é claro, é de que esse trabalho não será mais realizado por meio da dominação, mas será dado de boa vontade.

Este pluralismo racial está na base da ideia lusotropical. Dessa forma, Américo Tomás torna-se representativo dessa discussão, pois demonstra aceitar a diversidade e se serve da 'boa vontade' das mulheres, configurando um clima de ausência de barreiras raciais. Mas o que está em vigor, é a lógica colonial, patriarcal e racista disfarçada de harmonia. Felizmente, diversas mulheres transgrediram a lógica colonizadora e patriarcal que era esperado que elas reproduzissem, em busca de liberdade.

3.2 – Resistências anticoloniais e Apoio à Guerra Colonial: as experiências de mulheres no período da Guerra de Libertação

A madrugada do dia 4 de fevereiro de 1961 é uma das marcas da guerra de libertação de Angola e, considerada por parte da historiografia, o movimento inaugural da guerra. Entretanto, não é possível ignorar as revoltas de janeiro e março ocorridas no campo que, juntamente com a de 4 de fevereiro formam uma tríade de explosão contra as injustiças sociais que assolavam os colonizados em Angola por muito tempo.

As ações constantes da PIDE nos bairros do subúrbio geraram diversas prisões. O ataque à Casa de Reclusão, à Cadeia de São Paulo e à Polícia de Segurança Pública teve a justificativa de libertar presos políticos detidos entre 1959 e 1960. Era intenção também mostrar ao mundo, principalmente à ONU, que existia insatisfação em Angola, atingindo a opinião pública internacional. Por sua vez, a revolta foi pouco organizada

militarmente e rapidamente contida. Apesar disso, é a marca mais expressiva de ação urbana anticolonial até a independência. (BITTENCOURT, 2008, p. 78)

O 4 de fevereiro, teve uma participação feminina muito reduzida, apenas a de uma mulher, Engrácia Francisco Cabenha, de acordo com o relato dos principais participantes. Considerada a "rainha" da revolta, Engrácia teve um papel muito particular e uma vida muita ligada à política de Angola. Engrácia Cabenha tinha 16 anos quando convocada para participar da ação. Cabenha era sobrinha de um dos comandantes da ação que dizia ser necessária uma menina virgem para abençoar as atividades do grupo. O fator religioso é um dos pontos de discussão sobre o 4 de fevereiro. Segundo Bittencourt (2018, p. 57):

> Quanto à presença de elementos de ordem religiosa no convencimento dos indivíduos envolvidos na ação, em especial a participação de autoridades tradicionais com esse domínio e o uso de amuletos que tornariam os revoltosos invulneráveis às armas das forças coloniais, tal existência não é contestada, mas a sua importância para que a ação fosse concretizada foi atenuada com o passar dos anos [...].

Como suas motivações para o ingresso na ação, Engrácia Cabenha diz:

> O meu tio, irmão da minha mãe, o comandante Raul Deão, pergunta-me: Menina, [...] estamos à procura de uma menina que seja virgem e queira fazer a luta. Se eu não quisesse, não ia, mas como fui preparada por Deus, logo respondi que sim. [...] quando me chega esta proposta, dizendo que nós vamos correr com os portugueses em Angola, prá gente ganhar a nossa independência, eu aceitei, porque eu vi o meu pai apanhar porrada. [...] (PAREDES, 2015, p. 230-231)

A função de Cabenha era a de abençoar os locais em que os grupos iriam fazer a ação. Além disso, ela também abençoava os instrumentos da ação, no caso, as catanas:

> [...] Cadeia de São Paulo, Casa Reclusão, os Correios, Palácio. Antes de eles irem atacar esses lugares todos, a rainha era a primeira que tinha de passar lá, fazer a reza, abençoar todos os lugares. Aí eles estavam todos abençoados para poder avançar, para eles poder ter essa força. [...] eu participei, sim senhora. (PAREDES, 2015, p. 231) Como rainha os homens não podiam atacar sem me consultarem [...]. (O País 30.01.2019 *apud* PAREDES, 2015, p. 231)

A partir das vivências sob o colonialismo, vendo seu pai e, certamente outras pessoas do seu convívio, sofrerem violências, Engrácia estava conscientizada acerca da necessidade do fim desse sistema, o que fez com que ela acatasse a proposta de prontidão. O fator religioso, embora tenha sido reduzido com o passar dos anos, foi um ponto importante para a participação de Engrácia, uma vez que a fé ligada às ideias de pureza da figura feminina determinou como essa participação se deu. Cabe aqui mencionar que a revolta da Baixa de Kassange em janeiro do mesmo ano também teve uma conexão com a religião, voltada para a imagem de Maria. A participação das mulheres nessa revolta foi mais expressiva.

A Revolta da Baixa de Kassange foi contra a exploração dos trabalhadores rurais da Companhia Geral dos Algodões de Angola, a COTONANG. O algodão era um dos principais produtos produzidos para exportação na colônia e a COTONANG era uma companhia do governo colonial com capital privado. Dessa forma, a companhia contava com o trabalho forçado, legal na colônia por meio do Estatuto do Indigenato.

Assim como em 4 de fevereiro, a ligação com a religião levava-os a se sentirem imunes e mais resistentes as armas do branco. Como explica Freudenthal (1995), “Os camponeses após a adesão aos "preceitos de Maria" através de ritos iniciáticos, passaram a desafiar abertamente as autoridades e os agentes da Cotonang, convictos de que eram imunes às balas dos brancos.” Houve uma cultura de desobediência civil ligada ao culto de Maria, considerada deusa protetora dos negros. As primeiras ações dos trabalhadores foram se ausentar das lavras de algodão e se recusar a pagar os impostos, depois houve o ataque aos bens e as propriedades de brancos e mestiços.

As mulheres camponesas tinham o mesmo regime de trabalho dos homens, igualmente explorados, e participaram em peso da Revolta. A revolta foi brutalmente reprimida com cerca de 10 mil mortos. Entretanto, muitas mulheres sobreviveram e puderam relatar sua experiência, como é o caso de Elisa Kapunga.

> [...] o português andava a nos escravizar muito, fartávamo-nos de trabalhar daqui para lá sempre com o chicote atrás, mesmo doente tinha de ir na tonga, mulher e homem era igual, era muito sofrimento! [...] O sofrimento era demais, tirou-nos o medo, pegamos nas mechas de fazer funje, mesmo sem armamento arriscamos e fomos contra os portugueses. Apesar do medo, como nós não tínhamos armamento tivemos de usar a mecha de fazer o funje e um capim chamado senu que amarramos na cintura que era nossa proteção, mas de nada nos valeu, terminou com muita mortandade. (PAREDES, 2015, p. 216 -219)

Ambas as revoltas foram duramente reprimidas. Estima-se que no 4 de fevereiro tenham sido mortos 7 agentes coloniais e entre 9 a 50 indivíduos ativos na ação. Engrácia Cabenha foi uma das sobreviventes, mas o período pós-revolta não foi fácil para ela, tendo que ainda enfrentar as agruras de ser uma mulher num território colonizado, marcado pela estrutura sexista.

> Depois da maioria dos sobreviventes do 4 de fevereiro terem ido para a cadeia, eu regressei à casa do meu pai, no posto Cassoneka, em Catete. O meu pai pensava que qualquer dia eu poderia fugir, então entregou-me a um senhor com quem vivi, que era o senhor Costa. Eu tinha que aceitar esse homem, eu com 16 anos e o senhor Costa com 45 anos. Eu não podia dizer que não posso viver com o senhor Costa, porque os nossos pais, antigamente, tinham esse regime, onde ele te indicar onde que você vai, e se não cumprir você fica uma mulher desgraçada. Isso aconteceu em 1962. (O País 30.09.2009 apud PAREDES, 2015, p. 233)

Engrácia só conseguiu entrar na guerrilha ao lado do MPLA em 1974, revelando que embora houvesse o espaço para as mulheres, ele deveria ser disputado. Engrácia teve de lutar contra um relacionamento forçado e infeliz buscando sua emancipação na independência de Angola. Esse era o pensamento disseminado pelos movimentos de libertação comandados por homens. Havia o reconhecimento da opressão das mulheres intensificada no colonialismo e que a mulher era de extrema

importância na construção do país independente. Assim, algumas mulheres ingressaram na luta armada, entretanto em números bem menores que os homens, com a mentalidade de que era preciso a independência de Angola para construir a própria. Essas revoltas inaugurais, por sua vez, revelam a força e o papel ativo das mulheres nos processos, desde o combate corpo a corpo com catanas, passando por rituais religiosos até o sacrifício de mães ao entregarem seus filhos e seus maridos.

Nesse sentido, nos deparamos com muitas trajetórias de mulheres dentro dos movimentos de libertação que atuaram com esse objetivo. Além disso, vemos motivações comuns baseadas nas experiências de injustiça com pessoas próximas ou si mesmas. É o caso de Luzia Inglês.

A família Inglês habitava uma região de Angola, Dembos, onde missionários protestantes se instalaram. Dessa forma, a família sempre foi muito ligada à vida religiosa. O pai de Luzia, Guilherme Pereira Inglês, assume a liderança após a morte de outro pastor, e torna-se um importante pastor e líder da comunidade onde viviam. A população tinha confiança nos pastores negros que, assim como as igrejas, significavam segurança. Diante das violências a que foram subjugadas as populações do campo, o pastor alia-se à luta pela independência angolana. De acordo com Patrício Batsikama (2016, p. 76), o pastor atuou da seguinte forma:

> apoio à luta clandestina: mobilidade dos independentistas, pequenas logísticas e algumas provisões alimentares e higiénicas para as famílias; (2) protecção dos combatentes angolanos sob cobertura eclesiástica: entre estes, cita-se Agostinho Neto, o primeiro presidente de Angola; (3) participação diplomática para luta de libertação: secretamente, envolveu-se em algumas arenas diplomáticas (ONU) para expor a questão de Angola.

Diante de sua forte atuação anticolonial, não demorou em se tornar um perigo para o regime colonial, sendo perseguido pela PIDE. As ações de Guilherme Inglês entre 1958 e 1960 reverberaram na revolta de 15 de março de 1961 que fecha a tríade

inaugural da luta de libertação. Os camponeses e as camponesas foram protagonistas dos ataques. O grau de violência foi inédito em revoltas anticoloniais, vitimando brancos, negros, assimilados e mestiços. (BITTENCOURT, 2002, p. 85-86)

O pai de Luzia Inglês foi morto dias depois como relata a própria em uma entrevista (BATSIKAMA, 2016, p. 77):

> O meu pai foi levado entre 20 e 21 de Março de 1961, no dia 22 veio a aviação bombardear, nós éramos crianças! Contaram os sobreviventes que o Reverendo Guilherme Pereira Inglês, o meu pai, primeiro cortaram-lhe uma orelha, depois o nariz, um braço e outro de depois deram-lhe um tiro de misericórdia, foi tortura! porque eles acharam que o meu pai era o Leão dos Dembos, porque mentalizava os seus crentes contra o colonialismo.

Os níveis de crueldade do colonialismo são explicitados nesse relato de Luzia Inglês. Diante do contato direto com a história do seu pai, Luzia não teve outra escolha. Luzia, assim como boa parte da população da sua região, é obrigada a fugir e vai para o Congo. Na capital Brazaville, ela entra na Escola 4 de fevereiro do MPLA e apresenta níveis de aprendizagem que se destacam. Em 1969, consegue uma bolsa de estudos na Rússia em Rádio e Telecomunicações. Ao regressar em 1970, Luzia passa a ter grandes responsabilidades. Ficou ocupada das áreas financeira e logística, intervindo nas missões militares na parte de inteligência, decodificando mensagens e expedindo informações. Sua atuação a levou a chefiar todas as comunicações do MPLA. (BATSIKAMA, 2016)

É perceptível que as mulheres em áreas mais oprimidas pelo colonialismo, campo e musseques, deparam-se com situações de violência e injustiça muito cedo. Luzia Inglês tinha 13 anos quando teve que fugir, Engrácia aos 16 anos já estava em uma revolta. É criada então uma consciência que as motiva a lutar pelo fim desse sistema, mas ao mesmo tempo essa realidade é imposta nas suas vidas, não deixando

muitas escolhas. Suas infâncias e adolescências são ceifadas, suas famílias desintegradas, forçando-as à luta.

Deolinda Rodrigues é mais um exemplo dessa estrutura que se impunha às mulheres negras nas colônias. Certamente, Deolinda é a mulher mais lembrada quando se fala da guerra em Angola. Isso porque o MPLA heroifica Deolinda e transforma o dia da sua morte no Dia da Mulher Angolana. Por outro lado, a morte de Deolinda significou uma diminuição do acesso de mulheres à guerrilha. Ainda assim, sua morte foi vital para as mulheres pressionarem os movimentos de libertação por mais espaço.

Deolinda e outras quatro mulheres, Engrácia dos Santos, Irene Cohen, Lucrécia Paim e Teresa Afonso, formavam o Esquadrão KAMY. Depois de um treinamento militar, as mulheres são designadas para uma missão. O objetivo era adentrar no território angolano e alcançar a Primeira Região Político-Militar. O esquadrão falha. Deolinda e suas companheiras são capturadas pelas forças da Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA)[16], movimento rival do MPLA, em 2 de março de 1967.

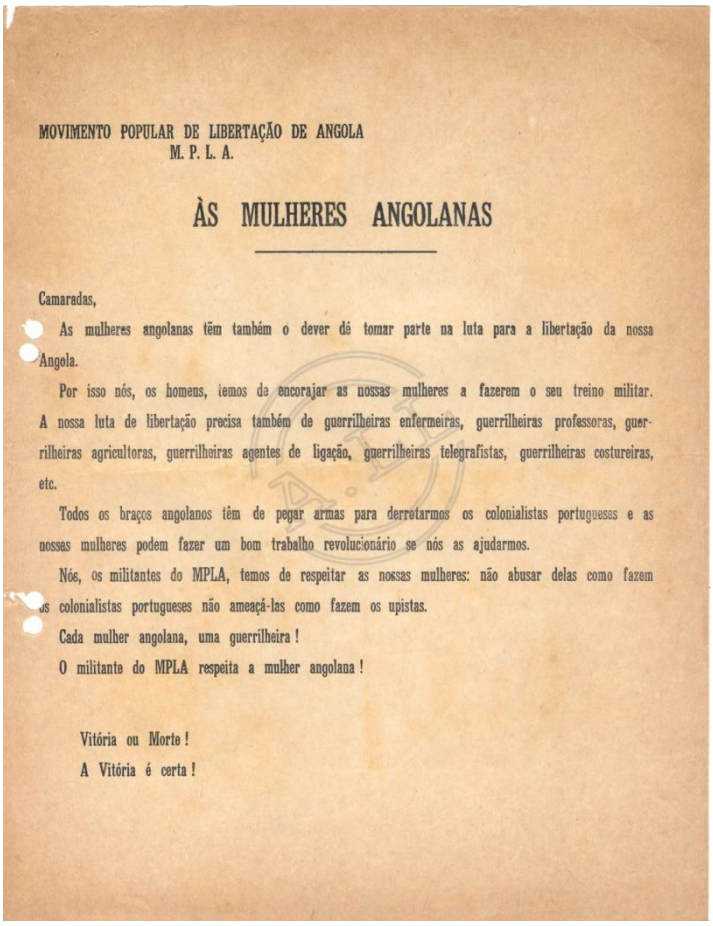
Embora sua morte tenha sido marcante e importante na história da luta de libertação, a vida de Deolinda foi marcada por transgressões, questionamentos e um desejo de liberdade. Deolinda estuda no Brasil e nos Estados Unidos, conhecendo outras realidades. Além disso, é criada no seio de uma família protestante que incutia ideais femininos os quais ela não aceitava. Suas vivências permeadas pelo sistema colonial e uma guerra marcada pela disputa de três movimentos, eram ainda mais intensificadas pelas questões de gênero. Deolinda mostrava-se muito insatisfeita, tendo sido discriminada dentro do próprio movimento. Em seu poema "Inquirindo", Deolinda

[16] A FNLA é criada em 1962, sob a liderança de Holden Roberto e também como junção de outros movimentos pré-existentes, a União das Populações de Angola (UPA) e o Partido Democrático de Angola (PDA). A FNLA foi um dos movimentos mais expressivos na luta anticolonial em Angola e que conseguiu muito apoio. Apresentava-se como anticomunista.

explicita seus sentimentos mais profundos, marcado pelas experiências que estavam atravessando-a e gerando angústia, mas também a direcionando para onde queria chegar.

> Carrasca de upistas
> Espia de tugas
> Prostituta mulher metida em política
> Aqui estou etiquetada disso
> Inquirindo o fim deste pesadelo
> [...]
> Inquirindo
> Inquirindo para manter
> A luta constante
> Entre o suicídio à espreita
> E este louco redemoinho
> Até a manhã chegar
> Pra mim sair viva do campo da morte
> E poder ser útil
> Na liberdade de escolha
> Da responsabilidade a tomar
> E liberdade de acção
> Para realizá-la.

Deolinda ingressa no movimento nacionalista em 1956, mas temia por não ser aceita: "Parece que me aceitaram no movimento nacionalista, embora o Sr. Benje e outros velhos estejam com receio por eu ser mulher." (RODRIGUES, 2003, p. 39). Essa não será a primeira vez que Deolinda sofrerá discriminação pela sua condição de mulher dentro do movimento: "Disseram-me que não vou para Ghana porque sou mulher […] Esta discriminação só por causa do meu sexo, revolta-me. Se me apanho fora deste MPLA erudito e masculino, não volto em breve". (RODRIGUES, 2003, p. 57) Assim, embora o movimento apresentasse a questão da igualdade de gênero em suas pautas, isso não atingia todos os membros, o que pode ser percebido através das atitudes dos chamados 'camaradas' que precisavam de orientações do próprio movimento:



MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA
M. P. L. A.

ÀS MULHERES ANGOLANAS

Camaradas,

As mulheres angolanas têm também o dever dé tomar parte na luta para a libertação da nossa Angola.

Por isso nós, os homens, temos de encorajar as nossas mulheres a fazerem o seu treino militar. A nossa luta de libertação precisa também de guerrilheiras enfermeiras, guerrilheiras professoras, guerrilheiras agricultoras, guerrilheiras agentes de ligação, guerrilheiras telegrafistas, guerrilheiras costureiras, etc.

Todos os braços angolanos têm de pegar armas para derrotarmos os colonialistas portugueses e as nossas mulheres podem fazer um bom trabalho revolucionário se nós as ajudarmos.

Nós, os militantes do MPLA, temos de respeitar as nossas mulheres: não abusar delas como fazem os colonialistas portugueses não ameaçá-las como fazem os upistas.

Cada mulher angolana, uma guerrilheira!

O militante do MPLA respeita a mulher angolana!

Vitória ou Morte!

A Vitória é certa!

Figura 21 – Panfleto do MPLA (1968). FONTE: Associação Tchiweka de Documentação (ATD). Disponível em: https://www.tchiweka.org/documento-textual/0103000026

Além da fala de Deolinda, é notório que houve uma necessidade para a publicação deste panfleto, o que sugere muitas resistências à presença das mulheres nos movimentos. Assim, apela-se para a diferença em relação aos 'colonialistas', para que não se assemelhem. Apesar do reconhecimento desta necessidade, a repetição do verbo ajudar coloca a mulher em uma situação de vulnerabilidade em que era preciso da ajuda dos homens. Ou seja, ao ocuparem os espaços que eram antes negados, seria pela ajuda do homem e não por sua luta incessante por igualdade e integração na luta. Esse discurso continua sendo recorrente, sendo reproduzido por Agostinho Neto:

> E se os nomes de Deolinda, Irene, Teresa, Engrácia, Lucrécia, Carlota e tantas outras são hoje um símbolo de coragem, de determinação, de amor

> pela vida e pelo seu Povo, elas são também o símbolo da Mulher Angolana, nossa mãe, nossa mulher, nossa filha, nossa irmã, nossa companheira de toda a hora no sofrimento, na luta, na vitória. (JORNAL DE ANGOLA, 1977 *apud* BAQUEIRO, 2021, p. 72)

É perceptível aqui que as mulheres são colocadas como meras coadjuvantes na luta pela independência e só são reconhecidas enquanto mães, esposas, filhas e irmãs, ou seja, são reconhecidas a partir de laços familiares e matrimoniais estabelecidos com os homens. Assim, são reduzidas ao papel de auxiliares de quem era considerado protagonista, o homem. (BAQUEIRO, 2021, p. 72)

Por sua vez, Deolinda falava abertamente sua opinião sobre o casamento, considerando-o uma condição imposta às pessoas, tendo a mulher um papel de submissão e de reprodução social. Em seu diário ela revela seu desejo de ser livre e ir em busca do que queria, sem as amarras do casamento:

> Ninguém pode obrigar-me a casar. Ao diabo com os favores e jeitos casamenteiros deles! E estranho que, enquanto há aí tanta mulher que faz o que quer com a sua vida, a mim querem fazer crer que ficar solteira é penoso, vergonhoso ou o diabo. Para mim é excelente e não há razões para enforcamento. (RODRIGUES, 2003, p.66)

Embora o MPLA tenha heroificado Deolinda e a colocou como a expoente do esquadrão KAMY, uma vez que as outras mulheres integrantes têm seus nomes menos divulgados, o movimento muda a representação dessas mulheres. Eram guerrilheiras, participaram de treinamentos militares e foram para as frentes de batalha. Entretanto, aos poucos elas vão sendo representadas de outra forma: sem os uniformes militares e sem armas, mas com lenços na cabeça e vestimentas ‘tradicionais’. De acordo com Fábio Baqueiro (2021, p. 73-74):

> A operação aqui não era tanto de falsificação quanto de seleção: de todas as Deolindas possíveis (guerrilheira, dirigente, militante antirracista, feminista interseccional avant la lettre), escolhia-se promover a figura mais facilmente integrável a um universo doméstico, em que a “tradição” aparecia novamente positivada.

Dessa forma, a participação das mulheres angolanas na Guerra de Libertação ao longo do tempo vai sendo menorizada, destacando papéis de auxílio ao homem e ocultando papéis diversos que as mulheres desempenharam. Quando nos debruçamos nas trajetórias de mulheres de outros movimentos independentistas, estas caíram ainda mais no esquecimento, uma vez que tendo o MPLA assumido o governo angolano após a independência, destaca as pessoas do movimento em detrimento dos outros.

Em Luanda, homens e mulheres nos musseques travaram suas resistências diárias, seja no enfrentamento direto dos agentes policiais, seja na militância cultural com os bailes, músicas e produções artísticas em geral.

Soma-se a isso o movimento estudantil. A juventude de Luanda se engajou na luta política e as mulheres nessa esfera da luta estudantil tinham espaço para combater os ideais femininos vigentes que restringiam suas escolhas. Elas enfrentavam pouca resistência ao ocuparem esses espaços, diferentes das outras frentes de luta. A existência de liceus femininos na capital facilitou essa articulação. Segundo Fábio Baqueiro (2021, p. 64):

> O liceu feminino desempenhou nesse processo um papel catalisador, tanto em termos práticos quanto simbólicos. Embora a maior parte de suas 2 mil estudantes fosse oriunda dos estratos sociais mais altos, o liceu foi ocupado em julho de 1974 e passou a funcionar como quartel-general para o movimento dos secundaristas de Luanda – incluindo o público das escolas comerciais e industriais, de frequência significativamente mais popular. Como muitos outros marcos urbanos, ele foi rebatizado, por iniciativa das próprias estudantes, obliterando-se o nome de uma rainha portuguesa para homenagear uma rainha africana, Nzinga Mbandi – uma incontestável heroína nacional angolana, a qual, provavelmente não por acaso, não se acomodava a um padrão de feminilidade subordinada, associado à família e à condição de esposa e mãe.

Nos últimos anos da guerra, o liceu foi palco de lutas contra o colonialismo e marcado por disputas de poder entre os diferentes movimentos. De acordo com Leonor Figueiredo (2011, p. 30) a preocupação acerca da luta de independência não foi a única.

Debates acerca do ensino, códigos de vestimenta e regras da instituição eram pautas constantes das estudantes do liceu, buscando construir um espaço em que suas decisões fossem levadas em consideração:

> As alunas do Liceu Feminino insurgiram-se contra as regras da casa. No encontro de 30 de maio de 1974 reclamaram a abolição do regulamento interno e um novo tipo de relacionamento entre professoras e alunas. "(...) Reinava a ditadura. Nós não tínhamos voto na matéria. Havia que chegar a acordo com os professores. Queríamos abolir as batas, que usávamos quase abaixo do joelho, queríamos a abertura da zona das árvores de fruto (...) queríamos organizar atividades culturais (...)". As primeiras reivindicações cedo passaram a outras atitudes.

De forma geral, a participação das mulheres na guerra se deu mais em áreas afastadas de Luanda, inclusive em outros países, como o Congo e a República Democrática do Congo. Devido à perseguição da PIDE, os movimentos caíram na clandestinidade e suas bases foram estabelecidas nesses países vizinhos. Na guerra que ocorria nos interiores, as mulheres do campo desempenhavam os chamados 'trabalhos da revolução':

> Cortar cafeto en los cafetales y atender las plantaciones bananeras, dar mantenimiento a las carreteras, cavar fosas para impedir la circulación de vehículos, preparar kisaka pisada, harina de maíz y trabajar en el arado de las tierras de cultivo, son las ocupaciones que estas mujeres desempeñaban, llamadas por ellas mismas "trabajos de la revolución", tareas constituidas como acciones fundamentales para la guerra en la cobertura y trabajo logístico de retaguardia. (SILVA, 2021)

Ademais, o fator de classe é de suma importância para compreendermos as participações de mulheres na guerra. De acordo com Henda Ducados (2000, p. 9), a classe é crucial na análise do conflito. Pela guerra ter sido travada mais nos interiores, as mulheres mais pobres e de áreas rurais sofrem os primeiros impactos da guerra.

Além dos trabalhos logísticos que eram fundamentais para as ações dos guerrilheiros e das guerrilheiras, a própria guerrilha foi um dos espaços em que as mulheres angolanas atuaram durante a guerra. Nos Centros de Instrução Revolucionária

(CIR) fundados pelo MPLA, as mulheres imporam suas vontades de participarem da luta, embora houvesse forças contrárias. De acordo com Margarida Paredes (2015, p. 303): “Havia mulheres que queriam participar na luta armada e foram elas próprias que manifestaram o desejo de participarem em unidades de combate porque na realidade, de cima, havia orientação para que elas fossem para os órgãos da retaguarda.”.

Os CIR eram centros de formação política e militar com o objetivo de preparação para a guerra. Os CIR foram espaço de suma importância para o empoderamento feminino. A militarização num país marcado pela guerra conferia status social, o que auxiliou algumas mulheres no processo de emancipação. Portanto, muitas mulheres começaram a ingressar nas forças armadas a partir dos CIR: “[...] o treino militar foi intensivo e durou cerca de quarenta e cinco dias. Consistia na aprendizagem do manejo de diversas armas, PPSH, AK e DP soviéticas, bazuca chinesa, FAL belga; tática de luta guerrilheira, topografia; preparação física e formação política.” (RODRIGUEZ *apud* PAREDES, 2015, p. 121)

Figuras 22 e 23 – Mulheres em treinamento militar no CIR Matsendé no Congo-Brazaville (1965)
Fonte: FONTE: Associação Tchiweka de Documentação (ATD). Disponível em: https://www.tchiweka.org/

Em um depoimento apresentado por Birgitta Lagerstom (2009, p. 14), revela-se a diferença numérica entre homens e mulheres nos CIR:

> Fui enviada para Brazzaville, para o Centro de Instrução Revolucionária. Foi um curso de seis meses em técnica militar, artilharia e política, perto de fronteira com Angola. Éramos 2000 homens e 120 mulheres. Depois começou o meu trabalho como soldado de artilharia em Cabinda. Participei em muitas operações. Nós, as mulheres, tínhamos as mesmas tarefas que os homens – sem nenhumas dificuldades.

Apesar da importância da depoente expor que homens e mulheres desenvolviam as mesmas atividades, o que ressalta neste depoimento é a discrepância numérica da participação de homens e mulheres nos CIR. Enquanto havia 2000 homens, em contrapartida só havia 120 mulheres. Aqui fica clara a resistência à entrada de mulheres na guerrilha, uma vez que o espaço militar é recorrentemente associado como um espaço masculino: "A discriminação existe em todo o lado, mas é no exército que se faz sentir com maior intensidade. O mundo das armas foi sempre o santuário dos homens. Eles defendem-no. Até parece que têm medo que as mulheres penetrem." (CHIZIANE & KASEMBE, 2008, p. 111- 112).

É importante ressaltar, através dos casos apresentados, a importância de não fazermos uma análise isolada da mulher, sendo a análise através do gênero um caminho para compreender as relações estabelecidas com os homens (SCOTT, 1989).

Oyeronke Oyewumi (2021) quando analisa a sociedade iorubá colonizada, percebe que os homens iorubás contribuíram na introdução do sistema de gênero ocidental e isso se refletiu na intensificação da opressão da mulher. Anne McClintock (2010, p. 21) afirma também sobre essas dinâmicas: "[...] as mulheres colonizadas tinham de negociar não só os desequilíbrios em suas relações com seus próprios homens, mas também com o barroco e violento conjunto das regras e restrições hierárquicas que estruturavam suas novas relações com os homens e as mulheres do

império.”. Assim, as mulheres tiveram que lidar com seus ‘próprios homens’ e com os colonizadores, fazendo com que seus espaços fossem cada vez mais cerceados.

Os homens colonizados se agarravam aos resquícios de poder que poderiam usufruir. Paralelamente, as mulheres ficaram em situação de maior vulnerabilidade, uma vez que esses resquícios de poder para elas eram muito mais raros para se apropriarem. Portanto, Oyewumi conclui que os homens colonizados foram cúmplices na inferiorização das mulheres, colaborando juntamente com os colonizadores. Isso explica a resistência à entrada de mulheres no mundo militar que, diante deste contexto, poderia significar um espaço de estabelecimento de poder e hierarquia entre os homens por anos sob o colonialismo.

Enloe (1990, p. 63 *apud* DUCADOS, 2000, p.3) apresenta essa discussão sobre o universo militar e o coloca como uma das “instituições patriarcais arquetípicas: o exército é uma reserva masculina, administrada por homens e para homens de acordo com as ideias masculinas de vínculo masculino, privilégio masculino e valores militaristas derivados de definição de masculinidade.”. Dessa forma, os homens colonizados, mesmo sendo vítimas das mesmas violências de dominação e exploração, mostram-se colaboradores da dominação das mulheres. (LUGONES, 2020). Para Frantz Fanon (2008), os homens colonizados armazenavam o que ele chamava de “tensão muscular” devido à impotência acumulada em vários anos de colonialismo. Diante do fato de que essa tensão, transformada em violência, não poderia ser direcionada ao colonizador, logo essa tensão era liberada através da violência direcionada à outro colonizado. As mulheres, portanto, tonaram-se vítimas desses desdobramentos psíquicos e subjetivos aos quais os colonizados estavam sujeitos a desenvolver.

Quando olhamos o movimento União para a Independência Total de Angola (UNITA)[17] nos deparamos com o líder, Jonas Savimbi, sendo acusado de atitudes misóginas que culminaram no assassinato de diversas mulheres. Uma característica comum entre as vítimas de Savimbi era a instrução. A maioria das mulheres mortas possuíam níveis de estudos mais avançados. Para ele, essas mulheres representavam uma ameaça à sua liderança e por isso, tentava ao máximo assegurar sua submissão.

Mesmo possibilitando o acesso de mulheres, os movimentos subordinaram uma questão latente que é a igualdade de gênero à luta de independência. Isso fez com que as mulheres debruçam-se pouco sobre as questões de gênero se comparado com a guerra de libertação. Isto implicou na formação de feminismos africanos tardiamente e intimamente ligados às lutas de libertação em que as emancipações – de si mesmas e do país - estavam articuladas.

Um reflexo da luta das mulheres por mais espaços nos movimentos foi a criação de alas femininas. A Organização da Mulher Angolana (OMA), a Liga da Mulher Angolana (LIMA) e a Associação da Mulher Angolana (AMA) ligadas ao MPLA, à UNITA e à FNLA, respectivamente, significaram avanços ao tentarem colocar em pauta um diálogo em relação à questão de gênero. Por outro lado, tornaram-se instrumentos de mobilização e eram subordinadas aos movimentos que tinham homens em suas frentes de liderança, deixando os interesses das alas femininas de lado de acordo com suas prioridades. (PETERSON & RUNYAN, 1993 apud DUCADOS, 2000, p. 4).

[17] Em 1966, a UNITA era criada oficialmente, comandada por Jonas Savimbi, a partir de uma dissidência com a FNLA. A UNITA se consolida nas áreas rurais angariando apoio da população do campo. Em sua trajetória, a UNITA variou sua posição ideológica de acordo com o apoio internacional que conseguiu obter.

Destarte, os homens na luta de libertação "[...] por um lado, usavam uma retórica de igualdade no discurso revolucionário e, por outro, exerciam uma prática que inferiorizava e subordinava as mulheres." (PAREDES, 2015, p. 258). Assim, as experiências de mulheres na guerra foram multifacetadas: algumas tornaram-se heroínas e marcadas nas páginas da história, enquanto a maioria foi silenciada e lutam para não serem esquecidas. É inegável que mesmo com uma participação dificultada, as mulheres colocaram em voga o debate de gênero e mostraram suas insatisfações.

♦♦♦

As mulheres portuguesas também se somarão as angolanas como sujeitos históricos ativos na guerra de libertação. Suas participações se assemelham, uma vez que suas experiências foram diminuídas pelo fator do gênero, além de terem caído em uma situação de silenciamento.

A chamada Guerra Colonial pelos portugueses é um assunto delicado na memória portuguesa. Assim, a guerra é silenciada sistematicamente, o que faz com que sejam raras as narrativas de mulheres. A frustração de 'perderem' as colônias e terem saído em situação de desalojados e refugiados, contribuem para que a memória sobre a Guerra Colonial seja de tabu, ocultação e vergonha. Ainda assim, muitas mulheres enfrentam as barreiras do silenciamento e expõe suas experiências neste período.

Manuela Cruzeiro (2004) faz um levantamento e constata que embora a academia tenha se debruçado sobre a guerra, através de colóquios, seminários, debates e análises várias, a literatura tem se destacado num debate mais popular acerca da guerra. No cinema e na televisão, por sua vez, há poucos registros de produção acerca do tema. De acordo com a autora, isso se relaciona com a forma que os portugueses se encaram diante desta problemática: "[...] não incorporámos as nossas tragédias, nem sequer as

vivemos como nossas, a não ser como acidentes lamentáveis, rapidamente ocultados, porque incompatíveis com a imagem que temos de nós como povo.". Nesse sentido, foi demorada a iniciativa de ações psicológicas e de apoio aos ex-combatentes e retornados[18].

É possível elencar alguns eixos de participações femininas na guerra: o acompanhamento dos maridos ou de um familiar. Novamente, repete-se o papel de auxílio à figura masculina. A associação a movimentos sejam de apoio ao regime como o Movimento Nacional Feminino (MNF) ou contra, como o Movimento Democrático de Mulheres (MDM). Temos também registros de mulheres em combate. Cabe mencionar as mulheres que não se envolveram diretamente nestas frentes de atuação, mas que tiveram suas vidas impactadas pelas dinâmicas da guerra, seja em suas vivências nas colônias ou na metrópole.

A ida à guerra para acompanhar os parceiros são a maior expressão das mulheres portuguesas na guerra. Diante do lema do Estado Novo "Deus, Pátria e Família", era entendido que a família não podia ser desintegrada e era de suma importância na defesa da pátria. Essa integração era mantida pelas mulheres e, por isso, foi comum a sua ida às colônias.

> Ora, se na ordem estado-novista "a família é a fonte de conservação e desenvolvimento da raça" e o "fundamento de toda a ordem política" (*apud* Cova e Pinto, 1997: 73) e se se ia para a guerra defender a ordem política da nação, ou seja, evitar a fragmentação do corpo/família nacional de que a guerra movida pelos africanos era expressão e desejo, então era natural que se fosse para a guerra em família, a célula unida de controlo moral e político, contra os "inimigos do exterior", capaz de regenerar o conjunto do corpo nacional. (RIBEIRO, 2004)

Essa missão de apoio começou a ser regularizada quando passou a ser direito dos militares. Em 1962, há uma menção ao transporte das famílias dos militares e em

[18] Termo que designa a população portuguesa que foi para a metrópole com o fim das colônias.

1964 há uma normalização desta prática com a atenção dada ao transporte e ao embarque das famílias. Apesar desses passos, foi em 1969 que houve uma formalização com o decreto-lei 49107, à esta altura, totalmente estratégico diante do cansaço apresentado pelas tropas portuguesas necessitando de estímulos para a continuidade da 'defesa' das colônias. Com o decreto, muito mais que do que o transporte e o embarque foram assegurados:

> transporte da família por conta do Estado para a "província ultramarina" e de regresso para a nova colocação do militar; tratamento médico por conta do Estado; assistência médica e medicamentosa para as famílias durante o período da comissão; alojamento por conta do Estado na localidade da guarnição ou subsídio de renda de casa. Aqueles que tivessem sido nomeados por imposição poderiam gozar dos mesmos direitos, caso já tivessem efectuado uma comissão de serviço, por imposição ou por escolha, posterior a Janeiro de 1961. Em 19 de Agosto de 1969, nas normas executoras do referido decreto-lei, eram definidas outras directivas importantes, nomeadamente a exigência de que a família do militar a viajar por conta do Estado permanecesse em território ultramarino por um tempo minímo de doze meses, salvo casos especiais. (RIBEIRO, 2004)

Dessa forma, as mulheres contribuíram para um clima de normalidade e estabilidade em meio à guerra, favorecendo as ações dos homens e os apoiando. Por outro lado, nem todas desempenhavam as tarefas domésticas e o cuidado com os filhos sozinhas. Registros mostram que algumas mulheres levavam outras como serviçais ou, ao chegarem à colônia, tornavam como suas serviçais as mulheres 'indígenas'. Assim, o regime conseguiu construir uma imagem de normalidade para disfarçar a guerra, com a colaboração voluntária e involuntária das mulheres. (RIBEIRO, 2004).

Elsa Adler Gomes foi uma das mulheres que acompanharam seus parceiros na ida à guerra. Elsa fez faculdade e podia trabalhar no magistério. No curso, a ida a Angola já era uma realidade, pois era comum que muitas professoras fossem às colônias trabalhar com a educação, engrossando a missão civilizatória.

Ao ser questionada do porquê ter ido para Angola, Elsa relata: “É uma geração, que sem saber porquê, sem questionar, ia. Havia o sentido de fazer parte de um grupo e o grupo naquela altura … era suposto fazer aquilo e mais nada.” (RIBEIRO, 2004) Dessa forma, a sociedade portuguesa discutia pouco sobre as implicações, motivações e consequências da guerra, porque era um assunto sistematicamente silenciado. Assim, muitas pessoas faziam sem saber o sentido, mas porque era o esperado delas. Elsa acompanhou seu marido médico na cidade Serpa Pinto, hoje chamada de Menongue. Lá ela atuou como professora.

Neste período em Angola, ela observou algumas dinâmicas sociais marcadas pelo gênero que surgiram e/ou se intensificaram na guerra. Dessa forma, Elsa percebe que a farda do militar português despertava alguns sentimentos nas mulheres na colônia, significando que a farda era um tipo de capital simbólico. A partir da constatação de que o mundo militar era construído e socialmente atribuído aos homens, as mulheres escolhiam com quem travar um relacionamento com base no critério de experiência na guerra, visto que este espaço era encarado como de formação da masculinidade.

> Aliás a guerra está, sobretudo para os homens, tradicionalmente ligada, e em Portugal muito, à ideia do domínio desse medo, do medo da vida, do medo do perigo, do medo da violência física e que se traduzia por “fazer do menino um homem”. As jovens raparigas das aldeias não aceitariam casar com os rapazes que não tivessem “ido às sortes”, porque ainda não eram homens, ainda não tinham feito prova que eram capazes de aguentar a parte do medo que lhes cabia. (RIBEIRO, 2004)

Por outro lado, a farda possuiu outros significados e implicações. Para as mulheres angolanas, em alguns casos poderia significar aversão. Diante dos abusos e estupros, a população não se sentia segura. Apesar disso, sabemos que as experiências são multifacetadas e um elemento pode suscitar muitos interesses e desinteresses. Já discutimos que havia por parte das mulheres africanas, diante da violência subjetiva do

colonialismo, a vontade de embranquecer. Assim, a farda dos militares portugueses representou uma oportunidade de mudança, de branqueamento social. (FANON, 2008)

> Na população feminina, particularmente nas mulheres e mães, havia intrinsecamente o medo de que a farda lhes violasse a filha, deixando-a de barriga e fosse embora. Pelo contrário, para algumas raparigas casadoiras, atiradas para aquelas aldeias, a tropa era a possibilidade de um casamento fora dali. Muitas queriam ansiosamente sair de África porque aquela África, das cidades do interior, era também uma aldeia, em termos humanos e em termos sociais. (RIBEIRO, 2004)

Sabendo dessas intenções, era argumentado pelas mulheres portuguesas que sua presença não era só pelo apoio no momento de guerra e a criação de um espectro de normalidade em meio ao conflito, mas para salvaguardar o núcleo familiar branco, evitando que seus homens se envolvessem com ‘as pretas’: “havia também a situação amorosa do casal, ouvi comentários do género: “Ai que desgraça, eu só vejo desgraças nas vidas dos que não trazem mulheres, depois arranjam uma preta. Eu cá não quero desgraças na minha vida.” ”. (RIBEIRO, 2004)

A colonialidade de gênero fica muito explícita com essa fala. Assim, vemos que a mulher era a branca burguesa e heterossexual e as diferentes desta, eram encaradas somente com base na brutalização e desumanização. As diversas experiências implicam em percepções de si mesmas que se originam do grupo as quais pertencem. Mesmo que essas mulheres estivessem fazendo o que era esperado delas, dentro de uma lógica patriarcal estrutural e, portanto, circunscritas a um papel, a uma vida limitada, não significava uma percepção de que outras estivessem oprimidas de forma semelhante ou mais intensa. Portanto, é importante reforçar novamente que embora usemos a palavra mulher para nos referir as vivências desse grupo, sabemos que não significa uma categoria única e que dentro da lógica da colonialidade do gênero, muitas nem são consideradas mulheres. (LUGONES, 2020)

Destarte, uma das principais frentes das mulheres portuguesas na guerra era a continuação da missão civilizatória para a manutenção do regime, além da criação de um espaço de normalidade, da criação de um lar em meio ao conflito que motivava os homens e os dava uma sustentação psicológica para lutarem na guerra. Sabemos que a participação dos homens é mais valorizada por estarem em campos de batalha, mas homens e mulheres da metrópole contribuíram conjuntamente na 'defesa' das colônias. Como conclui Margarida Ribeiro (2004):

> De alguma forma, as mulheres ao "completarem" a moldura como lhes era requerido, terão contribuido para a manutenção de uma certa estabilidade, não só porque com a sua ida mantiveram a célula familiar junta – o que nem sempre significou unida –, como também pela contribuição social que prestaram. Acredito que muitas das mulheres que foram para África, acompanhando os maridos na guerra, colaboraram, voluntária ou involuntariamente, consciente ou inconscientemente, para a produção do disfarce da guerra sob uma imagem de normalidade que o regime queria projectar.

Apesar dessa atuação das mulheres dentro dos lares parecer ser difusa, houve uma participação organizada e com protagonismo feminino através do Movimento Nacional Feminino (MNF). Sabemos que o MNF contribuiu para a propagação dos ideais femininos da elite portuguesa, tal elite que estava em uma situação de privilégio que levava a não reivindicar nenhuma demanda de gênero. Assim, sua frente de atuação principal foi a 'defesa' das colônias, dando apoio moral e material aos homens que lutavam na guerra defendendo o 'patrimônio pátrio'. Como discutido anteriormente, o movimento foi criado em 1961, ou seja, ano de início da guerra, revelando que os objetivos estavam alinhados aos do regime.

De acordo com Manuela Cruzeiro (2004), o MNF foi

> [...] a única iniciativa concertada e consequente do regime, no sentido de vencer a proverbial apatia e alheamento das mulheres (contrariando até a imagem tradicional), fazendo delas uma coluna avançada do exército português. Foi sem dúvida a face mais visível, e até espectacular, da participação das mulheres na guerra [...].

A ação mais importante do MNF em relação à guerra foi a fundação das "madrinhas de guerra". Com esse setor, o movimento conseguiu mobilizar as mulheres na defesa do regime levando-as às sessões de angariação de fundos e visitas às frentes de combate. Por sua vez, o movimento parece se encorpar com a adesão de mulheres de forma voluntária e genuína e que, consequentemente, gera sua sustentação. Inclusive a líder do movimento, Cecília Supico Pinto revela que é "um movimento independente do Estado, sem ser político, apenas patriótico" (CRUZEIRO, 2004). Entretanto, a organização tinha um patrocínio direto do Ministério do Interior e do Ultramar e também dos empresários das colônias, resultando assim em uma política pública de mobilização feminina para a manutenção do regime colonial.

A principal ação das madrinhas era enviar correspondências aos soldados nas colônias. De acordo com Fernando Martins (2011, p. 84),

> Estas deveriam, por correspondência, dar apoio moral aos militares, fazendo-lhes sentir que o "sacrifício pela Pátria" era "compreendido e reconhecido por toda a Nação" e, em especial "por todas as mulheres portuguesas". As "madrinhas" deveriam ainda procurar contactar a família do respectivo afilhado, amparando-a moral e materialmente, recorrendo para o efeito ao Serviço Nacional das Madrinhas, caso por si sós não o conseguissem.

O movimento conseguiu associar 80 mil mulheres organizadas em 22 seções com uma Comissão Central. Pode parecer que era um movimento popular, mas algumas mulheres se associaram de acordo com as vantagens que pudessem obter. Algumas tinham suas convicções políticas alinhadas ao movimento, outras iam por solidariedade e humanidade. Entretanto, algumas mulheres tinham razões como livrarem seus filhos da tropa, o que era garantido às mulheres que chefiavam o movimento, e conseguirem empregos após a mobilização. (CRUZEIRO, 2004). Dessa forma, conseguimos ver as inconsistências desse movimento. As líderes dos movimentos lutavam pela manutenção

da guerra e a consequente manutenção das colônias, isso significava que homens, em maior número, iam para os campos de batalha, onde poderiam morrer, ficar traumatizados ou mutilados, mas era pela 'defesa do patrimônio', uma missão considerada digna. Apesar disso, as dirigentes do MNF livraram seus filhos, revelando uma contradição e uma dinâmica de privilégio.

Por fim, as ações do MNF como a mobilização das mulheres por recursos materiais e também o apoio psicológico às famílias e aos militares podem ser consideradas decisivas no fortalecimento dos esforços da guerra. Ademais, além de contribuir para o apoio emocional dos soldados, contribuiu para as pessoas que não estavam diretamente na guerra se sentissem úteis através das suas ações de solidariedade. Com isso, as madrinhas geraram uma união em torno da guerra gerando uma sustentação mais ampla. (MARTINS, 2011, p. 81)

Diante das atuações de mulheres portuguesas na guerra totalmente alinhadas ao salazarismo, parece não haver espaço para as mulheres com ideias contrárias. De fato, suas ações foram ofuscadas diante da hegemonia das mulheres em apoio à manutenção das colônias, mas suas resistências devem ser lembradas.

O PCP, Partido Comunista Português, foi responsável por reunir pensamento contrário ao Estado Novo. Desde 1940, representava a principal organização, encorpado pelo setor estudantil. O número de mulheres presas por motivos políticos aumentou muito e, entre 1935 e 1945, houve o registro de mais de 400 mulheres, o que sugere a participação cada vez mais ativa de mulheres na resistência ao salazarismo. Apesar de o PCP ter se debruçado sobre a questão feminina, houve uma demanda mais intensa por essa questão, surgindo então o Movimento Democrático de Mulheres (MDM) em 1969. (COVA&PINTO, 1997, p. 88)

Este movimento se posicionou contra a guerra colonial e tinha ações de solidariedade aos povos colonizados, seja no continente africano, seja no continente asiático, onde Portugal também possuía colônias. Em um comunicado, o MDM exprime a importância da mulher na revolução socialista e menciona as mulheres nas lutas anticoloniais:

> "[...] Só num país socialista é que a mulher se pode libertar totalmente. Por tudo isto nós, mulheres portuguesas, temos duas vezes mais razões para fazermos a revolução socialista. Em todo o mundo cada vez mais mulheres participam nas lutas de libertação do seu povo, na construção do socialismo, como as mulheres de Portugal, Angola, Guiné, Moçambique e Vietnam."[19]

Em 1969, o MDM consegue milhares de assinaturas em um abaixo-assinado contra a guerra colonial. Um ano depois, 8 de março de 1970, o MDM distribui um panfleto de mobilização para um protesto contra a guerra colonial, sendo esta uma ação marcante do movimento: "Mães portuguesas: impedi os vossos filhos de partir para a guerra. Impedi os vossos filhos de matar os filhos de outras mulheres, que como os vossos não são criminosos; são homens que lutam pela independência das suas pátrias, submetidas como a nossa à exploração e miséria." (TAVARES, 2008, p. 160) Assim, constrói-se uma ponte entre as mulheres portuguesas e as mulheres das colônias, por meio da maternidade.

Após a independência de Angola e o fim da guerra, o MDM continuou estreitando laços como mostra o panfleto do dia da mulher de 1976:

[19] Movimento Democrático de Mulheres, Comunicado, 03/05/1970. Casa Comum. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=09617.002.014 Acesso em: 14/05/2023

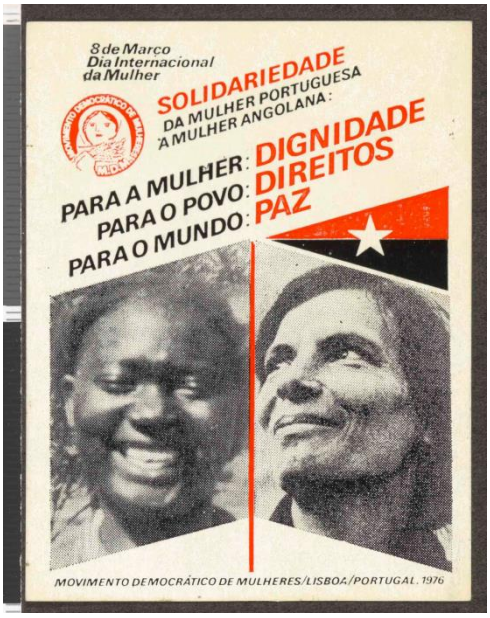


Figura 24 – Panfleto do Movimento Democrático de Mulheres (1976). FONTE: Casa Comum. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=09845.079. Acesso em: 14/05/2023

Algumas mulheres portuguesas se associaram aos movimentos de independência das colônias. É o caso de Margarida Paredes que se juntou ao MPLA: "[...] eu estava lá!, numa guerra que uns chamam Luta de Libertação e outros, colonial, dois lados de uma mesma guerra, na qual não estive ao lado do meu país, mas sim ao lado dos angolanos que lutavam por libertar o seu país da ocupação portuguesa." (PAREDES, 2015, p. 26)

Margarida Paredes já se posicionava contra o colonialismo e na universidade se associa com o Angola Comité de Amsterdã e com a Associação dos Estudantes Africanos. Em 1973 aderiu ao MPLA. Margarida vai para um CIR e fica responsável pela instrução política e militar, inclusive do destacamento feminino das FAPLA (Forças Armadas Populares de Libertação de Angola – MPLA). (RAMOS, 2020)

Através da sua experiência, Margarida Paredes realiza um trabalho etnográfico anos depois, contribuindo grandemente para a historiografia dos conflitos em Angola pelo olhar das mulheres angolanas. O livro *Combater Duas Vezes* foi lançado em 2015 e conta com entrevistas de diversas mulheres que participaram direta e indiretamente da

Luta de Libertação em Angola e torna-se pioneiro, contribuindo fortemente para a presente pesquisa.

Figura 25 – Margarida Paredes no CIR. (s/d). FONTE: RAMOS, Rui. Margarida Paredes, antiga instrutora no CIR Hoji ya Henda, 2020. Disponível em: https://www.club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=38809:margarida-paredes-antiga-instrutora-no-cir-hoji-ya-henda&catid=41004&lang=pt&Itemid=1079. Acesso em: 14/05/2023

No primeiro ano da guerra, 1961, há registros de episódios nos interiores de Angola em que a população branca estava aterrorizada diante das revoltas de janeiro e fevereiro. Assim, as mulheres colonas residentes nessas regiões mais sensíveis e que já tinham sido alvo de ataques, tomaram atitudes na defesa dos 'seus bens' e na própria defesa e da família. Nas áreas em que a FNLA atuava, algumas testemunhas relatam a presença de mulheres armadas e resistindo as incursões deste movimento. (MARTINS, 2011, p. 77) Algumas também se mostravam resistentes as ações do MPLA em Luanda. De acordo com Martins (2011, p. 77):

> [...] coubera a muitas mulheres residentes em Luanda, nos meses de fevereiro e março de 1961, um papel de características milicianas (PÉLISSIER, 1978: 379-394). Na sequência dos ataques perpetrados por elementos do MPLA a vários edifícios públicos em Luanda, a que se seguiram violentíssimos ataques indiscriminados por parte das forças de segurança e de colonos brancos armados a bairros de população negra localizados nos subúrbios da capital de Angola, centenas de mulheres compraram armas e iniciaram ou aperfeiçoaram a aprendizagem do uso daquelas.

Por outro lado, as mulheres que ficavam na metrópole também tiveram suas vidas impactadas. A entrada maciça de mulheres no mercado de trabalho significou uma

mudança na vida de muitas mulheres e, consequentemente, afetou a relação entre homens e mulheres. Essa entrada mais intensa no mundo do trabalho foi vital para a sobrevivência e sustentação das famílias, com a ausência do 'provedor', o homem. Algumas mulheres estavam não só na sustentação das famílias, mas também da própria guerra nas fábricas de munições, serviços militares e órgãos de propaganda institucional.

A guerra, portanto, representou um efeito ambíguo na vida das mulheres, sejam as que ficaram ou as que foram:

> Assim, a guerra era a destruição das tarefas do feminino tradicionalmente ligadas à maternidade e à manutenção do lar, mas era também e, paradoxalmente, feita para sua defesa, na comum asserção que permeia o discurso tradicional de todas as guerras e que as justifica pela defesa das "mulheres e crianças", ou seja, do status quo que elas teoricamente representariam. Mas são delas – mães, irmãs, mulheres, namoradas – os rostos crispados pela dor nas despedidas do cais do embarque, são delas os rostos de alegria e alívio no cais da chegada, são delas as horas de aflição com os filhos na mira de uma possível viagem para África para reencontrar o marido, são delas as rezas e as promessas nas peregrinações ao Santuário de Fátima, são delas os rostos absortos e magoados nas cerimónias das comemorações do dia de Portugal, onde lhes era entregue uma condecoração a título póstumo, atribuída àqueles que elas esperavam, e não chegaram. (RIBEIRO, 2004)

As mulheres portuguesas, envolvidas direta ou indiretamente na guerra, que foram às colônias ou que se mantiveram na metrópole, tiveram suas vivências ofuscadas e muitas sofreram o mesmo que os homens, o stress da guerra. As dores vão sendo sobrepostas e o próprio Estado contribui para esconder esse episódio. Todos foram transformados por essa experiência e, consequentemente as relações foram transformadas e isso se deve as atuações de homens e mulheres, seja nos esforços da manutenção do regime, seja para o fim dele. Assim, exclui-se uma parte da história quando se coloca essa experiência somente como masculina.

3.3 - O 25 de Abril e a Independência: entre esperanças e incertezas

A Guerra de Libertação de Angola se estende por longos 14 anos. Quando seu fim parecia distante de se vislumbrar, em Portugal também se travava outra batalha pelo fim do Estado Novo. Nesse sentido, as duas frentes culminaram na chamada Revolução dos Cravos em 25 de abril de 1974.

Tratou-se de uma articulação de militares das Forças Armadas que conseguiram concretizar um golpe, tirando Marcelo Caetano do poder e encerrando o longo período de ditadura portuguesa, o Estado Novo. O general Antônio Spínola assume a chefia da república e começa a tomar diversas medidas: "abolia a censura, permitia a formação de associações políticas, concedia anistia aos presos políticos e extinguia as principais instituições do governo deposto." (BOSSLET, 2014, p. 180).

Assim, de primeiro momento a questão das colônias não recebeu a atenção necessária, suscitando muitas vertentes de pensamento sobre o futuro do 'ultramar'. Em julho de 1974, Spínola posiciona-se mais especificamente sobre a situação das colônias, promulgando "uma nova Lei Constitucional, a lei n.º 7/74, que reconheceu "o direito à autodeterminação, com todas as suas consequências, incluindo a aceitação da independência dos territórios ultramarinos"." (PIMENTA, 2017, p. 106)

Apesar desse reconhecimento explícito e sua opinião aberta de defesa do fim da guerra, Spínola parece ter absorvido durante os anos do Estado Novo as ideias lusotropicais, bem como boa parte da população portuguesa. Isto se refletiu acerca das suas movimentações em relação a como se daria o fim à guerra no ultramar: "Neste momento histórico da vida nacional em que se pretende construir um Portugal pluricontinental renovado, saúdo o Povo de Angola e expresso a minha inabalável fé

nos seus destinos à sombra da Bandeira Portuguesa." (Revista Notícia, 1974 *apud* BOSSLET, 2014, p. 181)

Aqui suas ideias mostram-se contraditórias, pois explicita em lei as ideias de autodeterminação e de independência, porém envolve ideias lusotropicais utilizadas para a manutenção das colônias, como a ideia de Portugal pluricontinental. Por fim, a conexão é ainda mais reforçada com a ideia do destino angolano sob Portugal, revelando uma continuação de vínculos e não a ruptura deles. Assim, Spínola tinha a ideia de tutela, uma vez que em sua visão Angola não teria gente preparada para gerir o país.

As incertezas sobre o futuro das colônias foram gerando expectativas em todos. Por um lado, os brancos tinham esperança de gerirem o país, repetindo o que houve no Brasil. Por outro lado, os três movimentos de libertação continuavam na luta para tomarem a frente dos rumos da independência, mas de forma muito fragmentada.

Foi somente em 1975 que a independência pareceu mais próxima. Em janeiro, foi assinado o Acordo de Alvor entre os movimentos e Portugal. Assim, foi sendo preparada a independência com um governo de transição. Um ponto de suma importância no acordo é o reconhecimento das guerrilhas como representantes de Angola e, portanto, aptos a governarem. Porém, os demais movimentos que se formaram no pós-25 de abril perderam força ao serem excluídos e foram obrigados a se aglutinarem entre os três movimentos.

> O Estado Português reconhece os Movimentos de Libertação, Frente Nacional de Libertação de Angola – F.N.L.A., Movimento Popular de Libertação de Angola – M.P.L.A, e União Nacional para a Independência Total de Angola – U.N.I.T.A., como os únicos e legítimos representantes do povo angolano. (Ministério da Comunicação Social, 1975 *apud* BOSSLET, 2014, p. 217)

O governo de Transição era liderado por três membros, um representante de cada movimento, e a data da independência foi marcada para 11 de novembro de 1975. Apesar disso, instalou-se um clima de tensão, principalmente em Luanda, marcada por conflitos entre os movimentos. Também se intensificou os conflitos raciais. A população branca sentindo-se insegura e sem representação no governo de transição vê a saída de Angola como uma solução. Entretanto, são muitos os que insistem em ficar, pois não sentiam nenhum tipo de conexão e sentimento de pertencimento com Portugal.

Em Luanda, as mortes por conflitos raciais nos musseques só aumentavam, sendo noticiadas na imprensa:

> a tensão existente nas áreas suburbanas, os "musseques", de Luanda continua a crescer e os incidentes violentos atingiram ontem proporções muito graves, tendo-se registrado, segundo testemunhas hospitalares, 16 mortos e dezenas de feridos. As zonas mais atingidas pela violência foram os bairros da Cuca e da Petrangol, onde se registrou forte tiroteio. [...] Os bombeiros das cinco corporações da capital angolana estão constantemente a ser chamados para apagar incêndios que, praticamente, são todos ocasionados por fogo posto. (Diário de Lisboa, 1974)[20]

> Em 11 de julho de 1974, a situação conheceu um agravamento após o assassinato de um taxista branco no bairro da Cuca. O homicídio provocou a reação dos sectores mais extremistas da minoria branca, registando-se um conjunto de agressões à população negra dos musseques, que produziram um número elevado de mortos. Estas agressões provocaram a reação violenta da maioria negra, que saqueou as cantinas pertencentes aos brancos (e aos imigrantes cabo-verdianos). Foi o início duma onda de violência racial que se prolongou nos meses seguintes. (PIMENTA, 2017, p. 118)

Outro episódio foi a greve dos caminhoneiros, brancos na maioria, na tentativa de forçar sua participação nas decisões acerca da independência. Esta paralisação afetou o abastecimento das cidades gerando a ausência de diversos gêneros alimentícios. As forças portuguesas recusaram-se a intervir, atribuindo a responsabilidade da resolução nas mãos dos movimentos. Entretanto, os movimentos estavam também com as relações

[20] Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=06819.169.26824#!1 – a. Acesso em: 21/05/2023

cada vez mais estremecidas levando à Guerra Civil. Começa então a engrossar os fluxos de pessoas em direção a metrópole.

O jornalista Ryszard Kapuscinski foi à Angola em 1975 e escreveu um livro sobre esse período, intitulado *Mais um dia de vida*. Kapuscinski consegue nos oferecer um retrato de Luanda nesse período de tensão. Diante da grande quantidade de portugueses que deixavam Angola, o jornalista descreve Luanda como uma cidade de caixotes. É possível perceber esse clima de insegurança: "Eram todos inimigos uns dos outros e ninguém sabia com certeza quem iria morrer: às mãos de quem, quando e onde. Nem porquê. Todos os que podiam, fugiam de Angola." (KAPUSCINSKI, 2013, p. 16) Mas não só a insegurança foi alvo da sua observação em relação à ação dos brancos em Angola, mas também o sentimento de revolta e de perda.

> Bandos da PIDE andavam pela cidade, vinham ao hotel perguntar quem lá estava. Agiam imprudentemente – não existia autoridade em Luanda - e queriam vingar-se de tudo, da revolução em Portugal, da perda de Angola, das suas carreiras desfeitas. (KAPUSCINSKI, 2013, p. 24)

Diante de anos numa situação confortável de privilégio, a fuga de um lugar que imaginavam ser sua terra gerou um grande desconforto. Alguns não haviam construído nenhuma conexão com Portugal, sequer tinham pisado em solo europeu. Diante dessa dificuldade de aceitar a realidade que estava sendo imposta, quebrando uma estrutura por séculos implantada, alguns acharam que poderia ser uma situação temporária e, portanto, procuraram países vizinhos como a África do Sul e a Namíbia. Nesse cenário, os brancos puderam experimentar os sentimentos que os nativos sempre sentiram, de medo, insegurança e revolta diante da sua presença forçada em espaços territoriais em que foram consolidando uma posse.

O Alto Comissariado em Angola juntamente com as autoridades de Portugal estabelece a decisão de evacuação, de acordo com a Lei da Nacionalidade de 1975. Essa evacuação se deu, principalmente, por vias aéreas. Esta lei determinou os critérios para a obtenção da cidadania portuguesa, sendo a ascendência o principal. Isso deu uma garantia à população branca das colônias e também permitiu inserir parte da população mestiça. Por outro lado, quebrou-se a antiga determinação de que eram portugueses tanto os que viviam na metrópole quanto nos territórios 'ultramarinos'. Assim, os negros foram excluídos dessa engrenagem e consta uma pequena quantidade que conseguiram se inserir na evacuação.

A ponte aérea foi organizada pelo Tenente-coronel Antônio Gonçalves Ribeiro. Chegavam à Luanda milhares de pessoas diariamente na tentativa de conseguirem vagas nos voos. Em Angola, tratava-se de mais de 300 mil brancos, correspondendo a 5% da população. (FLORES, 2019, p. 75)

Foram efetuados cerca de 905 voos feitos pela companhia aérea TAP, em sua maioria. De acordo com Marilda Flores (2019, p. 73)

> As cidades de Luanda, Nova Lisboa e Sá da Bandeira receberam pessoas que chegavam de todas as partes, trazendo em suas bagagens somente o mais necessário para o momento, pois o espaço nas aeronaves era restrito aos passageiros. Chegavam de Gabela, Malanje, Caconda e de outras partes de Angola. As maiores dificuldades eram a falta de alojamentos, a falta de alimentos, a escassez de combustíveis para a frota de carros que aumentava diariamente, além da falta de água. As cidades que possuíam aeroporto ou que eram próximas a eles ficaram superlotadas e sem estrutura para atender às demandas da população que crescia a cada dia. Em alguns casos, era preciso percorrer longas distâncias para se chegar a um mercado, sem a garantia de que se conseguiria algum produto, pois o clima de guerra limitava a circulação civil, impedindo o abastecimento do comércio.

Assim, as cidades ficaram caóticas com o desabastecimento em meio aos confrontos dos movimentos e a correria para deixar Angola. Havia a falta de combustíveis e bens de consumo primários. A crise dos combustíveis levou os aviões da

Ponte Aérea a fazerem escala em outras cidades africanas para abastecer. (GARCIA, 2011)

O quartel de paraquedistas tornou-se um campo de refugiados. Era lá que milhares de pessoas esperavam suas vagas nos voos. Lá era resolvida toda a documentação do processo de embarque para Lisboa. De acordo com Rita Garcia (2011), conforme passavam-se os meses, mais concorridas eram as vagas nos voos: "Numa primeira fase, comprava-se passagens com facilidade, mas o avançar dos meses e o agravamento das condições de segurança no território deram origem a filas cada vez mais longas à porta da delegação da TAP, na baixa de Luanda."

O clima de desespero e fuga colocou como prioridade sair de Angola a qualquer custo. Muitos vinham de viagens longas de cidades afastadas de Luanda em meio às estradas controladas pelos movimentos. Quando chegavam ao campo de refugiados, o quartel de paraquedistas, o acesso à alimentação e higiene ficou comprometido e se estendia para os voos:

> as condições de higiene degradavam-se dentro da cabine, o chão ficava imundo e as casas de banho impraticáveis. A qualidade do ar piorava a cada minuto e o cheiro tornava-se nauseabundo. O odor corporal dos passageiros contribuía para agravar a situação. (GARCIA, 2011)

Filomena, portuguesa, atuou como assistente de bordo na Ponte Aérea. Nos dias em que trabalhou, Filomena relata extremo cansaço diante da intensificação do trabalho de evacuação. Em alguns dias, não conseguia forças para tomar banho, tendo que ser auxiliada pela mãe. (GARCIA, 2011) O desespero era tanto que despertou o máximo do egoísmo, com pessoas indo contra a qualquer tipo de prioridade ou privilégio e falas como essas eram comuns:

> As grávidas tem prioridade. Porquê? Sou pior que elas porque tive um bebê há seis meses? – Ok, grávidas e mulheres com crianças de colo. – Porquê?

> Sou pior que elas porque o meu filho fez agora três anos? – Ok, mulheres com crianças têm prioridade. – O quê? E eu? Sou deixado aqui para morrer só porque sou um homem? (GARCIA, 2011)

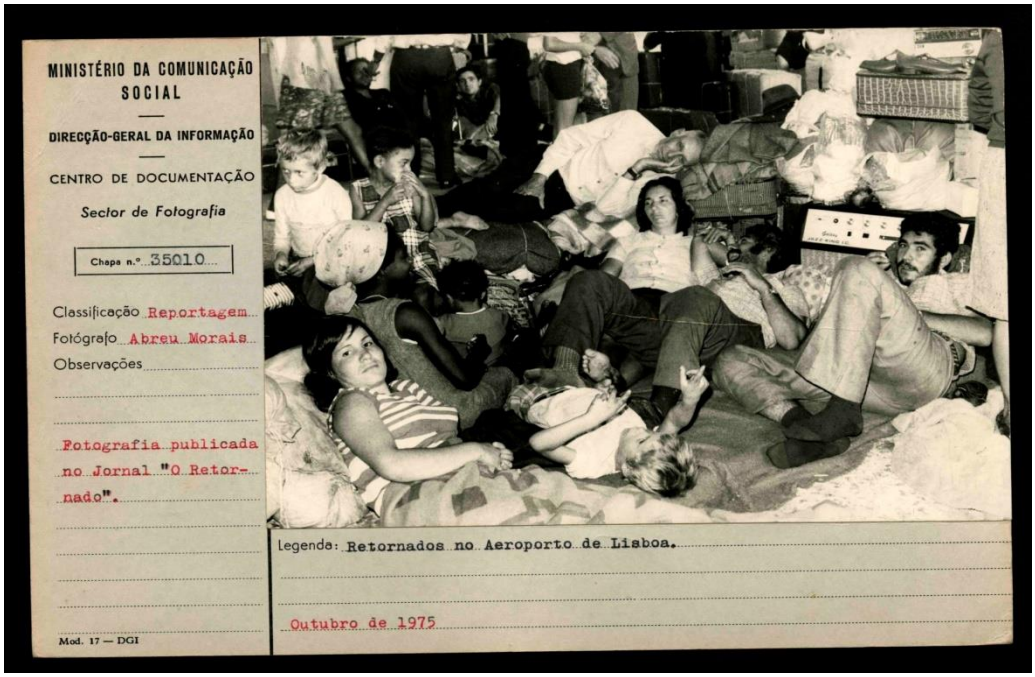


Figura 26 – Retornados no Aeroporto de Lisboa (1975) por Abreu Morais. FONTE: http://tracosdememoria.letras.ulisboa.pt/pt/arquivo/documentos-escritos/retornados-no-aeroporto-de-lisboa-1975/ Acesso em: 30/05/20223

Houve também, em menor intensidade, a Ponte Marítima, conectando as cidades de Benguela, Lobito, Sá da Bandeira e Moçâmedes à Luanda. O Alto Comissariado atuou novamente no estabelecimento da Ponte Marítima: "O Alto Comissariado alugou cargueiros, petroleiros e navios de passageiros para assegurar que todos os que quisessem estar em Luanda antes de 11 de novembro." (GARCIA, 2011).

O Alto Comissariado ao alugar navios cargueiros, possibilitou levar diversos pertences de Angola, inclusive automóveis. De acordo com Rita Garcia (2011), os navios transportaram 260.600 m³ de carga e quase 17 mil veículos.

Para os que ainda insistiam em ficar em Angola, sentiam o clima de tensão aumentar e as dificuldades de manterem seu estilo de vida de privilégio e exploração de terceiros que sempre haviam levado. Afinal, não era só a população branca que estava

sofrendo as consequências dos conflitos. Parte da população nativa também se sentia insegura em Luanda, dominada por conflitos entre os movimentos e em meio a uma crise de desabastecimento. Assim, muitos deixaram a cidade e outros começaram a abandonar seus postos de trabalho, o que significou uma situação mais crítica da economia:

> De um momento para outro passou a faltar tudo. Os transportes pouco circulavam, ninguém recolhia o lixo e não havia água, nem luz, comprometendo, por exemplo, a produção de pão – até porque a farinha também escasseava. (GARCIA, 2011).
>
> A vida mudou em Luanda. "Angola antigamente, era só mandar a empregada a qualquer hora, cedo ou muito tarde, porque ela aparecia sempre com o produto desejado, fosse leite, manteiga, legumes ou pão. Hoje, para se comer (com ou sem dinheiro) torna-se necessário lutar contra bichas enormes." (GARCIA, 2011).

Assim, a estrutura social marcada pela colonização ia se desmantelando e as pessoas continuavam a chegar em Portugal. Em uma fase mais intensa da Ponte Aérea, cerca de 7.000 pessoas por dia desembarcavam em Lisboa. (KALTER, 2017, p. 105) Os que chegavam eram agora chamados de retornados. A criação do Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais (IARN) consolidou o termo. O instituto foi responsável por auxiliar os recém-chegados através de empréstimos e alocação em alojamentos e hotéis.

Esses auxílios prestados aos retornados geraram um grande desconforto entre a população que não saíra de Portugal para as colônias. Havia um ressentimento acerca da guerra e de suas consequências e atribuíam culpa aos retornados. Dessa forma, começou a se estabelecer uma discriminação sob os que chegavam das antigas colônias. O termo retornado tornou-se pejorativo e, até mesmo, um estigma.

> [...] Muitos dos portugueses que residiam na metrópole viam os migrantes provenientes da África como seus concorrentes num mercado de habitação e trabalho já de si muito escasso. Além disso, num país pobre como um estado-providência fraco, uma parte da população sentia-se indignada pelo facto de os retornados terem direito a apoios especiais concedidos pelo governo para a respectiva integração. Ademais, muitos portugueses residentes na metrópole culpavam os retornados pelas guerras coloniais, em que eles próprios, os seus

> filhos ou os seus netos, tinham sido obrigados a arriscar a vida para defender os privilégios dos colonos. (KALTER, 2017, p. 111-113)

O estigma passa do plano político-econômico para o plano cultural. Por terem tido contato com os africanos, acusavam-os de terem adquirido hábitos e costumes, o que era rebaixado socialmente. O modo dos retornados se vestirem de forma colorida ou sem decoro e o hábito de fumar 'liamba' (maconha) eram associados a esse contato com a África. Esses novos modos eram considerados uma transgressão social na rígida sociedade portuguesa, e sua origem ligada às ideias de africanidade equivocadas e construídas ao longo dos anos do colonialismo.

É fato que boa parte da população portuguesa nas colônias pôde gozar de maior liberdade no que tange às convenções sociais e ao retornarem, sentiram o impacto da austeridade da sociedade portuguesa:

> Falavam muitas vezes da diferença entre o convívio animado com os seus pares nas colônias e a vida social em Portugal. Para muitos, a metrópole caracterizava-se pelas divisões marcadas entre classes sociais, um conservadorismo e uma cultura de obediência à autoridade generalizados, normas de conduta rígidas e um machismo básico. Contrastando com tudo isso, nos trópicos, pretensamente, as hierarquias (brancas) eram niveladas, as famílias e os locais de trabalho menos patriarcais, os papéis de gênero menos rígidos e as crianças mais livres relativamente á autoridade dos pais. Em resumo, muitos retornados consideravam-se mais liberais e mais modernos do que o habitantes da metrópole e ficavam decepcionados com a vida em Portugal. (KALTER, 2017, p. 114)

Cabe mencionar que a percepção dos retornados em relação a divisões e hierarquias deve ter levado em conta somente a população branca da colônia, pois é sabido que a estrutura social na colônia era demasiadamente estratificada, inclusive com segregações sociais e raciais explícitas.

Assim, houve um choque de culturas entre os residentes e os retornados. As mulheres dentro deste processo foram alvos desse estigma e dessa ruptura social que foi

se consolidando em Portugal. Isabela Figueiredo viveu em Moçambique e voltou para Portugal às vésperas da independência. Em seu livro de memórias sobre esse período, *Caderno de Memórias Coloniais*, Isabela relata que na escola sofria preconceitos pela sua condição: "[...] como gozaram-me, na escola, por ser gorda e retornada." (FIGUEIREDO, 2018, p. 148)

Em outro trecho, Isabela revela os sentimentos ambíguos em relação ao pertencimento, usando o termo 'desterrado'. Assim, alguns que nasceram e cresceram nas colônias e estavam lá no topo da pirâmide social sentiram o contraste ao passar por situações de vulnerabilidade e estigmatização.

> Os desterrados são pessoas que não puderam regressar ao local onde nasceram, que com ele cortaram os vínculos legais, não os afetivos. São indesejados nas terras onde nasceram, porque a sua presença traz más recordações. (FIGUEIREDO, 2018, p. 166)

O romance de Dulce Cardoso, *O retorno,* também dimensiona a situação das mulheres que eram das colônias. O romance é narrado por Rui, uma criança que vivia em Luanda e sai colônia depois dos desdobramentos do 25 de abril. Em um determinado momento, Rui revela os motivos da tristeza da sua irmã, quando já estão em Portugal:

> A minha irmã às vezes olha-se ao espelho e fica com lágrimas nos olhos, lá gozava quando a via choramingar mas agora é diferente. Estar na metrópole ainda é pior para as raparigas, os rapazes de cá não querem namorar com as retornadas. Se for para gozar está bem mas para namorar não, os rapazes de cá dizem que as retornadas lá andavam com os pretos. E as raparigas de cá não querem ser amigas das retornadas para não serem faladas, as retornadas têm má fama, usam saias curtas e fumam nos cafés. (CARDOSO, 2012, p. 143)

Destarte, é possível perceber a complexidade das relações sociais. As posições sociais das mulheres mostraram-se fluidas dependendo do momento histórico e do local que ocupavam. Apesar da estrutura patriarcal, durante décadas nas colônias, as mulheres

puderam exercer um poder sob os colonizados, o que acontecia mais dificilmente na metrópole. Assim, muitas atuaram diretamente na opressão e subjugação de homens e mulheres africanos e quando estes conseguiram consolidar mais forças e lutar contra o colonialismo, muitas mulheres defenderam a sua continuação se agarrando aos privilégios que consolidaram ao longo deste tempo. No momento em que perderam, foi difícil encarar-se numa posição que se assemelhava ao que muitas mulheres africanas sentiam no dia-a-dia, ligadas à promiscuidade, consideradas muito 'modernas' e com mais um peso dentro da lógica sexista, pois além de serem mulheres eram também retornadas.

Assim, as opressões de gênero somam-se a muitas outras. Embora sejam privilegiadas em muitos sentidos, as mulheres continuam tendo as ideias de feminilidade e as ideias de mulher legítima que exercem poder sobre os rumos das suas vidas, de como serão enxergadas e de como se enxergam. As relações travadas nas colônias, por sua vez, foram transformantes para a sociedade portuguesa que precisa encarar as consequências geradas, mas faz a opção sistemática de silenciá-las.

♦♦♦

Voltando ao continente africano, os conflitos entre os movimentos continuaram intensos em meio à saída dos portugueses. Para agravar a situação, em agosto de 1975 o Acordo de Alvor foi suspenso pelas autoridades portuguesas com a alegação de que ele não estava sendo cumprido. A figura do Alto-Comissário tornou-se mais central e, nessa fase final, o poder voltou mais concentrado às mãos de Portugal, uma vez que o alto-comissário poderia elaborar decretos-leis e dirigir e coordenar ações dos Ministérios. (FLORES, 2017, p. 77)

Dessa forma, a independência ocorreu na data prevista. Aos 11 de novembro de 1975, o almirante Leonel Cardoso, o então Alto-Comissário, declarou a independência diante do público e da imprensa, tirando quaisquer protagonismos dos movimentos que estavam em luta por 14 anos. Nesse cenário, a figura de Agostinho Neto foi importante para retomar a participação angolana nesse processo. Agostinho Neto ignora as falas portuguesas anteriores, fazendo um discurso e proclamando a República Popular de Angola, em Luanda. Assim, o MPLA assume os rumos de Angola independente, mas a UNITA e a FNLA também declaram independência em outras cidades, Ambriz e Huambo. Temos aqui a intensificação dos conflitos e da Guerra Civil que, no cenário da Guerra Fria, acaba atraindo outros atores, Cuba e União Soviética com o MPLA, os Estados Unidos, Zaire[21] e a África do Sul com a UNITA e a FNLA.

Com a conquista da independência é acesa uma esperança a mais das mulheres angolanas e a espera que suas demandas e expectativas sejam atendidas. Afinal, era uma fala comum dos movimentos de que a emancipação feminina viria juntamente com a independência de Angola.

Uma mudança significativa foi a Lei nº 10 de 1977 que regulava a questão do registro civil. Foi determinada a equiparação entre filhos legítimos e ilegítimos. Além disso, as declarações de paternidade e maternidade poderiam ser feitas separadamente pelos genitores. Essa lei teve uma importância simbólica ao possibilitar às famílias mestiças, direitos básicos. Sabemos que muitas famílias mestiças foram geradas por relações abusivas e a apropriação dos corpos negros femininos. Assim, a condição de filhos e filhas ilegítimos era responsável pela exclusão de direitos civis, heranças e ascensão social. (BAQUEIRO, 2021, p. 66)

[21] O Zaire hoje é chamado de República Democrática do Congo.

Como parte do novo governo, a OMA se consolida como o principal organismo à frente da luta pelos direitos das mulheres. Entretanto, dentro de uma lógica patriarcal que obviamente se mantém mesmo com o fim do colonialismo, a atuação da OMA será limitada.

Em dezembro de 1975, ocorre o I Seminário Regional da OMA em Luanda. Nesse momento, já são posicionadas as demandas das mulheres, principalmente a dificuldade de conciliar uma vida pública, trabalhando e atuando no espaço político com as tarefas domésticas. Assim, explicitam a importância da criação de lavanderias públicas e coletivas, refeitórios e creches. Em 1977, foram inauguradas duas creches com capacidade para atender 250 crianças. Apesar dessa conquista, as creches não supriam a demanda da população. (BAQUEIRO, 2021)

Com o avançar dos anos, esse gás inicial da OMA vai sendo minado pela estrutura de poder do MPLA. De acordo com Henda Ducados (2000, p. 7), "parece que o MPLA não tem nenhum interesse em que a OMA se torne independente. Isso sugere que o MPLA tem uma estrutura patriarcal em que as mulheres têm pouco poder de negociação.".

Assim, as necessidades das mulheres foram condicionadas aos desejos do partido. A atuação das mulheres da OMA foi direcionada para áreas que não eram consideradas ameaçadoras a quem estava no poder. Assim, o campo de atuação política da mulher angolana ficou muito limitado, uma vez que se estabeleceu uma imposição às mulheres que queriam atuar nesse meio a aderirem à OMA.

Em um discurso, Agostinho Neto consolidou a delimitação deste espaço: "Integrada na OMA, disciplinada em estruturas, orientada pelo nosso MPLA, é bem mais fácil para a Mulher Angolana aperceber-se de que, de Cabinda ao Cunene, um

mesmo anseio a une a todos os seus compatriotas, homens e mulheres, no seu País." (Jornal de Angola, 1977 *apud* BAQUEIRO, 2021, p. 72) A disciplina do partido era voltada para homens e mulheres, entretanto, é possível que haja alguma diferença em relação às mulheres quando é reforçada a ideia de uma necessidade de orientação.

Assim, as guerrilheiras antes chamadas de 'camaradas' vão se tornando as 'mamães' da OMA. As relações construídas na luta de libertação entre homens e mulheres, buscando uma horizontalidade, acabam não se mantendo no pós-independência. Embora tenham transgredido papéis sociais de gênero, saíram em desvantagem na divisão de poder e recursos.

Nesse sentido, as ex-combatentes até hoje buscam por reconhecimento. De acordo com Date-Bah (*apud* DUCADOS, 2000, p. 3-4): "os interesses das mulheres ex-combatentes raramente são priorizados em situações de pós-guerra, enquanto ex-combatentes do sexo masculino costumam ser o foco da reintegração do pós-guerra [...].". Angola não fugirá deste padrão, infelizmente. A maioria dos combatentes condecorados e pensionistas, portanto reconhecidos, são homens.

> Em tempos de guerra nós mulheres fomos importantes, os homens reconheciam o nosso valor. Por isso nos treinavam, vestiam a farda e davam a arma, levavam-nos às frentes de combate. Nessa altura, ninguém via que éramos mulheres. Pena é que esse mérito não seja reconhecido neste momento de paz. Muitas vezes os que comandam aproveitam-se dos nossos feitos para enaltecer outros nomes. Mas agora que a guerra terminou os homens remetem-nos, de novo, ao silêncio das nossas cozinhas. Se no processo da guerra nós mostramos a nossa valentia, porque é que hoje dificultam a nossa integração tanto na vida pública como na política? (KASEMBE e CHIZIANE, 2008, p. 20)

É perceptível um sentimento de traição por parte das ex-combatentes com os homens e com o governo que não as reconheceram como parte ativa na conquista da independência do país. Assim, as mulheres foram postas à margem no processo de reintegração social, fazendo com que ocupassem um lugar de vulnerabilidade. O

governo angolano engendrou dois programas para a situação específica dos combatentes. A reforma da Caixa de Segurança Social das Forças Armadas Angolanas (CSS/FAA) e o Programa Geral de Mobilização e Reintegração (PGMR). A maioria dos favorecidos por esses programas são homens porque a contribuição das mulheres não foi vista como importante. De acordo com Margarida Paredes (2015, p. 357), "O Ministério dos Antigos Combatentes e o Sistema de Segurança Social das Forças Armadas Angolanas apoiam maioritariamente os homens e ex-combatentes ignorando as mulheres.".

Somando-se a esse cenário de frustração diante das expectativas acerca do período após a independência, temos uma Guerra Civil. A Guerra Civil durou 27 anos e gerou muitos impactos na vida dos angolanos e, em particular, das angolanas. Muitas delas continuaram na luta armada, sendo recrutadas, treinadas e postas em combate, porém, com uma participação menor comparada à guerra anterior.

A Guerra Civil ocorreu mais no interior do país e impactou a vida das angolanas que viviam no campo. Muitas tiveram de lidar diretamente com consequências da guerra lastimáveis, como a mutilação devido às minas terrestres e as violências sexuais que, em muitos casos, eram uma estratégia militar. Além disso, Luanda tornou-se uma *metrópole hipertrofiada* (NASCIMENTO, 2014), devido ao êxodo rural. As pessoas se deslocavam para a capital que estava longe dos conflitos da Guerra Civil. Esse deslocamento atingia as mulheres de diversas formas, uma delas é a esfera do trabalho:

> O enorme fluxo de deslocados internos para Luanda durante o conflito levou a um crescimento descontrolado e desorganizado da cidade, com grande parte da população deslocada a instalar-se em bairros periféricos e semi-periféricos da capital, os musseques, caracterizados pela pobreza extrema e falta de infraestruturas básicas. Este contexto exigiu que as mulheres ficassem responsáveis pela sobrevivência económica da unidade familiar, com a maior parte das famílias dos musseques a serem chefiadas por mulheres (viúvas ou

> mulheres que sustentam maridos desempregados), com um conhecimento reduzido da língua portuguesa, pouco ou nada alfabetizadas e sem experiência e educação formal para competir no mercado de trabalho luandense, com pouca oferta no mercado formal. (MOURA et al, 2009, 104)

Dessa forma, as mulheres angolanas continuaram a enfrentar velhos fantasmas: as opressões que o gênero impunha e afetava a vida profissional, a vida política e o acesso a benefícios e a alfabetização.

> A independência política conquistada pelos angolanos, por meio de suas frentes de resistência ao regime imposto pela metrópole, e a nacionalização da história dos jovens países, não foram suficientes, no entanto, para que se gerasse um mecanismo que suplantasse a visão retrógrada que designava papéis inferiores às mulheres, principalmente na esfera política. (CONTE et al, 2018)

De acordo com Françoise Verges (2021): “Se existe uma defasagem entre as promessas das lutas pela independência e a realidade pós-colonial, ela não provém simplesmente de um fato da cultura, mas de um pensamento marcado pela perpetuação da dominação masculina.”.

Destarte, é perceptível que o período pós-independente trouxe ainda mais desafios na vida das mulheres angolanas, quando este prometia diminuí-los. O reconhecimento e a emancipação são ainda buscas incansáveis para se atingir igualdade de gênero e qualidade de vida. Embora tenham sido feitos esforços acerca da questão da mulher e da igualdade de gênero, estes não foram capazes de propiciar avanços significativos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação buscou apresentar as possibilidades de vivências permeadas pelo gênero, a classe e a raça. Ao analisarmos essas experiências, notamos que as mulheres foram e ainda são oprimidas pelo fator gênero. Apesar disso, por suas diferenças na estrutura e hierarquia social, algumas terão privilégios enquanto outras estarão na base da pirâmide social, sujeitas a múltiplas opressões e violências.

Conseguimos constatar que as mulheres privilegiadas em muitos casos somaram-se à opressão de outras. Não cabe aqui classificarmos essas mulheres como vilãs e vítimas, mas compreender que o contexto e a posição social engendraram as ações dessas mulheres e também as ações de terceiros.

A sociedade colonial excludente deixa explícitas as dinâmicas ao reforçar hierarquias, segregações e preconceitos. As contradições são translúcidas para nós hoje, mas naquele momento eram feitos múltiplos esforços para escamoteá-las. Nesse sentido, era comum que essas mulheres seguissem a ideologia do regime, pois era o que se esperava delas e, diante dos privilégios muitas das vezes inéditos que conseguiram nas colônias – terem serviçais, desfrutarem de maiores opções de lazer e maior liberdade quanto à expectativa do gênero – deixou mais turva as problemáticas dessa sociedade ou preferiram ignorar.

Por outro lado, as mulheres africanas já demonstravam seu descontentamento que pode ser notado nos vídeos produzidos pelo regime colonial. Seu constrangimento e seu estranhamento àquela presença que as examinava foi aumentando ao longo dos anos e o sentimento de injustiça pode ser visto quando se revoltaram, se armando como podiam. Muitas mulheres buscaram se envolver com os homens brancos e a sexualidade excessiva atribuída a elas foi instrumento dessa conquista, na tentativa de terem

melhores condições de vida, na tentativa de, ao terem parceiros brancos, serem enxergadas como as outras, o que não aconteceu. Entretanto, para muitas esse envolvimento não foi consentido e sim violento e abusivo. O resultado foi uma população mestiça cada vez maior e negligenciada quanto à paternidade e acesso a oportunidades.

O mundo do trabalho foi um espaço de encontro das mulheres. As mulheres colonas tiveram as mulheres africanas como serviçais e o espaço doméstico foi permeado por hierarquias e relações de poder. As mulheres africanas empregadas e as colonas, as patroas. Essas posições fizeram os caminhos de ambas cruzaram-se mais diretamente. As mulheres africanas, diante do cenário colonial que se estabelecia, tiveram o trabalho como a única forma de ajudar a família e, em alguns casos, obter acesso à educação. Já para as colonas era um sinal de status possuir empregados. Ademais, foi possível garantir sua sobrevivência na colônia desconhecida, com idiomas e hábitos diferentes dos seus.

A educação foi mais um espaço de segregação, diante da diferença entre assimilados e indígenas. A educação era diferenciada para os dois grupos. Assim, as mulheres que foram para as colônias não tiveram prejuízo em relação ao ensino, uma vez que era oferecida uma educação que contemplava uma formação múltipla, com uma boa estrutura. Por outro lado, as mulheres africanas recebiam uma educação rudimentar e básica. Em Luanda, a demanda era grande e as escolas insuficientes, o que fez com que muitas ficassem de fora. A demanda de trabalho também só aumentava com a chegada de portugueses fazendo com que muitas não pudessem optar por estudar, só restava a realidade do trabalho desde a adolescência. As mulheres africanas com melhores condições conseguiram chegar ao ensino universitário na Europa. Mais uma vez, conseguimos perceber com a análise, as interferências da classe.

O cenário colonial possibilitou as mulheres africanas a refletirem muito mais no sentindo anticolonial do que antipatriarcal. Assim, a formação dos 'feminismos africanos' voltou-se para a luta pelas independências.

O início da guerra fez com que as mulheres se engajassem de diversas formas, seja na defesa da continuidade do colonialismo seja para o fim dele. A participação das mulheres africanas foi silenciada na história, mas pudemos ver que sua luta foi importante. Desde as revoltas inaugurais de 1961, passando pela entrada nos movimentos de libertação, na luta armada como guerrilheiras, no movimento estudantil e na militância cultural, as mulheres africanas foram primordiais na conquista da independência.

Já as mulheres portuguesas ficaram divididas em duas frentes, mas em número desigual. Foi mais comum as mulheres ficarem ao lado do regime colonial, diante das organizações de mulheres conservadoras e ligadas a Salazar como o Movimento Nacional Feminino e a Mocidade Portuguesa Feminina. Esses movimentos tiveram muito apoio das mulheres das classes mais abastadas. Por outro lado, as mulheres das classes mais baixas ingressaram com mais volume no mercado de trabalho e tiveram filhos e maridos tirados de sua convivência e assim construíram sentimentos contra a guerra colonial. O movimento estudantil em alta e a movimentação do 'terceiro mundo' gerou uma forte opinião a favor das independências e as mulheres estavam lá através de protestos, abaixo-assinados e até mesmo deslocando-se aos países e somando-se à luta.

A independência foi um divisor de águas. Se houve um povoamento português ao longo de várias décadas, em 1975 houve o despovoamento português. Christoph Kalter (2017) afirma que o número de colonos saídos da África varia entre 500 mil a 800 mil. Nesse sentido, as mulheres voltaram a Portugal e outras pisaram em Portugal

pela primeira vez, pois nasceram e passaram sua infância na colônia. Diante disso, tiveram de lidar com uma sociedade portuguesa rígida nos costumes e expectativas acerca da mulher e uma sociedade magoada pela guerra colonial, em luto, arrasada economicamente e precisando de culpados. Os retornados assumirão esse lugar, os responsáveis pela guerra e a perda das colônias. Sob as mulheres ainda recairão estereótipos de serem mais sexualizadas e liberais por terem adquirido certa 'africanidade'. Assim, a mentalidade portuguesa de superioridade e de visões estigmatizadas e estereotipadas em relação aos africanos perpetua-se, mostrando os efeitos da propaganda colonial que disseminava a ideia de alteridade, do estranho, do diferente, do selvagem e a negatividade atribuída a esses fatores.

Para as mulheres angolanas, era um tempo de esperança, não fosse a Guerra Civil que começara pouco tempo depois. Apesar disso, havia uma expectativa de serem ouvidas e suas demandas atendidas. As promessas quanto à emancipação da mulher vinham desde os primórdios dos movimentos, em que o discurso oficial explicitava a ligação da independência do país e da mulher, depositando todas as soluções para os problemas sociais no governo que se desenvolveria no pós-independência. Entretanto, suas demandas foram relegadas. Embora houvesse a OMA e o destaque que conseguiu obter, não foi suficiente para impor as mudanças necessárias.

De acordo com Quijano (2005, p. 135), os processos de independência e formação dos Estados-Nação, mesmo rompendo com o colonialismo, não foram capazes de descolonizar a sociedade e, portanto, apenas rearticularam "a colonialidade do poder sobre novas bases institucionais". Assim temos o neocolonialismo, entendido aqui como uma continuação da predominância política, econômica, social e ideológica do ocidente, como mais uma expressão da colonialidade.

Por fim, a dissertação buscou expor a diversidade do grupo chamado "mulheres", a partir da tentativa de romper com universalizações e analisando as diferentes opressões a que estavam sujeitas, principalmente num espaço colonizado que possui suas especificidades. A partir da interseccionalidade e do recorte em Luanda, foi feita uma análise comparada dessas vivências e percebemos como o colonialismo, que engendrou as configurações sociais, esteve no centro dessas experiências que impactaram não só as relações sociais, relações de poder e, de forma mais incisiva neste trabalho, as relações de gênero, mas também a subjetividade. Destarte, diante da colonialidade do poder, do gênero e do saber, é importante ressaltar as experiências de mulheres ao longo da história, reafirmando seu espaço como sujeitos históricos ativos.

FONTES E REFERÊNCIAS BILBIOGRÁFICAS

FONTES:

1. **Periódicos:**

Diário de Luanda. 1938. IN: MARZANO, Andrea. "O que não é segredo não se pode descobrir". A imprensa e o cotidiano colonial em Luanda. IN: AFRICANA STUDIA, N.º 30, 2018, EDIÇÃO DO CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS DA UNIVERSIDADE DO PORTO, p. 81-100.

Diário de Lisboa. 1974-1975. Fundação Mário Soares e Arquivo Casa Comum. Disponível em: http://casacomum.org/cc/arquivos Acesso em: 17/12/2021

Revista Acção Colonial. 1932. Hemeroteca Digital de Lisboa. Disponível em: http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/index.htm Acesso em: 17/12/2021

2. **Audiovisual:**

Ministério das Colónias, Felipe de Solms e Ricardo Malheiro (Produtores) & Ricardo Malheiro (Realizador) (1950). **O ensino em Angola.** Portugal. Disponível em: https://www.cinemateca.pt/ Acesso em: 10/12/2021

AGC e MCCA (Produtores) & António Lopes Ribeiro (Realizador). (1944). **Gentes que nós civilizámos (apontamentos etnográficos de Angola).** Portugal. Disponível em: https://www.cinemateca.pt/ Acesso em: 10/12/2021

Ministério das Colónias, Ricardo Malheiro (1950). **Luanda, Cidade Feiticeira.** Portugal. Disponível em: https://www.cinemateca.pt/ Acesso em: 12/12/2021

AGC (Produtor) & António Antunes da Mata (Realizador). (1932). **Acção colonizadora dos portugueses.** Portugal. Disponível em: https://www.cinemateca.pt/ Acesso em: 12/12/2021

Associação Tchiweka de Documentação. **Independência (2012).** Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jK_k4lGcgU&ab_channel=Associa%C3%A7%C3%A3oTchiwekadeDocumenta%C3% A7%C3%A3o Acesso em: 17/12/2021

RTP. **Movimento Nacional Feminino. (2007)** RTP Arquivos. Disponível em: https://arquivos.rtp.pt/colecoes/ Acesso em: 15/12/2021

RTP. **Turismo em Luanda. (1973).** RTP Arquivos. Disponível em: https://arquivos.rtp.pt/colecoes/ Acesso em: 15/12/2021

RTP. **A Política Colonial em Angola. (1969).** RTP Arquivos. Disponível em: https://arquivos.rtp.pt/colecoes/ Acesso em: 15/12/2021

RTP. **Sistema Educativo em Angola. (1970).** RTP Arquivos. Disponível em: https://arquivos.rtp.pt/colecoes/ Acesso em: 15/12/2021

3. **Literatura:**

CARDOSO, Dulce Maria. **O retorno.** Rio de Janeiro: Editora Tinta-da-China Brasil, 2012.

FIGUEIREDO, Isabela. **Caderno de Memórias Coloniais**. São Paulo: Editora Todavia, 2018.

VIEIRA, Luandino. **A cidade e a Infância.** Lisboa: Edição União das Cidades Capitais de Língua Portuguesa (UCCLA), 2014.

4. **Depoimentos, entrevistas, fotografias e outros:**

MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: Raça, Gênero e Sexualidade no Embate Colonial.** Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

ASSOCIAÇÃO TCHIWEKA DE DOCUMENTAÇÃO (ATD):

Panfleto do MPLA (1968). Disponível em: https://www.tchiweka.org/documento-textual/0103000026

Mulheres em treinamento (1965). Disponível em: https://www.tchiweka.org/

CASA COMUM (FUNDAÇÃO MARIO SOARES**). Panfleto do MDM (1976).** Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=09845.079

ARQUIVO TRAÇOS DE MEMÓRIA (Universidade de Lisboa). **Fotografia dos retornados no aeroporto de Lisboa (1975).** Disponível em: http://tracosdememoria.letras.ulisboa.pt/pt/arquivo/documentos-visuais/retornados-no-aeroporto-de-lisboa-1975

KASEMBE, Dya e CHIZIANE, Paulina. **O livro da paz da mulher angolana:** As heroínas sem nome. Luanda: Nzila, 2008.

LA VALLE, Paolo. **CORPO-COLÔNIA:** Um estudo preliminar sobre a representação das mulheres negras africanas durante a Guerra Colonial a partir de Que se passa na frente de Augusto CID. IN: Revista Desassossego, n. 17, 2017, p. 5-24.

PAREDES, Margarida. **Combater duas vezes:** Mulheres na luta armada em Angola. Lisboa: Verso e História, 2015.

RIBEIRO, Maria Calafate. **Dois depoimentos sobre a presença e a participação femininas na Guerra Colonial**. IN: Revista Crítica de Ciências Sociais, 68 | 2004, 131-166

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade.* São Paulo: Editora Pólen, 2019.

BAKARE-YUSUF, Bibi. *Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana.* Tradução para uso didático de BAKARE-YUSUF, Bibi. Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence. Feminist Africa, Issue 2, 2003, por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos.

BAQUEIRO, Fabio. *Emancipação feminina em questão: tensões e disputas simbólicas na independência angolana*. IN: AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos, v.6, n.6, Outubro de 2021.

BETTENCOURT, José de Sousa. Subsídio para o Estudo Sociológico da população de Luanda. Boletim do Instituto de Investigação Científica de Angola. Luanda, 1965.

BITTENCOURT, Marcelo. *4 de fevereiro de 1961: Ataques em Luanda*. IN: Miguel Cardina; Bruno Sena Martins (org.). As voltas do passado: a guerra colonial e as lutas de Libertação. Lisboa, Tinta-da-China, 2018.

BITTENCOURT, Marcelo. *Estamos juntos! O MPLA e a luta anticolonial (1961-1974).* Niterói: Tese de Doutorado, PPGH/UFF, 2002.

BOSSLET, Juliana. *A cidade e a guerra: Relações de poder e subversão em São Paulo de Assunção de Luanda (1961 – 1975).* Niterói: Dissertação de Mestrado, PPGH/UFF, 2014.

CASTELO, Claudia. *"Novos Brasis" em África: Desenvolvimento e colonialismo português tardio.* IN: VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 30, nº 53, p.507-532, mai/ago 2014.

CASTELO, Claudia. *O modo português de estar no mundo: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961).* Porto: Edições Afrontamento, 1998.

CASTELO, Claudia. *Migração Ultramarina: Contradições e Constrangimentos*. IN: Ler História, 56 | 2009, 69-82.

CASTELO, Claudia. *Autobiografia da Angola Colonial: Memórias da mulher dum chefe de posto (1945-1975).* IN: Lusotopie, XIII | 2006, 95-115.

CASTELO, Claudia. *A Mensagem Luso-tropical do colonialismo português tardio: O papel da propaganda e da censura.* IN: CECS-Publicações/eBooks, 451-470, 2015.

CLARENCE-SMITH, Gervase. *O III Império Português (1825-1975).* Lisboa: Editora Teorema, 1985.

CONTE, Daniel, MUGGE, Ernani e SCHMITT, Bárbara Jucinsky. *O esquadrão e as mulheres: o caso da personagem Ondina em Mayombe, de Pepetela.* Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales, junho 2018.

COVA, Anne; PINTO, António Costa. *O Salazarismo e as mulheres. Uma abordagem comparativa.* Penélope, 17, 1997.

CRENSHAW, Kimberle. *A interseccionalidade na discriminação de raça e de gênero*. In.: Cruzamento: raça e gênero – Painel 01 - 2007.

CRUZEIRO, Manuela. *As mulheres e a Guerra Colonial: Um silêncio demasiado ruidoso.* IN: Revista Crítica de Ciências Sociais, 68 | 2004, 31-41.

CUNHA, Luís. *A imagem do negro na BD do Estado Novo: algumas propostas exploratórias*. Instituto de Ciências Sociais- Universidade do Minho, 1995.

DIAS, Helenice. *Vozes e Escritas femininas em Angola: a luta pela sobrevivência e emancipação de mulheres (1961-2002).* São Paulo: Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, PUC-SP, 2013.

DIAS, Jill. *Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações econômicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930.* Revista Internacional de Estudos Africanos, n. 1, Lisboa, jan.-jun.1984, p. 62-63.

FALCONI, Jessica e WIESER, Doris. *Entre silêncios e interferências: Mulheres na Imprensa Colonial*. Lisboa: ex æquo, n.º 39, 2019, pp. 9-22.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Thuila. *AFRICANAS: Gênero e Feminismo em perspectiva afrocentrada.* Porto Alegre: Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, 2020.

FLORES, Marilda. *Os últimos momentos do colonialismo em Angola: partir ou ficar?* IN: AbeÁfrica: revista da associação brasileira de estudos africanos, v.02, n.02, p. 61 – 79, Abril de 2019.

FREUDENTHAL, Aida. *A Baixa de Cassanje: algodão e revolta.* Revista Internacional de Estudos Africanos n: 18 - 22, 1995·1999. 245-283

GARCIA, Rita. *SOS Angola: os dias da ponte aérea*. Portugal: Oficina do Livro, 2011.

GOMES, Catarina Antunes. *O mito da portugalidade no ensino colonial: a história e a razão metonímica.* Revista Mulemba, 8 (4), 2014.

HARTMAN, Saidiya. *Vênus em dois atos*. Tradução Fernanda Silva e Sousa e Marcelo Ribeiro. Revista Eco-Pós, v. 23, n. 3, 2020 [2004], pp. 12-33.

KALTER, Christoph. *Gente pós-colonial: quem eram os retornados?* IN: PERALTA, Renata, GÓIS, Bruno e OLIVEIRA, Joana. Retornar: Traços de Memória do fim do Império. Lisboa: Edições 70, 2017.

KASEMBE, Dya e CHIZIANE, Paulina. *O livro da paz da mulher angolana: As heroínas sem nome.* Luanda: Nzila, 2008.

LAGERSTROM, Birgitta. *As angolanas.* 2009 Disponível em: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:291616/FULLTEXT01.pdf>

LA VALLE, Paolo. *CORPO-COLÔNIA: Um estudo preliminar sobre a representação das mulheres negras africanas durante a Guerra Colonial a partir de Que se passa na frente de Augusto CID*. IN: Revista Desassossego, n. 17, 2017, p. 5-24.

LUGONES, Maria. *Colonialidade e Gênero.* IN: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.) Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LUGONES, Maria. *Rumo a um feminismo decolonial*. IN: Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 935-952, setembro-dezembro/2014.

MACHADO, Solange. Luanda de 1960 até a independência por palavras de uma portuguesa. VerAngola, 2016. Disponível em: https://www.verangola.net/va/pt/102016/CulturaEducacao/5879/Luanda-de-1960-at%C3%A9-%C3%A0-independ%C3%AAncia-por-palavras-de-uma-portuguesa.htm. Acesso em: 08/07/2023

MALAQUIAS, Florbela Catarina. *Heroínas da Dignidade - Livro I*. Luanda: Editora Book Link, 2019.

MARTINS, Fernando. *Amor em tempos de guerra: As "madrinhas de guerra" no contexto da Guerra Colonial Portuguesa (191-1974).* IN: Revista Historiae, 2 (2), pp. 75-88, 2011.

MARZANO, Andrea. *"O que não é segredo não se pode descobrir". A imprensa e o cotidiano colonial em Luanda*. IN: AFRICANA STUDIA, N.º 30, 2018, EDIÇÃO DO CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS DA UNIVERSIDADE DO PORTO, p. 81-100.

MARZANO, Andrea. *Filhos da terra: identidade e conflitos sociais em Luanda.* IN: RIBEIRO, Alexandre Vieira e GEBARA, Alexsander Lemos (orgs.). Estudos Africanos: Múltiplas Abordagens. Niterói: Editora da UFF, 2013, p. 30-57.

MATOS, Patrícia Ferraz de. *As cores do Império: Representações raciais no Império Colonial Português.* Lisboa: ICS, Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

MATOS, Patrícia Ferraz de. *Imagens de África? Filmes e documentários portugueses relativos às antigas colónias africanas (primeira metade do século XX).* IN: PIÇARRA, Maria do Carmo, CABECINHAS, Rosa e CASTRO, Teresa (orgs.). Imaginários Coloniais: Propaganda, Militância e "Resistência" no Cinema. Comunicação Social, n. 29, 2016.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: Raça, Gênero e Sexualidade no Embate Colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010. MOORMAN, Marissa. Intonations. Ohio: Ohio University Press, 2008.

MOURA, Tatiana, ROQUE, Silvia, ARAÚJO, Sara, RAFAEL, Mônica e SANTOS, Rita. I*nvisibilidades da guerra e da paz: Violências contra as mulheres na Guiné-Bissau, em Moçambique e em Angola.* Revista Crítica de Ciências Sociais, 86, Setembro 2009: 95-122.

NASCIMENTO, Allan. *Obstáculos aos direitos humanos das mulheres deslocadas internamente: o caso angolano.* Revista Angolana de Sociologia, 13 | 2014, 49-66.

NASCIMENTO, Washington. *Das ingombotas ao bairro operário: políticas metropolitanas, trânsitos e memórias no espaço urbano luandense (Angola, 1940-1960).* IN: Locus: revista de história, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 79-101, 2015.

NETO, Maria da Conceição. *Breve Introdução Histórica* IN: MEDINA, Maria do Carmo. Angola: Processos políticos e luta por independência. Coimbra: Edições Almedina, 2005.

NETO, Maria da Conceição. *Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX.* IN: Lusotopie, n°4, 1997. Lusotropicalisme: Idéologie coloniales et identités nationale dans les mondes lusophones. pp. 327-357;

NETO, Maria da Conceição. *De escravos a "serviçais", de "serviçais" a "contratados": Omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial.* IN: Cadernos de Estudos Africanos, 33 | 2017, p.107-129

NETO, Maria da Conceição. *A República no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o indigenato.* IN: Ler História, 59 | 2010, p. 205-225.

NETO, Maria da Conceição. *Colonial Incarceration and Selective Memories: What Is Remembered? Who Is Forgotten? The Case of Peasant Women Deported to São Nicolau (Angola, 1969)*. IN: The Journal of Imperial and Commonwealth History, 47:2, 325-342, 2019.

NETO, Maria da Conceição. *Maria do Huambo: Uma vida de indígena. Colonização, estatuto jurídico e discriminação racial em Angola (1926-1961).* IN: ÁFRICA, São Paulo, n. 35, p. 119-127, 2014.

NORÉ Alfredo e ADÃO Áurea. *O ensino colonial destinado aos "indígenas" de Angola. Antecedentes do ensino rudimentar instituído pelo Estado Novo.* IN: Revista Lusófona de Educação, n.º 1, 2003, pp. 101-122.

OLIVEIRA, Marcus Vinicius. À sombra do colonialismo: Fotografia, circulação e o projeto colonial português (1930-1951). Niterói: Dissertação PPGH-UFF, 2019.

OYERONKE, Oyewumi. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas.* IN: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.) Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

OYERONKE, Oyewumi. *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAREDES, Margarida. *Combater duas vezes: Mulheres na luta armada em Angola.* Lisboa: Verso e História, 2015.

PAREDES, Margarida. *Deolinda Rodrigues: da Família Metodista à Família MPLA, o Papel da Cultura na Política.* Lisboa: Caderno de Estudos Africanos, n. 20, 2010.

PIMENTA, Fernando Tavares. *Causas do Êxodo das Minorias Brancas da África Portuguesa: Angola e Moçambique (1974/1975)*. Revista Portuguesa de História, nº. 48, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

QUIJANO, A. *"A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*", CLACSO, 2005.

RAMOS, Rui. Margarida Paredes, antiga instrutora do CIR Hoji-Ya-Henda. ClubK, 2020. Disponível em: https://www.club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=38809:margarida-paredes-

antiga-instrutora-no-cir-hoji-ya-henda&catid=41004&lang=pt&Itemid=1079. Acesso em: 08/07/2023

RIBEIRO, Maria Calafate. África no feminino: As mulheres portuguesas e a Guerra Colonial. IN: Revista Crítica de Ciências Sociais, 68 | 2004, 07-29.

RIBEIRO, Maria Calafate. Dois depoimentos sobre a presença e a participação femininas na Guerra Colonial. IN: Revista Crítica de Ciências Sociais, 68 | 2004, 131-166

RODRIGUES, Deolinda. *Diário de um exílio sem regresso*. Luanda: Nzila, 2003.

ROSA, Francesca de. *África em Lisboa- Os Indígenas da Guiné na Grande Exposição Industrial e Guiné Aldeia Indígena em Lisboa -1932: a construção do corpo feminino.* IN: PIÇARRA, Maria do Carmo, CABECINHAS, Rosa e CASTRO, Teresa (orgs.). Imaginários Coloniais: Propaganda, Militância e "Resistência" no Cinema. Comunicação Social, n. 29, 2016.

SANTOS, Jacques Arlindo dos. *ABC do Bê Ò.* Angola: Edições CC, 1999.

SANTOS José Martins dos. *Cultura, educação e ensino em Angola*. Edição digital (s./d.) Disponível em http://reocities.com/Athens/troy/4285/ensino.html

SCHVEITZER, Ana Carolina. *Imagens do Império: mulheres africanas pelas lentes coloniais alemãs (1884-1914)*. Florianópolis: Dissertação PPGH-UFSC, 2016.

SOUSA, Sandra. *Silêncios no Feminino no Boletim da Agência Geral das Colônias/do Ultramar*. IN: ex æquo, n.º 39, 2019, pp. 55-69.

SOCOLOW, Susan. Las mujeres em la América Latina Colonial. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar*? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAVARES, Maria Manuela Paiva Fernandes. *Feminismos em Portugal (1947 -2007)*. Coimbra: Universidade Aberta, 2008.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WILLIAMS, Patrick, and CHRISMAN, Laura. (eds.) *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994.

ZAU Filipe, s.d., *Educação em Angola. Novos trilhos para o desenvolvimento.* Disponível em: http:// www.adelinotorres.com/teses/Filipe%20ZAU_Educa%E7ao%20em%20Angola.pdf