

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras

Mateus Pedro Pimpão António

**NOS RASTROS DO EU: a mulher, a intelectual e a guerrilheira na escrita
dos corpos simbólicos de Deolinda Rodrigues**

Belo Horizonte

2020

Mateus Pedro Pimpão António

**NOS RASTROS DO EU: a mulher, a intelectual e a guerrilheira na escrita
dos corpos simbólicos de Deolinda Rodrigues**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC Minas, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras – Literaturas de Língua Portuguesa.

Área: Literaturas de Língua Portuguesa

Nível: Doutorado

Linha de Pesquisa: LP 1 - Identidade e Alteridade na Literatura

Orientadora: Dra. Terezinha Taborda Moreira

Apoio: CAPES

Belo Horizonte

2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

A635n Ant3nio, Mateus Pedro Pimp3o
Nos rastros do eu: a mulher, a intelectual e a guerrilheira na escrita dos corpos simb3licos de Deolinda Rodrigues / Mateus Pedro Pimp3o Ant3nio. Belo Horizonte, 2020.
209 f.

Orientadora: Terezinha Taborda Moreira
Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Letras

1. Almeida, Deolinda Rodrigues Francisco de, 1939-1967 - Crítica e interpretação - Diário de um exílio sem regresso. 2. Almeida, Deolinda Rodrigues Francisco de, 1939-1967 - Crítica e interpretação - Cartas de Langidila e outros documentos 3. Negras - Mulheres. 4. Literatura angolana (Português). 5. Narrativa (Ret3rica). 6. Literatura africana - Hist3ria e crítica. 7. Mem3ria na literatura. I. Moreira, Terezinha Taborda. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDU: 869.0(673).091

Mateus Pedro Pimpão António

**NOS RASTROS DO EU: a mulher, a intelectual e a guerrilheira na escrita
dos corpos simbólicos de Deolinda Rodrigues**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC Minas, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras – Literaturas de Língua Portuguesa.

Prof^a Dr^a Terezinha Taborda Moreira (PUC Minas) – Orientadora;

Prof^a Dr^a Maria Nazareth Soares Fonseca (UFMG/PUC Minas) – Avaliadora,

Prof. Dr. Bernardo Nascimento de Amorim (UFOP) – Avaliador,

Prof^a Dr^a Roberta Maria Ferreira Alves (UFVJM) – Avaliadora,

Prof. Dr. Alexandre Veloso de Abreu (PUC Minas) – Avaliador,

Prof^a Dr^a Priscila Campolina de Sá Campelo (PUC Minas) – Suplente.

Prof^a Dr^a Vera Lopes (PUC Minas) – Suplente.

Belo Horizonte, 06 de Fevereiro de 2020

Para nossos filhos, Eloá e Natan.

AGRADECIMENTOS

A Deus eterno, trino, soberano criador e sustentador da vida, meu Senhor e Salvador.

A Chiló, minha amada esposa, pelas suas orações, incentivos e por compreender minhas ausências enquanto lia, estudava e escrevia para o término dessa jornada.

Aos meus estimados pais, Pedro e Maria, pelos seus conselhos e amor.

Aos meus irmãos/ãs, sobrinhos/as e amigos, pelo constante apoio.

À minha prezada orientadora, Prof^ª Dr^ª Terezinha Taborda Moreira, por me conduzir com dedicação, paciência e segurança pelas trilhas dos corpos simbólicos de Deolinda Rodrigues.

As professoras Íris Amâncio e Nazareth Fonseca, pelas excelentes e necessárias sugestões de melhorias apresentadas durante minha banca de qualificação.

Ao Dr. Roberto de Almeida, pela entrevista e informações preciosas a mim concedidas.

À Igreja Presbiteriana do Bairro Belvedere, por me receber de braços abertos e me apoiar com amor sem medida durante o tempo no Brasil.

Ao pastor Geraldo Silveira Filho, que sempre me apoiou e encorajou.

Aos meus colegas mestrandos e doutorandos, pela amizade e por me apoiarem durante o curso completo.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da PUC Minas por me proporcionarem, com humildade, momentos de muito aprendizado.

A Berenice Viana de Faria, Rosária Helena de Andrade e todos os funcionários da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Letras da PUC Minas, pela atenção, presteza e carinho.

A CAPES, pela bolsa de estudos que muito me ajudou no cumprimento dessa jornada acadêmica.

A todos aqueles que direta e indiretamente colaboraram para que esse trabalho fosse realizado, meus sinceros agradecimentos.

MAMÃ

África
mamã África
geraste-me do teu ventre
nasci sob o tufão colonial
cheguei teu leite de cor
cresci
atrofiada mas cresci
juventude rápida
como a estrela que corre
quando morre o nganga
hoje sou mulher
não sei já se mulher se velhinha
mas é a ti que venho
África
mamã África

Tu que me geraste
não me mates
não praguejes um rebento teu
senão, não tens futuro,
não sejas matricida.

Sou Angola, a tua Angola
não te juntes ao opressor
ao amigo do opressor
nem ao teu filho bastardo.
Eles caçoam de ti
caíste na ratoeira
enganada
não distingues o verdadeiro do falso
no teu cândido e secular vigor
cegaste
agora és tu África
que dás força ao irmão bastardo
para asfixiar-me
azagaçar-me pelas costas
O opressor, o amigo do opressor
o teu filho bastardo

(também tu, mamã África?)

*divertir-se-ão
ao ouvir-me espirar*

*Mas África
mamã África
pelo amor da coerência
'inda quero crer em ti*

(RODRIGUES, 2003, p. 241-242)

RESUMO

O objetivo desta tese é propor uma reflexão sobre os modos de representação das subjetividades que se agregam à imagem da figura de Deolinda, tendo como referência as obras *Diário de um exílio sem regresso* (2003) e *Cartas de Langidila e outros documentos* (2004), ambas de Deolinda Rodrigues. Sugere-se que podemos notar, por meio da distinção dos diferentes eus expressos nas obras, como as manifestações dessas subjetividades outras de Deolinda se apresentam e se complementam, formando, assim, o que conhecemos como Deolinda. Para a formulação dos resultados apresentados, partimos de estudos integrados em literatura, filosofia, teologia, psicanálise e narrativa de vida.

Palavras-chave: Narrativa de vida. Escrita de diário e de carta. Mulher, intelectual e guerrilheira. Deolinda Rodrigues. Literatura angolana.

ABSTRACT

This work aims at suggesting a study that reflects upon the ways of representing the subjectivities that are added to the image of Deolinda's figure, having as references the works *Diário de um exílio sem regresso* (2003) and *Cartas de Langidila e outros documentos* (2004), both written by Deolinda Rodrigues. It is suggested that by making a distinction of the different selves expressed in the works, we can see how the manifestations of these other Deolinda's subjectivities are presented and complement each other, thus forming what we know as Deolinda. This work final results were formulated by integrating studies in literature, philosophy, theology, psychoanalysis and life writing.

Keywords: Life writing. Diary and letter writing. Woman, intellectual and guerrilla. Deolinda Rodrigues. Angolan literature.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. O VALOR DOS DIÁRIOS E DAS CARTAS NOS ESTUDOS LITERÁRIOS	21
1.1. Os gêneros diário e carta dentro do estatuto literário.....	22
1.2. Os gêneros diário e carta como Narrativas de vida.....	31
1.3. A alma literária do <i>diário</i> de Deolinda Rodrigues.....	40
2. EUS ESCRITOS NOS CORPOS SIMBÓLICOS: a mulher.....	46
2.1. Ser mulher: a construção de uma subjetividade feminina.....	46
2.2. Diálogos em tensão: Sujeito autorreflexivo	53
2.3. Diálogos em tensão: Sujeito dissidente	60
2.4. Para além de nomenclaturas.....	73
3. A INSTÂNCIA NARRATIVA DO EU NOS CORPOS SIMBÓLICOS: a intelectual.....	84
3.1. Seria Deolinda uma intelectual?	87
3.2. Formação e trabalho intelectual	92
3.3. Memória, identidade e cultura africana	99
3.4. A problemática das raças	106
3.4.1 - A figura do negro infantilizado.....	108
3.4.2 – A figura do negro como objeto.	109
3.4.3 – A figura do preto em relação aos mulatos	114
3.5. Rede de comunicação dos intelectuais do Movimento	121
4. O EU EM MOVIMENTO E A ESCRITA DE (RES)SENTIMENTO NOS CORPOS SIMBÓLICOS: a guerrilheira	129
4.1. Vidas encarceradas: o processo de dessubjetivação do ser.....	133
4.2. O eu em movimento e a escrita de (res)sentimento na estrutura composicional do <i>diário</i>	157

4.3. O valor “positivo” do (res)sentimento	165
CONSIDERAÇÕES FINAIS	181
REFERÊNCIAS.....	186
ANEXO I - Entrevista com Dr. Roberto de Almeida	192

INTRODUÇÃO

Os objetos de pesquisa da nossa tese são duas obras da angolana Deolinda Rodrigues, nomeadamente: *Diário de um exílio sem regresso* (2003) e *Cartas de Langidila e outros documentos* (2004).

Devido a suas características, principalmente ao seu caráter íntimo, e à forma como se dão as representações de Deolinda, o diário pessoal e as cartas de Deolinda Rodrigues chamaram a nossa atenção e nos convidaram para uma investigação mais de perto, detendo o nosso olhar mais especificamente nos modos como se encenam as subjetividades que se agregam à imagem da figura de Deolinda. Por serem escritas confeccionadas em uma prática invisível, contendo aquilo que é mais íntimo para o sujeito ou os sujeitos, onde, às vezes, se revela aquilo que não se tem coragem de dizer em público ou a outras pessoas, nosso objetivo foi analisar as obras de Deolinda Rodrigues em função de um Eu que se desdobra em diferentes subjetividades.

Nossa hipótese era a de que, por meio da distinção dos diferentes eus expressos nas obras, pudéssemos notar como as manifestações dessas subjetividades outras de Deolinda se apresentam e se complementam, formando, assim, o que conhecemos como Deolinda. Nessa escrita de luta e de resistência de Deolinda, de sobrevivência, do desabafo, de questionamentos, do conhecer-se a si mesmo, do exercício do pensamento e da memória, propusemo-nos a estar no rastro do Eu e pesquisar o que está nas entrelinhas, o que é dito e não dito (os silêncios), o contraditório e outros elementos que surgiriam ao longo do estudo das obras.

Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida, mais conhecida por Langidila (seu nome de guerra), é uma guerrilheira e escritora angolana, nascida em Catete no dia 10 de Fevereiro de 1939. A data de sua morte é indefinida até agora. Existe a versão maioritária, a oficial, que afirma que ela faleceu em 2 de Março de 1967. Mas outros, entre eles Roberto de Almeida, acreditam que Deolinda Rodrigues foi executada no

final de 1967 ou início de 1968.¹ Seus pais eram professores primários, sendo que o pai partilhava as tarefas do ensino com as de pastor protestante.

Deolinda Rodrigues presenciou todas as atrocidades praticadas pelos portugueses durante a colonização em Angola, desde o cenário de revoltas populares na sua cidade até as injustiças presenciadas em Luanda, quando ela e os seus irmãos, com o objetivo de estudar, tiveram que se separar de sua mãe para morarem com sua tia, Dona Maria da Silva, mãe do primeiro presidente de Angola, o Dr. António Agostinho Neto.

Em seu livro *Heroínas de Angola* (2010), Limbânia Jimenez Rodriguez, uma cubana que teve contato com Deolinda, observa que “desde pequena, a Deolinda revoltou-se contra essa vida de humilhação, miséria e opressão o que despertou nela um profundo sentimento patriótico” (RODRIGUEZ, 2010, p. 35). Deolinda fazia parte de um grupo de jovens da Igreja Metodista, conhecido como Juventude da Missão Evangélica, onde aproveitavam para realizar atividades políticas. Ela iniciou a sua prática de escrita muito jovem; “dirigiu um boletim que a Missão editava, no qual publicava seus poemas e novelas cujo tema sempre foi a pátria, Angola e o combate contra as injustiças que sofria o povo”. (RODRIGUEZ, 2010, p. 37).

Tamanha era a convicção da necessidade de luta pela libertação de Angola por parte de Deolinda que, embora ela, anos mais tarde, viesse a pegar em armas para combater efetivamente, seu verdadeiro legado se deu no campo da escrita, tendo deixado escrito, para além dos poemas e novelas que publicava no boletim da Missão, dois corpos simbólicos - o seu diário e as suas cartas - que, ao contrário do corpo real, sobreviveram às forças opositoras. Sua escrita é perene porque é *per annus* e atravessa os anos.

Em entrevista feita com o Dr. Roberto de Almeida, irmão de Deolinda Rodrigues, no dia 25 de fevereiro de 2019, em Luanda, fomos informados de que o manuscrito original do diário foi entregue a ele em uma missão realizada em Brazzaville, em junho de 1974, por um de seus primos que se encontrava em uma das bases que ficavam próximas à fronteira de Cabinda. Segundo ele informa, guardou os manuscritos um tempo consigo, até que ele mesmo decidiu começar a datilografar,

¹ Roberto de Almeida fala sobre essa questão na pergunta de número 25 da entrevista.

pois temia entregar a alguém que, ou não soubesse seguir a ordem cronológica dos acontecimentos, ou que fizesse um mau uso do manuscrito, tentando tirar benefício próprio.

Entretanto, por causa do mau estado do manuscrito, ele teve que entregá-lo para a direção do Memorial Dr. António Agostinho Neto (MAAN), onde seria preservado e também restaurado, pois algumas páginas, por estarem a se apagar, apresentavam já dificuldades para leitura. Não pudemos ter contato com os manuscritos justamente porque, segundo me foi informado por António Antunes Fonseca, presidente do Conselho de Administração do MAAN, estavam em reabilitação no estrangeiro. As duas obras em estudo são fruto das anotações de Deolinda Rodrigues e de pesquisas feitas pelos editores nos arquivos do Movimento em Angola e fora do país.

Tempos depois, o diário de Deolinda foi publicado em sua primeira edição em Luanda, capital de Angola, pela Editora Nzila, em 2003, com o título *Diário de um exílio sem regresso*. Em 2017 foi publicada, pela Mayamba Editora, também em Luanda, a segunda edição revista e atualizada. Nossa pesquisa, porém, basear-se-á na primeira edição do diário. A coleção de algumas de suas cartas, cedidas pelos próprios receptores, foi publicada um ano depois da primeira edição do diário, pela mesma editora, com o título *Cartas de Langidila e outros documentos*. As duas obras trazem consigo anexos diversos: Comunicados do Movimento e de organizações internas, documentos escolares, fotografias e 4 poemas de Deolinda Rodrigues. No entanto, nosso objetivo é pesquisar apenas o diário e as cartas, deixando de fora os documentos e outros anexos que compõem as duas obras.

Creemos ser importante ressaltarmos ainda que um documentário foi realizado com base nas duas obras e em várias entrevistas realizadas com personalidades que participaram ativamente na guerrilha com Deolinda, amigos e familiares, alguns dos quais receptores de cartas incluídas no livro. O documentário é de realização de José Rodrigues e Nguxi dos Santos, produzido por Ilda Abdala com edição de Bárbara Velloso. O lançamento do documentário se deu no dia 25 de Agosto de 2015, no Centro de Convenções de Talatona, em Luanda, apresentado pela empresa Total Comunicação. A princípio, o documentário teve outdoors nas ruas da capital do país e passou várias vezes na Televisão Pública de Angola (TPA). Mas, segundo nos informou Roberto de Almeida, não teve tanta repercussão no país. A disponibilização

do documentário na plataforma do Youtube tem permitido uma maior divulgação, principalmente fora do território angolano.

Embora os gêneros carta e diário há muito vêm sendo estudados no âmbito dos Estudos Literários, principalmente sob tutela das propostas teóricas dos Estudos pós-coloniais com relação às memórias de guerra, há ainda uma grande necessidade de se expandir e aprofundar as pesquisas nas produções de escrita de testemunho. Faz-se, portanto, necessário expandir esses estudos para muitos materiais de pesquisa que têm sido lançados.²

Esta constatação levou-nos a fazer alguns questionamentos: visto que Angola passou por várias guerras ao longo de sua história – guerras tribais, coloniais e civis -, e alguns guerrilheiros e familiares escreveram diários e/ou cartas relatando esses momentos, como se tem descoberto a cada dia, por que não nos valermos desses textos memorialistas com maior intensidade em nossas pesquisas científicas? Não seria, o reconhecimento, a expansão e o estudo desses escritos, uma forma desse país, ainda novo, confrontar discursivamente a linguagem colonial com uma linguagem anticolonial desses agentes políticos e sociais? Essa confrontação, intercambiada com uma articulação com o discurso historiográfico, não contribuiria para o amadurecimento de uma nação que tenta se reerguer das ruínas causadas por essas guerras?

É por esses motivos e na tentativa de refletirmos sobre esses questionamentos que escolhemos como objeto de nossas pesquisas o *Diário* e as *Cartas* de Deolinda Rodrigues. Essa escolha se tornou mais relevante ainda quando notamos que as duas obras, por mais importância que venham a ter no espectro político-social angolano e não só, até onde pesquisamos, ainda não haviam sido privilegiadas com um estudo acadêmico extenso e acurado em Monografias, dissertações ou teses; e que se trata de uma mulher que reflete, sob um ângulo e modelos de escrita diferentes, não comum naqueles contextos, sobre a nação angolana, tão cantada e contada pelos agentes masculinos.

² Eis um exemplo: Margarida Calafate Ribeiro, Mónica V. Silva e Roberto Vecchi organizaram uma obra de José Luandino Vieira com mais de 1000 páginas, intitulada “*PAPÉIS DA PRISÃO: apontamentos, diário, correspondência*”. Outras cartas de muitos atores sociais e políticos têm sido descobertas em Angola, ainda em fase de edição, segundo nos informou António Alexandre, professor e diretor geral adjunto para os assuntos académicos no Instituto Superior Politécnico Nelson Mandela, em Angola.

Embora não exista um trabalho mais aprofundado sobre as duas obras, não podemos deixar de mencionar a existência de alguns textos publicados que estudam as obras de Deolinda Rodrigues. Porém, são textos curtos, muitos deles abordando certos pontos das obras de forma curta. Eis alguns dos artigos: *As cartas de Langidila: memórias de guerra e escrita da história* (2013), de Liliane Batista Barros – a partir das cartas que Deolinda trocou com outras mulheres, publicadas no livro *Cartas de Langidila e outros documentos* (2004), a autora procura analisar duas propostas da linha de ação dessas mulheres na luta pela libertação de Angola; *A dimensão intelectual de Deolinda Rodrigues* (2007), de José Gama – partindo do método de Cornel West, acadêmico norte-americano que comparou Mandela a Sócrates, o autor estabelece uma comparação de Deolinda Rodrigues com personalidades como: Madre Tereza, Stephen Bantu Biko (Steve Biko) e Sócrates, com o propósito de ressaltar sua dimensão intelectual; *O “racismo” de Deolinda Rodrigues* (2015), de Reginaldo Silva – o autor fala, em pouco mais de uma página e meia, das duras críticas de Deolinda ao Movimento do qual fazia parte; *O sentido de justiça de Deolinda Rodrigues* (2015), de Aline Frazão – em poucas linhas, a autora fala da luta de Deolinda Rodrigues contra as injustiças impostas pelo colonizador; *Deolinda Rodrigues, da Família Metodista à Família MPLA, o Papel da Cultura na Política* (2010), de Margarida Paredes – a autora fala da possível origem da família Metodista e da família MPLA, no intuito de refletir sobre a construção de suas identidades, seus tipos de práticas sociais e culturais, bem como sua expressão política e os significados que daí podem ser extraídos; *Registros de uma guerra muito particular: diário e cartas de Deolinda Rodrigues* (2017), de Maria Nazareth Soares Fonseca – como o próprio título sugere, a autora, referindo-se à história da guerrilheira e lutadora angolana, procura perscrutar, a partir dos eventos por traz das cenas da luta de libertação de Angola, registrados por Deolinda Rodrigues, uma luta particular de uma mulher que teve de enfrentar e, por vezes, subverter vários obstáculos que se impunham diante dela.

São textos que, de alguma forma, deram início aos estudos das obras de Deolinda Rodrigues e nos ajudam a perceber algumas nuances dessa importante personagem. Nosso estudo, pois, vem no sentido de ampliar e aprofundar as análises já feitas sobre as obras de Deolinda Rodrigues pelos autores acima citados, em uma perspectiva de diálogo.

Deolinda Rodrigues é uma personalidade importante na história de Angola. Não é sem razão que, em reconhecimento a ela e a outras mulheres angolanas que participaram da luta de resistência do povo angolano contra a ocupação colonial portuguesa, o dia 2 de Março foi consagrado como o Dia da Mulher Angolana. A última entrada que encontramos no diário de Deolinda Rodrigues data do dia 1 de Março. Embora não se saiba o dia exato da sua morte, sabe-se, porém, que pouco tempo depois ela e as suas companheiras de luta - Engrácia dos Santos, Irene Cohen, Lucrécia Paim e Teresa Afonso - vieram a falecer, o que justifica a homenagem recebida.

Sua relevância para o país pode ser vista também pela estátua erguida em memória a ela e as outras 4 heroínas de Angola, em um dos maiores largos (praça) da capital do país, o Largo das Heroínas, que se estende até ao Largo Primeiro de Maio, onde se encontra a estátua do Dr. António Agostinho Neto, primeiro presidente de Angola. E mais: por onde passamos, sua memória está presente; isso porque, para além do Largo das Heroínas, onde ela divide o palco com as outras guerrilheiras, Deolinda se destaca por se ter, só na capital do país, bairro, avenida e Instituto Superior Politécnico que levam o seu nome. Tudo isso revela a importância de Deolinda Rodrigues para a história de Angola.

No entanto, é sintomático que ela seja conhecida apenas pelo nome. É curioso que, mesmo com o som de seu nome a soar constantemente nos ouvidos dos angolanos, quando dizem estar na Avenida, no bairro ou no Instituto Superior Politécnico Deolinda Rodrigues, haja, até ao momento, um tremendo silêncio quanto à sua pessoa e a tudo o que ela representa para o país. A maioria não conhece a sua história, o porquê de sua importância, o seu papel na luta pela libertação de Angola. Na verdade, nem eu conhecia de fato a relevância e atuação de Deolinda na guerrilha e na construção de uma nação que viria a se tornar independente anos depois de sua morte.

Meus horizontes começaram a ser expandidos quando, após o evento intitulado *Mulheres e guerras*, realizado em 01 e 02 de Junho de 2017, organizado pelos grupos de pesquisa África e Brasil: repertórios literários e culturais (PUC Minas) e Núcleo de Estudos de Guerra e Literatura (UFMG), conversamos com a Dra. Maria Alexandra Miranda Aparício, diretora do Arquivo Nacional de Angola e convidada para falar sobre Deolinda Rodrigues no evento. Para começar, a palestra foi muito elucidativa no que

diz respeito à participação de Deolinda na luta pela independência. Na conversa pós evento, ficamos a saber que os textos de Deolinda Rodrigues ainda não estavam a ser estudados nas escolas e universidades de Angola.

A partir daquele dia, comecei a pensar na possibilidade de estudar as duas obras de Deolinda Rodrigues, com o objetivo de conhecer melhor essa figura e apresentá-la aos meus compatriotas e ao mundo. Confesso que eu não sabia por onde começar, e nem mesmo se teria ali alguma coisa que pudesse ser defendida em uma tese de doutorado do curso de literatura. Porém, as luzes começavam a ser acesas na minha mente; e com as orientações da profa. Dra. Terezinha Taborda Moreira, o trabalho começou a tomar forma, e o resultado é este que apresento aos leitores.

Nosso trabalho está estruturado em 4 capítulos. Cada um dos capítulos é composto de uma epígrafe retirada de uma das obras de Deolinda. Cada epígrafe exerce uma dupla função: elas antecipam o debate, ao mesmo tempo em que nos introduzem no assunto que será refletido no capítulo.

O VALOR DOS DIÁRIOS E DAS CARTAS NOS ESTUDOS LITERÁRIOS é o título que damos ao nosso primeiro capítulo. Nele discutimos sobre a modalidade autobiográfica da escrita do diário e das cartas, mas pensando-a como uma forma narrativa que revela os movimentos interiores do sujeito que narra. Demos atenção para aquilo que caracteriza os estudos literários: a linguagem dos textos, no nosso caso, dos gêneros diário e cartas de Deolinda. Tendo como base teórica estudiosos tais como: Denise Borille de Abreu (2016a; 2016b; 2018); Leonor Arfuch (2010); Émile Benveniste (2005); Pierre Bourdieu (1996); Afrânio Coutinho (2008); Jonathan Culler (1999); Michel Foucault (1992); Philippe Lejeune (2008); Paul de Man (1979) entre outros, demonstramos como os gêneros diário e cartas são vistos e trabalhados dentro do estatuto literário, e como, vistos de uma perspectiva das narrativas de vida, eles evidenciam diferentes formas de relatos do eu, que se configuram como textos essencialmente transformadores, posto que apresentam uma proposta de reconstrução do sujeito fragmentado. Por fim, ainda nesse capítulo, nos debruçamos sobre alguns trechos que nos pareceram apresentar algum tratamento estético, o que chamamos aqui de a alma literária do diário de Deolinda Rodrigues.

No segundo capítulo, intitulado *EUS ESCRITOS NOS CORPOS SIMBÓLICOS: a mulher*, nos propomos a refletir sobre as formas de relato do eu e as possíveis

propostas de reconstrução de um “eu mulher” fragmentado, atravessado por outros eus que se desdobram em constantes dissidências. Pudemos perceber, neste capítulo, que Deolinda considera inaceitável a visão de mundo que a maioria tinha sobre o feminino; algumas situações que a maioria aceitava como sendo normais, preconceitos que muitos toleravam, para Deolinda constituíam uma afronta pessoal e coletiva. Ela tinha uma visão decorrente de duas fontes complementares: uma profunda insatisfação com a condição da mulher em sua época e uma clara percepção de como isso poderia estar. A visão começa com um sentimento de indignação diante do status quo e cresce em sua busca intensa por uma alternativa. A escrita de Deolinda Rodrigues revela que a mulher Deolinda é atravessada por outras subjetividades em diálogo – uma espécie de interseção das subjetividades. Esses eus parecem próximos, mas estão sempre em conflito, em atritos, num movimento de aproximação e distanciamento. Baseados em alguns textos de autoras como: Margarida Paredes (2010); Âurea Mouzinho (2017); Minna Salami (2017); Sotunsa Mobolanle Ebunoluwa (2009); Angela Davis (2017); Glenora Hudson-Weems (2018) e Patricia Hill Collins (2017) - que pensam o feminino dentro de concepções como “feminismo”, “feminismo negro”, “mulherismo” e “mulherismo africana” - refletimos sobre esse sujeito feminino que traz preocupações que antecipam muitos dos debates atuais. É um sujeito à frente de seu tempo. Deolinda tenta pensar para além das estruturas estabelecidas em sua época.

Denominado *A INSTÂNCIA NARRATIVA DO EU NOS CORPOS SIMBÓLICOS: a intelectual*, o terceiro capítulo, conduzido pelas reflexões teóricas de Maria Zilda Ferreira Cury (2008); Edward Said (2004); Maria da Conceição Carvalho (2008); António Gramsci (2001); Immanuel Wallerstein (2004); Ivete Lara Camargos Walty (2008); Mário Pinto de Andrade (1997) e outros, traz algumas definições do que seja intelectual e discutimos sobre como a intelectualidade de Deolinda é esculpida nas obras em estudo, o que deixou evidente as qualificações que tornam essa mulher um sujeito cognocente, capaz de lutar, no campo do saber, contra as tentativas impositivas do colonizador e não só; tentativas essas que reificam os angolanos. Mostramos que Deolinda encontra-se em uma situação periférica dupla, por ser subalternizada pelo colonizador e pela elite masculina do Movimento, por causa de seu gênero. Ela cria espaços que lhe permitem enfrentar essa dupla situação periférica, espaço onde ela pode falar, refletir, criticar, desabafar e se fazer ouvir em

toda a sua potência, tornando o silêncio que lhe é imposto uma fonte de expressão das subjetividades angolanas, em especial a sua; uma fonte de reflexão sobre a situação de Angola em geral e sobre todo tipo de contradição relativa a esse espaço; uma fonte a partir da qual se pode pensar a memória em ruínas de um povo que luta para emergir dos escombros. Assim, a escrita se configurou um exercício de reconstrução dessa mulher intelectual; uma mulher que emerge ocupando um lugar nesse espaço quase proibido de ser acessado por mulheres, espaço esse dominado pelos homens.

No quarto e último capítulo, *O EU EM MOVIMENTO E A ESCRITA DO (RES)SENTIMENTO NOS CORPOS SIMBÓLICOS: a guerrilheira*, trazemos o retrato de Deolinda projetado no campo de combate. Ela é uma mulher que vê e sente na pele a desumanização gradativa de seu povo, que tenta compreender melhor as complexidades da guerrilha e se envolve diretamente na luta pela libertação de um povo que está sob o jugo colonial, tendo experienciado aquilo que ela chama de a sua “odisseia”. Essa odisseia se dá após o longo (res)sentimento do povo e a consequente revolta contra os colonizadores. Pensamos o ressentimento não como algo meramente patológico, um transtorno, uma incapacidade, mas como o ato de sentir várias vezes, pela reiteração das práticas violentas do colonizador, as dores impostas ao povo angolano. Demostramos que o ressentimento do sujeito, nas obras de Deolinda Rodrigues, se evidencia não apenas pelas reações psicossomáticas do sujeito, decorrentes das repetições das práticas bárbaras do colonizador, mas também pela repetição dessas práticas na própria escrita. Notamos ainda que a odisseia de Deolinda, diferentemente das epopeias tradicionais, se dá ao avesso. Mesmo não estando dentro do padrão da epopeia gloriosa, Deolinda não deixa de emergir como uma heroína. Para demonstrarmos como se articulam o ressentimento e a revolta dos angolanos contra o colonizador, evocamos teóricos como: Nietzsche (2013); Luiz Felipe Pondé (2014); Frantz Fanon (1961); Abdias do Nascimento (1968); Albert Camus (2011); Robert J. C. Young (2005); Theodor W. Adorno (2003).

Desta maneira, esperamos ter mostrado, nos quatro capítulos da tese, as diferentes tonalidades da escrita de Deolinda Rodrigues, bem como o desenrolar de uma luta épica que, conforme mostram os registros do diário e das cartas, indicam a presença de diferentes “eus” que se agregam à imagem da mulher Deolinda.

1. O VALOR DOS DIÁRIOS E DAS CARTAS NOS ESTUDOS LITERÁRIOS

“Mas vou fazer esforços para não explodir estas dúvidas perante ninguém. Preciso ruminá-las bem em mim mesma e assentar tudo aqui mas não discuti-las mais com ninguém para evitar confusões”. (RODRIGUES, 2003, p. 133).

Neste momento do nosso estudo, em que nos propomos a analisar as obras *Diário de um exílio sem regresso* (2003) e *Cartas de Langidila e outros documentos* (2004), da guerrilheira angolana Deolinda Rodrigues, faremos uma análise de alguns trechos das cartas e do diário que expressam os movimentos interiores da guerrilheira, para, depois disso, nos atermos às reflexões teóricas sobre os dois gêneros em estudo e, finalmente, nos debruçaremos sobre alguns trechos que nos parecem apresentar algum tratamento estético, o que chamamos aqui de *a alma literária do diário de Deolinda Rodrigues*.

No dia 15/06/1961, Deolinda escreve uma carta e a encaminha possivelmente para Kanhamena, a quem passou a chamar de “Meu irmão”, para driblar a polícia portuguesa. Nessa carta ela revela, ao mesmo tempo, a necessidade de falar com os outros compatriotas e a impossibilidade de fazê-lo livremente. A escrita faz emergir um sujeito com ideias bem claras sobre o(s) inimigo(s). Trata-se de um sujeito determinado, mas triste e indignado pelos momentos difíceis pelos quais os angolanos passam, pelas pessoas assassinadas e pelas contradições daqueles que aceitam ajudar, de alguma forma, na luta pela libertação. A carta é a forma que esse sujeito encontra para expressar a sua subjetividade para um confidente que, certamente, não lhe censuraria. Nela, ele pode relatar fatos que jamais daria a conhecer a outra pessoa. Num dos trechos ele afirma:

Nós, os pretos, nunca valem para ninguém: tanto para um bloco como para o outro, somos sempre crianças que nunca crescem. Em Angola não estamos a lutar para o ocidente nem para o oriente; nossa luta é de sobrevivência e restauração da dignidade, direitos e responsabilidades que nos cabem. (RODRIGUES, 2004, p. 112).

Com relação ao seu diário (2003), esse confidente que dá liberdade para que o sujeito nele derrame sua alma é o que, no momento, chamaremos de papel. Diante

desse confidente, o sujeito jamais será censurado por qualquer coisa que tiver dito, por mais dura que tenha sido. Na entrada do dia 14 de Setembro de 1965, o sujeito reconhece que até mesmo os membros do partido, os quais considerava amigos, podem se levantar contra ele, por causa de seus pontos de vista. Quando discorda de alguma coisa e/ou “explode” de dúvidas, é no diário onde ele encontra conforto e espaço para desabafar: “O melhor é mencionar as minhas dúvidas aqui no Diário para evitar embrulhos”. (RODRIGUES, 2003, p. 132). Mais adiante o sujeito afirma: “Mas vou fazer esforços para não explodir estas dúvidas perante ninguém. Preciso ruminá-las bem em mim mesma e assentar tudo aqui mas não discuti-las mais com ninguém para evitar confusões”. (RODRIGUES, 2003, p. 133).

Escrever é a forma que o sujeito encontra para aliviar a dor, para desvelar sua alma, o que nos revela também a condição da escrita como espaço para a subjetivação do discurso e a constituição de si por aquele que escreve. Para esse sujeito de que estamos tratando, as cartas e o diário configuram-se como locais transformadores e funcionam como espaços de autolegitimação por propiciarem-lhe uma vida possível. Essas escritas revelam um sujeito que encontra, ao mesmo tempo, um refúgio para refletir, um instrumento de luta e uma forma de reconstruir o Eu.

Quem é esse sujeito que escreve e reconstrói o seu Eu? Quem são os confidentes para quem esse sujeito se dirige? Como compreender enunciativamente as afirmações “O melhor é mencionar as minhas dúvidas aqui [...]” e “[...] Preciso ruminá-las bem em mim mesma e assentar tudo aqui [...]”? É possível a existência de algum jogo enunciativo nisso tudo? Tentaremos responder esses e outros questionamentos que surgirão ao longo desse capítulo e do nosso trabalho como um todo.

1.1. Os gêneros diário e carta dentro do estatuto literário

Literatura tem a ver com o trato com a linguagem. Trazemos algumas definições que nos ajudam a pensar essa instituição chamada literatura.

Nossa primeira definição vem do professor e crítico literário brasileiro Afrânio Coutinho. Segundo ele,

Literatura é um fenômeno estético. É uma arte, a arte da palavra. Não visa a informar, ensinar, doutrinar, pregar, documentar. Acidentalmente, secundariamente, ela pode fazer isso, pode conter história, filosofia, ciência, religião. O literário ou o estético inclui precisamente o social, o histórico, o religioso, etc., porém transformando esse material em estético. Às vezes ela pode servir de veículo de outros valores. Mas o seu valor e significados residem não neles, mas em outra parte, no seu aspecto estético-literário, que lhe é comunicado pelos elementos específicos, componentes de sua estrutura, e pela finalidade precisa de despertar no leitor o tipo especial de prazer, que é o sentimento estético. (COUTINHO, 2008, p. 23).

Podemos notar que a ênfase dessa definição recai sobre a elaboração estética que o texto literário precisa apresentar, é nisso que está o seu valor e reconhecimento, segundo o autor.

Outra definição vem do também professor e crítico literário Antonio Candido. Ele chama de

literatura, da maneira mais ampla possível, todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos de folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações. (CANDIDO, 2004, p. 174).

Embora Antonio Candido tente ser o mais abrangente possível em sua definição, ainda assim parece restringir a literatura aos textos ou manifestações poéticos, ficcionais e dramáticos, ou seja, a textos com um fim estético explícito ou implícito. O ponto a ser observado é que essas definições nos remetem, a princípio, ao ficcional, de uma forma ou de outra. O que não acontece, por exemplo, com as cartas e com os diários; ou, pelo menos, não parece ser esse o foco primário desses gêneros textuais, pelo menos do ponto de vista de sua recepção.

Por outro lado, o professor e crítico norte-americano Jonathan Culler, em seu texto *O que é Literatura e tem ela importância?* (1999), conquanto concorde com alguns dos elementos que compõem as definições anteriores, os apresenta não sem problematizá-los. Ele começa o seu texto observando que a questão *o que é literatura?* não é, na verdade, uma questão central para a teoria literária. Apresenta duas razões principais para sustentar essa afirmação. Primeiramente, ele constata que os teóricos não estão preocupados em saber se os textos que estão a ler são

literários ou não, pois “a própria teoria mescla ideias vindas da filosofia, linguística, história, teoria política e psicanálise.” (CULLER, 1999, p. 26). Seu segundo argumento centra-se na literariedade dos chamados fenômenos não-literários: “Qualidades muitas vezes pensadas como sendo literárias demonstram ser cruciais também para os discursos e práticas não-literárias.” (CULLER, 1999, p. 26-27).

Em sua reflexão, o crítico traz alguns dados que merecem nossa atenção. Ele mostra-nos que muitas das chamadas obras de literatura parecem ter mais em comum com textos não considerados literários. Argumenta que “Durante vinte e cinco séculos as pessoas escreveram obras que hoje chamamos de literatura, mas o sentido moderno de *literatura* mal tem dois séculos de idade.” (CULLER, 1999, p. 28). E tem obras que hoje são consideradas literárias, mas que não o eram no passado, tendo sido consideradas simplesmente como belos exemplos do uso da linguagem e da retórica, e, conseqüentemente, não eram interpretadas como hoje se interpretam as obras chamadas de literárias. Antes, eram memorizadas, suas gramáticas, estudadas, e suas figuras retóricas e suas estruturas, identificadas. Portanto, toda essa reflexão mostra-nos o quão complexo é o estabelecermos parâmetros fixos para esse sistema chamado Literatura.

Posto isso, queremos clarificar o caminho que estamos a tentar trilhar afirmando que estamos a discutir apenas a abrangência dos estudos literários, e não que tudo isso, ou seja, que todos os gêneros textuais possíveis tenham que ser necessariamente chamados de literatura ou incluídos dentro do estatuto literário. Nossa discussão é dirigida no sentido de pensarmos a abrangência dos estudos literários quanto aos gêneros textuais, em particular quanto aos gêneros *carta e diário*.

As cartas e os diários fazem parte da chamada literatura autobiográfica. Contudo, é preciso ressaltarmos que a história do gênero autobiográfico é marcada por ambigüidades, visto que fica difícil identificarmos com exatidão o que é narrativa autobiográfica ou biográfica e o que não é. Antes de continuarmos, queremos deixar claro que não é nosso objetivo nos aprofundarmos no estudo da autobiografia. Valemo-nos dela apenas para situarmos as cartas e os diários.

Leonor Arfuch, por exemplo, fala do espaço biográfico contemporâneo como uma “confluência de múltiplas formas, gêneros e horizontes de expectativa” que, por isso, constitui-se um interessante campo de indagação. (ARFUCH, 2010, p. 59). Segundo o autor, o espaço biográfico hoje poderia incluir:

biografias, autorizadas ou não, autobiografias, memórias, testemunhos, histórias de vida, diários íntimos – e, melhor ainda, secretos –, correspondências, cadernos de notas, de viagens, rascunhos, lembranças de infância, autoficções, romances, filmes, vídeo e teatro autobiográficos, a chamada *reality painting*, os inúmeros registros biográficos da entrevista midiática, conversas, retratos, perfis, anedotários, indiscrições, confissões próprias e alheias, velhas e novas variantes do show (*talk show, reality show*), a vídeo política, os relatos de vida das ciências sociais e as novas ênfases da pesquisa e da escrita acadêmica. (ARFUCH, 2010, p. 60).

Como podemos perceber, a lista é muito extensa, o espaço biográfico tem uma abrangência maior do que se poderia imaginar. Sendo assim, poderíamos levantar perguntas do tipo: por que todos eles fazem parte do espaço biográfico? Qual foi o método utilizado para se chegar a essa conclusão tão vasta? Quais são as características distintivas dos textos que compõem esse espaço? O que é ou não autobiográfico em um texto?

Diante dessas complexidades, poderíamos abraçar um generalismo conceitual de forma simplista, sem considerar as suas implicações. Paul de Man chama a nossa atenção para os perigos desse tipo de generalização; ele argumenta que, “assim como podemos afirmar que todos os textos são autobiográficos, devemos dizer que isso faz com que, da mesma forma, nenhum deles seja ou venha a ser autobiográfico”. (MAN, 1979, p. 922, tradução nossa)³.

Para Philippe Lejeune, um dos maiores estudiosos desse tema, a identificação reside no contrato de leitura que autor e leitor firmam; isso se dá dessa forma porque o leitor sela um contrato de identidade pelo nome próprio, o nome do autor na capa. As autobiografias e biografias residem, segundo o autor, no estatuto de que elas baseiam suas narrativas em uma existência real, mantendo, assim, um vínculo com uma vida real e com um eu que viveu o que conta e que assina o texto – é o chamado *pacto* autobiográfico. (LEJEUNE, 2014). Entretanto, concordamos com Pedro Galas Araújo quando afirma a fragilidade dessa distinção, dada a

profusão de relatos fictícios que incorporam fatos reais vividos por seus autores, e mesmo falsas autobiografias, que imitam seu código e transitam

³ “But just as we seem to assert that all texts are autobiographical, we should say that, by the same token, none of them is or can be.” (MAN, 1979, p. 922).

em um terreno de ambiguidade e indecisão entre o que é verdadeiro e o que é falso, inventado. (ARAÚJO, 2011, p. 21),

Para Pierre Bordieu,

Tentar compreender uma vida como uma série única e, por si só, suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outra ligação que a vinculação a um "sujeito" cuja única constância é a do nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diversas estações. Os acontecimentos biográficos definem-se antes como alocações e como deslocamentos no espaço social, isto é, mais precisamente, nos diferentes estados sucessivos da estrutura da distribuição dos diferentes tipos de capital que estão em jogo no campo considerado. (BOURDEU, 1996, p. 81, grifos do autor).

Os textos autobiográficos não devem ser caracterizados apenas pelo seu senso de realidade/verdade factual em seu contrato entre autor e leitor. Precisamos transcender esse método hermenêutico, a fim de estabelecermos alguns caminhos que nos possibilitem lidar com esses textos de forma menos empírica (ou social?), e sim mais literária. Essa tem sido já a tendência dos críticos literários. Eles abordam essa questão enfatizando a problemática da representação do eu; isso porque o relato que se dá de si mesmo no discurso nunca expressa totalmente esse si-mesmo vivente (BUTLER, 2017, p. 51). Ou, nas palavras de Leonor Arfuch, “não há identidade possível entre autor e personagem, nem mesmo na autobiografia, porque não existe coincidência entre a experiência vivencial e a ‘totalidade artística’”. (ARFUCH, 2010, p. 55, grifos da autora). O eu narrado, aquele que se revela no texto, se configura e se realiza na linguagem; é, então, uma instância ficcional. Por isso, a “apreensão total da própria vida, da memória, de uma identidade fixa” (ARAÚJO, 2011, p. 27) torna-se improvável.

Essas observações fazem-nos retornar às primeiras perguntas sobre as obras de Deolinda Rodrigues que levantamos no início desse capítulo. Porém, retomá-las com ligeiras diferenças em sua formulação: como articular discursivamente os sujeitos das cartas e do diário? Quem é esse eu, o sujeito que se dirige ao outro por meio da carta, que afirma ser melhor mencionar as suas dúvidas no diário, que precisa ruminá-las bem em si mesma? Seria a Deolinda Rodrigues histórica, a heroína

nacional que ganhou uma estátua juntamente com outras quatro guerrilheiras no largo das heroínas, no bairro do Primeiro de Maio, em Luanda, a capital de Angola?

Para respondermos a essas perguntas, precisamos recorrer à teoria da enunciação, de Émile Benveniste (2005). De imediato, compreenderemos cartas e diários como formas de comunicação, usos da linguagem que facultam ao homem a possibilidade de se constituir como sujeito, já que “só a linguagem fundamenta na realidade, na *sua* realidade que é a do ser, o conceito de ‘ego’”. (BENVENISTE, 2005, p. 286, grifos do autor).

As cartas de Deolinda Rodrigues seguem um padrão comum da epistolografia, com data, destinatário no início e a assinatura do autor no final. Já as entradas do diário não apresentam a expressão “querido diário”, comumente usada na escrita diarística para marcar o objeto “diário” como sendo o vocativo eleito pelo enunciador, ou seja, aquele que é convocado por ele, aquele para quem ele fala, personificando-o. Também não encontramos nesse gênero expressões de despedida que caracterizam esse tipo de escrita. É que o diário de Deolinda precisa ser visto a partir de um outro ponto de vista, um ponto de vista voltado para a enunciação de uma escrita que é produzida em condições especiais – em um contexto de guerra.

Para localizarmos esse eu, o sujeito da enunciação, vamos nos lembrar que, de acordo com Benveniste, a enunciação é o ato de dizer; é a apropriação da língua por um ato individual. A enunciação seria a instância de mediação entre a língua e a fala. E a instância, o conjunto de categoria que cria um determinado domínio. As categorias da enunciação, que são o seu conteúdo linguístico, são: a pessoa, o espaço e o tempo. É no estudo da categoria de pessoa, que fala dos participantes da enunciação, onde Benveniste observa que, pelo fato de as línguas serem concebidas como expressão da pessoa, pois todas elas fazem uso do pronome pessoal, a enunciação será sempre estabelecida em diálogo, por um *eu* que se projeta para um *tu*. Afirma o autor:

A consciência de si mesmo só é possível se experimentada por contraste. Eu não emprego *eu* a não ser dirigindo-me a alguém, que será na minha alocação um *tu*. Essa condição de diálogo é que é constitutiva da *pessoa*, pois implica em reciprocidade – que eu me torne *tu* na alocação daquele que por sua vez se designa por *eu*. (BENVENISTE, 2005, p. 286, grifos do autor).

Vejamos a passagem que se segue, retirada do diário de Deolinda Rodrigues:

2 de Novembro de 1964 - Prometo a mim mesma não tornar a perguntar nem insistir sobre a minha ida à fronteira. Eu própria já me enchi as medidas. Nem falar frequentemente sobre o Zeca ou Nic. Se for à fronteira, está bem; se não for paciência e está bem também. O importante é trabalhar aqui ou lá. Combinado, combinadinho: não voltar a falar em fronteira. Mamãezinha, ajuda-me a lembrar-me disso sempre. (RODRIGUES, 2003, p. 77),

Nessa passagem, a enunciação se estabelece por meio de um monólogo interior. O sujeito fala de si para si; faz promessas, combina consigo mesmo e responde ao combinado; evoca a mãe. O que se percebe é, na verdade, a encenação de um jogo de linguagem – próprio do discurso literário – que traz o desdobramento de uma pluralidade de *eus* e *tus* (PAULINO; WALTY, 2005). Assim, nas palavras de Graça Paulino e de Ivete Walty, “estabelece-se não apenas uma relação entre interlocutores reais como também entre interlocutores ficcionais [...]” (PAULINO; WALTY, 2005, p. 3). Isso cria um efeito de sentido de subjetividade no discurso. A subjetivação na escrita de Deolinda Rodrigues, tanto nas cartas quanto no diário, está no nível da linguagem, que projeta, por meio da encenação, uma pluralidade de *eus* e *tus* ficcionais pressupostos, em diálogo permanente.

O sujeito opta por mencionar as suas dúvidas no diário porque há certos aspectos da luta que ele não deve mencionar aos compatriotas nesta fase, por, supostamente, estar a lidar com pessoas ainda pouco politizadas. Ele crê que pode não ser compreendido: 14 de Setembro de 1965 - “Estou certa hoje mais do que nunca, que na verdade há certos aspectos da luta que eu não devo mencionar nessa fase [...] para evitar embrulhos” (RODRIGUES, 2003, p. 132). Por isso, deixa de expressar as suas ideias e críticas aos companheiros para voltar-se ao diário, esse interlocutor íntimo e transformador que permite ao *eu* se constituir como sujeito que se articula entre o público e o privado em diálogo consigo mesmo – neste caso, o seu *tu*. É, porém, importante frisarmos que, embora o diário seja o espaço privado onde o sujeito menciona suas certezas e dúvidas sobre tudo o que se apresenta contraditório para ele, duas expressões, usadas em duas entradas diferentes, parecem apontar para a restrição da liberdade desse sujeito, mesmo num espaço de escrita tão íntimo:

2 de Junho de 1966 – Estou me lembrando que **sicrano** disse que um grupo de militantes seria do Movimento, se a Direção me suspendesse. Eu não quero estar armada em mártir nem arregimentar adeptos. Oxalá a coisa não seja mais especulada do que já está nem haja desprestígio ou prejuízo para o Movimento. (RODRIGUES, 2003, p. 138, grifo nosso).

6 de Junho de 1966 – **Fulano** disse-me de noite que a carta ao CD tinha sido lida e que condenava a *procedura* daquele por não me ter ouvido. (RODRIGUES, 2003, p. 140, grifo nosso).

Destacamos duas expressões curiosas: “sicrano” e “fulano”. Essas expressões se popularizaram ao longo dos tempos. Quando se empregam tais vocábulos quer-se falar tanto de um indivíduo indeterminado quanto, de forma pejorativa, de alguém sem importância, um sujeito qualquer. Pelo contexto, o uso que o sujeito faz dessas palavras não pretende desqualificar ou menosprezar ninguém. Pelo contrário, parecem ser usadas para não expor as pessoas que lhe confiaram informações que diziam respeito a ele. Aparentemente o sujeito intencionava, portanto, preservar as pessoas a quem se referia de alguma pressão externa. Mas por que tal atitude, visto que ele escreve num diário íntimo/pessoal? Isso revela que nem mesmo no diário esse sujeito tem total liberdade de se expressar.

É a verdade sobre o próprio indivíduo que coloca sua vida no papel, indivíduo esse que se constitui como sujeito no ato mesmo de escrever, que é revelada nos escritos autobiográficos, e não a verdade do Homem empírico. Assim, as cartas e os diários fazem parte dos estudos literários também pelo fato de os estudiosos entenderem que lidam com uma certa ficcionalização do sujeito que se enuncia e dos fatos narrados por ele. Esses textos não expressam necessariamente uma verdade ou uma realidade da existência de uma vida, embora procurem, em tese, ser sinceros na expressão de suas subjetividades: o eu representado no texto nem sempre é o mesmo eu que escreve. Ele parece mais com um eu que sempre escapa em sua inteireza, o eu construído pela linguagem, que somente se constitui na relação “eu-outro”.

Leonor Arfuch observa em suas reflexões que os diários e as correspondências possuem um “valor literário intrínseco”. (ARFUCH, 2010, p. 36). Esse “valor literário intrínseco” é que tem feito com que estudiosos discutam sobre esses dois gêneros em seus livros que abordam questões literárias, analisando-os como obras de literatura que lidam, também, com a subjetividade.

É o caso de Philippe Lejeune em seu famoso livro intitulado *O pacto autobiográfico* (2014). Nele, o autor separa alguns capítulos para pensar sobre as correspondências e, principalmente, sobre a escrita do diário, chegando mesmo a afirmar que a história do diário é tão antiga quanto a da humanidade. O mesmo faz Leonor Arfuch em seu livro intitulado *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea* (2010), onde a autora se debruça sobre os vários gêneros que lidam com as manifestações contemporâneas da subjetividade. E outros tantos falam direta ou indiretamente desse assunto, como veremos ao longo da tese. Os trabalhos desses autores revelam para nós não apenas a preocupação deles em discutir esses temas, mas, principalmente, o exercício de firmar o reconhecimento das cartas e dos diários dentro do estatuto literário.

É possível que essas tenham sido algumas das razões que fizeram com que textos que não faziam parte do *corpus* literário de vários países sejam, hoje, considerados clássicos da literatura nesses locais. A professora Walnice Nogueira Galvão, uma profunda estudiosa do gênero carta, afirma que, duas vezes por semana durante vinte e três anos, de 1671 a 1694, Madame de Sévigné dirigiu a sua filha Madame de Grignan cartas que hoje são consideradas, com todo o merecimento, um clássico da literatura francesa. (GALVÃO, p. 49). Leonor Arfuch fala de Jürgen Habermas, que dá suma importância ao desdobramento da subjetividade que se expressa nas diversas formas literárias, entre elas o diário e as cartas, e argumenta que, de acordo com o autor, o século XVIII pode ser definido como “um século de intercâmbio epistolar”. O autor vê nesse intercâmbio um desabafo do coração ou uma espécie de “visita da alma” que, segundo Habermas, faz o indivíduo se robustecer em sua subjetividade. (HABERMAS *apud* ARFUCH, 2010, p. 45). Em uma transição da carta para o diário, a autora continua a citar Habermas e afirma que “O diário se torna uma carta destinada ao remetente; a narração em primeira pessoa, um monólogo destinado ao receptor alheio”. (HABERMAS *apud* ARFUCH, 2010, p. 45).

Philippe Lejeune argumenta que, assim como foi com as cartas, a forma diarística é, muitas vezes, depreciada. As razões para tal depreciação são os argumentos de que “o diário não tem forma própria, é vítima da facilidade, 'a arte daqueles que não são artistas’”. (LEJEUNE, 2014, p. 346, grifos do autor). Lejeune se propõe a provar o contrário, afirmando que a arte não é fixa, ela não obedece regras rígidas. E, fazendo menção aos cadernos de Jean-Paul Sartre, preservados no

período de setembro de 1939 e março de 1940, o autor observa que o diário aponta para uma outra dimensão: a da criação. Para ele, “a forma do diário desloca a atenção para um processo de criação, torna o pensamento mais livre, mais aberto a suas contradições, e comunica ao leitor a dinâmica da reflexão tanto quanto seu resultado.” (LEJEUNE, 2014, p. 346). É essa outra dimensão que tem contribuído para o reconhecimento do diário como um gênero dentro do estatuto literário: “Essa estética do rascunho e da gênese explica em parte a progressiva integração do diário, desde o século 19, ao cânone dos gêneros literários”. (LEJEUNE, 2014, p. 305).

1.2. Os gêneros diário e carta como Narrativas de vida

Neste tópico pretendemos continuar a falar da modalidade autobiográfica da escrita, mas pensando-a como uma forma narrativa que revela os movimentos interiores do sujeito que narra. Daremos atenção para aquilo que caracteriza os estudos literários: a linguagem dos textos, no nosso caso, dos gêneros diário e carta.

Quando falamos em escritas que compõem a modalidade autobiográfica não nos referimos a um gênero específico, mas a vários. E os próprios termos que envolvem essa escrita se misturam, ganhando várias formas de referência: autobiografia, biografia, escrita confessional, escrita de si, escrita íntima, memórias, diários, escrita dos movimentos interiores, relatar a si mesmo. Embora os diferentes nomes, esses textos lidam, em termos gerais, com o eu que se revela no texto; é isso que eles procuram investigar. Denise Borille de Abreu observa que convencionou-se chamar esses tipos de escrita de *life writing*, que ela traduz como “escrita de vida”. (ABREU, 2016a, p. 93; 2018, p. 15).

Estudos relacionados às narrativas do eu vêm sendo desenvolvidos ao longo dos anos, cada época tentando buscar formas de análise que tentem dar conta da complexidade dessas escritas. A perspectiva de se estudar essas escritas como “narrativas de vida”, por exemplo, não é tão antiga. Segundo o inglês Max Saunders (2010), um estudioso dessa corrente, ela se desenvolve desde os anos 70. (SAUNDERS, 2010 *apud* ABREU, 2016a, p. 110). A brasileira Denise Borille de Abreu é a estudiosa que vem trabalhando com essa perspectiva aqui no Brasil, tornando essa área de grande importância nos estudos literários, por meio de artigos publicados

e palestras em instituições de ensino. Denise Borille de Abreu elege o conceito “narrativas de vida” para tratar do trauma. Suas reflexões concentram-se em narrativas femininas do trauma de guerra, que lidam com um sujeito em busca de conciliação com o eu fragmentado.

Apesar de, às vezes, nos referirmos a essas escritas por outros nomes, essa parte do nosso trabalho será desenvolvida no sentido de aludirmos aos estudos da escrita de vida, ou seja, tentaremos mostrar como esses textos ajudam o sujeito a conciliar o eu fragmentado e como parecem indicar uma maneira possível de viver.

Segundo a professora Denise Borille de Abreu, a escrita de vida compreende um material vasto:

O material que compreende a escrita de vida, que por sua vez remonta a escritos da mais remota tradição, pode abranger (mas não se restringe) a relatos em prosa ou em verso (auto)biográficos, ficção (auto)biográfica, ficção de trauma, escrita memorialística, diários, testemunhos, cartas, dentre outros gêneros. (ABREU, 2016b, p. 2).

Adotar a nomenclatura “escritas de vida” amplia nosso campo de estudo e nos ajuda a dialogar melhor com outros termos usados nesses estudos. Podemos, por exemplo, observar que, embora todos os termos apontem para o eu que se revela no texto, os vocabulários parecem conter uma certa diferença. cremos que os outros termos são um tanto quanto limitadores, pois falar em escrita de si ou escrita íntima, ou ainda em escrita dos movimentos interiores, parece impossibilitar a abrangência temática que encontramos nesses escritos. Não estamos lidando apenas com o “si-mesmo”, ou com a escrita íntima, ou com os movimentos interiores, mas com a vida, o *self*, o sujeito. Em outras palavras, o si-mesmo ou os movimentos interiores não têm um fim em si mesmos. A escrita de vida, por outro lado, possibilita um diálogo com todas as outras perspectivas encontradas em outras nomenclaturas, pois todos tentam lidar, de uma maneira ou de outra, com a procura de uma maneira possível de viver. Uma afirmação de Denise Borille de Abreu parece pertinente para esse momento da nossa discussão. Ela argumenta que “a escrita de vida (*life writing*) se ocupa de entender como situar a escrita do *self* entre as realidades e ficções que habitam as diferentes formas de relato escrito do 'eu' que busca um ouvinte ('tu').” (ABREU, 2016a, p. 110, grifos da autora). Essas diferentes formas de relato do eu

configuram-se como textos essencialmente transformadores, posto que apresentam uma proposta de reconstrução de si. É sobre essa qualidade pragmática da escrita que o diário e as correspondências se firmam, pois, como observa Leonor Arfuch, “contar a história de uma vida é *dar vida a essa história*”. (ARFUCH, 2010, p. 42, grifo da autora). Reconhecemos que essas histórias de vida podem ser contadas oralmente. Porém, referimo-nos, aqui, aos textos que compõem as narrativas de Deolinda e de outros escritores.

Até aqui esperamos que tenha ficado claro que não estamos a tentar negar ou excluir os outros termos que vêm sendo usados pelos estudiosos. Pelo contrário, adotamos a terminologia “escritas de vida” em uma relação de complementaridade com outros termos, o que nos permite acessar os vários “movimentos” que encontramos nesses tipos de escrita. Para Michel Foucault, a escrita de si é uma “escrita na ordem dos movimentos internos da alma”. (FOUCAULT, 1992, p. 129). O estudioso aponta as práticas de “escrita autógrafa”, que tendem ao “cuidado de si” nesse caminho de reconhecimento interior, como uma espécie de “infância da subjetividade” (FOUCAULT, 1992, p. 131). Ele ressalta que diversos elementos da escrita na cultura filosófica de si já se podiam encontrar nas cartas de Sêneca, na obra autobiográfica de Marco Aurélio e nas confissões de Santo Agostinho. Ao tentar fazer um rastreamento sobre a história da cultura de si, Foucault faz uma afirmação que, segundo ele, pode parecer surpreendente:

Os primeiros desenvolvimentos históricos da narrativa de si não devem ser procurados pelas bandas dos 'cadernos pessoais', dos *hypomnemata*, cujo papel é permitir a constituição de si a partir da recolha do discurso dos outros; em compensação, é possível encontrá-los pelo lado da correspondência com outrem e da troca do serviço da alma. (FOUCAULT, 1992, 136, grifos do autor).

É, não obstante, nas confissões de Santo agostinho que se dá por certo a precedência em relação ao achado de um *eu*. (ARFUCH, 2010). Pedro Galas Araújo capta essa ideia em uma perspectiva histórica dos estudos do eu, e afirma:

Desde as *Confissões* de Santo Agostinho, passando pelos *Ensaio*s de Montaigne e por *As Confissões*, de Rousseau, a narrativa do *eu* procura investigar, por meio da introspecção e da narração da própria vida, o que caracteriza e define o indivíduo. (ARAÚJO, 2011, p. 12, grifos do autor).

Vejam os um trecho das *Confissões* onde Santo Agostinho expressa claramente seu movimento interior e, inclusive, o faz com uma certa poeticidade que revela o caráter literário da obra:

Depois, nesse renhido combate interior, que eu havia travado com minha alma, no quarto do meu coração, com a angústia estampada na cara, fui procurar Alípio. “O que nos aflige?”, exclamei. “O que é isso? Que foi que você ouviu? Os incultos se insurgem e ‘o Reino dos céus é tomado à força’ (Mt 11.12), e nós, com toda a nossa erudição e o coração vazio, chafurdamos na carne e no sangue. Será que temos vergonha de ir adiante porque outros nos precederam, e não temos vergonha de não fazer absolutamente nada?”. Proferi algumas palavras nesse sentido, e minha mente febril afastou-me de Alípio, que ficou em silêncio olhando-me assustado. Não era meu hábito usar aquele tom. Minha testa, as bochechas, os olhos, a cor e o tom da voz expressavam meu pensamento mais que as palavras. (AGOSTINHO, 2015, p. 327).

Pedro Galas Araújo argumenta que há uma diferença importante de introspecção entre Santo Agostinho e Jean-Jacques Rousseau. O primeiro buscava uma profunda relação com o divino e, por isso, se reportava a Deus; já o segundo buscava o reconhecimento social, ou seja, o leitor tinha que avaliar a sinceridade do relato do escritor.

No texto de Pedro Galas Araújo, são ainda apresentados três sujeitos característicos da escrita do eu: o sujeito religioso (Santo Agostinho), o sujeito cartesiano (Rousseau) e o sujeito observador (homem moderno). Araújo mostra, ao longo de sua reflexão, uma transição fundamental para a escrita de si. Afirma que há uma passagem da sinceridade para a autenticidade. Para o sujeito cartesiano, a realidade é exterior a si e pode ser explicada pela razão, que possibilita captar a verdade do mundo. Para o sujeito observador, surgido no século XIX, há um exercício de observação simultâneo – ele se observa ao mesmo tempo em que observa o mundo –, submetendo o conteúdo de toda a sua observação à sua posição particular. Não se assumem mais as suas convicções privadas na esfera pública:

Em vez de privilegiar aquele gesto mais de acordo com os ideais da Iluminação, a autenticidade do mundo intimista exigia ser fiel aos próprios sentimentos, porém não era mais necessário – e nem sequer recomendável – expô-los em público. (SIBILA *apud* ARAÚJO, 2011, p. 18).

E, assim, somos levados às intimidades expressas nos diários e nas cartas.

Falar de dois gêneros diferentes ao mesmo tempo e tentando alinhá-los juntos é pisar num campo minado, é assumir os riscos de escorregarmos em algumas das generalizações comuns a esse tipo de estudo teórico. Contudo, estamos cientes dos deslocamentos, das diferenças e semelhanças, das mutações de formas e significados entre os gêneros em estudo. E isso não deixa de tornar aceitável postularmos um espaço comum entre esses dois textos, até porque, como já destacamos acima, ambos fazem parte do mesmo espaço – o espaço biográfico. Essa perspectiva teórica permite uma difusão mais ampla desses gêneros que lidam, com maior ou menor intensidade, com esses textos também conhecidos como narrativas vivenciais.

Existe uma relação entre o diário e a carta na escrita de interiorização. A forma do diário íntimo, diz Philippe Lejeune (2014), germinou em parte nas correspondências entre amigos. A dispensa dos outros, a ideia de não escrever mais para alguém, e sim para si mesmo, foi uma transição necessária no desenvolvimento da escrita de interiorização. O autor apresenta alguns exemplos que expressam essa transição, e cremos que eles merecem menção no nosso trabalho. O primeiro exemplo é de Mano Phlipon, que manteve, dos 13 aos 26 anos, de 1767 a 1780, uma fecunda correspondência com sua amiga de convento chamada Sophie Cannet. Mano Phlipon explica que enviava as cartas apenas por pretexto, ficando à beira do diário íntimo:

Não se felicite por receber tão frequentemente notícias minhas, não é para você que escrevo, ainda que me dirija a você... Percebo que o retrato de minha situação é a única coisa que sou capaz de fazer, e acredito que com um grau de ilusão a mais ou apenas um lugar diferente, você já não precisaria se dar ao trabalho de ler o que escrevo, pois eu me dirigiria a algum gênio de minha própria criação ou a alguma árvore amiga à sombra da qual descansaria. (PHLIPON apud LEJEUNE, 2014, p. 363).

No exemplo seguinte, ele fala de uma jovem holandesa, Magdalena, que compôs uma longa antologia de cartas a pessoas próximas, até ao dia em que deixou de lado essas pessoas para se dirigir diretamente à folha de papel, entrando de cabeça no diário:

Oh, meu papel, de agora em diante você será o único depositário de minhas ideias, sentimentos, sofrimento e felicidade. Aqui, poderei abrir completamente minha alma; com os outros, mesmo com minhas melhores amigas, quero aprender a dissimular, quero ao menos não falar mais de mim. Você, e apenas você, será meu confidente. Quando o meu coração oprimido quiser se aliviar, você não o rejeitará cruelmente, não fará falsas interpretações a respeito do que lhe confio; quando o sentimento de felicidade conduzir a minha pena, você não terá o talento funesto de destruí-la em um momento. Sempre o terei ao meu lado, para recorrer em caso de necessidade. (MAGDALENA apud LEJEUNE, 2014, p. 363).

Observamos, com isso, que é possível estabelecermos um espaço comum entre os dois gêneros, pois, de acordo com o jogo enunciativo, não haveria diferença entre diário e cartas no que se refere ao receptor. Tanto o destinatário das cartas quanto o destinatário do diário são outros *eus* cuja subjetividade é projetada pelo próprio *eu* que se constrói na escrita, já que enquanto se constrói, ele constrói também seu interlocutor. Observemos também, com Judith Butler (2017), que o sujeito que escreve responde a uma interpelação de um sistema de justiça e castigo. A autora concorda com Friedrich Nietzsche quando argumenta que é somente quando um “tu” nos pede para contarmos a história de nós mesmos que o fazemos, e esse tu não precisa ser necessariamente outra pessoa, mas também, e principalmente, a outridade do eu, ou seja, o eu encenado na narrativa.

A despeito das diferenças em suas estruturas composicionais, ambos os gêneros parecem expressar um exercício pessoal em que desvela-se a alma a algo ou a alguém, como mostramos acima. Esse desvelar da alma expressa ou aponta para a finalidade dessas escritas do eu: a subjetivação do discurso e a constituição de si.

Essa subjetivação do discurso é apresentada em seu desdobramento por Leonor Arfuch. Se antes os leitores tinham que lidar com representações fabulosas em torno de personagens míticas ou imaginárias, hoje eles encontram um novo e apaixonado tema de ilustração: “a representação de si mesmos nos costumes cotidianos e o desenho de uma moralidade menos ligada ao teológico”. (ARFUCH, 2010, p.45). O sujeito passa a ser visto dentro de uma esfera outra, a esfera do íntimo privado que faz emergir essas narrativas. É nesse lugar outro que o sujeito se revela como outridade – um si mesmo como outro construído imaginariamente, ou ainda, usando uma expressão de Leonor Arfuch, “a outridade de si mesmo”. (ARFUCH, 2010,

p. 70). Essas construções de subjetividades parecem querer romper uma barreira que se levanta à frente do sujeito, impedindo-lhe a reconstrução de sua história, a reconstrução de si mesmo.

Num artigo intitulado *The Writer's Diary as Borderland: The Public and Private Selves of Virginia Woolf, Katherine Mansfield, and Louisa May Alcott*, Meg Jensen (2012) elege uma expressão de Guerra para mostrar o funcionamento das subjetividades nos diários de Woolf, bem como a sua preocupação em inovar em suas narrativas e com o crescimento de sua reputação literária. Ela afirma: “os diários de Woolf são tanto o campo de batalha em que ela se confronta quanto a fronteira entre essas preocupações”. (2012, p. 3, tradução nossa).⁴ Para Meg Jensen, os diários de Woolf, bem como os de Mansfield e Alcott, não são apenas um campo de batalha dos eus, mas também, e principalmente, locais transformadores: “Seus diários funcionavam como locais transformadores nos quais as preocupações pessoais se transformavam em artefatos textuais”. (2012, p. 2, tradução nossa).⁵

Esses locais transformadores se configuram como espaços que propiciam uma maneira possível de viver; funcionam como locais de autolegitimação. E essas escritas podem ser tidas como vivificantes. Em seu artigo intitulado “Fronteiras de identidades: a escrita do eu em *O diário de Anne Frank*”, Denise Borille de Abreu afirma que esse tipo de escrita, que ela chama de *escrita de vida*,

pode vir a propiciar ao sujeito traumatizado a oportunidade de reconstruir uma história e também a si próprio, agregando certa linearidade a uma história que, devido à intensidade de um encontro com o *Design* traumático, não teve início, meio e fim. (ABREU, 2016, p. 2).

Um ponto a ser notado na afirmação acima é que é o sujeito que tenta buscar linearidade para a sua história, devido ao trauma sofrido. O acontecimento traumático provoca uma fragmentação no sujeito. A escrita de vida se propõe a tentar conciliar

⁴ “[...] Woolf’s diaries are both the battlefield on which she confronts, and the border between, those central preoccupations.” (JENSEN, 2012, p. 3).

⁵ “Their diaries functioned as transformative locations in which personal concerns became textual artefacts.” (JENSEN, 2012, p. 2).

esse eu esfacelado; busca unir os pedaços estilhaçados pela experiência traumática. Nesse sentido, concordamos com Pedro Galas Araújo quando afirma que

a escrita de si na contemporaneidade funciona como uma busca para conciliar os cacos da fragmentação decorridos dessa crise. A narrativa do eu é uma tentativa de recuperar e fixar a imagem, sempre dispersa, de um eu coeso, uno, constante. No caos das sociedades contemporâneas, a escrita de si sinaliza para uma tentativa de organização do eu pós-moderno, descentrado, fragmentado, cujas identidades múltiplas giram ao redor de um núcleo caótico e mutante. E, além disso, ela busca também registrar a experiência fugaz do cotidiano. (ARAÚJO, 2011, 20).

É feita a reconexão dos estilhaços do passado por meio de uma tecitura que luta para dar-lhe uma certa linearidade. Esse trabalho, que não é feito senão por meio da linguagem, se apresenta como um local da realização do eu. O ato de escrever, por ser a narração da própria vida como expressão de intimidade e afirmação do eu, possibilita a existência da pessoa que narra.

Vejamos, por exemplo, como o *eu* se constrói nos textos de Deolinda Rodrigues. A passagem por vários países, entre eles Brasil e Estados Unidos, possibilitou a esse sujeito que se projeta nos textos de Deolinda Rodrigues enxergar as contradições internas e fazer críticas contundentes que fazem ressaltar uma escrita de luta e de desabafo. Em uma carta de 11 de Fevereiro de 1961, encaminhada à “Queridíssima Uija”, a partir de Bloomington – EUA, o sujeito afirma:

Desde que aqui cheguei tenho aprendido várias verdades, algumas muito surpreendentes. Não digamos muito quanto ao Brasil, mas vejamos o que os Estados Unidos, que se arvoram em campeão da democracia, faz no sentido político. As nações agem baseadas num egoísmo, inveja e hipocrisia de espantar, menina, e por isso mesmo é que a partir dum certo ponto não temos nada a esperar dos canalhas brasileiros, americanos ou seja lá quem for. Os lemas deles são cantigas fiadas, mas a verdade é que, se não abrirem os olhos ainda agora, estão a perder as oportunidades todas da nossa amizade e compreensão. Num certo sentido, a luta não é bem entre o Ocidente e o Oriente, mas entre o branco e o preto; por isso, o nosso apoio vem do bloco afro-asiático e não temos nada a ver com os fantoches da ONU, nem com os outros povos brancos quer sejam dum ou doutro bloco. (RODRIGUES, 2004, p. 90).

As expressões de surpresa e espanto pelas atitudes inesperadas de nações supostamente evoluídas, democraticamente falando, bem como os substantivos que

caracterizam essas nações, “egoísmo”, “inveja” e “hipocrisia”, traduzem o tom combativo, o sentimento de frustração desse sujeito e, talvez mais ainda, a sua leitura crítica desses espaços. Tal sentimento leva-lhe a tratar tais nações de forma dura, com expressões como: “canalhas”, seus lemas são “cantigas fiadas”, “fantoques”. O sujeito se enuncia e se constrói na e pela escrita, projetando críticas duras relativas não apenas às relações interpessoais nesses espaços, mas também à relação deles com a história, que ela lê em perspectiva.

Uma passagem do livro de Philippe Lejeune, na qual o autor fala do diário como um instrumento de luta, ilustra bem o ponto que estamos a desenvolver aqui:

Enquanto escrevo, ainda estou vivo. E depois, naquele momento em que meu corpo está sendo destruído, reconstruo-me através da escrita, anotando essa destruição. Eu, que sofro, torno-me novamente ativo, dou a volta por cima. (LEJEUNE, 2014, p. 323).

O autor ressalta ainda que uma das utilidades do diário é garantir a sobrevivência do sujeito esfacelado e, portanto, apreensivo: “Mantemos um diário para fixar o tempo passado, que se esvanece atrás de nós, mas também por apreensão diante de nosso esvanecimento futuro.” (LEJEUNE, 2014, p. 303).

Nesse sentido, podemos afirmar, com Judith Butler, em uma reflexão que faz sobre os pensamentos de Nietzsche quanto ao relato de si em seu livro *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (2017), que o medo e o terror são a causa para começarmos a refletir sobre nós mesmos. E como a narrativa faz sempre referência a um “eu” em relação a um “tu”, pois ambos se expressam no discurso, onde o eu existe num sentido importante para o tu e em virtude do tu, Butler volta a mencionar uma acertada contribuição de Nietzsche com relação ao ponto inicial na decisão do sujeito começar a contar a sua história. Para ela,

Nietzsche acertou muito bem quando disse que só começamos a contar uma história de nós mesmos frente a um ‘tu’ que nos pede que o façamos. É somente frente a essa pergunta ou atribuição do outro – ‘Foste tu?’ – que fornecemos uma narrativa de nós mesmos ou descobrimos que, por razões urgentes, devemos nos tornar seres autonarrativos. (BUTLER, 2017, p. 23).

Porém, é importante voltarmos a observar que esse “tu” que se projeta no discurso pode ser a outridade de nós mesmos, como nota Leonor Arfuch (2010). O ato de relatar a si mesmo, observa Judith Butler (2017), por partir do pressuposto de que existe uma má consciência consigo mesmo e uma relação causal do si mesmo com o sofrimento dos outros, possibilita tanto fornecer uma narrativa com eventos bem costurados quanto persuadir um público, ao recorrer à voz e à autoridade narrativa.

Assim, o Diário e as cartas de Deolinda Rodrigues se constituem como espaços do lócus enunciativo do sujeito. Ele pode fazer afluir as várias vozes silenciadas nesses espaços, dando-lhes não apenas a possibilidade de serem representadas, mas de falarem, cantarem e contarem as suas dores, como veremos a seguir.

1.3. A alma literária do *diário* de Deolinda Rodrigues

O diário de Deolinda Rodrigues descreve acontecimentos das suas vivências e das vivências dos guerrilheiros do MPLA. É uma narrativa que traz experiências de vários sujeitos, em especial as experiências da própria Deolinda, no contexto da guerrilha contra os colonizadores portugueses. No entanto, algumas vezes o diário de Deolinda Rodrigues ultrapassa o seu objetivo primário, que é o pragmático, e apresenta algum trabalho de linguagem que lhe confere uma alma literária.

O que chamamos de alma literária do Diário são, na verdade, alguns traços literários ou o tratamento estético que podemos verificar na escrita diarística de Deolinda Rodrigues. Esses traços nos permitirão ver como o Diário constrói alguns *eus* que vão desenhando, numa perspectiva ficcional, o próprio processo épico da luta dessa mulher angolana.⁶

⁶ Antes de prosseguirmos, queremos informar que a partir deste momento faremos uma diferenciação entre a autora das escritas e o sujeito que se enuncia nelas. O nome Deolinda Rodrigues será usado para nos referirmos à autora. Para nos referirmos ao sujeito textual, ao eu que se projeta nos textos, usaremos apenas o primeiro nome, com a letra inicial maiúscula. O próprio enunciado transmite essa ideia, ao trazer o nome Deolinda Rodrigues nos títulos das obras e Deolinda (tanto com D maiúscula quanto com d minúscula) nas assinaturas dentro da obra e ao se referir a si mesma, como em “Eu, Deolinda, não posso abandonar a minha família” (RODRIGUES, 2003, p. 68). Outra razão para isso é que, por estarmos a falar de uma mulher, intelectual e guerrilheira (no feminino), queremos evitar usar sempre o substantivo masculino “sujeito” para nos referirmos a Deolinda.

É na tentativa de dar forma ao vivido e a si mesma que Deolinda se propõe a escrever, fixando o tempo e criando arquivos do vivido que acumulam vestígios e dão à vida a consistência e a continuidade que lhe faltam. Podemos ver os vestígios da escravidão, por exemplo, em um trecho de seu diário, registrado em 3 de Fevereiro de 1959:

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

Observemos que os substantivos e adjetivos da frase “Esta é a Luanda da chicotada do branco nas costas nuas do preto que cava a terra sob um sol de Março”, sem pontuação nenhuma, são palavras paroxítonas. Ao lermos em voz alta, percebemos que os sons decorrentes da ênfase tônica dessas palavras, assim como toda a construção da sentença, dão um ritmo que parece reproduzir a própria cena e o processo dos brancos dando chicotadas nas costas nuas dos pretos, enquanto estes, debaixo de um sol de Março, cavam a terra para o cultivo. E “Luanda da chicotada” funciona como uma metonímia de todo o processo de escravatura porque Angola inteira passa – a subjugação dos autóctones pelos estrangeiros.

É interessante notarmos ainda que a frase põe em relevo os substantivos e os adjetivos, mas não os verbos. Não há um verbo sequer fazendo referência à ação do branco contra o corpo nu dos pretos. Vemos apenas dois verbos na frase: o primeiro, o de ligação (é), faz referência ao estado da cidade de Luanda, espaço da subjugação do preto; o segundo, verbo de ação (cavar), faz referência ao trabalho escravo pelo qual o angolano foi submetido. Assim, Deolinda começa a deixar evidente que é sobre a sua terra e o seu povo que ela vai refletir em suas obras. E toda essa reflexão passará pelo crivo de seu olhar.

É possível vermos ainda que várias imagens do colonialismo são condensadas em uma frase, como em um poema. A escrita, por meio do olhar de Deolinda, parece dar-nos alguns flashes que tornam visíveis os momentos de escravidão dos angolanos. A condição dos angolanos, conforme se verifica no trecho citado, se apresenta contraditória: O corpo é “do” preto, mas o seu dorso nu é o lugar da brutalidade do branco. Isso tem razão de ser, pois, como afirma Angela Davis, “O

sistema escravista definia o povo negro como propriedade” (DAVIS, 2016, p. 17). Luanda passou a ser a cidade da chicotada, e Angola, o país do contratado. Assim, do mesmo modo que os portugueses passaram a dominar o corpo dos angolanos, também dominam os seus territórios. Os nativos foram desapropriados dos maiores bens que possuíam: seus corpos e sua terra.

É possível identificarmos o lirismo na passagem. Esse tom lírico expresso pelo sujeito revela uma característica poética na escrita. Aliás, o trecho acima estabelece uma intertextualidade com um poema de um dos mais consagrados poetas angolanos; referimo-nos ao poema *Contratados*, de António Agostinho Neto. Eis a sua transcrição, retirada do site da Fundação António Agostinho Neto (FAAN):

Contratados

Longa fila de carregadores
domina a estrada
com os passos rápidos

Sobre o dorso
levam pesadas cargas

Vão
olhares longínquos
corações medrosos
braços fortes
sorrisos profundos como águas profundas

Largos meses os separam dos seus
e vão cheios de saudades
mas cantam

Fatigados
esgotados de trabalhos
mas cantam

Cheios de injustiças
calados no imo das suas almas
e cantam

Com gritos de protesto
mergulhados nas lágrimas do coração
e cantam

Lá vão
perdem-se na distância
na distância se perdem os seus cantos tristes

Ah!

Eles cantam...⁷

Esse é um poema que faz ecoar os sons dos contratados irrompendo sobre o silêncio da opressão que pesa sobre eles. O som da voz dos contratados ouve-se ao longo da travessia, e a estrada por onde passam é invadida pelos seus sons. As vozes da tristeza cantam; as vozes da saudade cantam; as vozes de denúncia da humilhação e da desumanização cantam. Deolinda faz ecoar essas vozes e, ao mesmo tempo, se coloca como uma delas cantando a dor de ter que abandonar a sua terra e o seu povo. Enquanto que no poema os contratados sem contratos deixam a sua terra a cantar “com gritos de protesto mergulhados nas lágrimas do coração” por estarem a caminho do total apagamento de suas subjetividades, no trecho do diário, o sujeito deixa a sua terra na tentativa de firmar a subjetividade de seu povo, que corre perigo de extinção, a fim de transformar esses cantos tristes e dolorosos em celebração nacional de liberdade e justiça. Ambos os textos refletem a escrita da memória dolorosa de um povo, do povo angolano.

Outro registro, agora falando da fome, aponta para a transcendência da escrita de Deolinda Rodrigues. Parece que enquanto todos brigam por comida e por outras coisas – “A fome continua a arrasar a malta, a exaltar os ânimos e a criar problemas” (RODRIGUES, 2003, p. 185) –, Deolinda busca alívio na escrita; ela observa tudo para colocar no papel. A escrita do diário é uma forma de digerir as experiências vividas na guerra; é uma forma de elaborar a dor, os traumas e os ressentimentos provocados pelo conflito colonial. É possível notarmos que Deolinda, ao enfatizar a terrível situação da fome em algumas entradas, constrói uma forma de escrita que, estilisticamente, assume um efeito estético. Observemos como ela faz o uso da repetição:

9 de Fevereiro de 1967 – **A fome é terrível:** nada para o murbi. O Mukenge deu-me um pedacito de língua de pacaça sem sal que comi com toda a sofreguidão. O Salvaterra também deu-me duas tumbas com caldo. Miro e Brica cozinham carne de noite e agora de manhã também. **A fome é terrível!** (RODRIGUES, 2003, p. 193, grifo nosso).

⁷ Disponível em: http://www.agostinhoneto.org/index.php?option=com_content&id=594:contratados. Acesso em: 06 mar. 2019.

O texto apresenta uma anadiplose, figura de linguagem que consiste na repetição de uma palavra no início e ao final de um verso ou frase, com o objetivo de dar ênfase e despertar emoções. As duas frases “a fome é terrível” assumem na escrita a forma de um refrão que projeta a fome ao longo do texto. Entre elas encontra-se a explicação da causa dessa fome terrível. A primeira frase introduz a fome na escrita. O tom do sujeito faz com que o leitor assimile a fome. Por isso, ele a vivencia no relato que se segue; e compartilha a experiência da fome com o sujeito que narra quando ele reitera, na segunda frase, exclamativa, a condição em que todos se encontram. Lamenta-se a condição terrivelmente precária e desumana em que se dá essa missão de libertação.

A repetição, observa Philippe Lejeune (2014), é um dos traços formais da escrita diarística. Porém, o autor faz referência à repetição da estrutura do texto, datas e assinaturas. Na escrita de Deolinda, além das formas de repetição apresentadas por Lejeune, encontramos essa forma de repetição mais implícita, que parece convidar o leitor a vivenciar a experiência do sujeito. Assim, na escrita de Deolinda Rodrigues, as repetições permitem-nos captar os movimentos interiores do sujeito ao mesmo tempo em que revelam a característica performática dessa escrita, que tende para uma narrativa oral, diminuindo a distância do leitor.

O último trecho que vamos destacar revela um sujeito em profunda reflexão sobre o estado de falta porque os angolanos passam. Deolinda registra: 4 de Junho de 1966 – “Fui ao Jardim. O miúdo Domingos veio choramingar-me creme para a cara que está cheia de borbulhas. Isto de precisar e não ter!... De querer e não poder. De ter e não ter, é uma grande *puita*.” (RODRIGUES, 2003, p. 138).

Ao falar sobre a falta de Domingos, Deolinda transcende a sua reflexão para, ao mesmo tempo, falar da falta geral pela qual passa o povo angolano e das suas próprias faltas no decurso de sua odisseia. Deolinda faz isso pela via da necessidade não satisfeita, que é representada, no final, por um paradoxo que simboliza a realidade angolana e a da própria Deolinda, como ator principal dessa epopeia revolucionária. O povo angolano se compõe de pessoas que precisam e não têm, pois lhes foi privado o que é seu; que querem e não podem, pois o querer deles não se efetiva. Enfim, é um povo que vive a tensão de ter e não ter ao mesmo tempo.

O jogo de linguagem que se verifica no registro de Deolinda ergue diante de nós um quadro chocante que retrata as ações e os efeitos do colonialismo em Angola.

Esse traço na escrita deolindiana mostra exatamente o movimento que veremos ao longo da tese, desse sujeito que pensava ter voz, mas que descobre não ter; que pensava ter liberdade, mas que descobre não ter; que pensava ter dignidade, mas que descobre não ter; que pensava ter humanidade, mas que descobre não ter; que pensava estar a viver, mas que descobre estar a morrer aos poucos! E aos poucos! E aos poucos! É como se Deolinda estivesse a ouvir o eco de uma voz que está constantemente a lhe lembrar da realidade paradoxal de seu povo.

A característica paradoxal do trecho acima citado simboliza as lutas épicas de Deolinda para tentar transpor essas barreiras do não ser, do não sujeito, da não dignidade/justiça, da não humanidade, da não voz, para que ela alcance tudo isso.

Assim, como veremos nos capítulos seguintes, vai-se desenrolando a luta desta MULHER, INTELECTUAL e GUERRILHEIRA – Deolinda, heroína de Angola!

2. EUS ESCRITOS NOS CORPOS SIMBÓLICOS: a mulher

“Parece aceitarem-me no movimento nacionalista, embora o Sr. Benje e outros velhos estejam com receio por eu ser mulher”. (RODRIGUES, 2003, p. 25).

Neste capítulo do nosso trabalho nos propomos a refletir sobre as formas de relato do eu e as possíveis propostas de reconstrução de um “eu mulher” fragmentado, atravessado por outros eus que se desdobram em constantes dissidências.

2.1. Ser mulher: a construção de uma subjetividade feminina

A escrita de Deolinda tenta construir um eu feminino diferente do estabelecido pelo colonizador e, principalmente, pelo homem angolano – a sociedade da época em geral. Apontam-se os problemas relativos ao “ser mulher”, questiona-se o imaginário social sobre a mulher, ao mesmo tempo em que se aponta um caminho melhor para se pensar esse sujeito feminino. Nisso, ela constrói uma subjetividade feminina outra, que expressa a dignidade da mulher em uma época em que as mulheres não tinham voz nem vez.

A escrita deolindiana, tanto no *Diário* quanto nas *Cartas*, revela vários problemas da época, entre eles a discriminação da mulher. Na entrada do dia 9 de Setembro de 1956, Deolinda fala do interrogatório pelo qual passou para ver se seria aceita ou não pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA); e, então, afirma: “parece aceitarem-me no movimento nacionalista, embora o Sr. Benje e outros velhos estejam com receio por eu ser mulher”. (RODRIGUES, 2003, p. 25).

Apesar de marcar um lugar de subalternização, esse outro lugar em relação ao colonizador e ao próprio angolano, no caso a classe masculina, Deolinda se mostra valente no processo de luta, não apenas pela libertação de Angola, mas também pela libertação da mulher de visões equivocadas sobre ela.

Nascida já em um contexto de subalternização – o contexto colonial –, Deolinda marca outros lugares de subalternização, a partir dos quais se propõe a refletir; e

demonstra ressentimento quanto à visão da mulher apresentada pelos homens angolanos, em especial aqueles que faziam parte do Movimento.

Atitudes como essas suscitam questionamentos em Deolinda, que podem lhe ajudar a compreender o lugar da mulher no Movimento do qual faz parte, na luta pela libertação de Angola e na sociedade angolana em geral, tanto na Angola ainda sob o jugo da colonização quanto numa Angola que se espera independente. Sua compreensão da estrutura social angolana – fincada nas tradições –, sobre a qual se assentam as ideias sobre a mulher, são fundamentais para se refletir sobre o assunto, sem necessariamente abandonar alguns dos pilares que mantêm essas tradições vivas. Ela sabe, por exemplo, que vive em uma cultura onde são os homens, muitas vezes os mais velhos, que assumem os cargos de liderança. E, mesmo que seja um homem jovem, normalmente teria que se reportar/aconselhar e prestar contas aos mais velhos. Veja-se, por exemplo, a presença dos sobas, normalmente homens mais velhos, símbolos do saber na cultura angolana.

Deolinda pensa o lugar da mulher nesse espaço reconhecidamente tradicional e masculino, mas com manifestações de inferiorização da mulher. Essa reflexão se dá de forma subjetiva: ela parte da sua própria experiência no meio desse contexto onde ela é relegada à subserviência para pensar a mulher em geral, num movimento que parte do particular para o geral. A partir daquilo que ela vivencia, que sente na pele, começa a demonstrar preocupação pela situação da mulher angolana e africana.

Deolinda revela à Uija (Maria Luisa Gaspar), em uma carta que escreve de Bloomington, em 11 de Fevereiro de 1961, o seu desejo de falar sobre vários assuntos “relacionados à nossa terra, à situação humana em geral e, principalmente, *os da mulher africana.*” (RODRIGUES, 2004, p. 92, grifo nosso).

O escopo de suas reflexões se expande para a mulher africana, não apenas a Angolana. Isso parece deixar evidente que Deolinda, nessa época, já considerava a importância de se pensar a situação da mulher dentro das especificidades do espaço angolano, pois os contextos são diferentes em cada continente, e até mesmo em cada país e região.

A primeira carta que encontramos na obra *Cartas de Langidila e outros documentos* está sem data e sem o nome do destinatário. Ela é bem breve e foi escrita

na língua nacional angolana Kimbundu, mas não deixa de ser muito reveladora sobre esse sujeito que a escreve:

Kamba diami,

Nzambi a ku kuatekese
mu ioso u banga.
Kana ku di jimba kuma
u muhatu, kuma u mumbundu⁸
(RODRIGUES, 2004, p. 42).

A carta é dirigida a uma mulher negra que está na diáspora. Sabemos que é na diáspora porque, primeiramente, as suas cartas reunidas sempre foram escritas para compatriotas na diáspora; em segundo lugar, porque chama a consciência da amiga para a sua cor de pele, o que faz mais sentido, por, provavelmente, estar a lutar pela causa num país de brancos. Assim, Deolinda assume um discurso combativo. O tipo de reivindicação que ela faz na diáspora é marcado pela reivindicação de uma subjetividade feminina e negra.

Escrever na língua nacional quimbundo pode ter a ver também com o lugar a partir do qual ela fala. Ela não quer negar a língua do colonizador, porém marca o seu lugar ao se valer sempre da língua nacional. Mesmo quando ela o faz para driblar os portugueses, como veremos no capítulo seguinte, ela está nesse processo de afirmação do eu.

O trecho mostra para nós que Deolinda busca espaços não apenas para ela, mas também para a mulher negra africana. Ela tem uma luta paralela: contra o colonialismo e contra o sistema machista que regia as relações entre os próprios angolanos. Ela é uma mulher negra que luta contra um sistema opressivo colonial e angolano. Sabemos que mulheres brancas, dos portugueses, iam para Angola com seus maridos, mas também sofriam com o sistema machista, pois poderiam ser facilmente trocadas por mulheres negras, num jogo de objetificação da mulher em níveis diferentes, no qual as mulheres negras eram as mais objetificadas e abusadas, “pois eram inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual” (DAVIS,

⁸ Minha amiga,
Deus te ajude em tudo o que fizeres.
Não te esqueças nunca que és mulher
e que és negra.

2016, p. 20). Deolinda luta contra o sistema colonial e o sistema machista angolano em favor da mulher: quanto ao colonizador e aos brancos em geral, luta contra a objetificação da mulher, por ser mulher e por ser negra; quanto à estrutura angolana, luta contra a objetificação da mulher por ser simplesmente mulher.

Na tentativa de transpor as barreiras que essas estruturas impuseram às mulheres, tanto por serem simplesmente mulheres quando pela sua cor, Deolinda não apenas se contenta em saber sobre a realidade da mulher, como também conclama as outras mulheres a saberem dos problemas que enfrentam e a buscarem seus espaços nessa sociedade. É o que podemos perceber no trecho acima citado. Ela conclama uma mulher a conhecer o seu lugar como mulher e negra, numa sociedade em que essas mulheres têm essa dupla luta.

Ressaltamos, porém, que as reflexões de Deolinda sobre a dura realidade das mulheres centra-se, não na questão racial em si, mas na visão que os próprios angolanos têm da mulher. É a essa visão que Deolinda se opõe e a qual combate, como já vimos no início desse capítulo, e veremos ao longo do restante. Nesse sentido, devemos diferenciar o discurso de Deolinda, que discute os problemas da mulher negra em relação ao homem negro, de pensadoras como Angela Davis (2017), que fala a partir de uma realidade mestiça, onde as misturas de cor entre brancos e negros a levam a discutir, a partir de uma abordagem diferente, o sujeito feminino.

Ser uma mulher de personalidade forte e que pensava além de seu tempo era o que caracterizava Deolinda, segundo suas companheiras e companheiros. E essa personalidade é melhor vista no seu *Diário*: 29 de Setembro de 1964 - “Uma das companheiras tem receio de mim e evita-me por eu ser mandona, ter a mania de dar ordens e **não saber cozinhar**” (RODRIGUES, 2003, p. 70, grifo nosso). Ela trava vários embates com as próprias mulheres do Movimento, por não entenderem e/ou concordarem com os seus pontos de vista sobre os papéis dos homens e das mulheres na luta.

Quase dois anos depois, 6 de Junho de 1966, Deolinda registra: “Eu sei que ela faz isto para vingar-se de mim que numa reunião refutei a necessidade de ‘cozinheiras’ num MPLA revolucionário” (RODRIGUES, 2003, p. 140, grifo da autora). Justamente por estarem num contexto como esse, Deolinda não entende o porquê de se ter as tarefas dos homens (os guerrilheiros) e das mulheres da Organização das Mulheres Angolanas (OMA) bem definidas: Terça, 24/1966 – “O Comissário recusa-

se a fornecer camaradas para ajudar-me na lavra: que a OMA faça o seu trabalho e os guerrilheiros o seu. Não sei se estou correta, mas acho estranho tal raciocínio.” (RODRIGUES, 2003, p. 178). Mas ela afirma que alguns guerrilheiros ajudaram: “Mesmo assim, Manteiga e Ajacto ajudaram-me, tendo este partido uma das nossas enxadas” (RODRIGUES, 2003, p. 178).

Sendo o MPLA um Movimento Marxista-Leninista, portanto socialista, seria de se esperar, de acordo com Margarida Paredes, que as mulheres passassem pelo processo de emancipação. A autora afirma:

Na reflexão socialista o problema da emancipação das mulheres era visto como um dos seus momentos constitutivos decorrente da construção de uma sociedade nova, mas dentro da família colocava as mulheres num lugar de subordinação ao homem. (PAREDES, 2010, p. 7).

Pela não materialização desse ideal emancipatório da mulher, Deolinda passa a se questionar sobre a situação da mulher na sociedade de sua época. Ela constata, por exemplo, que não era obrigada a se casar, embora vivessem num contexto em que fossem encorajadas a fazê-lo e a acompanharem os seus maridos na revolução:

4 de Abril de 1964 - Agora deu na bóia da malta vir-me com apaixonadices. Charlie e Edwin só falam em planos de marriage. Mas se estou velha, ku mbolo iam⁹. Ninguém pode obrigar-me a casar. Ao diabo com os favores e jeitos casamenteiros deles! É 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 pra enforcamento. (RODRIGUES, 2003, p. 52).

Ao afirmar que “há aí tanta mulher que faz o que quer com a sua vida”, a escrita de Deolinda Rodrigues parece relativizar a imposição do casamento às mulheres da época, sendo possível que muitas mulheres tivessem a opção de seguirem o caminho do casamento ou não. Entretanto, por mais que isso fosse possível, seus registros deixam transparecer um imaginário social machista, onde nem mesmo podia se

⁹ Isso é da minha conta.

aproximar de seu primo para saber de seu estado de saúde, após um caminhão dos guerrilheiros ter pisado em uma mina:

13 de Setembro de 1965 - [...] Ainda pensei em esperar pelos feridos na estação, mas há tanto tabu social. O Zeca é meu primo e não meu irmão de pai e mãe. Se me interessa por ele a chata da sociedade pensa que é por namoro e não por parentesco.

Portanto desisto (RODRIGUES, 2003, p. 129).

Às vezes parece que ela cai no discurso que vigorava no imaginário social da época, de que as mulheres seriam mais agitadas e iradas por serem solteiras. Ela afirma: 23 de Outubro de 1964 - “Estou com um *caráter irado* cem por cento de solteirona. Mas também há solteironas calmas e posso ser uma delas. Vou esforçar-me mais.” (RODRIGUES, 2003, p. 74).

No entanto, é bom ressaltarmos que o discurso de Deolinda não vai em direção contrária ao casamento, apenas se recusa a contrair matrimônio com um homem em circunstâncias de guerra, contexto que a leva a contrair, simbolicamente, uma aliança matrimonial com o seu Povo: 5 de Novembro de 1964 – “[...] Nada pode impedir-me de ajudar o meu Povo [...] Casamento sem bases seguras é um crime. Aliás com esta guerra não pode haver nenhuma boda¹⁰. Para frente é o caminho!” (RODRIGUES, 2003, p. 78).

Sua constatação sobre a visão masculina com relação à mulher continua, agora denunciando o fato de o homem ver a mulher meramente como um objeto para satisfação de seus prazeres sexuais. As mulheres se tornam, na perspectiva masculina da época, objetos sexuais tanto para o homem branco (o colonizador), quanto para o homem preto (o colonizado), conforme podemos ver nas entradas abaixo:

17 de Janeiro de 1959 – [...] mulheres ruscadas pra dormir com o chefe (uma em cada noite), enquanto a mulher do Chefe está no putu. (RODRIGUES, 2003, p. 33).

¹⁰ Boda significa festa. Uma referência à festa que se faria em seu possível casamento.

Domingo, 8/1966 – Depois de uma patrulha das 6 ao Pangi (o Tiro ficou com a mulher) os rapazes apanharam-se folgados: só tentativas atrás das mulheres e moças da sanzala. (RODRIGUES, 2003, p. 143).

Com isso, a escrita de Deolinda Rodrigues deixa evidente que a subjugação feminina não tem cor nem classe, o problema é o macho que se vê no direito de condicionar a mulher aos seus prazeres, quer seja ele branco ou negro.

Deolinda não fica apenas na crítica. Ela expõe a visão de alguns patrícios sobre a mulher e revela ter um propósito de educa-los, a fim de inculcar neles uma visão sobre a mulher que ela considera correta. O trecho a seguir nos mostra que esse problema estava tanto na base (a população em geral) quanto no topo da sociedade angolana (os líderes do Movimento). Em 17 de Setembro de 1964 ela registra:

Mas devo trabalhar dia e noite para ajudar os desajustados sociais como o Ferro-e-Aço, os patrícios menos instruídos para quem a mulher é só sexo, é parlapateira, é criança que não amadurece nunca, uma criança com eterna sede de carinhos, de apalpadelas, de beijos e abraços. (RODRIGUES, 2003, p. 65).

Deolinda nota que algumas mulheres, moças em particular, entregavam-se aos homens, o que a preocupava. Diante dessa difícil realidade, Deolinda passa a crer, utopicamente, na educação como meio de resgate completo da dignidade das mulheres: 2 de Outubro de 1963 – “As moças entregam-se quase todas à prostituição aqui. A Fátima e a Lena são muito bonitas. É preciso salvá-las. Uma campanha de alfabetização pra adultos mudaria isto por completo.” (RODRIGUES, 2003, p. 46). E fica animada ao ver que, numa sala com 8 adolescentes, a maioria deles é mulher: 23 de Dezembro de 1964 – “[...] A aula da tarde foi melhor: 8 adolescentes. É animador notar que, entre todos os alunos só há 3 rapazes no J. I. o resto é tudo menina.” (RODRIGUES, 2003, p. 83).

Podemos perceber, até aqui, que Deolinda considera inaceitável a visão de mundo que a maioria tinha sobre o feminino. Algumas situações que a maioria aceitava como sendo normais, preconceitos que muitos toleravam, para Deolinda era uma afronta pessoal e coletiva. Ela tinha uma visão decorrente de duas coisas complementares: uma profunda insatisfação com a condição da mulher em sua época e uma clara percepção de como isso poderia ser evitado. A visão começa com um

sentimento de indignação diante do *status quo* e cresce em sua busca intensa por uma alternativa.

2.2. Diálogos em tensão: Sujeito autorreflexivo

A escrita de Deolinda Rodrigues nos coloca diante de um sujeito autorreflexivo, em constante luta interior. Esse sujeito que emerge dessa escrita, para além da sua relação com as doutrinas socialistas, parece muito influenciado pelos princípios do cristianismo protestante da “família Metodista”.

Os relacionamentos interpessoais requerem dela uma constante autorreflexão, pois nada pode influenciar negativamente na luta, nem mesmo o comportamento dela. Ela luta, baseada nos princípios, também, do branco, contra seus comportamentos “errados”. Esse sujeito mulher e negra ainda está em constante tensão com os princípios que não são de sua tradição. Há um diálogo em tensão, como se fossem duas ou mais subjetividades se digladiando constantemente. Esse sujeito autorreflexivo, com um discurso combativo, é uma das facetas das subjetividades referenciadas na mulher Deolinda.

Se pudéssemos traçar uma sequência dessa subjetividade autorreflexiva, ela seria assim: Deolinda falava muito, o que provocava atritos, que a levaram a culpar-se, o que lhe requereu uma constante autoanálise, que lhe permitia ter uma imagem de si que ela revela no Diário.

Poder-se-ia, a princípio, pensar que as pessoas a sua volta é que lhe atribuíam a fama de falar demais: 22 de Outubro de 1964 – “Disseram-me que falo demais.” Porém, na sequência dessa entrada, ela afirma: “Bom, já melhorei um pouco, mas ainda a minha língua é solta demais.” (RODRIGUES, 2003, p. 73). O mesmo pode ser verificado no registro do dia 16 de Outubro do mesmo ano:

“[...] A malta diz que virei uma boa papista e é verdade. Quero controlar-me. Mas ainda não estou a fazê-lo como devo. Com vontade, posso fazer melhor e vou consegui-lo. Devo falar, mas tudo o que é demais não presta.” (RODRIGUES, 2003, p. 73).

Isso revela o seu reconhecimento da existência desse problema nela. E num rastreamento dos vários momentos em que essa situação é referenciada, notamos que é ela, na maioria das vezes, que olha para si e vê o perigo que esse seu comportamento pode causar a si mesma e à revolução: 17 de Setembro de 1965 – “[...] Esta falta de controle no papo é que vai dar cabo da minha vida qualquer dia. Preciso manter-me serena e evitar a todo o preço falar sem que seja estritamente, necessário.” (RODRIGUES, 2003, p. 65).

Parece-nos que Deolinda expõe, juntamente com a necessidade de silenciar-se, uma tentativa de silenciamento da sua voz. No dia 8 de Agosto de 1964, Deolinda fala da sua luta interior:

Eu daria tudo pra controlar-me e falar o mínimo possível e só quando necessário mesmo. Os meus males são: individualismo e falatório. E quando se fala demais é impossível acertar ou ficar imune. A partir d’hoje prometo esforçar-me por não falar demais: controlar quando a tentação for muito forte. (RODRIGUES, 2003, p. 61).

Deolinda vivia apreensiva para não ter problemas com os companheiros, o que poderia interferir negativamente na revolução. Quando tivesse algum atrito com alguém, ela ficava preocupada, e refletia sobre a sua atitude: 7 de Outubro de 1964 – “Falei demais.” (RODRIGUES, 2003, p. 71). O isolacionismo foi cogitado por ela como uma opção para evitar o falatório. É o que ela declara na sequência de um registro onde analisa, mais uma vez, essa dificuldade: 22 de Outubro de 1964 - “[...] Como domino-me muito vagorosamente, talvez o melhor seja isolar-me um pouco mais dos outros para evitar falatórios.” RODRIGUES, 2003, p. 73-74).

Apesar de tudo, de ser alguém que fala o que pensa, e quantas vezes forem necessárias, Deolinda está em constante análise sobre o seu comportamento nos diversos lugares por onde passa, na tentativa de encontrar equilíbrio nas relações interpessoais, paz de espírito consigo mesma e sucesso no avanço da descolonização de seu povo:

8 de Outubro de 1964 - [...] Depois de uma semana de vida nova nesta casa, o *bilan* da minha atitude aqui não é 100% mau. Ainda não houve zangas (oxalá nunca haja) e parece que estou a respeitar a opinião das outras.

Acontece apenas que ainda estou a falar demais.” (RODRIGUES, 2003, p. 72).

Quando Deolinda, este sujeito interdependente e que precisa ser sociável, fala sobre o seu falatório, revela um sujeito que tenta conhecer-se a si mesmo, que perscruta o seu íntimo numa atitude de atenção à alteridade. Por outro lado também, como bem ressalta a professora Maria Nazareth S. Fonseca,

Os retratos criados pelas mulheres que conviviam com Deolinda na luta ou a quem ela chefiava reiteram as estratégias que a guerrilheira precisou assumir para impor-se, perfilhando uma conduta própria a quem se sabia exemplo para os que a seguiam no sonho de tornar livre a terra angolana (FONSECA, 2017, p. 85).

Deolinda parece ser incompreendida por alguns homens e mulheres do Movimento. Sua visão de mundo e olhar em questões particulares sobre a revolução difere dos outros compatriotas. Ela vê além do que os outros podem ver. Esse é, segundo o que ela deixa a entender, o motivo de seu falatório:

4 de Abril de 1965 - Nada de recuar perante as dificuldades, se o caminho tomado é honesto. A verdade triunfa sempre por mais voltas que haja. E eu acredito nisto cem por cento. Por isso, mesmo que houver dez contra eu sozinha, mesmo que as minhas ideias estejam erradas para os outros, se eu achar justo e honesto o meu parecer, não hesito em expô-lo, haja o que houver. Esta confiança é que me faz taxar de teimosa, egoísta, pessoalista e por aí fora, mas não sei andar ao sabor das ondas, infeliz e felizmente. (RODRIGUES, 2003, p. 106).

Sua convicção daquilo que defende, o que a faz não “andar ao sabor das ondas”, bem como a urgência para implementar suas ideias, fazem com que, muitas vezes, ela entre em atritos, de fato, com os companheiros, inclusive com outras mulheres, caindo em momentos melancólicos:

31 de Janeiro de 1965 – Às tantas, ao encorajar as outras para cantarem em kimbundu, entrei em conflito com a Maria carneiro. Que embrulhada! Vim a pé do Bakongo e passei até às 11 da noite. *Que vontade de desaparecer.* (RODRIGUES, 2003, p. 92, grifo nosso).

Deolinda fica admirada consigo mesma devido ao seu potencial combativo: 4 de Fevereiro de 1965 – “[...] Eu, danada (eu própria fico admirada da minha vontade de brigar até ao fim) [...]” (RODRIGUES, 2003, p. 94). A professora Maria Nazareth Fonseca acentua, em suas observações sobre os registros e críticas de Deolinda, a impressão que algumas mulheres da OMA têm dela, afirmando que “a guerrilheira sempre teve consciência do lugar ambíguo que ocupava nas fileiras do movimento, no qual assumiu funções importantes, mesmo sendo mulher” (FONSECA, 2017, p. 85).

Em um registro do Diário, onde observamos a luta de Deolinda pelas mulheres do Movimento e uma autoanálise dura sobre o seu comportamento, a escrita de Deolinda Rodrigues deixa evidente a necessidade de aprender a coexistir com os patrícios quando afirma:

20 de Junho de 1965 – Por isso fiz barulho com o Lúcio pela falta de transporte para as senhoras virem à reunião. Estávamos ambos nervosos depois do tal telefonema de Dolisie. Eu sou uma besta, uma merda. Não sei controlar-me; que chatice! Há que coexistir pacientemente, não? (RODRIGUES, 2003, p. 115).

É possível notarmos claramente que ela não lida passivamente com essa outridade de si mesmo que, a todo o momento, parece coloca-la em atritos com os companheiros. Nessa luta contra o seu próprio comportamento belicoso, ela delinea algumas metas: 5 de Fevereiro de 1965 – “[...] Preciso de calma, OPTIMISMO, ATITUDES CORRECTAS para com todos, DELICADEZA e PACIÊNCIA.” (RODRIGUES, 2003, p. 95, grifos da autora). Deolinda seria um acorde num tom dissonante, por incomodar os outros que tocavam em outros tons. Seria inevitável, por esse e outros motivos, que fosse odiada e evitada pelos seus compatriotas em muitos momentos da luta.

Influenciada pelos princípios da família Metodista, ensinados pelos seus pais e pelos missionários, ela passa a enxergar muitas falhas em si, a reconhecer suas limitações e a viver com um sentimento constante de culpa: 17 de Setembro de 1964 – “Mamã e Papá perdoem-me por esta desonra. Tenho de melhorar.” (RODRIGUES, 2003, p. 65). Mas ao evidenciar que é pela Pátria que faz isso, com o auxílio dos camaradas do Movimento, observamos que há também princípios socialistas regendo

Deolinda: 18 de Setembro – “A vida é difícil, mas tenho de aprender a vive-la e apreciar a sua positividade à medida que procuro melhorar porque talvez a Pátria precise de mim.” (RODRIGUES, 2003, p. 66). Por isso, ela queria viver mais uns 75 anos: 10 de Fevereiro de 1964 – “Que os restantes anos da minha vida sejam mais postos ao serviço dos meus compatriotas e do nosso país. Que sejam muitos; mais 75, pelo menos.” (RODRIGUES, 2003, p. 49).

Começamos a ver, a partir daqui, Deolinda em sua relação com três famílias que muito a influenciam ao longo da luta. Mas os contornos desses laços familiares serão analisados no tópico seguinte.

Voltando o nosso olhar para a manifestação dessa subjetividade autorreflexiva, percebemos, como já ressaltamos em alguns momentos, que Deolinda revela ao leitor a imagem de si mesma, do seu eu interior, ao mesmo tempo em que tenta conhecer-se e conhecer a realidade a sua volta. Em algumas entradas, ou até mesmo em alguns meses, ela expõe mais o seu íntimo ao leitor, suas decisões, motivações, objetivos e sonhos. Fala dos problemas, mas já pensando em uma Angola independente, que necessitará de pessoas preparadas para assumir os desafios de uma nova realidade. E seu sonho era de servir ao seu país como médica. Nas palavras de Margarida Paredes, “Deolinda trocou o sonho pessoal pelo envolvimento no sonho coletivo do nacionalismo angolano” (PAREDES, 2010, p. 3):

27 de Setembro de 1964 – E francamente, também gostaria de ter essa sorte, porque não sei se alguma coisa neste mundo será capaz de matar esta minha paixão pela MEDICINA. Mas também é necessário que outros aguentem o trabalho. Se mais tarde, depois da volta doutros quadros houver oportunidade e a minha vez chegar para realizar o meu sonho de servir ANGOLA LIVRE como médica, é com alegria que irei então continuar os meus estudos [...] (RODRIGUES, 2003, p. 69-70, grifos da autora).

Margarida Paredes (2010) considera que a Missão Metodista teve um grande contributo nesse sonho de Deolinda que, segundo a estudiosa, “já representava uma fuga à norma colonial para uma mulher negra na década de cinquenta.” (PAREDES, 2010, p. 3). E entendemos que esse sonho não representava uma fuga apenas à norma colonial, mas também, embora não por questões necessariamente raciais, à norma da própria estrutura social e tradicional angolana. Ainda sobre a contribuição da Missão Metodista, Margarida Paredes ressalta a visão emancipatória da Missão, e

observa que “Na igreja Metodista o estudo e a escrita eram encarados como um potencial transformador da vida e as mulheres eram encorajadas a estudar” (PAREDES, 2010, p. 3).

Essa postura e prática da Igreja Metodista e de outras igrejas protestantes na época colonial é reforçada por Roberto de Almeida, em uma entrevista concedida a nós, nos seguintes termos:

Sabe que a igreja católica em Angola era a igreja do estado, era a igreja do governo português. Era a igreja de quem o governo português recebia apoio para continuar a colonizar e para fazer a sua política. Aliás, sabe-se que aquele lema Cruz e a Espada era a igreja e o estado. A igreja que, como sabemos todos, essas campanhas guerreiras, tropas que vinham de Portugal para lutar em Angola naqueles batalhões, antes ia lá o capelão, o cardeal patriarca de Lisboa abençoar essas tropas, fazer lá uma missa com eles e num sei que. Então demonstrava claramente a relação que existia entre a igreja católica e Portugal colonialista. Ora, isso o que é que dava? Dava que outras igrejas que viessem aqui para Angola eram mal vistas. Eram os que estavam a desfazer a política portuguesa. O estado português suspeitava muito das igrejas estrangeiras que viessem aqui provenientes de outros países: os metodistas, batistas, adventistas e todos esses eram igrejas ou religiões estrangeiras para Portugal, e que vinham aqui ensinar o preto a abrir o olho. Vinham aqui, abriam escolas, quando a política de educação de Portugal era discriminar os negros. Para uma pessoa entrar num Liceu aqui era completamente difícil... muito difícil. Tinha que ter bilhete de identidade, o pai tinha de ser assimilado e não sei que e não sei quantos. Quando vem uma religião que começa a abrir escolas onde o preto pode entrar, claro que Portugal não ia ficar satisfeito. Estava a contradizer a política deles de discriminar, para o negro não ser esperto e para não lutar, depois, pela independência. Eles queriam ficar aqui toda vida. Isso é o que aconteceu [...] (ANTÓNIO apud ALMEIDA, 2019, p. 9 – anexo I).

As resistências que Deolinda enfrenta dos seus próprios companheiros e companheiras, impossibilitando-a de expressar suas ideias e os mais diversos sentimentos, a faz recorrer ao *Diário* como o lugar de aliviar a dor, a raiva, a incompreensão por parte dos camaradas e as angústias causadas pelo seu próprio comportamento, decorrente de ser uma mulher de personalidade forte.

Na entrada do dia 21 de Novembro de 1964, encontramos a seguinte declaração no diário: “Preciso de prestar atenção em casa: *dimoxi diami* a desabafar só no Diário. Mamã ajuda-me: nada de falatórios”. (RODRIGUES, 2003, 80). A frase “*dimoxi diami*” (língua nacional angolana Kimbundu) significa “fico nas calmas”. No diário, ou seja, no encontro com o *tu* que se projeta em diálogo com os *eus*, esse sujeito se acalma, afirma-se e se firma, possibilita-se existir por meio do exercício da

escrita. Os falatórios podem destruí-lo, mas a escrita, construí-lo, possibilitando-lhe lutar por meio da escrita. Em outro momento, encontramos uma declaração semelhante, onde percebemos, ao mesmo tempo, as denúncias e as lutas do sujeito:

8 de Agosto de 1964 - Outra coisa: não deixar-me levar por palavrinhas de ninguém, ofertas, parentesco ou panelinhas. A solidariedade é vida, mas é preciso temperá-la com a verdade e a justiça. E quando precisar de desabafar, fazer exatamente isto: Assentar tudo num papel. Não parlapatar com ninguém. É tempo de eu ser adulta de verdade. *Mbambe nga kuka*¹¹. (RODRIGUES, 2003, p. 61).

É no Diário, ou seja, na escrita onde Deolinda encontra possibilidades e liberdade de se auto avaliar e conhecer-se a si mesma, enquanto, ao mesmo tempo, ela se projeta para o outro (ou os outros) que constrói como seu(s) interlocutor(es) ideal(is), aquele(s) com quem ela espera dialogar, que formula como receptor de seus pensamentos, suas falas, suas ideias. O Diário é o lugar da luta, do alívio e da expressão de maturidade. Para Deolinda, 20 de Agosto de 1964 - “a luta só acaba com o nosso esforço contínuo. Aliás, a luta não acaba. A vida é luta. Tudo é luta, afinal.” (RODRIGUES, 2003, p. 62). As palavras de Deolinda parecem ecoar as do escritor angolano Manuel Rui quando declara: “escrever então é viver. Escrever assim é lutar.” (RUI, 1985).

Esse sujeito que encara a vida como luta vai se revelando como resultado de uma pluralidade de subjetividades pressupostas em diálogo permanente, muitas vezes em tensão.

O diário revela, também, que Deolinda recorria a outros meios para desabafar, tais como: trabalho, leituras, assistir filmes, fazer ginástica e ouvir música:

7 de Novembro de 1964 - [...] Estou com vontade de desaparecer para sempre! É que num ambiente destes a gente não pode desabafar com ninguém para evitar milonga. A música tem me distraído muito e como amanhã retomo as lições e a ginástica, espero ultrapassar esta solidão. (RODRIGUES, 2003, p. 79).

¹¹ *Mbambe nga kuka* – quase que estou velha.

Essa citação já antecipa, de algum modo, aquilo que pretendemos desenvolver no tópico seguinte: a luta de Deolinda contra a solidão, a busca por afeto materno e a sua relação com os familiares e as suas doutrinas e/ou “ideologias”.

2.3. Diálogos em tensão: Sujeito dissidente

Como temos mostrado até aqui, a mulher Deolinda é atravessada por outras subjetividades em diálogo – uma espécie de interseção das subjetividades. Esses eus parecem próximos, mas estão sempre em conflito, em atrito, num movimento de aproximação e distanciamento.

Esse movimento também se verifica nesse eu dissidente que está constantemente inquieto com as suas várias famílias. Ele parece filiado e distanciado ao mesmo tempo. Na escrita de Deolinda Rodrigues, esses eus, embora complementarem-se um ao outro, estão em constante divergência. As relações não se dão de forma tranquila, mas numa perspectiva de tensionamento. Essas relações são tensionadas em vários momentos, porque Deolinda questiona o sistema colonial, que fez com que ela se afastasse da família, questiona a si mesma, o partido e a missão metodista.

Na escrita deolindiana, debaixo do guarda-chuva daquela que poderíamos chamar de a grande família, isto é, a “FAMÍLIA ANGOLANA” (RODRIGUES, 2004, p. 124, grifos da autora), emergem, pelo menos, outros três tipos de famílias: a família Almeida/biológica, a família MPLA/política, a família Metodista/religiosa. Essas famílias se cruzam em vários momentos no processo de construção do discurso de Deolinda.

No registro do dia 2 de Fevereiro de 1959, onde fala da sua despedida de Angola para Portugal, podemos observar a presença, implícita e explícita, das três famílias: A família Metodista é inferida do texto, pois foi ela quem patrocinou a viagem para Deolinda estudar no exterior; as famílias Almeida e MPLA estão mencionadas explicitamente. Vejamos:

Caramba! Como custa deixar esta Angola onde vivi sempre. Ainda se a situação fosse normal, vá lá. Mas o meu Povo vai ficar a sofrer e vou safar-

me, abandoná-lo. Que traição! É difícilimo deixar a família tão, tão querida, os amigos, os patrícios todos nas garras dos nquetas. E a Mamã que é o meu leme e o papá que é a minha segurança e o resto da família que é o encorajamento desta vida de misérias aqui. Porquê (sic) nasci, chatice! (RODRIGUES, 2003, p. 34).

O que para alguns seria apenas mais uma viagem, para ela seria uma traição, como se ela tivesse se “safado” das bestas feras e deixado os outros nas garras de animais ferozes. Quando continuamos a leitura, notamos que, na verdade, ela teme estar entregue à sua própria sorte: sem seu leme (mãe), sem sua segurança (pai), sem os seus encorajadores (famílias). A independência/liberdade pessoal a apavora de alguma forma. A subjugação colonial, a situação social e humanitária do seu povo a obrigam não apenas a estudar fora para se preparar para a luta, mas também para fugir das perseguições da PIDE, visto que ela já fazia parte da lista negra da polícia portuguesa. E, então, desabafa: “Porquê (sic) nasci, chatice!” (RODRIGUES, 2003, p. 34).

A fuga de Deolinda e a circunstâncias da viagem são destacadas por Roberto de Almeida na entrevista. Almeida afirma que

[...] a Deolinda sai daqui [de Luanda] clandestinamente. Sai daqui até Lisboa e de Lisboa sai quase clandestinamente para o Brasil. Tanto mais que soubemos, mais tarde, que ela estava para ser presa em Lisboa ao embarcar. Mas ela marcou a viagem num barco que ia para o Brasil (uns paquetes que iam para o Brasil), e ela não foi naquele paquete, foi num barco de carga (num cargueiro) até ao Brasil. Porque ela já suspeitava que havia ali alguma situação à volta dela. Então ela conseguiu ludibriar a polícia, não embarcando no paquete, que era o barco normal de passageiros para o Brasil, e embarcou num cargueiro. Assim é que a polícia, quando deu conta, ela já estava fora das águas territoriais [...] (ANTÓNIO apud ALMEIDA, 2019, p. 2 – anexo I).

A partir de uma família, Deolinda reflete sobre as outras, o que evidencia como elas estão misturadas em sua escrita. A própria família Almeida é toda ela Metodista e, ao mesmo tempo, do MPLA, e vice-versa. As famílias funcionam num nível de interseccionalidade. Mas ela, pelas suas reflexões e pela forma como analisa essas famílias, revela-se um sujeito em constante dissidência. Ela viaja para estudar, ajudada pela Família Metodista. Fica no meio da família Metodista e de alguns da família MPLA, que também estudavam no local. No entanto, a constante solidão é inevitável, principalmente nos dias de seu aniversário. Isso mostra que nem sempre

uma família poderia suprir as necessidades da outra. Cada uma das famílias tinha sua própria agenda que, algumas vezes, colidiam e levavam Deolinda a optar por uma ou por outra. Eis o motivo porque essas famílias se entrecruzam em tensão.

Quanto à família Almeida/biológica – e começamos por ela por ser a inscrição do primeiro ponto social –, Deolinda não se enuncia como um sujeito propriamente dissidente, mas vive em diáspora e luta contra a ausência dela. Deolinda é um sujeito que sente muito o corte forçado do cordão umbilical, do afeto, do rompimento dos laços familiares. Na tentativa de se reconectar à família, ela enfrenta a barreira da PIDE, que censura as cartas, não podendo exprimir de fato as suas lutas na diáspora. Em uma carta endereçada à Kanhamena, escrita no dia 23 de Abril de 1960. Deolinda escreve:

De Angola, há 2 meses que não recebo cartas. Em relação a mim, é fácil compreender-se. Também não escrevo para lá para não lhes agravar a coisa. Os jornais portugueses “democratas” disseram que a Pide montou nos correios em Luanda uma secção para censurar a correspondência do Brasil. (RODRIGUES, 2004, p. 68).

O peso dos conflitos internos durante a Revolução, observados no tópico anterior, faz Deolinda transpor as barreiras do distanciamento físico da família. Deolinda faz um exercício muito interessante: ela passa a evocar as memórias afetivas de sua família em circunstâncias e modos diferentes. Observamos, por exemplo, que o pai, a mãe e a família biológica em geral são mencionados, na maioria das vezes, nos momentos festivos, quando as lembranças dos dias passados juntos invadem sua mente e angustiam seu coração. Duas datas comemorativas são as que mais trazem à Deolinda muitas memórias de sua família: a comemoração do nascimento de Jesus Cristo – o Natal – e a comemoração de seu próprio nascimento. Já que estamos a falar de narrativa de vida, é muito simbólico que ela evoque a sua família biológica nos momentos em que se comemora o nascimento de uma vida. Isso revela a sua luta para sobreviver a qualquer custo.

Sobre as festividades do Natal, O *Diário* registra os vários momentos de saudades de Deolinda. Em um dos momentos, ela se pergunta: 25 de Dezembro de 1961 – “Natal com os Chiwengos da Katanga. Onde está a minha família por esta hora?” (RODRIGUES, 2003, p. 38).

A saudade e a dor interior, decorrentes da ausência da família nas festas de natal, levaram Deolinda a caracterizar esses momentos de forma bem subjetiva. Há um ingrediente a mais, muito doloroso, que compõe os momentos da comemoração do nascimento de Cristo. Segundo ela: 25 de Dezembro de 1964 – “[...] Natal sem família não é só Natal: é Natal-tortura.” (RODRIGUES, 2003, p. 46).

No tocante aos dias de seu aniversário, Deolinda sente o peso da falta da família ainda dentro do barco de carga que a levava para Lisboa: 10 de Fevereiro de 1959 – “Começa o drama da solidão: aniversário no barco de carga ‘Rita Maria’, entre estranhos e a caminho de Lisboa. Só estranhos ao redor: nenhum ovo, nenhum carinho.” (RODRIGUES, 2003, 48, grifos da autora).

O distanciamento forçado da relação familiar, de proximidade, torna Deolinda um sujeito solitário; é isso que ela deixa saltar aos nossos olhos em todas as entradas sobre a comemoração de seu aniversário. Em cada uma delas, as menções às ausências, especialmente da família biológica, e das presenças, normalmente de estranhos, inclusive se referindo a membros de outras famílias, reforçam a condição solitária dessa mulher. E ela ironiza esses momentos fazendo um jogo de palavras com o movimento da clandestinidade, do qual falaremos em outro momento da tese: 10 de Fevereiro de 1962 – “Aniversário em Conakry. Como estou entre estranhos (Eugénia do Viri e os Laras) ninguém descobre que hoje é o dia dos meus anos. Gostei deste aniversário passado na clandestinidade.” (RODRIGUES, 2003, p. 49).

Dois anos mais tarde, ao completar 25 anos de idade, já em África, no meio da multidão de companheiros da família MPLA, Deolinda continua solitária, rememorando os poucos momentos em que passou com a sua família:

10 de Fevereiro de 1964 - Fiz hoje 25 anos; estou velha. E deste quarto de século vivido só reparti três anos com os outros (um na Escola infantil em Luanda e 2 no CVAAR cá). Que dia de aniversário: nem tempo tive pra ir almoçar em casa. Contentei-me com 2 coca-colas postas no balcão com todo o mau-humor da senhora do bar e um pãozinho doce. Nem tempo tive para ir esvaziar a caixa de correio: talvez o Papá e a Mamã me escrevessem. Bem, hoje vou recordar o passado:

Até 1958, meu aniversário era celebrado com um ovo dado pelo Papá, um carinho da Mamã. (RODRIGUES, 2003, p. 48).

Enquanto ainda estava no Brasil, nem mesmo o amparo e carinho da família Metodista conseguiram preencher o vazio deixado pela família Almeida:

10 de Fevereiro de 1960 - No Instituto Metodista, aniversário à ocidental: bolo, velas e cantata de "Parabéns a você", além dos cartões-zinhos. Mesmo assim, falta-me o 10 de Fevereiro à moda lá de casa. Esta celebração à branco, faz-me sentir ainda mais saudades dos meus queridos e de Angola. (RODRIGUES, 2003, p. 48).

Raramente Deolinda recorre ao desejo da presença do Pai e da mãe ao mesmo tempo para pedir orientação sobre alguma situação. Uma das poucas vezes em que isso acontece está registrada na entrada do dia 17 de Setembro de 1964, onde ela narra o desentendimento que teve com um patrício no bureau. Segundo Deolinda, esse compatriota lhe ameaçou, desvalorizou-lhe como mulher e duvidou de seu patriotismo e fidelidade ao movimento. Mas o pior de tudo foi ter se referido ofensivamente aos seus pais: "Naturalmente o pior de tudo foi envolver os meus pais. Fiquei daquele jeito... [...] Esta Revolução custa-nos tão caro! O pior é sujeitar-me a isto tudo *sem a orientação dos meus Pais*. (RODRIGUES, 2003, p. 65, grifo nosso). Note-se que ela reflete sobre a importância da família Almeida na sua vida a partir dos problemas que ela enfrenta dentro da família MPLA.

Por outro lado, vemos uma grande ênfase na evocação da mãe, que se dá em momentos de profundos conflitos existenciais e da necessidade de auxílio ou de alguma orientação. Reiteramos que esses conflitos são, muitas vezes, gerados na interação com as outras famílias. O *Diário* registra que ela evoca a mãe durante a guerrilha inteira, mas o faz em momentos específicos da vida e por motivos, também, específicos. Selecionamos alguns trechos para três momentos em que ela evoca a mãe.

Nos momentos de profunda dor e solidão, pela perda de uma pessoa querida ou de um membro do Movimento:

16 de Julho de 1964 – Há o problema da família que moralmente me dá cabo. A morte do PEDRINHO foi a coisa mais besta. Terrível não poder mandar sequer uma agulha aos velhos pais de vez em quando. Tanto sacrifício fizeram e não colhem nada do que semearam? Que vida irônica! Queria tanto que a MAMÃE estivesse aqui para me orientar. Esta solidão é uma morte lenta e terrível. (RODRIGUES, 2003, p. 58, grifos da autora).

28 de Junho de 1965 – Falando de tradutor fiote para a rádio perguntei se o Timóteo já o tinha arranjado na zona A. Nada de resposta. Inocente, perguntei: onde está o Timóteo? E o Chipenda: “Desapareceu. Foi ele que desapareceu.” Desta vez compreendi o que é ficar sem sangue. Não esperava tal resposta. Ficamos calados durante uns segundos. Coitado do Timóteo! Será que foi apanhado pelos tugas, por feras ou quê? Um quadro que faz aqui tanta falta! Oxalá apareça! Oxalá Mamã! (RODRIGUES, 2003, p. 117, grifos da autora).

13 de Setembro de 1965 – [...] Quem será o morto? E os feridos? Se vêm para cá é porque é coisa grave! Esta luta! Esta luta! Dá-nos coragem, Mamã! [...] Oxalá não haja mais fatalidades, Mamã! Por favor! (RODRIGUES, 2003, p. 128, 130).

Nos momentos de dúvida, quando precisa firmar suas convicções:

4 de Abril de 1965 - [...] Às vezes parece mais fácil deixar andar até mesmo porque um indivíduo só não é capaz de muda-lo de melhorar o necessário. Mas este raciocínio está errado, pelo menos foi assim que a MAMÃE sempre me ensinou. Nada de recuar perante as dificuldades, se o caminho tomado é honesto. (RODRIGUES, 2003, p. 105-106).

12 de Janeiro de 1966 – [...] Entretanto, espantou-me a agressividade dela e a insinuação tão injusta. Mas é bem feito para eu aprender: mania de reinar com todos. Mamã, eu não sei se vou cometer um erro irremediável, mas eu vou deixar cair esta senhora. Não consigo entender-me com ela. (RODRIGUES, 2003, p. 136).

Mas é principalmente nos momentos de profundos conflitos pessoais, decorrentes de conflitos interpessoais, que ela mais deseja a presença da mãe, evocando-a e dialogando com ela:

29 de Setembro de 1964 – [...] MAMÃ, ajuda-me a não viver em conflitos com as outras, a não ser motivo de vergonha para ti e sobretudo não ser prejudicial à REVOLUÇÃO. (RODRIGUES, 2003, p. 70, grifos da autora).

24 de Novembro de 1964 – [...] Mamã, favor ajudai-me a estar mais calada do que hoje. Preciso de evitar barracas e incidentes desagradáveis. Já tenho uma fama desgraçada de mandona e b-a-s-t-a-m-e!¹² (RODRIGUES, 2003, p. 81).

27 de Janeiro de 1965 – [...] Mamã, ajuda-me a não ficar amuada; a compreender os meus erros e corrigir-me. (RODRIGUES, 2003, p. 92).

4 de Fevereiro de 1965 – Na Câmara, ela não aceitou sentar-se no lugar da presidente. Minha vida, arranjo cada embrulho! Quando vou parar com esta vida de complicações? Talvez nada disso acontecesse se a Mamã estivesse perto. (RODRIGUES, 2003, p. 94).

¹² Nesse trecho Deolinda parece dar um grito de desabafo.

5 de Fevereiro de 1965 – Faço ideia o que vai já por aí fora. O necessário é manter-se cada vez mais calma e ver mais o lado positivo dos outros e das situações do que o negativo. Doutra modo, vou acabar por ser Lili suíça: rabugenta, belicosa, bruta e injusta para com os outros, o que não desejo de jeito nenhum. Mamãezinha, ajuda-me, sim? (RODRIGUES, 2003, p. 95).

Ao projetar a figura da família, principalmente a da mãe, por todo o *Diário*, Deolinda dribla a ausência desta por uma presença espiritual ou, se assim podemos dizer, “memorial”. A mãe sempre caminha com ela. As entradas deixam evidente que Deolinda projeta a sua mãe no texto e mantém um diálogo permanente com ela, recebendo dela forças, coragem e esperança para continuar a lutar. E, assim, verifica-se, na escrita deolindiana, uma introdução do passado no presente, sem modificá-lo, porém atualizando-o.

A memória, conforme se desvela em Deolinda, poderia ser aquela que, de acordo com a observação de Jacy Alves de Seixas (2004), está inscrita nos objetos, nos espaços, nas imagens, nos momentos, nas comemorações e nos lugares mais variados. Ela “age ‘tecendo’ fios entre os seres, os lugares, os acontecimentos [...] mais do que recuperando-os, resgatando-os ou descrevendo-os como ‘realmente’ aconteceram” (SEIXAS, 2004, p. 51, grifos do autor). Parafraseando e aplicando as observações do autor às experiências de Deolinda, a memória de Deolinda recria o real, pois reencontra, ao mesmo tempo, o vivido no passado e no presente, atualizando, assim, os seus passados e “fundindo instante e duração num *continuum* tecido a partir do que é, por definição, descontínuo”. (SEIXAS, 2004, p. 51).

Perguntado, na entrevista já referida, sobre o peso das lutas internas de Deolinda e a frequente evocação da mãe, Roberto de Almeida responde da seguinte forma:

Isso é circunstancial, porque a Deolinda, como culta que era, entendia que tinha sempre que dar respostas. Como se diz: não levava desaforo para casa. Qualquer palavra, qualquer ofensa ela procurava logo responder. Quando fosse para falar, falava mesmo. Isso provocava-lhe também alguns desgostos, pois há pessoas que a punham de parte, entendiam que ela se armava em sabichona, sabia tudo, tinha resposta para tudo. E isso não agrada. A relação com a mãe foi particular, porque foi a mãe que nos criou. Nós vivemos mais com a nossa mãe até certa altura, porque o nosso pai, como pastor e professor, era transferido de uma missão para outra, não estava fixo no ponto mais que 1 ou 2 anos e, então, nós que estávamos a estudar precisávamos de estar num lugar em que houvesse a escola, em que houvesse a possibilidade de irmos para o Liceu etc. Então, nossa mãe é que vivia mais conosco [...] (ANTÓNIO apud ALMEIDA, 2019, p. 15 – anexo I).

Da Família Almeida/biológica, passamos para a Família Metodista/religiosa. A reitora do Instituto Metodista escreve uma carta onde ela diz a Deolinda que “[...]. Irá encontrar muitas amigas aqui na ‘família Metodista.’” (RODRIGUES, 2004, p. 47, grifo da autora). A própria Deolinda faz menção a essa família em uma das cartas: “Muitas saudações à Família ‘Instituto’” (RODRIGUES, 2004, p. 52, grifos da autora), que seria uma referência à família Metodista. No entanto, a relação de Deolinda com essa família não é tranquila o tempo todo.

A Deolinda das primeiras entradas do *Diário* e das *Cartas* é um sujeito muito religioso, muito protestante, com mais identificação com a Família Metodista. Isso pode ser observado pelo conteúdo bíblico nessas entradas e cartas, e pelo contato maior com membros da igreja.

Observa-se que ela demonstra uma percepção do soberano governo e domínio de Deus sobre sua vida e sobre o universo; e que tudo deve ser feito para a glória de Deus, que é o Pai que sustenta os filhos dessa família. Essas são doutrinas aprendidas no seio da Família Metodista e que vemos nos escritos de Deolinda.

É possível, a partir das próprias características das cartas, notarmos a influência cristã na vida de Deolinda. Em uma das primeiras cartas de Deolinda escritas para Kanhamena, notamos que elas seguem o mesmo estilo da maioria das cartas bíblicas: a) as saudações iniciais, fazendo alusão à graça e paz ou à graça e alegria de Deus: “Oxalá continues de saúde e que a graça e a alegria de Deus estejam também contigo aí.” (RODRIGUES, 2004, p. 59). O significado teológico dessa saudação é que o favor e a paz procedem de Deus; b) o desenvolvimento do que se pretende comunicar ao receptor, com ênfase na esperança de momentos melhores após as lutas da vida: “[...] Talvez já tenhas recebido a minha segunda carta que continha notícias tristes (deixa, um dia virá em que a tristeza vai se transformar em liberdade e alegria) do que se passa na nossa terra.” (RODRIGUES, 2004, p. 59); e c) saudações finais, com uma doxologia: “Deus te abençoe em tudo o que fizeres aí.” (RODRIGUES, 2004, p. 61).

Como se estivesse no átrio do Divino, uma forma literária que encontramos nos salmos bíblicos, ela se questiona e, ao mesmo tempo, questiona a Deus por parecer tranquilo e calado diante de tantas desgraças que acontecem com o seu povo:

Como é que vamos ajudar os nossos irmãos que estão presos? Aqui, quando desperto, quando durmo, quando como, só me interrogo: o que terão comido eles? Como dormiram? Os seus parentes terão sido já mortos pelos tugas? E tu, Deus, que tens visto tudo isso, todo esse sofrimento, podes mesmo dormir? Ficas mesmo tranquilo? Pois, estou pasmada contigo, Deus. (RODRIGUES, 2004, 59-60).

Assim como acontece com os salmistas, Deolinda parece não mais confiar na soberania de Deus sobre o seu povo. Mas, talvez por influência das doutrinas bíblicas aprendidas na família Metodista, uma delas que diz que “sabemos que todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus [...]” (ROMANOS, 8:28), Deolinda afirma logo em seguida: “Acredito no entanto que todo este sofrimento vai nos trazer muitas boas coisas.” (RODRIGUES, 2004, p. 60).

Mas ao longo das obras, Deolinda abandona paulatinamente o imaginário religioso cristão, para tentar enveredar para as religiões animistas de África. Quanto mais o tempo passa e a luta avança, mais Deolinda toma consciência de fatos e comportamentos que vão esfriando esse laço familiar, até desejar abandonar definitivamente a família metodista. O *Diário* é o lugar onde ela reflete sobre a sua relação com essa família e tece muitas críticas a ela. Mas não seria correto pensarmos, como alguns poderiam imaginar, que as cartas que expressam uma Deolinda religiosa sejam um simulacro dela. A razão é que, se isso fosse verdade, ela continuaria simulando nas cartas seguintes, que não apresentam mais nem a estrutura e nem o conteúdo que representa esse laço familiar religioso.

Nessas cartas posteriores, até mesmo quando escreve para Kanhamena, ela é direta, até as partes finais mudam para “Felicidades e muitas saudades” (RODRIGUES, 2004, p. 94); “Saúde e juízo.” (RODRIGUES, 2004, p. 96); “Coragem, saudades” (RODRIGUES, 2004, p. 98); “Coragem. Estou do vosso lado” (RODRIGUES, 2004, p. 115); ou simplesmente “Tchau” (RODRIGUES, 2004, p. 132).

E mesmo quando encontramos uma carta se referindo a Deus no meio de tantas outras que não mais expressam essa religiosidade, parece-nos mais por força de expressão do que propriamente por convicção. O fato é que a agenda e a visão da família Metodista conflitavam com a das outras famílias, bem como com a visão que Deolinda tinha sobre a libertação de seu povo, como registra em seu *Diário*: 28 de Maio de 1960 – “[...] onde for, vou sempre falar das condições na terra. Lixem-se as

Missões e o resto. A minha família, o meu Povo vale mais que todo o resto.” (RODRIGUES, 2003, p. 37).

Deolinda, ressentida com tudo isso, expressa sentimentos e atitudes de uma pessoa revoltada (desenvolveremos melhor o conceito do sujeito revoltado nos próximos capítulos, principalmente no último). Essa é uma revolta que demonstra a sua dissidência com a família Metodista. Um comentário de Albert Camus parece dizer muito sobre o tipo de revolta de Deolinda. Segundo ele

O homem revoltado é o homem situado antes ou depois do sagrado e dedicado a reivindicar uma ordem humana em que todas as respostas sejam humanas, isto é, formuladas racionalmente. A partir desse momento, qualquer pergunta, qualquer palavra é revolta, enquanto, no mundo do sagrado, toda palavra é ação de graças (CAMUS, 2011, p. 33).

Deolinda fica indignada com a Missão por entender que alguns líderes da igreja os privavam de fazer política enquanto estavam a estudar no exterior. Ela denuncia isso em uma carta: “[...] Não escrevi ao Hauser porque o A.C.O.A coopera com a Igreja Metodista, da qual alguns elementos acham que não devo espalhar o nosso material e a nossa causa aqui [...]” (RODRIGUES, 2004, p. 78-79). Segundo Deolinda informa a Kanhamena,

As missões usam dois pretextos para nos refrear: 1) dando atenção ao movimento nacionalista, não estudamos como devemos; 2) não temos instrução suficiente para agir publicamente, em favor da nossa Causa nacional. Está claro que essas desculpas não pegam e temos que agir daqui também. Não vamos nunca encontrar ambiente 100% favorável para a nossa luta, mas nós temos de forjar tais condições, seja onde for [...] (RODRIGUES, 2004, p. 119).

De acordo com ela, “Os gajos da Missão querem é que a gente lhes cubra de agradecimentos pela porcaria da bolsa que nos dão e faça propaganda das missões deles que, afinal, são os melhores agentes do imperialismo” (RODRIGUES, 2004, p. 91).

Depois de fazer uma ressalva, afirmando que “as missões não são 100% prejudiciais em Angola” (RODRIGUES, 2004, p. 91), Deolinda, nesta mesma carta,

volta a tecer uma crítica contundente, que revela, outra vez, a sua paulatina dissidência da Família Metodista:

O cristianismo deles (com o qual não temos nada a ver, visto que a religião resulta da própria experiência dum povo e não pode ser imposta sobre povos de experiência bem diferente) não só nos coloniza, mas destrói a nossa cultura e a nossa própria religião. (RODRIGUES, 2004, p. 91).

Deolinda continua a criticar, desta feita em seu *Diário*, a visão dos missionários. Ela entende que não é possível que alguma classe ou grupo defenda interesse de outrem, e conclui, na entrada do dia 4 de Abril de 1965, que “Por isso é que a lenga lenga dos missionários são palavras vãs; a realidade prática é outra.” (RODRIGUES, 2003, p. 105).

Esse conflito parece ter chegado ao seu clímax quando Deolinda revela a sua decepção não apenas com a Família Metodista, mas com o protestantismo e o cristianismo em geral. Ela confidencia o seu desencanto em uma carta encaminhada ao Luís, a quem chama de Mon'a 'xi ietu (Filho da nossa terra): “[...] Queres saber uma coisa? Vim protestante para aqui e vou voltar animista (ou qualquer religião africana que valha o nome) para casa. Valeu a pena vir para aqui e ver o que é ‘democracia’ e ‘protestantismo’, rapaz!” (RODRIGUES, 2004, p. 80, grifos da autora).

Apesar de tudo, não sabemos ao certo sobre o desfecho do relacionamento entre Deolinda e a Família Metodista, principalmente porque, de acordo com Margarida Paredes (2010), essas duas famílias estão tão ligadas que grande parte da elite do Movimento foi formada pelos institutos Metodistas, e a própria liderança do Movimento ficou composta desses estudantes e, inclusive, de um pastor Metodista – Reverendo Domingos da Silva. Paredes observa ainda que essa intersecção

[...] leva a pensar que talvez os dirigentes tenham sido levados a reproduzir modelos e padrões da cultura religiosa que tiveram um papel importante na estruturação do MPLA e deixaram marcas profundas na sensibilidade e *modus operandi* do movimento de libertação. (PAREDES, 2010, p. 2, grifos da autora).

Como veremos mais evidente nos próximos capítulos, Deolinda se sente parte da Família MPLA e se envolve na afirmação desse Movimento. Seu desejo de se

desligar da Família Metodista deveu-se pela crença no projeto do MPLA de libertar Angola. Mas essa filiação também não se dá de forma tranquila, embora ela tenha se mantido no Movimento até ao fim da vida.

Assim como já vimos quanto as suas críticas à visão dos homens desse partido sobre a mulher, agora ela critica o Movimento a partir do topo da pirâmide, a partir dos seus líderes. Ela expõe os problemas e as contradições no seio do Movimento. E essa visão crítica só é possível, em parte, por causa da interação entre a Família MPLA e Metodista, que ajuda, direta ou indiretamente, na capacitação intelectual de Deolinda e de outros jovens para os desafios da luta e da vida como um todo. É na intimidade do *Diário* que Deolinda desabafa e expõe as suas divergências de como os líderes geriam o Movimento de Libertação: 28 de Março de 1963 – “[...] Há chatices na política. Temos muitos chefes no MPLA. Enfim, tudo isto dá chatice.” (RODRIGUES, 2003, p. 43).

Com tantos querendo ser chefe, seria inevitável que houvesse formação de grupos que brigassem por poder dentro do MPLA. E Deolinda encara esse comportamento como algo inaceitável; tão sério, que pensa até em suicídio: 4 de Julho de 1963 – “Barraca dos Viriatos e Matias. Que chatice! Que vergonha! Que traição a nossa para com os que sofrem lá dentro! Não será melhor suicidar-me?” (RODRIGUES, 2003, p. 44).

O desequilíbrio de membros do Movimento desanima-a. Pessoas que deveriam ter maturidade e tato são, segundo Deolinda, desequilibrados sociais:

24 de Outubro de 1964 – De tarde, Abílio deu barraca porque aproveitei o carro que devia levar o camarada André Santana ferido no maquis. Mantive-me calma, mas desanima-me bastante estes arranques injustos dos camaradas. Se o Ferro-e-Aço e o Abílio são desequilibrados sociais a culpa não é minha, não. (RODRIGUES, 2003, p. 75).

Critica os desvios de foco dos líderes e deixa evidente que ela, mesmo sendo parte do comité diretor do MPLA – chefe dos assuntos sociais -, não tinha liberdade para opinar em questões militares. Diante da tensão que a presença portuguesa causa nas pessoas – 22 de Dezembro de 1964 - “mulheres correndo com as ikumba, crianças cheias de medo, adultos descontrolados!” (RODRIGUES, 2003, p. 82-83) -, Deolinda nota que há discussões frívolas entre os líderes: 22 de Dezembro de 1964 –

“Num momento destes os camaradas travam discussões chatas: falta de carro, a quem a luta pertence, falta de comida, etc. Tenho de evitar intrometer-me em questões militares.” (RODRIGUES, 2003, p. 83).

Mas a falta de agilidade e total empenho por parte dos líderes desestabiliza Deolinda. O pragmatismo que lhe era característico leva-lhe a constantes incômodos diante da subjetividade e certa apatia dos líderes nas questões que deveriam ser mais práticas e objetivas. Sua preocupação é com a importância de se atrair as massas pelo exemplo dos que lideram. Mas a situação a sua volta é quase enlouquecedora:

27 de Maio de 1965 - Mas a falta de objetividade e prontidão dum sacrifício sem normas nem moldes da parte dos dirigentes desencoraja-me. Se os dirigentes não são um exemplo de conduta revolucionária em todos os sentidos, as massas dificilmente são mobilizadas. Quanta força é necessária para não enlouquecer nem acabar com tudo isto. (RODRIGUES, 2003, p. 107).

As brigas e a manutenção de privilégios entre os líderes do Movimento a desapontam e afetam o seu relacionamento com o núcleo da Família MPLA. Mas é pelo povo, gente que sofre, que ela decide continuar a lutar. Deolinda revela, também, sua condição subalternizada no meio da elite do Movimento.

16 de Julho de 1964 - Há aqueles que fazem facilmente a “revolução” porque nunca lhes faltam os bifes, o “Le Monde” e os AC. Podem continuar a instrução que tiveram em Portugal, porque podem comprar livros. Nós pra comprar um envelope temos de estar a rogar a este e aquele. Vivemos mas é como se estivéssemos mortos para as nossas famílias. Cachorra da vida!

Vou ficar e continuar a luta por causa do Povo que sofre lá dentro. Não é por esta elite que faz revolução de barriga cheia e no salão [...]. (RODRIGUES, 2003, p. 59).

A professora Maria Nazareth S. Fonseca capta bem a situação difícil de Deolinda quando afirma que:

Os apontamentos de Deolinda deixam evidentes os obstáculos que ela teve de enfrentar, endossando, por vezes, e subvertendo, em outras, a rigidez disciplinar imposta tanto pela Igreja Metodista, de que foi membro atuante, quanto a relacionada com a militância efetiva no MPLA. (FONSECA, 2017, p. 83).

É assim que Deolinda se enuncia em seu *Diário e Cartas*: um sujeito que busca as afiliações, mas que mantém-se intelectualmente independente, ou seja, não vê passivamente muitas das práticas contraditórias dos membros dessas famílias. Essa “indomável Deolinda...” (FORTUNATO, 2003, p. 20), mulher que empreende uma luta épica e consciente desde tão jovem, se opõe aos vários preceitos dos sistemas da época, com o objetivo de proporcionar a emancipação de seu povo em geral, e da mulher em particular.

Não é à toa que Roberto de Almeida, na introdução do *Diário*, nos alerta sobre a potência dessa mulher:

Talvez não agradem ao leitor as referências e observações críticas feitas a respeito de alguns personagens mas Deolinda era assim mesmo – doce e compreensiva mas também cáustica e dura, quando necessário, no contexto da época. (ALMEIDA, 2003, p. 22).

Estamos diante de um sujeito que traz preocupações que antecipam muitos dos debates atuais. É um sujeito afrente de seu tempo. Deolinda tenta pensar para além das estruturas estabelecidas em sua época.

2.4. Para além de nomenclaturas

Ultimamente temos notado que muitas das reflexões sobre a luta de algumas mulheres contra a opressão feminina são remetidas aos estudos de gênero, estudos feministas. Deolinda e outras mulheres africanas são mencionadas por algumas teóricas como sendo feministas. Este parece ser o caso da Margarida Paredes que, após sua constatação sobre a luta de Deolinda pela causa feminina, afirma: “No *Diário* as palavras *feminismo e feminista* estão ausentes, mas ao subverter [pela prática] hierarquias de gênero e ao questionar essas hierarquias, expressa uma visão do mundo feminista”. (PAREDES, 2010, p. 9, grifos da autora).

Da mesma forma, Âurea Mouzinho, em seu texto intitulado *Reivindicando o espaço para nos chamarmos feministas Africanas* (2017), após mencionar os nomes

das mulheres que compunham o esquadrão Camy, que se organizaram em torno da luta anticolonial pela independência de Angola, sobre as quais falaremos em outro capítulo, pergunta retoricamente: “[...] se isto não é feminismo, o que defendiam elas então?”¹³ Na mesma linha, Minna Salami, em seu texto *Uma breve história do feminismo africano* (2017), afirma:

As lutas de libertação dos países africanos também serviram como bases de formação do feminismo africano, especialmente as da Argélia, Moçambique, Guiné, Angola e Quênia, onde as mulheres lutaram juntamente com os seus homólogos masculinos”.¹⁴

As autoras desses textos são africanas, mas o que se percebe é que independentemente da época e das formas particulares de luta e de denúncia, toda e qualquer mulher que tenha lutado pela libertação de seu povo e se levantado contra qualquer manifestação de opressão contra a mulher africana é incluída nessas nomenclaturas que nos remetem aos estudos feministas. É, por exemplo, o que alguns fazem com a Rainha Nzinga Mbandi, colocando-a, de forma anacrônica e, a nosso ver, indiscriminada, como uma feminista. Porém, pela sua articulação com os portugueses e com os próprios angolanos, bem assim como pela sua personalidade forte, ela poderia ser pensada apenas como uma mulher *poderosa*; e isso não diminuiria, cremos nós, a força da grande mulher que ela foi e sempre será no imaginário dos angolanos principalmente.

Embora não neguemos a possível associação de certas mulheres com o feminismo, a ideia que transparece nas citações acima é a de que todas as que lutam pelas causas femininas precisam ser, necessariamente, feministas. Parece haver uma sugestão subliminar de que é impossível alguém que não se considere feminista se levantar contra as injustiças sociais, principalmente as que afetam as mulheres. Não seria por esse e por outros motivos que muitos não conseguem compreender, e nem

¹³ Disponível em: <https://www.ondjangofeminista.com/ondjango/2017/4/10/reivindicando-o-espao-para-nos-chamarmos-feministas-africanas>. Acesso em 04 Set. 2019.

¹⁴ Disponível em: <https://www.ondjangofeminista.com/txt-con/2017/4/10/uma-breve-historia-do-feminismo-africano>. Acesso em 04 Set. 2019.

mesmo aceitar, que a escritora moçambicana Paulina Chiziane não se considere feminista?

Não podemos negar que Deolinda luta por pautas que as feministas também afirmam defender. Deolinda lida com os silêncios que se impõem às mulheres, com a opressão na sociedade colonialista, mas também, no que se refere às obras em análise, com a opressão em uma estrutura social angolana machista. Todas essas questões discutidas por ela têm certa similaridade com alguns pontos do feminismo, do feminismo negro, do mulherismo e do mulherismo africano. Com isso, percebemos que existem várias propostas para se pensar as causas femininas. Entretanto, observamos que não é nosso propósito desenvolver exaustivamente essas teorias e os conceitos no nosso trabalho. Mas, quando for necessário, apenas mencionar algumas ideias principais de passagem, a fim de pensarmos Deolinda em relação a elas.

Deolinda busca um modelo de sociedade onde os mecanismos de discriminação contra a mulher sejam inexistentes ou, pelo menos, reduzidos; uma sociedade onde haja espaço para que as mulheres atuem nas mais diversas áreas. Deveríamos, por isso, colocá-la dentro de uma dessas categorias de análise? Não estariam as reflexões e as pautas dessas correntes difusas, e até mesmo confusas para uma mulher africana conectada às suas tradições? A própria concepção de família, segundo as feministas, não seria um dos problemas que se apresentariam para uma mulher africana? Retomaremos esse ponto sobre família mais adiante. Por ora, pensemos nas barreiras que a linguagem nos impõe em relação às pautas feministas. Tocaremos em um tema sensível, tanto para um ocidental quanto para um africano, mas que pode ilustrar bem o que estamos a falar.

Peguemos como exemplo o aborto, uma bandeira muito defendida pela maioria das feministas. E o faremos parafraseando um discurso de uma mulher africana, a nigeriana Obianuju Ekeocha, num evento na ONU, intitulado “best practices for maternal health care in Africa”, realizado em 2016. O título de sua palestra é muito

sugestivo: “Promoting maternal health in Africa while respecting cultural views and values”¹⁵.

Foi após a sua apresentação, em resposta a uma parlamentar dinamarquesa que sugeria que as mulheres africanas, se quisessem garantir que não se inicie uma nova colonização, devessem decidir sobre os seus próprios corpos, que ela apresentou uma visão sobre como esse tema seria encarado por uma mulher que vive as experiências das tradições africanas.

A resposta de Obianuju Ekeocha passa pelo uso das linguagens em culturas diferentes. Já no início da resposta, ela afirma que a parlamentar deu uma interpretação “contorcida” ao relacionar o “direito de escolher o que fazer com seu corpo” com a descolonização em África. Sua resposta vai no sentido de responder a seguinte pergunta: como convencer uma mulher africana, que entende o lugar das tradições, de que o aborto é uma coisa boa? Quais seriam as dificuldades nessa tentativa de convencimento?

Em seu discurso, ela deixa evidente a dificuldade de se fazer isso por causa das barreiras da linguagem. Ekeocha inverte a questão ao mostrar que as linguagens usadas pela parlamentar é que poderiam ser encaradas como uma nova colonização. Segundo ela, muitas das línguas nacionais dos países africanos não teriam uma forma de interpretar o aborto como sendo uma coisa boa. Ao se transportarem tais ideias, que acabam subvertendo as linguagens africanas, não estaria se fazendo exatamente aquilo que muitas vezes se critica em outros movimentos que oprimiram e oprimem os povos africanos? Não seria isso uma forma de neocolonialismo? Pessoas do ocidente, afirma ela, vão para África e tentam dar aos africanos esses tipos de linguagens que dificilmente encontrariam tradução nas línguas africanas. Seria razoável elas chegarem lá e ensinarem que realmente aquilo é bom para a mulher fazer no e com o seu corpo, que aquilo não é moralmente mal, mesmo sabendo que colide com o saber daqueles povos?

A seguir ela chama a atenção para o funcionamento de muitas comunidades africanas. Afirma que é importante nos lembrarmos de que a maioria das comunidades

¹⁵ A Promoção da saúde materna em África, respeitando os pontos de vista e os valores culturais (tradução livre). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=C87sGuXXntw&t=1575s>. Acesso 17 set. 2019.

africanas acredita, por tradição, por seu padrão cultural, que aborto é um ataque direto à vida humana. Para convencer uma mulher africana de que o aborto é uma prática boa, teria que se dizer para ela que aquilo que os seus pais, avós e seus ancestrais a ensinaram, na verdade, está errado. Teria que se convencer essas mulheres que os mais velhos sempre estiveram errados. E isso não é uma coisa fácil de ser feita, afirma ela. Primeiro, porque há um forte respeito pelos mais velhos. Segundo, porque há uma grande confiança naquilo que eles nos ensinaram sobre a vida. Terceiro, e isto é um acréscimo nosso, porque todas as gerações estão interligadas, os mortos têm voz e vez¹⁶. A ideia que prevalece na filosofia africana é a de que os antepassados, mesmo “mortos”, esperam que eles e seus ensinamentos sejam lembrados pelos seus descendentes, caso estes queiram evitar desgraças. Por esses motivos, linguagens contrárias à sabedoria ancestral dificilmente encontrarão espaço no imaginário de muitas comunidades africanas; e ainda que encontrem, seu desenvolvimento se dará de forma muito lenta, pela resistência que enfrentariam.

Angela Davis conta uma experiência quase semelhante, quando da sua visita ao Egito, que pode ilustrar bem o que falamos acima, ou seja, como as linguagens podem ser uma barreira até mesmo para o começo de uma conversa com pessoas de culturas diferentes. Sua experiência tem a ver com algo relativamente mais simples do que a questão do aborto acima mencionado. Em *Mulheres, cultura e política* (2017), ela relata a sua dificuldade com as mulheres daquele país por motivos culturais. Durante o tempo no Egito, foi convidada para discursar para 35 ou mais mulheres presentes num jantar. Deixaremos que suas próprias palavras expressem o seu sentimento e reação no momento dessa experiência, no mínimo embaraçosa:

Quando mencionei que o tópico específico era “Mulheres e sexo”, e antes que eu tivesse tempo de explicar a abordagem que planejava adotar, irrompeu um pandemônio. A evidente hostilidade que surgiu de cada canto da sala fez com que eu me arrependesse por não ter formulado minhas ideias de maneira a evitar a indignação espontânea que aparentemente foi suscitada pela simples menção da palavra *sexo*.

De início, eu devo ter reprimido minhas próprias respostas emocionais, porque quando enfim fui capaz de tomar a palavra na discussão reagi de modo bastante defensivo. Entretanto, logo ficou óbvio que a simples ideia de que o sexo seria o foco de um artigo sobre as mulheres egípcias era tão condenável que eu não podia deter a maré de raiva simplesmente elucidando

¹⁶ Referência ao romance *Palestra para um morto* (1999), do escritor Moçambicano Suleiman Cassamo; e a tantas obras de autores e autoras africanos que mostram essa realidade.

minha posição sobre o tema. Eu me esforcei para convencer a mim mesma de me abster da tentativa de defender minha opinião. Afinal, eu não estava no Egito para aprender sobre o modo como as próprias mulheres egípcias interpretam o papel da sexualidade em sua vida e em suas lutas? E não estava especialmente interessada em suas várias reações ao deplorável chauvinismo característico das atitudes dos países capitalistas em relação à dimensão sexual da vida das mulheres árabes? Tentei persuadir a mim mesma de que, mesmo no interior desses ataques, que pareciam obviamente dirigidos a mim, havia uma lição significativa a ser aprendida. (DAVIS, 2017, p. 110-111).

Em seguida, Angela Davis dá lugar às vozes de algumas mulheres que ali se encontravam, no sentido de apresentar para nós a visão delas sobre os estrangeiros que tentam impor suas linguagens aos africanos. Traremos apenas a fala de duas mulheres. A primeira é a dra. Latifa al-Zayyat, uma líder veterana de causas progressistas, de acordo com Angela Davis. Ela tomou a palavra e disse:

Angela Davis no Terceiro Mundo. Seu nome, sua personalidade são conhecidos devido à sua luta. Você pode ser usada por sua sociedade, uma sociedade rica que está tentando explorar nosso país [...] porque sei que nós estamos sendo testadas, estamos sendo catalogadas, estamos sendo definidas em termos de sexualidade por motivos que não são de nosso interesse. (AL-ZAYYAT apud DAVIS, 2017, p. 111).

A segunda mulher não tem o seu nome citado. Angela Davis afirma que ela resumiu a discussão da seguinte forma:

Você prestaria um grande serviço à causa das mulheres do Terceiro Mundo se dissesse às pessoas que as mulheres do Terceiro Mundo se recusam a ser tratadas como objetos sexuais ou como experimentos sexuais. Nós queremos ser livres, nós queremos ser emancipadas, nós queremos ser iguais – mas de um ponto de vista económico, não de um ponto de vista sexual. (DAVIS, 2017, p. 111-112).

Os discursos dessas mulheres egípcias vão na mesma direção do discurso da nigeriana Obianuju Ekeocha. Ambas demonstram uma grande desconfiança com a transferência de causas das mulheres ocidentais para as mulheres africanas. Elas entendem que há uma espécie de neocolonialismo por parte do Ocidente ao tentarem impor linguagens que subvertem as linguagens africanas.

Algumas pensadoras hoje em dia, por causa das particularidades contextuais, das diferenças étnicas, raciais e sociais, pois entendem que as mulheres negras foram excluídas de participarem plenamente dos movimentos feministas praticados por mulheres brancas de classe média, têm rompido com a categoria universal e optado por outras vertentes do feminismo. Uma delas é conhecida como *Mulherismo*, termo cunhado por Alice Walker, em 1983. O objetivo é que se atendam aos anseios daquelas mulheres que não se sentiram representadas pelas mulheres dos primeiros movimentos em prol das mulheres (EBUNOLUWA, 2009).

No entanto, Clenora Hudson-Weems, a professora que cunhou o termo mulherismo africana, termo sobre o qual falaremos em seguida, se distancia da concepção mulherista de Alice Walker. Isso porque a definição de mulherismo dada por Walker é muito próxima daquela dada ao feminismo. Segundo Walker, uma mulherista é:

Uma feminista preta ou feminista de cor... que ama outras mulheres, sexualmente e/ou não sexualmente. Aprecia e prefere a cultura das mulheres... [e que] às vezes ama homens individuais, sexualmente e/ou não sexualmente. Comprometida com a sobrevivência e integridade total das pessoas, homens e mulheres... Mulherista é para feminista como roxo para lavanda. (WALKER 1983 apud HUDSON-WEEMS, 2018).

Por esse motivo, o mulherismo de Alice Walker, observa Hudson-Weems, “não deve ser confundido” com o Mulherismo Africana (HUDSON-WEEMS, 2018). Entenderemos melhor sua crítica quando retomarmos Clenora Hudson-Weems para falar do mulherismo africana.

De acordo com Sotunsa Mobolanle Egunoluwa, “alguns aspectos do feminismo negro via mulherismo incorporam o lesbianismo, o que sugere que o lesbianismo é uma opção aceitável e viável para as mulheres” que queiram pôr fim à sua opressão. (EBUNOLUWA, 2009, p. 5). Egunoluwa observa que a experiência feminina africana valoriza a “estrutura heterossexual do matrimônio e a família” (EBUNOLUWA, 2009, p. 5), o que faz com que o lesbianismo não ganhe muito espaço em África e, conseqüentemente, as vertentes que o defendem.

Creemos que o conceito de interseccionalidade, muito difundido no meio feminista, principalmente pelas ativistas do feminismo negro, possibilita essa

incorporação da qual estamos a falar. Esse conceito se propõe a fazer uma abordagem que visa cruzar as injustiças sofridas por grupos minoritários. De acordo com esse pensamento, não se pode falar das opressões de forma isolada, pois elas se entrecruzam. Assim, raça e gênero, por exemplo, são colocados no mesmo nível.

É nessa perspectiva que Angela Davis caminha nas suas duas obras¹⁷ traduzidas no Brasil. Em *Mulheres, cultura e política* (2017, p. 22), por exemplo, ela fala da necessidade de as mulheres de minorias étnicas se organizarem para realizarem passeatas e protestos contra a “violência racista”, que ela relaciona à “violência motivada pelo sexismo – em especial, ataques terroristas contra clínicas de aborto”, aos “direitos reprodutivos das mulheres” e aos “odiosos ataques contra lésbicas e gays”. E finaliza afirmando que “Nosso ativismo político deve expressar evidentemente nossa compreensão dessas relações” (DAVIS, 2017, p. 22).

O mulherismo, por ter a ver com as mulheres afro-americanas e apresentar um conceito similar ao feminismo, como já vimos acima, precisou de outra alternativa que atendesse às especificidades, isto é, as perspectivas e experiências das mulheres africanas, tendo surgido o mulherismo africana, termo cunhado pela norte-americana Glenora Hudson-Weems, em 1987. Ao afirmar que “a maioria das mulheres Africana não se considera feminista”, Hudson-Weems justifica:

Ao invés de um enfoque centralizado na família dado pela mulherista Africana, essa centralização feminina do feminismo, que informa a ordenação das questões que giram em torno da centralidade e exclusividade da feminilidade, apresenta sérios problemas para a mulher *Africana*. (HUDSON-WEEMS, 2018, grifos da autora).

Hudson-Weems entende que o feminismo realiza uma batalha com a sua contraparte masculina por subjuga-la como uma simples propriedade; algo que não acontece com a mulher Africana, por não ver a sua contraparte masculina como principal inimigo.

A autora afirma que cunhou esse termo “para todas as mulheres afrodescendentes. Seu principal objetivo [...] é criar critérios próprios para avaliar suas realidades, tanto em pensamento quanto em ação” (HUDSON-WEEMS, 2018). A

¹⁷ Mulheres, raça e classe (2016); Mulheres, cultura e política (2017).

palavra Africana, explica a autora, “identifica a origem da mulher negra que está sendo considerada, e essa referência à sua etnia, estabelecendo sua identidade cultural, relaciona-se diretamente com sua ancestralidade e terra-base África” (HUDSON-WEEMS, 2018).

A expressão mulherismo leva as mulheres “de volta ao rico legado da feminilidade africana” e lembra o discurso de Sojourner Truth “E não sou uma mulher” (HUDSON-WEEMS, 2018), discurso esse que, a nosso ver, parece ir contra algumas reflexões de proponentes feministas, que chegam a dizer que não se pode afirmar que existam mulheres estritamente falando, pois “talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula” (BUTLER, 2019, p. 27).

Ao contrário de Judith Butler, Clenora Hudson-Weems usa a expressão mulherismo para estabelecer claramente as particularidades da mulher e distingui-la dos homens e de outros seres. Na continuação da explicação sobre o uso do termo Mulherismo, ela observa que

O termo “mulher” e, por extensão, “mulherismo”, é muito mais apropriado do que o termo “feminino” (feminismo), já que somente uma mulher da raça humana pode ser uma mulher. “Feminino”, por outro lado, pode se referir a um membro do reino animal ou vegetal, bem como a um membro da raça humana (HUDSON-WEEMS, 2018, grifos da autora).

Ela chega mesmo a afirmar que “não podemos nos dar ao luxo de sermos consumidos por questões de gênero” (HUDSON-WEEMS, 2018), porque as principais preocupações dos homens e mulheres “Africana” nos Estados Unidos têm a ver com as mesmas tensões da vida.

Pelo que vimos até aqui, a vertente Mulherismo Africana parece ser a que mais se aproxima da visão da mulher africana em suas particularidades. Mas por essas teorias terem surgido no contexto diaspórico, é normal que elas se inclinem mais para os contextos de suas formulações. Os textos que abordam essa vertente parecem falar de uma África em termos generalizados; na verdade, é de mulheres que “se percebem” africanas, “africanas renascidas na diáspora” (RIBEIRO, 2019), que se fala. Segundo Katiuscia Ribeiro, a proposta do mulherismo africana é africanizar essa vertente, pensando-a a partir do Sul: “colocamos África no epicentro de nossas

diretrizes e nos referenciamos nela” (RIBEIRO, 2019). Mas qual mulher africana emerge dos discursos dessas pensadoras?

Falando do mulherismo africano, que é o que se aproxima mais das experiências das mulheres em África, como Deolinda se proporia a refletir sobre o resgate do “matriarcado”, que é a espinha dorsal dessa corrente, se a realidade angolana sempre foi patriarcal? Como Deolinda resgataria a igualdade entre mulheres e homens que, supostamente, é oriunda da cosmologia africana, conforme afirma Hudson-Weems, se os reinos que compunham a atual Angola sempre foram maioritariamente dominados por reis e, portanto, desiguais nesse sentido? Basta vermos a dificuldade que Deolinda teve para ser aceita no Movimento. Não seriam muitos dos discursos dessas pensadoras e ativistas baseados apenas nas suas concepções de África, diferente da experiência de mulheres que nasceram e viveram e vivem no continente africano? É algo que devemos pensar. E isso requereria um trabalho mais focado e extenso, o que não é o nosso propósito aqui. Portanto, deixamos a pergunta no ar.

Como falamos anteriormente, as reflexões e pautas defendidas por essas pensadoras poderiam não se aplicar a um contexto como o de Deolinda. A estrutura tradicional e os valores dela decorrentes possivelmente se colocariam como uma grande barreira para as propostas desses movimentos. Além disso, é possível que, pelo seu comportamento dissidente, que a faz um sujeito muito questionador de tudo e de todos, tensionando, desta forma, todo tipo de discurso, Deolinda buscasse se distanciar de enquadramentos quaisquer que, segundo pensamos, são limitadores.

A professora Patricia Hill Collins, embora fale do contexto específico dos estados Unidos, nos ajuda a compreender a importância de não limitarmos as mulheres negras a nomenclaturas. Ela observa que

Identificando-se com ‘mulherismo’, ‘feminismo negro’, ou qualquer outra coisa, não é possível que as mulheres negras tenham uma visão superior do que a comunidade deveria ser, quanta justiça poderia sentir, e assim por diante (COLLINS, 2017, grifos da autora).

Por que, então, não se pensar a Deolinda dentro de outra proposta? Por que não pensá-la dentro de uma proposta que transcenda nomenclaturas? Por que não

vê-la apenas como uma mulher que luta pelas causas humanitárias legítimas em seu contexto? Por que não encarar a sua escrita como uma defesa do SER MULHER, sem os ismos?

Creemos, pois, que a luta de Deolinda pela causa da mulher, em especial a mulher angolana, de quem ela fala em seus textos, prescinde de qualquer um dos rótulos acima mencionados. Talvez tenhamos que buscar uma forma de caracterizar melhor as lutas das mulheres em África, lutas essas tão particulares.

Continuaremos a ver, nos próximos capítulos, os retratos de Deolinda na luta pela total libertação de seu povo de tudo o que os subjuga, tanto a subjugação provocada pelo colonizador quanto a provocada pelos próprios patrícios que se queriam superiores aos outros. E o capítulo a seguir mostrará as qualificações que tornam essa mulher um sujeito capaz de lutar contra tais tentativas impositivas que diminuem a humanidade dos angolanos. Falaremos da mulher INTELECTUAL.

3. A INSTÂNCIA NARRATIVA DO EU NOS CORPOS SIMBÓLICOS: a intelectual

“Disseram-me que não vou já pra Ghana porque sou mulher e o Barden não respeita senhoras. 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, grifo nosso).

O debate sobre o trabalho intelectual é mencionado, direta e indiretamente, por Deolinda em alguns momentos, o que demonstra a sua preocupação para com os futuros quadros de uma Angola independente, ao mesmo tempo em que reflete sobre o seu exercício intelectual. Esse é um ponto notório em Deolinda, porque quase sempre que faz referência aos intelectuais e/ou ao trabalho intelectual, ela parece apontar uma seta para si, ao projetar-se a si mesma nesse universo de intelectuais. Isso pode ser observado em uma pergunta que ela faz para si mesma: - “Quem é mais fácil d’influenciar? O intelectual que lê muito ou o analfabeto que não lê as teorias pra influenciar o preto?” (RODRIGUES, 2003, p. 55).

Esta pergunta de Deolinda, encontrada em uma passagem tirada do seu *Diário* (2003), da entrada do dia 2 de Junho de 1964, nos coloca diante de uma pergunta legítima e que nos dá a dimensão da complexidade da instância narrativa do Eu nas obras em estudo.

Essa complexidade aumenta quando percebemos que o sujeito que se projeta nos/a partir dos corpos simbólicos de Deolinda Rodrigues se constrói e se constitui como uma *mulher intelectual*, revoltada contra um “MPLA erudito e masculino”, que a discrimina só por ela ser mulher. Ao se fazer tal pergunta, ela já está, de alguma forma, a atravessar uma linha que lhe impedia o acesso a um espaço que não lhe seria permitido num contexto onde havia “áreas tradicionalmente femininas” (PAREDES, 2010, p. 7).

A pergunta apresentada acima sugere parecer comum se pensar que é mais fácil influenciar um analfabeto, pois este não tem o domínio do saber e, por essa razão, deixa-se levar por qualquer vento de doutrina que soprar. E coloca a questão sobre o que dizer do intelectual. A questão levantada por Deolinda parece colocar outras: não seria essa característica do intelectual que mergulha nas muitas letras e dá ouvidos a várias vozes, algumas vezes dissonantes, uma forma de se deixar influenciar? Seriam

as suas reflexões verdadeiramente imunes às influências dos textos que lê? Teria ele a capacidade de construir uma cosmovisão própria, livre de quaisquer indícios de influências de teorias externas? Esperamos tentar discutir essas questões ao longo do nosso trabalho, pois elas dizem muito sobre Deolinda.

Por ora, interessa-nos destacar que, para além da reflexão que nos é proposta, a entrada acima expõe um aspecto importante quanto à sua grafia: a liberdade de criar/escrever. Deve-se ressaltar aqui que o diário constitui-se como uma forma livre, podendo ser escrito na forma de asserção, narrativa e lirismo em todos os níveis de linguagem e de estilo. (LEGEUNE, 2014, p. 301-302). Embora Philippe Lejeune fale exclusivamente do diário, sabemos que as cartas também podem apresentar tais características. E, dependendo da intimidade dos sujeitos que se enunciam nas correspondências, os elementos gramaticais podem ser mais rasurados ainda, pois a escrita se dará no âmbito da informalidade. É por essas e outras razões que Deolinda pode se valer de expressões como “d’influenciar” e “pra influenciar” para fazerem parte de seu discurso.

Visto que essa entrada ocorreu em 1964, quando já havia percorrido uma longa estrada dentro do Movimento – 8 anos de intenso envolvimento nas várias frentes da luta pela libertação de Angola, conforme se observa pelas datas assinaladas –, nota-se certo amadurecimento que faz o sujeito da enunciação tecer o referido questionamento. Afinal de contas, já havia tido contato com vários pensadores, líderes políticos e suas ideologias, tendo observado que, na prática, muitos daqueles discursos pareciam contraditórios. É nesse contexto em que ele faz essa pergunta que, a priori, não parecia se referir a si mesma, mas aos que se “achavam” intelectuais.

Mas quem é esse sujeito chamado intelectual?

A professora Maria Zilda Ferreira Cury, em seu texto *Intelectuais em cena* (2008), faz uma abordagem da palavra intelectual desde a sua etimologia e a decompõe com o objetivo de ressaltar os sentidos da mesma. Segundo a professora, a palavra intelectual deriva do latim *intellectualis*, que é “relativo à inteligência” (CURY, 2008, p. 12). Em sua decomposição, a expressão aponta para três dimensões que nos remetem a três movimentos da leitura do intelectual, a saber: o intelectual 1) lê para dentro de si – para “dentro das coisas, para seu interior”; 2) lê para fora de si – “para comunicar-se com os outros, fazendo uma leitura do mundo; 3) exerce uma

função mediadora – “salienta-se a condição intermediária do intelectual.” (CURY, 2008, p. 12).

O crítico literário e ativista palestino Edward Said (2004) faz interessantes observações sobre o uso da palavra intelectual em alguns espaços conhecidos por ele. Segundo o autor, o mundo árabe atual usa duas palavras para intelectual: *muthaqqaf* – uma palavra que tem a ver com o homem de cultura; e *mufakir* – palavra que tem a ver com o homem de pensamento. Ele observa que os significados que essas expressões carregam são usados em comparação com o governo, “que é agora universalmente considerado como uma entidade sem credibilidade e popularidade, ou cultura e pensamento.” (SAID, 2004, p. 27). O intelectual, nesse contexto, seria esse sujeito em quem as pessoas buscam a liderança que os políticos não podem mais oferecer.

Ao se voltar para o uso do termo na língua francesa, ele observa que, pelo fato de figuras como Jean-Paul Sartre, Michel Foucault e Raymond Aron terem debatido suas visões para públicos grandes, a palavra *intellectuel* “infalivelmente carrega consigo algum resíduo da esfera pública”. (SAID, 2004, p. 27). Enquanto que no cenário americano a palavra “intelectual” é pouco usada, continua Said, na Inglaterra o termo “assume um novo conjunto de associações um tanto mais amplas, muitas delas tendo a ver com ideologia, produção cultural e a capacidade de pensamento organizado e de aprendizagem.” (SAID, 2004, p. 27).

Das definições apresentadas, podemos apontar pelo menos dois perfis de intelectual: o intelectual puro e o intelectual orgânico. O intelectual puro, nas palavras de Maria da Conceição Carvalho, é aquele

que defende posições universalistas, que não se deixa circunscrever por fronteiras nacionais, que não se subordina a tribalismo de nenhum tipo, mas, ao contrário, está ligado a valores perenes universais que, mesmo nos momentos de crise, (ou sobretudo nestes momentos) possam corresponder aos interesses mais gerais do espírito humano. (CARVALHO, 2008, p. 136-137).

Segundo a autora, o intelectual com esse perfil “dedica-se à função de pensar e de buscar a verdade atemporal” (CARVALHO, 2008, p. 136-137); diferentemente do intelectual orgânico que, conforme observa António Gramsci (2001) no volume II de

sua obra *Cadernos do cárcere*, tem a função de dar “homogeneidade e consciência da própria função” no campo económico, social e político a todo grupo social, pois está a serviço dessa classe social ou de um partido político. (GRAMSCI, 2001, p. 15). Em termos gerais, o intelectual de Gramsci é aquele que, em tempos de crise, sai do silêncio e de seu gabinete para se posicionar a favor do poder político de sua ideologia e das lutas das classes sociais – ele se engaja política e ideologicamente. Immanuel Wallerstein, num tom crítico, refere-se a esses perfis nos seguintes termos:

Com as antiquadas teorias da Revolução Francesa – 1789 a 1989 – fomos obrigados a escolher entre um individualismo de intelectual livre (e, cabe supor, moralmente reto) e a submissão a uma partitocracia hierarquizada (e, cabe supor, representativa das massas). Estas opções eram impossíveis e derrubaram muitas gerações de intelectuais. (WALLERSTEIN, 2004, p. 52).

A crítica de Immanuel Wallerstein é válida no sentido de chamar a nossa atenção para o perigo do rígido enquadramento dos intelectuais em determinados perfis, o que leva muitas análises ao fracasso. Pois, como veremos ao longo do desenvolvimento do nosso estudo, o sujeito intelectual que se projeta na escrita de Deolinda Rodrigues parece apresentar aspectos que o caracterizariam como um intelectual tanto puro quanto orgânico. No entanto, é possível notarmos que ele não é totalmente puro, pois se engaja num Movimento pela libertação de Angola; e nem totalmente orgânico, pois, como começamos a ver no capítulo anterior, critica duramente as extrapolações que observa dentro do movimento, extrapolações essas que violam as liberdades da população angolana. Nesse sentido, ele reflete, também, sobre os universais. Parece-nos que esse intelectual, que emerge nas escritas como Deolinda, é, nos valendo da análise de Aducci Novaes em *Intelectuais em tempos de crise*, um sujeito que lida com os dois abismos que compõem a matéria do intelectual, a saber: “a ordem e a desordem do mundo e das coisas”. (NOVAES, 2006, p. 13). É um sujeito que “tenta infatigavelmente construir a si mesmo e a todas as coisas através de atos articulados do espírito”, procurando “reunir em si o que está disperso”. (NOVAES, 2006, p. 13).

3.1. Seria Deolinda uma intelectual?

Precisamos, nesse momento da nossa argumentação, fazer duas importantes perguntas que nos ajudarão na nossa análise: nesse universo de intelectuais (em especial os intelectuais angolanos), seria Deolinda um deles? Se sim, como a sua intelectualidade é esculpida nos textos em estudo?

Bem, de acordo com as definições vistas até aqui, nossa resposta é afirmativa – Deolinda é uma intelectual. Para além de já termos destacado as suas características como uma intelectual pura e orgânica, ficará evidente ao longo desse capítulo o seu “espírito intelectual”, o seu interesse pelas coisas da cultura, da literatura e da arte em geral, o domínio que ela tem de vários assuntos de sua época e não só, numa tentativa de buscar “uma linguagem de interseção que condense e/ou desvele os hiatos entre os segmentos sociais.” (WALTY, 2008, p. 39).

Em uma das entradas de 1964 nos é exposta uma questão relativa ao comportamento daqueles que se achavam intelectuais: “08 de Outubro – [...] De noite, Aníbais, Condesse, Benigno, Junqueira e eu fomos ao aeroporto buscar o Rocha. Que lata! Estes intelectuais!...” (RODRIGUES, 2003, p. 12). No contexto maior dessa entrada, ficamos a saber que Benedito dissera que chegaria um compatriota chamado Carlos Rocha, provavelmente alguém que estava a se formar no exterior. Essa condição de estudar, e principalmente de fazê-lo fora de Angola, poderia estar na causa do comportamento de Rocha. Isso poderia, em certo sentido, nos levar a pensar na pergunta que Deolinda faz sobre quem é mais fácil de ser influenciado, visto que estamos diante de um intelectual que parece se deixar influenciar negativamente.

O trecho citado revela-nos uma crítica de Deolinda num tom irônico. Na verdade, os textos em estudo expõem uma escrita atravessada por ironias. A suposição da ironia é de que existe algo atrás do argumento que não quer se revelar. A ironia é um método moral que permite trazer à luz alguma coisa que uma discussão ou declaração esconde. Nesse sentido, ele pode fazer muitos inimigos.

No caso em questão, Deolinda ironiza o fato de Rocha querer se mostrar intelectual perante os compatriotas. Primeiramente, isso fica evidente pelo uso do elemento linguístico da oralidade “Que lata!”. Essa expressão tem a ver com alguém que fala muito, alguém que se gaba de algumas qualidades pessoais. Alguém com muita lata é uma pessoa que pensa de/sobre si mesmo além do que convém, sem moderação; e, mesmo que tivesse tais capacidades, ao ter muita lata, demonstra um comportamento arrogante diante dos outros. Nesse contexto da entrada, a expressão

equivale a alguém que fala muito, tentando argumentar com o objetivo de mostrar a sua capacidade intelectual a Deolinda e aos outros companheiros. Em segundo lugar, fica evidente pelo uso do ponto de exclamação seguido das reticências em “Estes intelectuais!...”. Entre vários usos desses dois sinais de pontuação, destacamos o que há em comum em ambos: estão relacionados com a expressão de um sentimento, o que os faz tender para uma vertente emocional da linguagem. Ao compor essa estrutura de frase, Deolinda tece uma forte crítica ao companheiro, ao mesmo tempo em que parece se colocar de fora dessa elite intelectual – uma classe elevada?

Essa crítica irônica se mostra mais evidente e subversiva no texto quando, um mês depois, ela se autodeclara intelectual, adjetivo esse precedido pelo substantivo feminino “mulher”: 24 de Novembro de 1964 - “Porquê esta tendência de crer que uma **mulher intelectual** não sabe mexer uma agulha, uma colher, uma vassoura, etc?” (RODRIGUES, 2003, p. 81- grifo nosso). Não obstante ela esteja a criticar um pensamento reducionista da camarada Carneiro e de outros companheiros, o que nos interessa é a sua auto declaração de que é uma “mulher intelectual” nesse universo de homens que se gabam de sua intelectualidade. A imagem pintada nesse discurso, perpassado pela ironia de Deolinda sobre “os intelectuais” (no masculino), seria uma boa metáfora do que pretendemos explorar ao longo da nossa reflexão, com o objetivo de ressaltarmos a importância da reflexão desse sujeito feminino e intelectual no espaço angolano.

O receio dos mais velhos no interrogatório para ver se Deolinda seria aceita no Movimento, mencionado no capítulo anterior, e a epígrafe acima citada, onde se nota que o ser mulher torna-se um empecilho para participar de algumas missões do Movimento, revelam para nós a tensão entre Deolinda e os homens “eruditos” do Movimento, alguns deles que não respeitavam as senhoras.

Para esses mais velhos e homens “eruditos”, Deolinda, por ser mulher, não poderia ser um sujeito político e cognocente – alguém que produz conhecimento. Eles desconfiam da capacidade dela de produzir conhecimento. Mas Deolinda ocupa alguns espaços no Movimento, que lhe possibilitam tensionar esse espaço quase inacessível por mulheres, e derrubar, aos poucos, alguns preconceitos desse “MPLA androcêntrico”. (PAREDES, 2010, p. 7). Poderíamos encarar a penetração de Deolinda nesses espaços como uma vingança e afirmação de si como um sujeito não inferior em relação aos referidos “eruditos” do MPLA.

Muitos são os exemplos a serem mencionados para ilustrar o exercício intelectual de Deolinda. Propomo-nos a sublinhar alguns. Destacamos, em primeiro lugar, um elemento que se verifica nas entrelinhas do seu *Diário*, o simbolismo que encontramos em uma cena dramática que se dá durante a fuga de uma parte do batalhão para voltar ao Congo, pois não conseguem entrar na capital de Angola – Luanda – para toma-la dos portugueses. Eis a narração da cena, em 20 de Fevereiro de 1967:

Agora falta a catana e o machado que vêm com o grupo de trás. Estou ligeiramente menos inflamada. Passou avião às 11 e tal. Juntei lenha e arrumei o fogo enquanto os outros não chegam. Para almoço, bisei o menu do murbi, além de dendém cru. No lugar onde o Kuolokié ... (ilegível) ..., enterrei a 44 com o carregador às ... (ilegível)... com o Assoreira que não sei onde ... (ilegível) ... O Oliveira também enterrou ali a Sks que trazia. (RODRIGUES, 2003, p. 200).

A cena deixa evidente uma coisa: que Deolinda e Oliveira foram obrigados a enterrar as suas armas por causa da fome, que os deixava sem forças para carregá-las. Entretanto, por trás da cena está o fato de Deolinda não enterrar a caneta com a qual escreve, em detalhe, essa cena. Apesar de não poder carregar a sua arma que lhe possibilitava lutar fisicamente contra o inimigo, a caneta continuou a sua participação na luta, empunhada e pronta para atacar. Isso mostra que a caneta é uma grande arma em suas mãos, pois lhe possibilita a escrita, que corresponde ao saber e ao poder. No uso dessa arma, ela pôde narrar, a partir de um olhar que desafia as narrativas hegemônicas e traz perspectivas de sua subjetividade, uma travessia que poderíamos chamar de “uma Odisseia em tom negativo”, ponto que desenvolveremos no capítulo 4. Desse modo, instaura-se uma guerra intelectual, sendo a caneta o símbolo dessa batalha. Deolinda se vale dessa arma para tentar construir, com a palavra, um novo lar para os angolanos, diferente do lar opressivo do colonizador.

É mais simbólico ainda o fato de a caneta estar a ser portada e usada como símbolo de poder por uma mulher negra num contexto de conflitos externos (com o colonizador) e internos (com o Movimento e outros africanos), onde as individualidades ressaltadas nas cartas e diários são, em sua maioria esmagadora, homens como Lúcio Lara, Agostinho Neto, Jonas Savimbi etc. Muitos dos intelectuais

angolanos, como os pertencentes ao Movimento dos Novos Intelectuais de Angola (MNIA – Viriato da Cruz, Agostinho Neto, António Jacinto etc.) e outros que surgiram mais tarde, muitos dos quais ainda estão vivos, optaram por modelos como poesia, romance e contos para expressarem o seu carácter contestatário na época colonial. Embora tenha escrito alguns poemas, Deolinda Rodrigues elegeu o diário e as cartas para se expressar.

Na carta endereçada a Maria Luisa Gaspar, a quem chama carinhosamente de “Queridíssima Uija”, o que revela o carácter íntimo dessa carta, Deolinda destaca a capacidade intelectual de Jonas Savimbi. Ela usa algumas expressões que deixam isso muito evidente:

Não sei como estás, assim como a Ruth, pois já faz tempo que não temos notícias uma da outra; espero porém que tudo vá o melhor possível com todos. Agrada-me também saber que estás agora em contacto com o MPLA e alguns outros patrícios. Não sei se chegastes a escrever ao Jonas Savimbi (Case Postale 395, Fribourg 1, Suisse) para mim ele é um **estrandão**, menina, em questões da nossa terra. Pessoas da marca dele animam tanto que a gente não vê barreiras invencíveis no caminho a seguir. Só me escreveu três vezes, mas já aprendi uma porção de coisas com ele. (RODRIGUES, 2004, p. 89, grifo nosso).

Diante de um contexto em que o campo do saber era dominado exclusivamente pelos homens, Deolinda Rodrigues emerge ocupando um lugar nesse espaço quase proibido de ser acessado por mulheres da sua época e com um modelo de escrita que, tradicionalmente, não eleva uma pessoa à condição de intelectual.

Em *Pode o subalterno falar?* (2014), Gayatri Spivak apresenta uma preocupação legítima quanto à representatividade da experiência de uma pessoa por outra, o que, em última análise, acaba por silenciar o sujeito subalternizado. A autora propõe que os intelectuais das mais diversas áreas propiciem espaços onde os subalternizados possam falar e encontrar ouvidos que se interessem em suas narrativas. Quando a questão de gênero marca esse sujeito subalternizado, a mulher passa a se encontrar numa situação periférica dupla, observa Spivak (2014).

Deolinda enfrenta essa dupla situação periférica, mas não fala por intermediação de outrem. Ela não espera que alguém reivindique algo por ela, por impossibilidades por causa do seu sexo. Ela cria espaços para poder falar, refletir, criticar, desabafar; e sua voz, ao mesmo tempo terna e “cáustica” (ALMEIDA, 2003,

p. 22), soa nos nossos ouvidos sempre que estamos em contato com suas *Cartas e Diário*, e quando rememoramos o dia a dia que ali está revelado.

O silêncio que lhe era imposto tornou-se fonte de expressão. Deolinda vence o mutismo, pois domina a imagem da história (BENJAMIM, 1994), da sua própria história e da História do seu povo. Deolinda mostra-se qualificada para ter o domínio da linguagem.

3.2. Formação e trabalho intelectual

Os textos fazem emergir um sujeito culto que, para além de se dedicar ao ensino nas escolas, labutou individualmente pelo conhecimento sobre várias áreas do saber.

Espaço intelectual formal. A missão Evangélica concedeu uma bolsa de estudos a Deolinda para estudar sociologia no Brasil. Ela informa o seu percurso até ao Brasil em uma carta enviada à Kanhamena, em 4 de Abril de 1959: “Parti de Angola no dia 3 de Fevereiro, passei 24 dias em Portugal, e cheguei ao Brasil em 26 de Março”. (RODRIGUES, 2004, p. 54). Em uma carta anterior endereçada a D. Dina, Deolinda expressa o seu anseio de estudar, pois crê que lhe será de grande proveito: “[...] O que quero mesmo é chegar e começar a estudar. Estou bem certa que o Instituto vai ser uma bênção de Deus para a ‘minha vida’”. (RODRIGUES, 2004, p. 51, grifos da autora). Todavia, cerca de um ano e meio depois, foi obrigada a abandonar o Brasil, rumo aos Estados Unidos, porque temia uma extradição: 2 de Agosto de 1960 – “Os brasileiros vão assinar um acordo de extradição com os lusitanos, tenho de cavar¹⁸ daqui antes disso” (RODRIGUES, 2003, p. 38).

Tendo chegado aos Estados Unidos da América, ela escreve uma carta para Kanhamena, em 22 de Outubro de 1960, onde revela o seu trânsito no espaço intelectual formal nesse país. Eis o relato sobre o curso e as disciplinas cursadas, bem como as dificuldades que enfrentava, principalmente com a língua inglesa:

¹⁸ Essa expressão faz parte da linguagem oral de Angola e significa sair; abandonar um lugar, normalmente com urgência.

O curso aqui é bom, mas à princípio não é nada fácil, por causa da língua, mas com a prática, a coisa melhora um bocado. O Bispo Dodge acha que o 7.º ano corresponde ao segundo ano da universidade aqui e, por isso, até Janeiro vou ficar como primeiranista (porque a revelação dele só chegou depois de feita a matrícula) e depois vou fazer um exame para ver se dou alguma coisa como terceiranista. Por isso estou a trabalhar com unhas e dentes, como diz o meu Pai, para ver se me consideram como tal e me formo aqui em dois anos em vez de quatro. É duro, mas não é impossível. O que está a me embaraçar mais é a língua mesmo. Vamos ver. As disciplinas que estou a ter são: Ciências Sociais (este é curso geral que inclui História Universal, das Civilizações, em geral), Valores Básicos (curso de introdução religiosa, também para todos os primeiranistas), Inglês (que é a base do meu sucesso ou dificuldades aqui), Oratória (como falar em público, isto ajuda a adquirir prática da língua) e ginástica (como fazer acampamentos, lidar com canivetes, machados, acender vários fogos para cozinhar – conforme o que se vai cozinhar -, armar tendas, lidar com cordas e fazer nós, escolher e juntar boa lenha, etc., etc.). Não parece pesado, mas gasto um temporão à procura de palavras no dicionário. Às vezes chego a desanimar, devido à minha impaciência, mas a minha companheira de quarto acha que estou a melhorar porque agora ela pode me compreender melhor do que quando cheguei. Assim é que vão as coisas. (RODRIGUES, 2004, p. 76).

Espaço intelectual informal. Forçada pelas circunstâncias, porém, Deolinda não pôde continuar os seus estudos formalmente. Assim, passou a se aplicar aos estudos de forma autodidata, tendo se aprimorado no estudo das línguas. A coragem, a dedicação e perseverança de Deolinda em libertar os angolanos da colonização faziam com que ela desse tudo de si para ter o máximo de conhecimento de línguas estrangeiras, especialmente das metrópoles. Ela escreve uma carta em alemão para uma amiga que mora na Alemanha informando-a que estava a aprender o alemão sozinha, e pede a essa amiga para que passe a lhe escrever em alemão ou que pedisse a uma jovem que o fizesse, com o propósito de praticar mais ainda a língua:

Outra coisa: Lili, *ich lerne Deutsch selbst. (Assimil). Ich möchte du schreibst mich im Deutsch so zu helfen mir Deutsch lernen oder, wenn hast, wenn hast du nicht weit so zu tun, kannst du Bitte, finden eine Deutsch Fräulein zu schreiben mi rim Deutsch?* Espero que possas compreender o que acabei de escrever, Lili. Gosto muito do alemão e como a gente aprende até morrer... (RODRIGUES, 2004, p. 160).¹⁹

¹⁹ Outra coisa: Lili, estou a estudar alemão sozinha. Eu gostaria que me escrevesse em alemão, para me ajudares a aprender alemão ou, caso não tenhas tempo (zeit, e não weit como foi erradamente escrito) para o fazer, poderia arranjar alguma jovem alemã que escreva para mim em alemão (RODRIGUES, 2004, p. 160, tradução do editor).

Ela passou a dominar perfeitamente o inglês e o Kimbundu, tendo escrito muitas de suas cartas em Kimbundu (Cf. p. 42, 53,56-58, 65, 85, 99-101, 105-107) e algumas em inglês (Cf. p. 152-154). A carta escrita para a amiga que mora na Alemanha mescla alemão e português:

*Wie geht es ihnen*²⁰? Como o tempo voa e muita coisa vai ficando por fazer [...].

Então como vai a Carolina, Emília, Dorita, Teté e Feliciano? Os estudos são agora mais interessantes ou continuam como no princípio, Lili? Quando é que todas terminam? Já estais bem habituadas às *kartofeln*²¹ e ao *kalt*²²? Pelas fotos, estais todas umas brasa, hein? (RODRIGUES, 2004, p. 159).

Esse domínio nota-se também no diário, onde ela chega a mesclar, num mesmo parágrafo, as línguas inglesa, portuguesa e kimbundu. E mais: assiste filmes, ouve músicas e lê literaturas em suas línguas originais, entre elas, o francês. Há uma grande quantidade de registros de leituras feitas por ela, pois “Quantos jornais e coisas para ler.” (RODRIGUES, 2003, p. 139). Entre as várias coisas que tinha para fazer, o que mais queria era ler: 13 de Março 1965 – “Só prometo a mim mesma não recomeçar a ir à casa deste ou daquele. O melhor é ir ao jardim, ao parque. Acima de tudo ler, ler muito”. (RODRIGUES, 2003, p. 97). Em 28 de Maio de 1966, ela faz mais uma referência a esse espaço de leitura: “Li no jardim, há muito que fazer”. (RODRIGUES, 2003, p. 137). Percebe-se que o espaço aberto de leitura propicia a sua fluidez, é um ambiente que lhe conecta à natureza. Isso pode se dever à força de suas tradições, que ainda estão fincadas no animismo, ou apenas à beleza e à paz que encontra em ambientes assim: 6 de Dezembro de 1964 - “[...] ar calmo, céu muito límpido e azul. Que P-A-Z!”. (RODRIGUES, 2003, p. 82).

Há ainda o registro da leitura de algumas obras literárias – *Monte dos Vendavais*, de Emily Brontë (RODRIGUES, 2003, p. 88); *Les Angolais*, de Robert Davezies (RODRIGUES, 2003, p. 123); *Psicologia das mulheres* (RODRIGUES, 2003, p.129); *O Caso da Loja de Flores*, de Erle Stanley Gardner (RODRIGUES, 2003, p. 170), livro que ela afirma ter devorado; *China, Revista Ilustrada*. No entanto, não se

²⁰ *Wie geht es ihnen* - Como vão vocês?

²¹ *Kartofeln* – batatas, em alemão.

²² *Kalt* – frio.

verificam comentários sobre o que se lê. Mencionam-se apenas as obras, algumas vezes sem mencionar nem mesmo os autores.

É apenas quando alude ao romance *Another Country*, de James Baldwin (1962), que tece alguns comentários. O romance a afeta de tal forma que sua mente é iluminada para compreender outras obras já lidas, bem como a realidade de seu país e a realidade a sua volta. *Another Country* parece funcionar como a costura de pedaços de uma realidade que antes estava fragmentada na mente de Deolinda. Transcrevo um trecho onde, num único parágrafo e a partir de uma obra, sua mente é clareada sobre a realidade dura e crua de seu povo, trazendo à tona os preconceitos encobertos nos textos e comentários de figuras importantes que tentavam definir, por meio de estereótipos, os negros. O tom é duro e, de certa forma, irônico. Aqueles que consideram os negros bestas feras, e o corpo da mulher negra, simples objeto, são, ironicamente, descritos como os que têm os olhares “bestiais” e as “pernas boas”. Assim, salienta-se o comportamento desumano daqueles que fazem caricatura dos negros:

4 de Abril 1964 - Acabei de ler o “Another Country”, de Baldwin. Agora compreendo as mãos dadas do David Allen, o “You are so cute” do Thomas Friedman, os olhares bestiais dos canadianos: pra eles, eu como toda a preta, somos simples prostitutas, caída plos [sic] brancos. Para elas, todo o preto morre pla [sic] pele clara e “pernas boas” delas, ou nas palavras do Edwin, “They think all blacks are so weak”. (RODRIGUES, 2003, p. 52).

Em uma carta escrita dos Estados Unidos no dia 7 de Julho de 1961 e dirigida a alguém que ela chama de “Pang’iami” (meu irmão), uma provável referência a Kanhamena, Deolinda transcreve trecho de uma correspondência que recebera da tia Maria. O contexto dessa carta diz respeito às tragédias que os portugueses provocavam na vida dos angolanos, através de novas táticas de subjugação e violência. Ela escreve:

[...] Os portugueses têm agora outra tática: milhares do nosso povo, familiares e amigos “desaparecem”, depois de presos. Tia Maria escreveu: “Ah! Se Deus não abreviar o tempo destes acontecimentos, nenhum homem ficará vivo em Angola. Vivemos por viver; isto mete medo. Não sabemos onde isso vai parar. Vós que estais fora, estudai, pois tudo aqui está desaparecendo.” (RODRIGUES, 2004, p. 114).

O trecho acima apresenta uma clara utilização do recurso do texto dentro do texto, ou seja, a criação da narrativa da tia Maria a partir do texto bíblico de Marcos 13. 1-37. Esses 37 versículos da Bíblia falam do sermão profético de Jesus Cristo. O evangelista Marcos narra o momento em que o Mestre responde aos questionamentos de seus discípulos sobre os eventos que antecederiam o fim dos tempos. Estamos, portanto, diante de um texto escatológico que, para o nosso propósito, pode ser dividido em 4 partes, do versículo 1 ao 23: 1) A destruição do templo de Jerusalém (do versículo 1 ao 4) – um evento histórico que abalaria todo o sistema cerimonial que se realizava no templo; 2) O princípio das dores (do versículo 5 ao 13) – momento em que o mundo experimentará todo o tipo de tragédias, naturais ou não, um período longo em que os cristãos serão entregues aos tribunais pela sua fé; 3) A grande tribulação (do versículo 14 ao 23) – período em que há o surgimento do anticristo, também conhecido como o homem da iniquidade, para impor as mais terríveis formas de sofrimento aos cristãos, levando muitos deles à morte. É nesse momento em que Jesus afirma: “Não tivesse o Senhor abreviado aqueles dias, e ninguém se salvaria; mas, por causa dos eleitos que ele escolheu, abreviou tais dias.” (MARCOS, 13:20).

Existem paralelos entre os dois textos: ambos falam de sofrimento, um de um sofrimento universal – Marcos –, e outro, nacional – Tia Maria. Os lamentos pelo sofrimento e pelas mortes de compatriotas revelam a intertextualidade existente entre os dois trechos. O território angolano, apropriado e, de certa forma, destruído pelos portugueses, poderia ser simbolizado pelo templo de Jerusalém, destruído pelas forças do comandante romano Tito, em 70 d.C; o princípio das dores seria todo o período de colonização; para a tia Maria e outros angolanos, eles já estavam no período da grande tribulação, quando Deus precisa vir em socorro de seus eleitos para vencer Portugal, símbolo do anticristo. Ambos os textos apresentam uma concepção escatológica. Nesse sentido, podemos afirmar que o texto de Deolinda Rodrigues traduz a visão de seus patrícios sobre o momento colonial como espelhamento do sofrimento universal dos homens expresso pelo texto de Marcos 13.

Não obstante a não reflexão direta sobre a maioria das obras e revistas lidas, é possível notarmos que essas leituras foram assimiladas, internalizadas, influenciando as opiniões e convicções positivas e negativas de Deolinda na análise da realidade à sua volta. Isso pode ser notado no fato de ter se tornado um sujeito muito crítico de tudo e de todos, como já vimos no capítulo anterior e ainda

desenvolveremos mais para frente. Cabe-nos realçar aqui que as leituras feitas ajudaram Deolinda a compreender melhor alguns pontos da história que estavam soltos. E a menção a esses textos lidos nos coloca diante de uma das características que também podem ser verificadas em textos literários - a intertextualidade. Os intertextos reforçam o texto, dando confiabilidade ao sujeito que narra. Ao fazer referência a essas obras, o sujeito que narra chama a atenção para o exercício de reflexão sobre a sua própria narração. Esse mecanismo, que caracteriza o texto como erudito, faz emergir um sujeito narrador culto e que se quer confiável.

Esse trânsito pelas várias áreas do saber possibilitaram Deolinda ter um lugar, a priori insignificante, mas que se revelou estratégico e de grande importância para o Movimento para o qual trabalhava. Ela ocupou uma função administrativa no Movimento, posto que lhe requeria habilidades e conhecimento intelectual sobre quase tudo: sobre a história e a geografia do país, sobre comunicação, sobre as línguas nacionais e estrangeiras, sobre as literaturas e sobre pensadores em geral. Ela tornou-se uma competente tradutora e articuladora do Movimento de Libertação Popular de Angola – MPLA. Mesmo com dores, é na esperança de um país livre que ela encontra forças para o trabalho de tradução: 6 de Dezembro de 1964 – “[...] há comunicados e mensagens a traduzir que nunca mais acabam. Doem-me as costas e sinto-me bastante cansada. Mas há que aguentar.” (RODRIGUES, 2003, p. 82). Dividia o seu exercício intelectual (tradução) com o manual (lavar a terra): sexta, 20 de 1966 – “Capinámos das 9 às 12 horas. De tarde, traduzi VITÓRIA OU MORTE.” (RODRIGUES, 2003, p. 176). É ela também quem faz o trabalho de correção das traduções feitas por outras pessoas: 2 de Junho de 1957 – “Bigorna e eu estamos muito ocupados com alguns memoranduns. Ele traduz, corrijo e dactilografo na cozinha.” (RODRIGUES, 2003, p. 27). E ainda: 8 de Julho de 1965 – “Passei a manhã a corrigir as duas conferências do Mali que a Marta Hoffman traduziu para inglês.” (RODRIGUES, 2003, p. 124).

Ainda que outras mulheres tenham se engajado na luta pela libertação de Angola, o sujeito que se desvela no *Diário* (2003) e nas *Cartas de Langidila* (2004) teve um papel fundamental na mobilização de outras mulheres, e até mesmo de homens, para explicar as razões da luta, o que é que se queria fazer com a luta, quais seriam os objetivos da Angola independente, o que é que o MPLA propunha para a Angola independente. Era toda essa educação política que tinha que ser dada a

muitas mulheres que não entediam muito bem por que é que se estava a lutar e por que é que as mulheres também tinham que lutar. Era preciso fazer esses esclarecimentos permanentemente. Deolinda deu o melhor de si como enfermeira, alfabetizadora em comunidades, professora em escola, como locutora na rádio que transmitia o programa Angola Combatente, um programa difundido através da rádio Brazzaville.

Sua capacidade intelectual permite-lhe fazer uma análise sobre o analfabetismo de seu povo, e as consequências desse analfabetismo deixam-na preocupada. Ela escreve em seu diário:

Sábado, 14 de 1966²³ – Deve ser terrível ser analfabeto: o Kilenge, longo e até a Amélia só querem ouvir batucada congoleza. O primeiro está todo aborrecido porque nesta fronteira não há bares. Eles sentem falta do ambiente depravado de Léopoldville. O miúdo diz ainda que na base da UPA era melhor porque cada guerrilheiro tinha uma tesoura e lâminas. É trágico trazer estes “combatentes” corrompidos pela UPA, diretamente para a frente do MPLA. A mudança rápida e grande desanima-os. (RODRIGUES, 2003, p. 171, grifos da autora).

Essa constatação afeta Deolinda de tal maneira que faz com que ela se esmere mais ainda nos estudos, pois isso ajudará para uma luta eficiente contra um inimigo que domina o saber:

6 de Março de 1964 – Tenho de estudar, desejar um pouco mais além e melhor em vez de me conformar com o pouco e remediado de hoje. Posso fazer mais e melhor pra Angola e a humanidade se me preparar mais. Oxalá dê certo. (RODRIGUES, 2003, p. 50).

16 de Julho de 1964 - [...] Vou ficar e continuar a luta por causa do Povo que sofre lá dentro. Não é por esta elite que faz revolução de barriga cheia e no salão. Vou agarrar-me à estenografia, alemão, etc. É preciso estudar sempre. O pior são as massas pra os livros. (RODRIGUES, 2003, p. 59).

À vista do que vimos até ao momento, é possível afirmarmos que Deolinda transita entre dois espaços: o espaço intelectual formal (escolas em Angola, Brasil, e EUA) e o espaço intelectual informal (seu percurso como autodidata). Essa vasta formação possibilitou-lhe ter sensibilidade em relação ao momento em que o mundo

²³ Aqui e em outros momentos, o diário não faz referência ao mês.

se encontrava e perceber como se davam as dinâmicas das relações nesses espaços, buscando refletir sobre vários assuntos que a incomodavam. E ela pôde fazer isso por ser dotada de grande capacidade de diagnosticar os problemas e de buscar soluções para os mesmos. Ao perceber os desafios para se empreender a luta – fraca articulação com as massas, analfabetismo, pobreza, suborno, divisões internas –, Deolinda fica angustiada pela falta de discernimento dos líderes e da população em geral sobre a situação do país e sobre como vencer a luta. Ela parece sofrer solitária, tendo expressado isso em uma carta enviada à “Querida Maria”, provavelmente a mesma Maria responsável pelo trecho escatológico acima citado:

Precisamos de reforçar imenso nossas atividades entre as massas. O analfabetismo quase maciço da nossa gente, torna-a muito crédula e variável. Vai onde o vento lhe leva, onde vê mais fardas ou lhe dão mais dinheiro. Luta difícil a nossa, acrescida destas divisõeszinhas. Mas nada nos pode fazer parar. Nenhum partido sozinho vai libertar Angola; todos os partidos em colaboração com todo o povo, sim. Parece que o nosso povo não sofreu o bastante nestes 2 anos de luta. É triste. Deixa-se entusiasmar e lesar facilmente, não tem um querer pelo qual [sic] morrer, se necessário. (RODRIGUES, 2004, p. 148).

Seu exercício intelectual se dá também pelas reflexões que faz sobre vários assuntos. Sua capacidade de discutir várias questões relativas ao país e aos africanos em geral revela o domínio que tem desses temas e da linguagem, o que, conseqüentemente, faz ressaltar o seu nível de conhecimento elevado.

3.3. Memória, identidade e cultura africana

Para o começo da nossa reflexão sobre alguns temas que a escrita deolindiana faz emergir, chamaremos novamente o teórico Philippe Lejeune (2014), que traz alguns elementos importantes sobre a escrita diarística, com o propósito de estabelecermos um diálogo sob esse prisma. Lejeune reconhece a possibilidade da existência de outras funções dos diários, porém ressalta apenas quatro funções, a saber: da expressão, da reflexão, da memória e do prazer de escrever. Nosso propósito ao estabelecermos um diálogo com esse pensamento de Lejeune é claro: essas funções nos remetem ao exercício das escritas que lidam com as narrativas de

vida. Baseados nessas funções, poderíamos pensar na *expressão* das subjetividades, na *reflexão* sobre a situação de Angola em geral e sobre todo tipo de contradições relativas a esse espaço, na *memória* em ruínas de um povo que luta para emergir dos escombros e na *escrita* como um exercício de reconstrução de si.

Ora, se olharmos para os elementos que compõem a escrita das correspondências e fizermos um paralelo com as funções do Diário, não teríamos muitas dificuldades em assumir, ainda que de forma parcial, que essas quatro funções também podem ser tomadas como partes constituintes das cartas. Tanto no Diário quanto nas cartas, vemos uma escrita que se desenvolve a partir de imagens vivenciadas e meditadas pela persona textual. Vemos, na escrita de Deolinda, a memória de um povo sendo construída de formas diferentes. Essa escrita da memória pode ser vista em tudo o que temos desenvolvido até aqui. Mas queremos especificar uma forma particular de expressar e guardar essa memória.

Uma das formas de guardar a memória que pode ser verificada nas cartas é a fixação do tempo por meio de trocas de fotografias entre os estudantes na diáspora. Esta é uma prática muito importante porque, conforme observa Etienne Samain (2012), as fotografias se oferecem e se oferecerão como revelação, como memória e como desejo ao mesmo tempo. Para o estudioso, “As fotografias são tecidos, malhas de silêncios e de ruídos. Precisam de nós para que sejam desdobrados seus segredos. Fotografias são memórias, histórias escritas nelas, sobre elas, de dentro delas, com elas.” (SAMAIN, 2012, p. 160). Deolinda se propõe a manejar esses tecidos, a descobrir os seus segredos, as suas vivências e sobrevivências.

Na sua viagem para o Brasil, Deolinda leva fotografias e expressa o desejo de mostra-las a Kanhamena: “[...] Trouxe fotografias. Caso venhas cá algum dia ou eu vá aí, vou dar-tas a conhecer, ouviste?” (RODRIGUES, 2004, p. 54). Ao escrever para Uija, ela pede para que lhe envie foto sua: “escreve e manda foto tua” (RODRIGUES, 2004, p. 93); e faz o mesmo pedido para a Lili, sua amiga que mora na Alemanha: “Bem, cá fico a espera de uma carta longa tua. Muitos kandandus²⁴ cheios de saudades para ti, Emília, Dorita, Feliciano, Carolina e Teté. Espero fotos de todas.” (RODRIGUES, 2004, p. 160).

²⁴ Abraços – expressão comumente usada nos abraços de final de ano e entrada para o novo ano.

Algumas vezes era necessário fazer cópia das fotos, caso quisesse ficar com elas: “Muito obrigada pelas fotos para eu ver; ainda não voltam desta vez porque vou fazer cópias para mim também” (RODRIGUES, 2004, p. 126); e ainda: “Sim, o mês passado recebi a tua carta e a foto. Muito obrigada e desculpa por não ter-te escrito logo. Não vou mandar a tua foto agora porque quero tirar a fotocópia.” (RODRIGUES, 2004, p. 68). Essas fotos têm um efeito sobre Deolinda. Ela expressa isso em uma carta endereçada a Kanhamena: “Obrigada pela foto. Faz rir e chorar por lembrar tanta coisa nossa.” (RODRIGUES, 2004, p. 70). A reação que Deolinda esboça ao ver a fotografia revela o fluxo de pensamentos e significações que uma fotografia pode carregar. Etienne Samain afirma que

É por essa razão que a imagem pode-se tornar um clarão numa noite profunda, a aparição de uma espécie fantasmal esquecida, que, de repente, se desvela por um curto instante, se revela, nos lembra de outros tempos e de outras memórias. (SAMAIN, 2012, p. 158).

É em uma carta escrita para o Luís que nos é revelado o objetivo da coleta dessas fotografias por parte de Deolinda:

Se puderes mandar fotos da malta da nossa terra (qualquer pessoa ou grupo, não me importo) agradeço (vê se mandas a tua também). Além de ser um suporte moral para mim, estou a fazer um álbum pan-africano com fotos de pessoas de vários países e regiões da ÁFRICA. (RODRIGUES, 2004, p. 81).

As fotografias aqui estão ligadas tanto ao campo dos afetos quanto ao campo da preservação da memória coletiva de Angola e de África. Trocam-se fotografias para matar as saudades uns dos outros, ou seja, procuravam preservar as memórias de si mesmos, e também para ter um registro da África de seu tempo. Constrói-se, assim, a memória individual e coletiva de sujeitos que fazem parte dessa história. Mas é uma memória viva, pois “As imagens pertencem à ordem das coisas vivas” (SAMAIN, 2012, p. 157). Para Márcio Seligmann-Silva, a fotografia funciona “como meio de construir e guardar a memória e uma tentativa de inscrição do presente. A fotografia faz parte da

cultura da memória”.²⁵ Para Natalício Batista Junior, “sua natureza [da fotografia] parece ser muito próxima à da denúncia” (BATISTA JR., p. 5).

Mas, apesar do reconhecido trabalho de memória por meio das fotografias, Deolinda se recusa a comprar uma máquina fotográfica para Kanhamena por um motivo que demonstra a sensibilidade e humanidade dessa intelectual angolana:

Francamente, admiro o teu interesse por fotos, mas não te posso ajudar com máquina fotográfica quando temos gente a padecer fome em Angola, Congo, Portugal, por exemplo. (o Dr. Neto continua isolado na cadeia de Lisboa e a mulher não sabe onde se virar com os dois filhos). Desculpa-me. (RODRIGUES, 2004, p. 132).

Embora Deolinda Rodrigues seja membro de um Movimento político, o que poderia nos levar a pensar que ela constrói uma memória meramente oficial, parece-nos que, por articular essa memória em função da sua história pessoal, sua reflexão se dá a contrapelo. Pois, conforme observa Edward Said, “O intelectual é talvez uma espécie de contramemória com seu próprio discurso contrário que não permitirá que a consciência baixe os olhos ou adormeça.” (SAID, 2004, p. 48-49).

O exercício da escrita da memória, que, como já ressaltamos, não se restringe a essa troca de fotografias, mas com todo o arquivo do vivido sobre o qual temos nos debruçado desde o primeiro capítulo e vai até ao último, caminha paralelamente com o exercício da costura das identidades angolanas e africanas, exercício esse que visa, em última instância, o surgimento de uma nação.

O estudioso angolano Mário Pinto de Andrade argumenta que a nação “é uma ideia ou representação” (ANDRADE, 1997, p. 13); e os caracteres permanentes do nacionalismo são os “princípios espirituais e expressões de identidade cultural – raça, língua, afinidade religiosa”. (ANDRADE, 1997, p. 14). Esses caracteres do nacionalismo passam a ser reivindicados quando alguém ou um grupo, ao tomar consciência de sua história cultural e da potencialidade de seus indivíduos, manifesta a vontade de criar e desenvolver seu próprio estado soberano, o que lhes possibilitaria uma perspectiva identitária que, segundo Mário de Andrade, tem a ver com “a língua, as tradições e a literatura” (ANDRADE, 1997, p. 52). Revolução, alfabetização,

²⁵ Palestra ministrada no dia 01 de Dezembro de 2015 na Fundação Nacional das Artes – Funarte.

conscientização das massas sobre as línguas nacionais, a cultura angolana, a necessidade da luta, a formação dos quadros angolanos, eis algumas das pautas de Deolinda que, a seu ver, possibilitariam a costura das identidades de seu povo.

Nota-se essa perspectiva identitária pela inserção da língua nacional Kimbundu em algumas cartas, como em “Deveis todos ainda estar atarefados com as decisões e consequências, ou melhor resultados, do Congresso. Tende todo ânimo, *Jipange jami.*” (RODRIGUES, 2004, p. 130). E ainda: “Tenho recebido as tuas cartas – *nga sakidila muanu ue*²⁶ e recortes (RODRIGUES, 2004, p. 131). Outras cartas ainda são totalmente escritas em Kimbundu.

O próprio nome “Langidila” (seu nome de guerra), que encontramos no título da obra *Cartas de Langidila e outros documentos*, seria uma expressão de identidade, por transgredir, de certa forma, o seu nome de registro que se alinhava aos nomes comuns do colonizador, e por representar um ato simbólico consciente de guerra contra a assimilação. Percebe-se, assim, uma escrita que costura as identidades nacionais na clandestinidade já a partir do título da obra. Deste modo, a escrita dessas cartas em língua nacional dá-se também para se evitar o perigo da atividade repressiva da polícia secreta portuguesa – a PIDE – que se opunha à construção das identidades nacionais. Roberto de Almeida destaca essa questão num comentário que faz na abertura da obra, e afirma:

Parte da correspondência inédita que integra a obra, foi escrita em Kimbundu, língua materna que a autora dominava bem, com a preocupação fundamental de evitar os perigos da atividade repressiva em consequência da violação da correspondência pela PIDE, prática corrente sobejamente utilizada pela polícia secreta ao serviço do poder colonial. (RODRIGUES apud ALMEIDA, 2004, p. 13).

O diário revela um forte sentimento de pertencimento. Retomaremos um trecho citado na perspectiva da Deolinda dissidente para vermos a outra perspectiva contida nele: “28 de Maio de 1960 – [...] Onde for, vou sempre falar das condições na terra. Lixem-se lá as Missões e o resto. A minha família, o meu Povo vale mais que todo o resto.” (RODRIGUES, 2003, p. 37). Mas é possível observarmos que, ao falar de

²⁶ Agradeço a tua paciência

“minha família, o meu Povo”, não fazia referência apenas aos angolanos. Ao longo dos textos percebemos que sua preocupação transcende as questões nacionais, ela mostra preocupação com a situação do continente africano. A imagem que sobressai é a do continente africano.

É em uma reunião para discutir questões relacionadas à África que ela se sente mais africana. Na entrada do dia 22 de Fevereiro de 1957 ela escreve em seu diário: “Há uma reunião pan-africana (Saúde). Kreps apresentou-me uma médica da Costa do Ouro. Só de vê-la já me sinto outra, mais africana.” (RODRIGUES, 2003, p. 27). Por que ela faz essa afirmação nesse contexto? Porque a médica da Costa do Ouro “é simpática e consciente”, como ela relata em seguida. A caracterização que ela faz da mulher já diz daquilo que ela espera, da forma que ela vê África, da forma que ela quer ver, se ver, ver o outro. É uma situação que desperta nela a sensação de pertencimento. Um dado importante é a juventude dela e essa percepção da expectativa que ela tem de África. O pan-africanismo, observa Mário de Andrade, remonta aos meados do século XVIII. Mas “a sua fase de maturação intelectual culmina em 1893 com a conferência de Chicago e a sua institucionalização inicia-se em 1900.” (ANDRADE, 1997, p. 170). Foi nesse ano em que ocorreu, em Londres, a primeira conferência pan-africana. Dois pontos que nos interessam foram ressaltados pelo intelectual do Haiti, Benito Sylvain: o nível dos participantes e o objetivo da conferência:

A 23 de 1900 [...] um facto novo, surpreendente para muitos e inquietante para alguns, de uma importância excepcional para nós, produziu-se na capital da Grã-Bretanha: negros instruídos, vindos dos países mais longínquos e mais diversos, encontraram-se reunidos no Tow Hall, na antiga abadia de Westminster, não longe do palácio da Câmara dos Comuns, com o objetivo de examinar a situação da raça africana em todos os pontos do globo, protestar solenemente contra o injusto desprezo e o odioso tratamento a que está ainda sujeita em toda parte, criar, enfim, uma direção central destinada a coordenar os espaços comuns e a salvaguardar, por uma acção.....* e contínua, os interesses económicos, bem como os direitos políticos e sociais dos seus* (SYLVAIN apud ANDRADE, 1997, p. 170-171).

Segundo o autor, os participantes eram “negros instruídos”, e tinham como objetivo apelar às grandes nações do mundo quanto à desigualdade racial e ao reconhecimento da causa defendida pelos negros oprimidos. A participação de

Deolinda na conferência acima citada coloca-lhe, portanto, entre os negros instruídos da sua época que continuaram a lutar pelas mesmas causas de há 57 anos.

Há também a expressão de identidade como outro ponto de identificação. Vemos isso em um trecho de seu diário quando afirma: 14 de Setembro de 1957 - “Pela 1ª vez vi africanos instruídos a andar por toda a parte com toda a dignidade e naturalidade com seus trajes nativos.” (RODRIGUES, 2003, p. 28), e pela sua reação ao primeiro jogo de futebol que assistiu num estádio, em 23 de Julho de 1964: “Com 25 anos de idade, primeira vez assistir desafio de futebol sentada no estádio. Que beleza! É divertido! Muitas cabeças pretas, camisas de cores vivas (africano não gosta de meio-termo). Muita animação. Foi ótimo.” (RODRIGUES, 2003, p. 56). Nenhum evento passa-lhe despercebido, até um jogo de futebol é objeto de suas reflexões. Sua reação não é apenas por assistir pela primeira vez um desafio de futebol, mas principalmente pela expressão das africanidades que lhe diverte, que lhe anima e torna aquele momento ótimo. Essa busca revela a sua consciência intelectual e protestatória, pois o português não permitia as manifestações das angolanidades ou africanidades, tais como: falar as línguas nacionais, usar trajes africanos etc. Valendo-nos de uma reflexão da professora Maria Zilda Ferreira Cury sobre intelectuais em cena, ainda que falando de outro contexto, podemos afirmar que as manifestações acima referidas “revelam-se, assim, uma estratégia de intervenção, uma busca de conquista de poder simbólico, da formação de um campo cultural autônomo, e um gesto político de afirmação dos valores deste campo no mundo social.” (CURY, 2008, p. 17).

O caráter íntimo e subjetivo desses textos reforçam esse processo de formação identitária a contrapelo, mas sem deixar de apresentar certa complexidade, conforme constata Maria da Conceição Carvalho:

Quando se tem a chance de observar o intelectual “do lado de dentro”, isto é, no espaço privado da construção de seus argumentos, através do acesso a diários íntimos e correspondências particulares, a escolha entre pensar o universal, isolado das pressões imediatas, e a militância política revela, por assim dizer, a relatividade dos posicionamentos políticos. O sujeito da escolha, nos ditos escritos da intimidade, aparece na sua complexidade, *in fieri*, vale dizer, no incessante processo de sua formação identitária. (CARVALHO, 2008, p. 140, grifos da autora).

Observamos que Deolinda é fruto da complexidade dos contextos sociais de seu tempo e, na tentativa de pensar esses contextos criticamente, se mostra uma intelectual que tem que aprender a “buscar novas linguagens, ou melhor, a [...] lidar com pedaços de linguagens, com detritos de linguagem” (WALTY, 2008, p. 33) deixados de lado pelo sistema colonial.

Ao apontar as atrocidades do colonizador e de alguns conterrâneos, ao fazer observações sobre o apagamento das identidades de seu povo, a escrita desse sujeito desvela a memória dolorosa/traumática do povo ao mesmo tempo em que reluta em fixar a memória de seu povo nesses termos e busca o reconhecimento e a valorização de suas identidades nacionais. Por isso, ele passa a denunciar/criticar tudo e todos, no sentido de alertar a si mesmo e ao mundo sobre a necessidade de lutar para mudar a história do povo e contrapor o apagamento dessas identidades. Essas denúncias se dão no âmbito das relações.

3.4. A problemática das raças

Embora já tenhamos mencionado a questão da cor em alguns momentos do nosso trabalho, voltamos a esse assunto para, numa abordagem histórico-filosófica, vermos como essa mulher intelectual reflete sobre esse importante tema em suas obras.

Naquela que seria a primeira carta encaminhada a Kanhamena, após sua chegada ao Brasil, Deolinda termina com uma saudação que, a princípio, parece normal, mas, depois, se revela uma saudação de luta – luta contra o racismo em todas as esferas: “Com a fraternidade dos negros, Deolinda.” (RODRIGUES, 2004, p. 55). Essa saudação revela uma tentativa de se opor às narrativas hegemônicas que legitimaram comportamentos racistas ao longo de séculos. Justificativas, inclusive científicas, foram elaboradas a favor do racismo biológico, influenciadas pelo iluminismo. Mário Pinto de Andrade fala de Charles Linné, um célebre naturalista francês que, a julgar pelas diferenças entre o “europeu e o Hotentote”, afirmava ser difícil persuadir-se de que ambos provêm da mesma origem. Esse estudioso considerou quatro variedades raciais que o levaram à conclusão sobre a inferioridade do negro. Para ele, o negro é “manhoso, preguiçoso, negligente... governado pela

vontade arbitrária dos seus mestres”. Em oposição, está o que ele denomina “europeus álbuns”, caracterizado como “engenhoso, inventivo... governado por leis.” (LINNÉ apud ANDRADE, 1997, p. 57). As distinções dos homens por meio da cor da pele, escreve Mário Pinto de Andrade, expõem o narcisismo europeu em reclamar uma fronteira entre si e o outro (ANDRADE, 1997, p. 57). Em parte, a teoria da evolução de Charles Darwin contribuiu para esse preconceito, considerando os brancos superiores aos demais seres humanos. Entretanto, Achille Mbembe posiciona-se contra a existência de raças. Para o filósofo, “a raça não existe enquanto facto natural físico, antropológico ou genético”. Na sua percepção, “a raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projecção ideológica cuja função é desviar a atenção de conflitos...” (MBEMBE, 2017, p. 25).

Para Achille Mbembe faltam bases concretas e plausíveis para se defender o conceito de raça. Para ele, “raça” como fator biológico e científico inexistente. No decorrer do seu estudo sobre o assunto, podemos perceber o conceito de raça como uma estrutura político-ideológica, tornando-a assim um conceito perigoso para ser adotado. Viável seria tomar o conceito de identidades – conjunto de fatores presentes no indivíduo – ao refletirmos sobre a construção de um grupo étnico. Isso porque o argumento relativo a raças humanas está na causa de muitas injustiças humanas, como afirma Achille Mbembe:

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de estatuto biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada. Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmagórica, a raça tem estado, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a causa de devastações físicas inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas. (MBEMBE, 2017, p. 11).

As críticas de Deolinda se dão no campo prático, em sua relação diária com as diversas pessoas, tanto dentro de seu país quanto fora dele. Ela não se propõe a teorizar sobre o cientificismo ou não das raças humanas, mas a refletir sobre as ações discriminatórias de todos os que tendiam a valorizar os brancos e mulatos em detrimento dos negros/pretos. Sua reflexão destaca, pelo menos, três perspectivas para abordar a questão, das quais trataremos a seguir.

3.4.1 - A figura do negro infantilizado

A expressão negro infantilizado é retirada do texto *A trajetória do negro na literatura brasileira* (2004), de Domício Proença Filho. No texto, o autor mostra como o negro foi representado ao longo dos tempos na literatura brasileira. Uma das representações do negro é a sua infantilização que, segundo o autor, é um estereótipo que também aparece associado à animalização. Curiosamente, uma das peças citadas que traz essa representação do negro é *O demônio familiar*, de José Alencar. Deolinda, igualmente, fala desse tipo de representação, dessa relação subliminar que o branco faz do negro com o demônio.

O nome que os escritos de Deolinda trazem para expressar esse tipo de representação do negro é a figura do “bebé”. Deolinda, atenta a todo tipo de discurso e modos de representação do negro (ou preto como era chamado), nota que a relação dos brancos com os negros é de profunda crise. Verifica-se na dinâmica das relações com o colonizador, segundo ela registra no dia 4 de Abril de 1964, uma repressão estrutural simbólica contra os pretos, pois “O preto, para o ngueta, é um anjo enquanto agir como um bebé e nunca como um indivíduo adulto”. (RODRIGUES, 2003, p. 52). Mas sua crítica se estende também às missões metodistas que, para ela, apresentavam semelhantes tendências de inferiorizar os pretos. Isso é revelado em uma carta encaminhada a Kanhamena em 01 de Agosto de 1961: “Tu sabes bem a vida que se leva quando nos agarramos às missões: o preto é sempre nené.” (RODRIGUES, 2004, p. 118).

A figura do bebé ou nené, como se fala em Angola, é muito reveladora. Ela é diferente da figura de uma criança, que pode ter certa autonomia, dependendo da idade, mesmo que essa autonomia não lhe dê a garantia de ter voz e de conseguir o que quer. Porém, um bebé é completamente dependente dos seus pais em tudo; ele não sobreviverá às adversidades da vida sem os cuidados paternos. Mas não é à figura de um bebé com pais amorosos, que cuidam carinhosa e pacientemente do filho, que Deolinda se refere. É, antes, uma referência a um relacionamento de dominação do bebé pelos pais – esta parece ser a ênfase nos dois trechos. Assim, é possível percebermos que essa construção dá-se pela ironia, pois expõe o

comportamento perverso dos brancos por meio da figuração do negro como um ser indefeso, inocente quanto aos dramas da vida. Enquanto os pretos não se deixam moldar pelos brancos, eles estão fadados a serem identificados com a figura dos demónios, os anjos caídos. Se moldados, teriam a possibilidade de serem alçados à figura angelical. Nessa visão, os anjos, pelo menos os não caídos, são puros, obedientes à voz de seu Senhor, submissos e, portanto, bons aos olhos de Deus. Na esteira de Mário Pinto de Andrade, vemos que

Na base da necessidade concreta da subjugação económica, fundamentou-se a justificação teórica da superioridade racial, correspondendo o binómio branco/negro à ação de comando/obediência e, como seu corolário, o paternalismo tutelar. Ao administrador colonial incumbiria a autoridade firme e paternal sobre os *Indígenas*, a fim de os colocar ao serviço dos colonos e das empresas. Oliveira Martins aderiu a esta ideologia racista que releva do “darwinismo social”. (ANDRADE, 1997, p. 26, grifos do autor).

Nisso se dá a supressão da dignidade dos “pretos”, como expresso no diário, em 4 de Abril de 1964:

Que inferno os brancos fizeram da nossa África! Os brancos castraram a nossa personalidade humana. Apesar de tudo isso não quero vingança: quero só o nosso levantamento, o retorno da nossa dignidade. O castigo deles virá naturalmente da própria parte deles. (RODRIGUES, 2003, p. 52).

Ao usar a expressão “preto” nos trechos acima citados, Deolinda vale-se do próprio discurso do colonizador, que usava esse termo no intuito de inferiorizar o negro pela cor da pele. Em seu combate contra esse preconceito, ela parece descodificar o oponente para, depois, destruí-lo com o uso da linguagem irónica. O processo de colonização é, por necessidade intrínseca, causador de todo tipo de conflito, pois o espaço colonial espelha a difícil confrontação entre a minoria estrangeira e a maioria nativa.

3.4.2 – A figura do negro como objeto

A escrita de Deolinda Rodrigues se desenvolve num tom de desabafo, muitas vezes ofensivo, de um sujeito com raiva pelo que o seu povo passa – pelas armadilhas dos brancos contra os pretos, simplesmente por serem pretos. Isso suscita todo tipo de reação revoltante por parte dos subjugados:

3 de Janeiro de 1959 – A mamã pegou numa moça pronta a partir a cabeça ao 1.º ngueta que vier incomodá-la. É que ela enxotou os porcos dos besugos que vieram estragar a nossa horta. E como somos pretos, os merdas dos nguetas ainda querem armar conosco. (RODRIGUES, 2003, p. 33).

Trazemos novamente uma citação já trabalhada para, desta feita, enfatizarmos uma escrita que lida com a construção do corpo como o lugar dos delírios do branco:

3 de Fevereiro de 1959 - Esta é a Luanda da chicotada do branco nas costas nuas do preto que cava a terra sob um sol de Março. Esta é a Angola do contratado. E é esta a Angola que deixei hoje. Mas temos de transformá-la: não sei como nem com que forças, mas este mal não pode durar sempre. (RODRIGUES, 2003, p. 35).

Os atos delirantes do colonizador se evidenciam no fato de ele não olhar para o negro como um ser humano, dotado de qualidades ou capacidades que os diferenciam dos animais e dos objetos, tais como: a racionalidade, que torna o homem consciente de si mesmo; a moralidade, que lhe permite ter uma consciência que o conclama a fazer o que é certo; a criatividade, que lhe possibilita apreciar aquilo que é belo aos olhos; a sociabilidade, que lhe possibilita estabelecer relacionamentos verdadeiros de amor com outras pessoas; a espiritualidade, que lhe possibilita buscar o transcendente, o divino; e a linguagem, que garante a sua subjetividade. (STOTT, 2007). Sem essas qualidades, o homem é reduzido a um simples objeto. Foi o que aconteceu com os homens angolanos, que foram chicoteados “nas costas nuas”, “que cava a terra sob um sol” escaldante, que é vendido como qualquer mercadoria, em uma clara exploração do corpo físico, em contraste com a exploração que os corpos simbólicos de Deolinda Rodrigues fazem emergir ao refletir sobre esses fantasmas que assustam os angolanos. Seu corpo, personificado nesses corpos simbólicos, denuncia esses delírios ao expor

A espoliação organizada quando, em proveito do tráfico atlântico (século XV ao XIX), homens e mulheres originários de África foram transformados em homens-objecto, homens-mercadoria e homens-moeda. Aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, que se puseram hostilmente a seu cargo, deixando assim de ter língua própria. (MBEMBE, 2017, p. 12).

As manifestações mais elementares do delírio do branco veem-se na sua falta de compreensão e, sobretudo, da não aceitação em querer compreender o Negro, esse sujeito que, ao libertar dinâmicas passionais e provocar uma exuberância irracional, abala o próprio sistema racional do branco. (MBEMBE, 2017). Uma cena registrada no diário, no dia 17 de Abril de 1958 chama a atenção de Deolinda e do leitor:

Perto do “Majestic” e do Alexandre Herculano, um capataz branco estava a sovar selvagememente um dos presos que estão a abrir valas. A quitandeira e eu éramos as únicas pessoas perto e o sol era de matar às 11h30m. Reclamámos para o ngueta deixar de bater, mas ele ameaçou. A quitandeira disse-me para continuarmos a gritar até virem homens patrícios. Finalmente o ngueta parou, talvez só por estar já cansado.

O que me impressionou foi a paralisação do patrício que estava a ser chicoteado e dos outros. Ele era mais forte do que o branco, mas só gemia. Chiça!

Esta situação faz-me pensar no suicídio. Que vida! (RODRIGUES, 2003, p. 30,31).

Estamos diante de uma cena de extrema violência, tanto física quanto psicológica, já que incide também sobre a subjetividade do negro. Isso se nota pelos gemidos que o negro, mesmo sendo mais forte que o branco, emite ao ser espancado. A expressão usada para essa violência é “sovar selvagememente”, o que revela o lugar dos negros em relação, até mesmo, a um capataz branco, que é também um subordinado. A cena mostra como o domínio do branco sobre o corpo do negro acontece a partir da violência. Na impossibilidade de acudir o conterrâneo, as duas mulheres se limitam a gritar, para ver se chega algum patrício. Esse é um trecho ambíguo. Fala-se em gritar para ver se chega algum patrício, mas ela afirma que o preso espancado é “um dos presos que estão a abrir valas”. Além disso, ela deixa a entender que os outros presos também estavam paralisados enquanto o outro era sovado. Deixando a ambiguidade de lado, poderíamos nos perguntar: teria algum patrício feito alguma coisa, caso chegasse? Não estaria o imaginário popular imbuído

do binómio comando/obediência? Parece que a única pessoa que poderia intervir seria um branco superior ou, como o texto afirma, o branco só pare de sovar o negro “talvez só por estar já cansado”. O forte se submete ao fraco por conta da sua condição subalternizada. Essa cena impressionante vai deixar Deolinda traumatizada e melancólica: “Esta situação faz-me pensar no suicídio. Que vida!”. Entretanto, é interessante ressaltarmos que o silêncio do negro articula uma resistência contra o sistema colonial. Um sentimento de revolta cresce no meio da população e, aos poucos, no lugar dos gemidos, o colonizado vai emitindo sons coordenados de luta contra essas injustiças.

A não mistura com os pretos expõe a oposição entre o mundo dos negros (escravos) e o mundo dos brancos (senhores). Esses dois mundos não podem se cruzar pela diferença na estrutura epistemológica entre eles. Assim, justificar-se-ia a atitude de segregação nos espaços colonizados, como podemos verificar no registro diarístico do dia 17 de Janeiro de 1959: “Na igreja há uma missa pra os pretos e depois outra pra os brancos. Não se misturam. O Fausto não pode mais e vai abandonar isto. Está a ser perseguido por não ir nessa onda criminosa”. (RODRIGUES, 2003, p. 34-35).

Para moldar o preto segundo a forma do colonizador, adotou-se a assimilação. O plano de evangelizar os pretos era, na verdade, uma justificativa para a regulação social dos colonizados por meio dos aparelhos ideológicos de estado – a igreja, a escola, o exército. O tríptico objetivo do colonizador foi, segundo Mário Pinto de Andrade (1997), evangelizar, assegurar a administração e pacificar o indígena rebelde. Para Deolinda, tudo isso era uma prática criminosa.

As duas figuras acima citadas não se desdobram individualmente; elas se refletem de várias formas por meio de práticas e atitudes daqueles que construíram imagens do negro sem o contato verdadeiro com eles, sem procurar conhece-los. Tais imagens não se encontram apenas no imaginário do colonizador português, mas em praticamente todos os brancos, homens e mulheres. Quase todos eles apresentam a mesma concepção imaginada do negro. Isso é notório em um dos trechos, já mencionados acima, que retomamos agora para vermos a visão do mundo sobre os negros:

4 de Abril de 1964 - Acabei de ler o “Another Country”, de Baldwin. Agora compreendo as mãos dadas do David Allen, o “You are so cute” do Thomas Friedman, os olhares bestiais dos canadianos: pra eles, eu como toda a preta, somos simples prostitutas, caída plos [sic] brancos. Para elas, todo o preto morre pla [sic] pele clara e “pernas boas” delas, ou nas palavras do Edwin, “They think all blacks are so weak”. (RODRIGUES, 2003, p. 52, grifos da autora).

A voz se enuncia em forma de denúncia das várias vozes brancas que tentam suprimir as vozes dos negros e negras, que poderiam dizer algo de si mesmos, mas não podem, visto que seus enquadramentos já foram pré-estabelecidos pelos brancos portugueses (colonizador), norte americanos, canadianos etc. É, pois, a partir do romance do James Baldwin – um romancista, ensaísta, dramaturgo, poeta e crítico social sionista estadunidense – que essa voz constata as linhas abissais que dividem a nossa civilização (SANTOS, 2007), ou seja, o isolamento dos negros num mundo cheio de categorias definidas pelos brancos: a categoria de prostitutas e mulheres caídas pelos brancos – homens em relação à mulher negra; a categoria de fracos/desejosos pela pele e pernas claras – mulheres em relação ao homem negro. Quanto à visão sobre a mulher negra, é notável a rasura que sofre, já que ela é vista apenas como um objeto de desejo para os brancos, muitas vezes vendendo o corpo para sobreviver – essa é a ideia que transparece. Quanto aos homens negros, não é diferente, pois é o homem negro perseguindo algo tão “precioso” e “superior”: a mulher branca. Assim, tanto a mulher quanto o homem negros servem para um único fim: a satisfação dos desejos sexuais e das fantasias do branco. São tidos, desse modo, como objetos do branco. Tais concepções equivocadas sobre o sujeito negro suscitam sentimentos e atitudes de indignação por parte do sujeito altero que se projeta nas cartas e diário de Deolinda: 22 de Fevereiro de 1964 - “Estou até à raiz dos cabelos com esta canalhada.” (RODRIGUES, 2003, p. 50).

Quanto mais se envolve nos trabalhos do Movimento, as várias vozes negras, por meio da voz que se constrói no texto, parecem reafirmar a construção de si através de relações de contraste:

26 de Julho de 1965 - Enquanto chovia e se falava de clima europeu, eu disse desgostar do clima deles. A Marta húngara não ficou muito contente. Claro, elas pensam que os ngunhis morrem pelas oiropas e por virarem brancos. Na recepção ela divertiu-me muito ao imitar o inglês dos yankees. (RODRIGUES, 2003, p. 123).

Seria “oiropas” uma forma irônica de se referir à Europa ou uma antiga forma de grafar a palavra? É bem provável que a resposta seja a primeira opção. O fato é que há um escárnio em relação ao espaço europeu e, principalmente, à língua inglesa norte americana, lampejos do ressentimento do sujeito.

Conquanto pensem os brancos que os negros “morrem” de vontade de serem da sua cor, a luta dos negros e dos africanos em geral é pela dignidade. O apagamento dessa dignidade afeta a personalidade dos africanos:

23 de Janeiro de 1964 - O facto de trabalhar no escritório do Cpc (departamento da Juventude) **dá-nos** uma oportunidade extraordinária pra aprofundar o conhecimento dos ianques, o desempenho das suas funções de agentes estaduais e assassinos da personalidade humana do africano. (RODRIGUES, 2003, p. 47, grifo nosso).

África seria esse lugar que se constitui como um espaço de liberdades almeçadas. Não o habitat e vida dos brancos, que desvelam um racismo sistêmico que se propunha a assassinar a personalidade dos africanos.

3.4.3 – A figura do preto em relação aos mulatos

O racismo ou preconceito de cor do colonizador e de outros brancos já é visto como algo inadmissível, mas é na observação da dinâmica das relações de poder dentro do próprio Movimento – MPLA – que Deolinda percebe uma reprodução das práticas que combatia nos brancos. Aqui o embate se dá entre alguns mulatos e pretos; mais uma vez a cor da pele em questão: 7 de Maio de 1964 – “*Quem é mulata que em Luanda não queria fazer-se passar por branca?*” (RODRIGUES, 2003, p. 54). Se, ao longo de séculos de disputas por espaços, o colonizador enfatizou a superioridade dos que têm a pele branca, era de se supor que os negros e mulatos valorizassem a sua cor da pele, como forma de autoafirmação. No entanto, de forma contraditória e irônica, as mulheres mulatas queriam “fazer-se passar por branca”.

Contudo, Deolinda opõe-se a essa visão que invadia os membros do Movimento. Ela percebe e questiona vários tratos e comportamentos que se revelam

contraditórios. Percebe, por exemplo, que a cor da pele está a se sobrepor aos princípios políticos; que a voz da pele destoa da voz da liberdade do jugo colonial em todos os sentidos:

14 de Setembro de 1965 – Também não compreendo como o Spencer foi hoje almoçar com Eduardo. É natural que os dirigentes continuem ligados aos afastados? Mas o Lúcio faz também como o Spencer. Talvez a voz da pele seja mais forte neles que os princípios políticos. (RODRIGUES, 2003, p. 133).

Ela nota também que os mulatos estão a ter a primazia e dominam vários postos dentro do movimento. Os mulatos passaram a se tornar indispensáveis dentro do Movimento:

14 de Setembro de 1965 – A Maria Carneiro e D. Engrácia dizem se o Eduardo saísse do hospital quem mais ia fazer o que ele faz? Tiraram-lhe da Direcção do Movimento, mas é ele quem trata de todos os doentes e ufana-se por isso. Na verdade, é desta indispensabilidade que os nguetas e mulatos querem que os pretos se convençam. (RODRIGUES, 2003, p. 132).

Outro fato notório é que ela vislumbra em tudo isso o emergir de uma elite burguesa dentro do Movimento. Não seria esse um ato simbólico da negação da dignidade aos pretos pelos próprios africanos? Para esse sujeito intelectual, a questão das teorias racialistas, que se concretiza num racismo de fato, inclusive entre os próprios africanos, cristaliza-se na manutenção dos privilégios de uma minoria com tom de pele mais clara. É essa complexidade temática que o leva a definir o combate ao racismo em outros termos. Antes, a luta era contra os nguetas (brancos), isso era muito claro. Depois, percebeu-se que se estava a lutar também contra os mulatos, os próprios patrícios. As expressões “brancos” e “mulatos” pareciam não mais dar conta de apreender a complexidade desse problema e da luta. Os brancos, que pareciam compor o grupo que seria totalmente inimigo, agora têm componentes que querem ajudar na causa dos pretos, mas sem deixarem de lado os privilégios. Os mulatos, que formam o grupo dos compatriotas, parecem querer manter certa estrutura colonial, no que diz respeito às diferenças do tom de pele, demonstrando o que Abdias do Nascimento chama de “patologia social do branco” (NASCIMENTO, 1968, p. 35).

Esse ponto poderia parecer de fácil resolução para alguns membros. Bastaria deixar as coisas como estão, como pensavam duas mulheres: 14 de Setembro de 1965 – “Mas a Maria Carneiro já pensa como a Mariazinha: não se deve exigir-lhes a varrer e a coser porque senão elas vão-se embora e fazem-nos falta”. (RODRIGUES, 2003, p. 133).

Porém, Deolinda, no sentido de estabelecer uma linha clara sobre quem são os oponentes nesse jogo, que é uma luta, considerou a necessidade de adotar outro tipo de classificação que desse conta desse fato novo, que só pode ser vencido no campo da linguagem. Ela se apropria da arma dos próprios racistas – o saber e o domínio da linguagem – para redefinir esse fato. As diferenças comuns entre brancos, mulatos e pretos, que se configurava na luta dos dois primeiros contra o último, foram reduzidas a “pretos e não pretos”. Assim, os brancos e mulatos passaram a ser um só, os não pretos²⁷.

11 de Setembro de 1964 – O belga tem razão: o que faz a diferença entre os **pretos e não-pretos** não é a cor da pele. São as facilidades, o bem-estar, os privilégios, a vida confortável e fácil de burguês. É contra isto que devemos estar alerta. (RODRIGUES, 2003, p. 63, grifo nosso).

A visão desse sujeito se amplia consoante os fatos que observa sobre as relações de poder entre os membros do Movimento. É possível constatar uma evolução intelectual sutil na forma como ele deixa de tratar separadamente certos assuntos para olhá-los de forma mais abrangente. O exemplo disso está no trecho seguinte, onde ele parece indicar que o racismo e a condição social não devem ser pensados separadamente:

11 de Setembro de 1964 – Nesta casa o Gilberto é tratado por “rapaz”, como se não tivesse nome. E eu não posso com esse termo. Faz-me lembrar do “boy” estúpido do racista yankee... Estes ares patronais e indelicadezas ficam tão mal às senhoras, ainda mais em frente de crianças [...] O Bossier tem razão: o erro não está na cor da pele. O mal está nesta podridão social e

²⁷ Embora Deolinda pareça generalizar essa questão, é sabido que nem todos os brancos e mulatos se opunham aos negros. Alguns lutaram e continuam a lutar ao lado desses negros marginalizados. Sempre que nos referirmos a brancos e mulatos, que fique claro que temos em vista aquela parcela de brancos e mulatos que queriam se impor aos negros.

económica, no bem-estar, no conforto burguês [...] (RODRIGUES, 2003, p. 64, grifos do autora).

A problemática da diferença entre mulatos e negros é, conforme aponta Mário Pinto de Andrade (1997), um tema que suscitou muitas reflexões e debates. Num subtítulo intitulado *A reabilitação civilizacional do “ser negro”*, o estudioso recorre aos trabalhos de autores como o reverendo e professor na Libéria Alexander Crummel, o antropólogo da Serra Leoa James Africanus Beale Horton e o filósofo Martien Towa, que propõe a periodização do pensamento do clérigo Edward Wilmot Blyden, originário das Antilhas. Ambos militam a favor das qualidades dos negros e, apropriando-se de ideias cristãs, defendem que o negro devesse reger-se por si mesmo. Mas é nas formulações do pensamento de Edward Wilmot Blyden que encontramos uma referência à problemática entre mulatos e negros. Mário Pinto de Andrade observa que o ponto de vista de Blyden era o prevalecente na América, que definia o negro como qualquer pessoa que tivesse sangue negro, não importando a quantidade. Isso incluía os mulatos entre os negros ao mesmo tempo em que tendia para uma ideia de pureza racial. Porém, alguns acontecimentos pelo mundo, tais como os conflitos entre mulatos e negros na Nigéria, a situação no Haiti e os privilégios que os mulatos norte-americanos gozavam, fizeram-lhe repensar seu posicionamento e adotar o ponto de vista que consistia em separar os mulatos dos negros e chegar a afirmar que os mulatos seriam um entrave para as causas dos negros. As várias referências negativas aos mulatos fazem com que os negros não mais se sintam representados por eles. Deolinda se enuncia fazendo ecoar a voz de resistência dos negros que reivindicam a sua subjetividade. Mas não seria isso uma forma de racismo inverso? Deolinda responde:

1 de Novembro de 1964 - [...] Os africanos nunca consideram os mulatos como representantes do povo angolano por causa do seu passado privilegiado. E só quem é avestruz (esconde a cabeça na areia e deixa o boludo do resto do corpo à mostra) não aceita esta verdade ou considera isto racismo. (RODRIGUES, 2003, p. 77).

Deolinda sente-se estar em uma condição humilhante. A cor da sua pele e a língua funcionam como marcas visíveis que a colocam como alvo tácito para sofrer qualquer expropriação. Sua expropriação é a perda da voz e da humanização. Os

brancos e mulatos, bem como as condições à sua volta conspiram para o seu silenciamento e apagamento. O sujeito, entretanto, mantém-se ativo enquanto busca meios para proporcionar a humanização dos negros. Notemos que esse sujeito tem sempre um discurso inclusivo, ele pensa coletivamente. O eu que aqui faz ouvir a sua voz ao interlocutor projetado no texto, faz-nos todos ouvir as vozes de outros eus deixados à margem da sociedade. Estamos, mais uma vez, diante de uma passagem atravessada pelo tom de desabafo e de ironia, pois os que detinham o poder, inclusive o poder do saber, não compreendem certas línguas e linguagens do pobre:

27 de Maio de 1964 – Que vida criminosa esta de comer à custa destas portuguesas e mulatas que, ao menor pretexto, no-lo lançam à cara com a maior soberba. Ainda se lhes pudéssemos dizer: “Lukuaku lussukula mukuá”, mas elas não entendem esta linguagem de desprivilegiado, esta linguagem do pobre.

Quanta humilhação, caramba! Desde a infância passamos de humilhação em humilhação, nem temos a dignidade de viver à nossa própria custa, livres desta merda de favores. TENHO DE VIVER PRA MUDAR TAL SITUAÇÃO. Temos de ser SERES HUMANOS de verdade. (RODRIGUES, 2003, p. 55, grifos da autora).

A tensão interna causada por essa questão só aumenta. A identificação de contradições dentro do Movimento e as críticas e questionamentos aumentam de intensidade e abrangência. As cenas enunciativas projetam um sujeito indignado com o rumo que os integrantes do Movimento têm dado à luta. Todos se tornam alvos de críticas. Desta vez, as críticas não se dão apenas no espaço íntimo. Conforme podemos ler nas entradas, essa tensão foi desde discussões violentas no espaço público:

13 de Março de 1965 – Comecei com calma, mas no fim vomitei-lhe umas verdades que magoam. Não lamento este incidente: foi proveitoso para ambas. Agora sei melhor onde ponho os pés e onde estão os mulatos e as portuguesas. O Januário assistiu à segunda parte da discussão, a mais violenta (RODRIGUES, 2003, p. 96).

a críticas no espaço privado:

14 de Março de 1965 - Eu estava decidida a participar na reunião de terça-feira, mas agora pergunto-me para quê, se tudo o que se diz é racismo? **Eles**

estão sempre na defensiva e agarram-se sempre à clareza da pele, única garantia **deles** sob regime português.

O fulcro da questão é o desnível económico existente, que traz toda a revolta e humilhação. Não que devamos obter já uma vida completa cá fora, nesta fase. Não. Mas que **aqueles** que se dizem também nacionalistas e estão cá conosco, compreendam também isso e não se limitem a uma tentativa de sacrifício bem relativo. Este é o meu racismo.

Eu juro a todos os mulatos e portuguesas metidos directa ou indirectamente no MPLA que, tudo o que não contribuir para o bem-estar das massas angolanas mais exploradas, será combatido por mim com uma força cada vez maior. (RODRIGUES, 2003, p. 97-98, grifo nosso).

O racismo por parte de alguns membros do MPLA revela o reinado e a contradição que representa simbolicamente o retorno da escravidão pelos da terra. O pronome pessoal **eles** e toda referência textual em terceira pessoa do plural em contraste com o **nós** pressuposto na enunciação apontam para uma cisão no Movimento: existem os **eles**, referência aos brancos, aos mulatos e, agora, com a inclusão de alguns pretos burgueses; e os **nós**, referência aos pretos desprivilegiados. A escrita de Deolinda Rodrigues revela, pois, uma linguagem e um sujeito que se constroem por oposições. E, ao se construir dessa forma, o sujeito mantém e alimenta cada vez mais o seu espírito combativo. Ele se mostra conhecedor do jogo dos oponentes:

14 de Março de 1965 - Esta coisa de virem com teorias “avançadas e intencionais” para salvarem a pele não nos convence mais. Quando se vêm perdidos, não há nada que não empreguem para distraírem o preto e aproveitarem da nossa estupidez. Não foi isso que os navegadores portugueses fizeram aos nossos antepassados? Não é isso que os chamados “democratas e progressistas” mulatos e portugueses querem usar para embrulhar-nos? Como é que podemos logo admiti-los na intimidade angolana (os portugueses), tê-los na intimidade enquanto estamos em luta se, como afirmou a Jenny e bem ontem, eles são portugueses acima de tudo? Quem aceita um militante meio ligado e profundamente ao inimigo? Qual a pessoa que ama e conscientemente vê objetivamente e tem a coragem de atacar e denunciar os erros que podem lesar a pessoa amada? Nós não temos ninguém no MPLA com essa coragem moral. Depois dos exemplos da mulher do Lima e do Ferreira, quem nos garante da integridade desses senhores? Os papéis? A vida sacrificada deles rodeada de carros, bifes e leite? (RODRIGUES, 2003, p. 98, grifos da autora).

Nota-se uma percepção acurada do problema por parte do sujeito. Um domínio grande do assunto, tentando perscrutar as motivações e sentimentos daqueles que

desejam se juntar ao Movimento, bem como os possíveis problemas que o ingresso desses “senhores” acarretaria. Pois,

14 de Março de 1965 - O essencial [da luta] é dar-lhe [ao povo angolano] a consciência para não se deixar guiar eternamente e contentar-se com as migalhas, as esmolas, as palmadinhas dos papás sejam eles brancos ou pretos [tom irónico]. O essencial é mobilizar, erguer o nosso Povo e formar quadros saídos das massas populares. [...] Temos é que esclarecer as massas sobre as humilhações e injustiças vividas e trabalharmos todos juntos para modificar a vida em Angola. Nosso alvo: uma vida decente, digna e abundante em justiça e compreensão para todos os brancos e pretos que compartilhem esse alvo. Os contra-alvo (brancos ou pretos) devem ser afastados, eliminados se preciso. (RODRIGUES, 2003, p. 98-99).

É perceptível, na passagem, uma crítica fundamentada nas ideias marxistas, que concebe a história de forma binária e com um apelo às massas como meio para se fazer e vencer as lutas revolucionárias. A escrita deolindiana revela uma intelectual que conhece o seu ponto de partida e de chegada, ou os seus objetivos finais. Assim como o teórico e crítico esloveno Slavoj Žižek (2014), também fundamentado em ideias socialistas, propõe a morte dos comunistas liberais que, segundo ele, exercem uma violência simbólica, encarnada na linguagem, tornando-se, deste modo, inimigos com que se defronta a luta progressista, Deolinda também propõe a eliminação de todos os que se colocam como barreiras para o avanço da revolução, caso seja necessário. Parece pairar um temor legítimo de perpetuação das práticas de inferiorização do negro.

Nos rastros de Edward Said (2004), percebemos que a descolonização pode nos ensinar grandes lições, entre elas, uma principal: “por mais nobres que fossem seus objetivos libertadores, o fato de que ela não evitava com frequência suficiente o surgimento de substituições nacionalistas repressivas no lugar dos regimes coloniais.” (SAID, 2004, p. 48).

O intelectual surge como mediador e despertador das massas contra todo tipo de sistema repressivo que tenta se instalar. Se há uma teorização por parte de Deolinda, ela é feita a partir daquilo que observa. A escrita revela-nos alguém que conhece as teorias socialistas, mas que parece levar a termo ações que não têm início na teoria, e sim na necessidade da população ter “uma vida decente, digna e abundante em justiça e compreensão para todos os brancos e pretos que

compartilhem esse alvo.” (RODRIGUES, 2003, p. 99). No contexto da escrita de Deolinda Rodrigues, essa necessidade de liberdade e a força para alcançá-la parecem revelar um mito. Nas palavras do teórico Alfredo Bosi, “O proletariado tem um mito: a revolução social. Em direção a esse mito move-se com uma fé veemente e ativa.” (BOSI, 2004, p. 186). Pensamento crítico e político, assim como foi entre os intelectuais da Argentina na segunda metade dos anos 90 (SARLO, 2004), caminham juntos na escrita de Deolinda.

3.5. Rede de comunicação dos intelectuais do Movimento

Por causa de tudo o que sublinhamos até aqui, nota-se, principalmente nas cartas, um trabalho latente para se lutar contra toda a repressão estrutural que se impõe contra os negros e africanos em geral. Os sujeitos em cena – estudantes angolanos espalhados em vários países – criam uma *rede de comunicação* para se propagar as ideias do Movimento.

Estudando os argumentos de Edward Wilmot Blyden sobre a problemática africana e o método para a sua solução, Mário Pinto de Andrade (1997) traz um ponto interessante desse pensador que entendia que a salvação de África não viria dos estrangeiros, mas dos africanos que haviam sido levados como escravos para o Novo Mundo. Para Blyden, assim como os hebreus, que sofreram muitas provações no Egito Antigo por 400 anos e foram educados e forjados em meio à escravidão naquele povo, e aprenderam o caminho da libertação, assim também os negros africanos, no contato com a cultura do colonizador, seriam preparados para salvar a África. Esse pensamento parte do pressuposto de que a raça negra só pode realizar o seu destino em África. Por isso, o caminho de volta teria que se efetivar. No entanto, pelo que podemos notar nas cartas em estudo, o processo se dá com ligeira diferença: enquanto que Blyden projetava a volta dos escravos para a libertação de seus povos, na escrita deolindiana vemos, momentos mais tarde, a volta de estudantes que haviam se deslocado para estudar em países que, de certa forma, eram coniventes com o processo de escravidão. A maioria dos que participam da luta pela libertação são pessoas que foram livres para tais países, com o objetivo claro de se formar para

voltarem e realizarem essa “Tarefa de valor infinito”, nas palavras de Mário Pinto de Andrade (1997, p. 68).

Muitos africanos começaram a realizar, “fruto de uma consciência lúcida e bem informada” (NASCIMENTO, 1968, p. 45), o seu destino na diáspora, por meio de uma rede de comunicação que se desenvolve sob orientação, ainda que não tão direta, dos líderes do Movimento e, principalmente, de Deolinda. Tal iniciativa deu-se pelo fato de Deolinda perceber uma armadilha em que os estudantes caíam: eles serviam de massa de manobra para se propagar as ideias escravistas. Isso é relatado em uma extensa carta dividida em pontos; no meio do ponto três, encontramos a seguinte afirmação: “Há muitas armadilhas para nos engulir (sic): religiosidade, dólares, honras falsas, mania de nos sacarem gratidão a todo custo; o pior é se servirem de nós para as suas propagandas”. (RODRIGUES, 2004, p. 123). Foi na tentativa de reverter esse quadro que se propuseram a criar uma rede que possibilitasse a propagação das notícias de interesse da nação angolana.

As cartas revelam, para além de um forte exercício pessoal de escrita, uma atividade de direção que uma mulher, antes desconfiada, exerce sobre outros compatriotas (maioria homem) que se encontravam em outros países, por motivos de estudo e do avanço da luta pela libertação.

A escrita revela um grande fluxo de troca de endereços por parte dos estudantes em uma tentativa de troca de informações por meio de cartas:

Eis alguns endereços que podem ser úteis:

Bebinha e Desidério – Bodelschwinghstr. 2-4, Ludenscheid, Alemanha Ocidental.

Luís Almeida (é um rapaz de Luanda, presidente da UDEAN)

Burkesdorf/Duren (RHLD)

Durenerst.25, Alemanha Ocidental

Agora negros americanos aos quais podes escrever:

Mrs. Ora Lee Morris

4102 Vincennes, Chicago, ILL., EUA.

Mr. Hiram Crawford (é muito novo, 16 anos, mas está muito interessado nas Nações Africanas que ainda são colónias).

6810 Union, Chicago 21, ILL., EUA.

(RODRIGUES, 2004, p. 75).

Os endereços revelam os pontos ou países onde os estudantes se encontravam e a luta que os unia: a causa dos negros. É curioso notarmos que, embora o Movimento tenha adotado pressupostos Marxistas-leninistas (portanto comunistas), é nos países opostos a essa ideologia que a maioria dos estudantes se encontra em formação – Alemanha Ocidental, Estados Unidos, Suíça (RODRIGUES, 2004, p. 79, 117), Inglaterra (RODRIGUES, 2004, p. 117). Não nos são informadas as razões, as cartas apenas mostram isso. Atendendo ao contexto de repressão nos países que adotaram o regime socialista/comunista, é possível supormos que os países escolhidos pelos estudantes, por estarem vinculados ao liberalismo e terem adotado um regime democrático, oferecessem melhores condições e liberdade para se formarem e desempenharem o seu exercício intelectual de luta pela libertação. Num contexto onde os negros se opõem ao imperialismo ocidental, apesar de criticarem tanto o bloco oriental quanto o ocidental – “Nós, os pretos nunca valemos para ninguém: tanto para um bloco como para o outro, somos sempre crianças que nunca crescemos” (RODRIGUES, 2004, p. 112) –, a luta teria maiores possibilidades de avançar, de forma irônica, nos espaços ocidentais, por se verificar neles certa liberdade para se articular os pensamentos revolucionários.

Portugal resolveu gastar milhões de dólares para promover uma irônica “campanha da verdade” que consistia em propagar “mentiras lusitanas” e impedir que os americanos se apercebessem do real problema dos angolanos. Mas, conforme é afirmado nesta mesma carta encaminhada a Kanhamena, “os portugueses ‘estão perdidos’ (RODRIGUES, 2004, p. 116, destaques da autora), pois os endereços possibilitam espalhar as notícias verdadeiras sobre a colonização em Angola.

Após a Segunda Guerra Mundial e todos os problemas dela decorrentes, fundou-se a Organização das Nações Unidas (O.N.U.), em 24 de outubro de 1945, com o objetivo de promover a paz e a segurança por meio da cooperação internacional. Três anos depois da criação desse órgão, veio uma de suas realizações mais notáveis: a proclamação da *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, em 10 de Dezembro de 1948, em Paris. O documento se apresentava como um ideal a ser atingido por todos os países do mundo. O seu preâmbulo já começa a ressaltar a necessidade de se reconhecer a dignidade inerente a todo ser humano e os seus direitos iguais e inalienáveis, como fundamento para a verdadeira liberdade, justiça e paz do mundo. Dos 30 artigos que compõem a *Declaração*, os primeiros, que

selecionaremos em sequência, já revelam um pouco da realidade do mundo daquela época (e, de alguma forma, da nossa época também), bem como a importância desse documento. Eis os artigos:

Artigo 1º

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.

Artigo 2º

Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação. Além disso, não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do país ou do território da naturalidade da pessoa, seja esse país ou território independente, sob tutela, autônomo ou sujeito a alguma limitação de soberania.

Artigo 3º

Todo indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

Artigo 4º

Ninguém será mantido em escravidão ou em servidão; a escravidão e o trato dos escravos, sob todas as formas, são proibidos.

Artigo 5º

Ninguém será submetido a tortura nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes.

Artigo 6º

Todos os indivíduos têm direito ao reconhecimento, em todos os lugares, da sua personalidade jurídica.

Artigo 7º

Todos são iguais perante a lei e, sem distinção, têm direito a igual protecção da lei. Todos têm direito a protecção igual contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação. (Declaração dos Direitos do Homem, 1948).²⁸

Portugal tenta maquiar as determinantes dessa *Declaração Universal*. A chamada “campanha da verdade”, servia para passar uma imagem completamente diferente daquela que se verificava no dia a dia das colónias portuguesas. Parece ter sido uma reacção dos portugueses à massiva divulgação da realidade das colónias por parte dos estudantes na diáspora. “Tal ‘campanha’ consiste em pagar os jornais e

²⁸ Disponível em: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> Acesso em 11 de set. de 2019.

jornalistas que publiquem propaganda e mentiras lusitanas” (RODRIGUES, 2004, p. 116) quando, dentro das Províncias Ultramarinas, o caos se espalhava cada vez mais, o que mostra o não cumprimento, por parte de Portugal, da recomendação de preparar as colônias sob sua administração para a independência. Nas palavras de Abdias do Nascimento, “vedam-lhe [ao negro] na prática o direito teórico da igualdade.” (NASCIMENTO, 1968, p. 31).

Da necessidade e do desejo – “precisamos muito de publicar as nossas coisas aqui [nos EUA]” (RODRIGUES, 2004, p. 69) –, passou-se à ação: “Por cá, tenho espalhado o material que envias e, mais uma vez te lembro que todas as notícias, circulares e brochuras que poderes passar serão sempre necessárias e espalhadas.” (RODRIGUES, 2004, p. 78). Em seguida, essa voz expressa uma preocupação: “Parece que agora a coisa está calma demais ou quase ignorada na O.N.U. Não estou a ouvir mais nada sobre o nosso caso. Que sabes aí?” (RODRIGUES, 2004, p. 78). O paradoxal silêncio e a ignorância dos grandes órgãos mundiais, entre eles a própria O.N.U., que poderiam ajudar na causa dos angolanos, move mais ainda esses sujeitos que querem se fazer ouvir por meio de suas publicações. Com o fim de passar adiante informações importantes, Deolinda passa a fazer citações indiretas e diretas de trechos longos de cartas que recebeu de outros companheiros, uma espécie de intertexto.

É o não cumprimento dos termos da *Declaração Universal dos Direitos do Homem* por Portugal que suscita essa tomada de consciência, que vem à tona com um movimento de revolta embrionário formado por esses estudantes na diáspora, liderados, ainda que indiretamente, por Deolinda. Ao rejeitarem a sua própria condição de escravos, os estudantes organizam um movimento de revolta que busca ultrapassar “até mesmo o limite que fixava para o adversário, exigindo agora ser tratado como igual.” (CAMUS, 2011, p. 26-27). Eles buscam visibilidade, liberdade, possibilidade de existirem: “Eu me revolto, logo existimos.” (CAMUS, 2011, p. 35).

Recorrendo às terminologias de James Petras (2004), em seu texto intitulado *Os intelectuais de esquerda e sua desesperada busca por respeitabilidade*, esses intelectuais podem ser considerados “irreverentes” e “engajados”, por estarem envolvidos com as lutas populares. Eles não só realizam pesquisas baseadas em fontes originais de informação como também buscam redefinir os conceitos já

definidos pelo colonizador, a fim de empreenderem uma luta justa e real quanto aos “verdadeiros níveis de pobreza, de exploração e exclusão”. (PETRAS, 2004, p. 92).

Interessante observar a consciência desses que eram ainda simples estudantes; como projetam uma possível forma de resistência a iniciativas escravistas. Esse trabalho revela o protesto desses intelectuais contra a farsa e o abuso dos órgãos internacionais. Todo o trabalho empreendido por meio dessa rede criada em colaboração com os líderes do Movimento obtém resultados positivos: “Sabes que algumas nações irmãs de Angola, não sabiam na verdade a nossa realidade. O bom bocado que eles agora sabem, deve-se à actuação dos nossos líderes.” (RODRIGUES, 2004, p. 75).

Para além de funcionarem como meio pelo qual se podem definir os próximos passos da luta, as cartas servem também para conscientizar os militantes do Movimento no intuito de se formar uma grande família – a família Angolana. Na mesma carta extensa, já mencionada acima, Deolinda afirma no ponto 4:

Sim, um dos sectores em que nós, raparigas de Angola, também podemos ser úteis, é contactar os que forem saíndo (sic) e trazê-los para o seio da Família Angolana que já está fora, sem discriminação de qualquer espécie. (RODRIGUES, 2004, p. 124).

A rede de comunicação que se descortina nas cartas de Deolinda Rodrigues revela-nos muito das características do sujeito intelectual que se enuncia na obra: não impõe o seu saber aos outros. Pelo contrário, a rede criada revela a desconfiança desse sujeito em sua própria superioridade e a busca por mais apoio, o que o faz articular-se com os outros estudantes e líderes do Movimento. Nessa rede, que seria uma tentativa de rasurar as linguagens dominantes, o que se nota são parcerias desses estudantes na busca por linguagens ou propostas redefinidas por si mesmos “em um mundo de fronteiras deslizantes, de olhares não dispersos, mas difusos, que deem conta de diversidades de agentes e ações”. (WALTY, 2008, p. 40). Nesse sentido, o intelectual de Deolinda Rodrigues pode ser uma metonímia de sujeitos ou agentes outros (mulheres, negros, angolanos e africanos em geral) que se propõem a atrair os ouvidos e olhares do mundo para as cenas do colonizador que se desenrolam por meio de uma linguagem opaca. (WALTY, 2008).

Esses intelectuais, que podem ser vistos como vozes dissonantes naquele contexto, costuravam, principalmente por meio da escrita, aquilo que, segundo eles, seria a Angola do futuro, numa tentativa de construção idealizada de uma nação. Uma Angola onde a finalidade última não seria apenas um país independente, mas, principalmente, um país com independência consolidada, porque, conforme revela-se a Kanhamena, “Para mim, a verdadeira luta e tarefa séria vai começar depois da independência de Angola”. (RODRIGUES, 2004, p. 137). O olhar para um país novo ainda não se dava de forma tranquila, pois “A verdade é que o futuro nos reserva muitas surpresas: oxalá sejam todas para o Bem da nossa Terra tão martirizada e explorada até já pelos próprios filhos.” (RODRIGUES, 2004, p. 137).

E, por esses períodos de transição serem longos, caóticos e ultra-incertos, tendo em vista que pode-se chegar a “um novo sistema muito melhor ou a um muito pior, ou ainda a outro de caráter não muito diferente [pois] não é possível prevê-lo, mas certamente se pode influenciá-lo” (WALLERSTEIN, 2004, p. p. 54), esses intelectuais vivem escatologicamente essa transição que culminaria num país novo, num país que, em certo sentido, andaria por si mesmo, posto que, conforme a voz do sujeito no Diário (2003), 22 de Fevereiro de 1964 - “Este ‘carrefour’ ou qualquer outra organização [angolana] não pode ir a frente com estrangeiros a dirigir [...]” (RODRIGUES, 2003, p. 49). Assim, a escrita de Deolinda Rodrigues evidencia uma luta de intelectuais que querem o imanentismo do *scaton* (a chegada imediata do futuro). Diante de um passado de ruínas e um presente fugaz, eles olham para o futuro que, ainda que incerto, é o lugar onde podem gozar da liberdade que tanto buscam.

Encaminhando-nos ao final deste capítulo, trazemos uma passagem já citada, mas o fazemos para pensa-la sob outra perspectiva.

4 de Abril de 1964 - Que inferno os brancos fizeram da nossa África! Os brancos castraram a nossa personalidade humana. Apesar de tudo isso não quero vingança: quero só o nosso levantamento, o retorno da nossa dignidade. O castigo deles virá naturalmente da própria parte deles. (RODRIGUES, 2003, p. 52).

Apesar do tom duro, de desabafo e de ironia com que Deolinda se dirige aos opositores dos negros e africanos em geral, essa passagem revela alguém mais calmo, que não quer vingança nenhuma. A passagem pode, também, ser vista sob

outro viés. É fato ela ter a consciência de que vive sob uma subjugação colonial. Mas só pode chegar a todas essas reflexões e contrariar essa posição de enquadramento (colonizado x colonizador) porque já tem uma compreensão das coisas. Os seus questionamentos em relação à memória e identidades nacionais, ao preconceito de cor e todas as contradições nos discursos dos estrangeiros e nativos, só podem ser feitos porque ela tem uma consciência que é adquirida a partir do cruzamento cultural com o colonizador e com as igrejas protestantes (dos brancos), em especial a Metodista. O tipo de questionamento que ela traz, bem como quase todo o pensamento intelectual, está pautado na cultura branca, que ela tenta rejeitar. Embora a condição colonial pressuponha a distinção entre brancos e negros, é bom problematizarmos a forma essencialista de lidar com a cultura, pois falar em cultura num mundo globalizado requer muito cuidado, principalmente no que diz respeito à cor da pele. Não devemos pensar apenas em brancos e negros, e sim em outro tipo de reflexão que transcenda essa dicotomia. Vemos que Deolinda é mulher de sua época, está lutando com esse dualismo. E parece querer transcender isso ao trazer essas reflexões.

O próximo retrato de Deolinda projeta uma mulher no campo de combate, uma mulher que vê e sente na pele a desumanização gradativa de seu povo, que tenta compreender melhor as complexidades da guerrilha e se envolve diretamente na luta pela libertação de um povo que está sob o jugo colonial, tendo experienciado aquilo que ela chama de “odisseia”. Falaremos, no capítulo a seguir, da mulher GUERRILHEIRA.

4. O EU EM MOVIMENTO E A ESCRITA DE (RES)SENTIMENTO NOS CORPOS SIMBÓLICOS: a guerrilheira

“Em Luanda, os nossos saem de casa de manhã para o trabalho, sem esperança de regressarem vivos, de tarde. Os nossos familiares estão mais ou menos ‘bem’, embora se respire perigo e ameaça a todo o instante”. (RODRIGUES, 2004, p. 127, grifos da autora).

Ressentimento é um tema que gera reflexões há mais de um século. Em pleno século 21, vários autores escrevem livros e artigos sobre o tema. Um deles é o filósofo e professor universitário brasileiro Luiz Felipe Pondé, que, em seu livro *A era do ressentimento: uma agenda para o contemporâneo* (2014), desenvolve o tema a partir da contemporaneidade. No entanto, o filósofo deixa claro que o contemporâneo de que fala se diferencia do conceito temporal: “E aqui fica muito claro que ‘contemporâneo’ não é um conceito temporal, mas um estilo de vida. Um acúmulo de crenças comumente relacionadas ao narcisismo e seu enfrentamento como praga” (PONDÉ, 2014, p. 49, grifos do autor).

Na forma de confissão - “Devo falar da minha agonia. Este livro é, como sempre quando escrevo, uma confissão. No espírito de Santo Agostinho, escrevo para não me sentir só” (PONDÉ, 2014, p. 39) -, o autor afirma que seu objetivo é tentar lidar com o drama ontológico, que nada mais é senão o ressentimento, “um drama que nunca deixa de ser o que é porque se refere a condições imutáveis” (PONDÉ, 2014, p. 55). Esse drama chamado ressentimento seria, para o filósofo, um sintoma de uma raça abandonada em suas agonias espirituais, em pequenas misérias cotidianas etc.

Mais de um século antes de Luiz Felipe Pondé, Friedrich Wilhelm Nietzsche, em 1887, já havia refletido sobre esse tema em sua obra *A genealogia da Moral* (2013). De acordo com Pierre Ansart (2003), Nietzsche elabora em seu ensaio o conceito de ressentimento como o resultado de conflitos que se desenvolvem sob três perspectivas complementares: histórica, psicológica e sociopolítica. Nós acrescentaríamos mais uma: a perspectiva teológica. Um trecho da obra parece apresentar esse conflito sob as perspectivas acima referidas:

Os grandes homens de ódio na história universal foram sempre os sacerdotes, e também os homens de ódio mais engenhosos – comparando-

se com o espírito de vingança dos sacerdotes, todo o resto do espírito geralmente não merece consideração. A história humana seria uma coisa realmente insípida sem o espírito que lhe insuflaram os homens desprovidos de poder – relembremos o exemplo mais notável. Tudo o que foi feito na terra contra os “nobres”, os “poderosos”, os “senhores”, os “detentores do poder”, não se pode comparar com o que os judeus fizeram contra eles; os judeus, esse povo de sacerdotes, que não souberam por fim tirar satisfação de seus inimigos e conquistadores senão por meio de uma radical inversão dos seus valores, isto é, por meio de um ato de vingança supremamente espiritual (NIETZSCHE, 2013, p. 47-48, grifos do autor).

Assim, sob a perspectiva histórica, temos o embate histórico entre Judeus e aqueles que detinham o poder, os nobres; sob a perspectiva psicológica, temos o espírito de vingança que tenta ser liberado por parte dos homens desprovidos de poder, os homens de ódio; sob a perspectiva sociopolítica, temos a sublevação dos escravos judeus na moral e nos paradigmas que regiam relações interpessoais e políticas dos nobres; sob a perspectiva teológica, temos a supressão gradual dos paradigmas dos senhores, substituídos pelos do *theos* (Deus) judeu, “esse Jesus de Nazaré, evangelho do amor encarnado, esse ‘redentor’ que traz a bem-aventurança e a vitória aos pobres, aos enfermos, aos pecadores” (NIETZSCHE, 2013, p. 50, grifo do autor).

Como podemos notar, o ressentimento em Nietzsche seria um processo psicofisiológico que está associado ao sentimento de ódio, rancor e inveja que suscitam no sujeito o desejo de vingança. Mas a força expansiva do psiquismo do sujeito entra em debilidade, uma espécie de envenenamento psicológico que ocorre quando há a inibição desses sentimentos, e se voltam para o interior do homem, onde, não digeridos, ficam sendo ressentidos, o que prejudica a sua avaliação da realidade à sua volta. Nesse sentido, Nietzsche faz um retrato do homem de ressentimento:

Sua alma é turva, seu espírito procura os recantos, as vias tortas, as saídas furtivas, encanta-se com todo esconderijo de seu próprio mundo, de sua própria segurança, de seu próprio repouso; sabe guardar silêncio, não esquecer, esperar, fazer-se pequeno provisoriamente, humilhar-se. (NIETZSCHE, 2013, p. 55-56).

O ressentimento – sentimento inicial de protesto, de não aceitação de uma injustiça, que seria positiva na medida em que não aceita a lógica da relação que se configura como relação de submissão unilateral –, ao ser recalçado, age ao contrário

sobre o sujeito, na medida em que ele introjecta o ódio e não consegue sair disso, entrando numa espiral de ressentimento.

É interessante ressaltarmos, conforme observou Renato Nunes Bittencourt (2011), que essa obra de Nietzsche é marcadamente influenciada pelo romance *Memórias do Subsolo* (2016), de Fiódor Dostoiévski. O protagonista de *Memórias do Subsolo* tem as características de um tipo ressentido. Ele é incapaz de dar vazão ao seu ódio e se vingar do oficial que, entendendo que ele estava a atrapalhar as pessoas que estavam envolvidas no jogo de bilhar que acontecia numa típica taberna russa, o humilhou publicamente, afastando-o bruscamente da mesa. O protagonista fica profundamente transtornado com a forma insignificante como foi tratado e tenta uma reação. Entretanto, reconhecendo a superioridade corporal do oficial, sente-se impotente para esboçar alguma reação, restando-lhe apenas a elaboração de vários sentimentos rancorosos contra ele, na esperança de uma revanche futura. Ele busca essa espécie de reparação por entender que isso restabeleceria a justiça. No entanto, as diversas tentativas de desforra são frustradas, pois, considerando os problemas que isso poderia acarretar em sua vida, desiste de tais intentos. Ele, então, pergunta e afirma:

Pois as pessoas que sabem se vingar e, em geral, se defender, como elas fazem, por exemplo? Afinal, quando são tomadas, digamos, pelo sentimento de desforra, nessa hora nada mais há ou sobra em seu ser além desse sentimento. (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 11).

O tempo passa, a desforra não acontece, o sofrimento aumenta e o ressentimento afeta a estrutura afetiva do personagem. A forma como começa a obra, como o sujeito se enuncia, já é um prenúncio do que será narrado sobre a estrutura psicofisiológica desse homem do ressentimento, o homem do subsolo:

Sou um homem doente... Sou um homem perverso. Sou um homem nada atraente. Acho que tenho dor no fígado. Aliás, não entendo patativa da minha doença e não sei de verdade o que é que me dói. Não me trato, nem nunca me tratei, embora respeite a medicina e os doutores. Ademais, sou supersticioso ao extremo; o suficiente para respeitar a medicina. (Sou instruído o suficiente para não ser supersticioso, mas sou supersticioso). Sim, senhores, não quero me tratar de raiva. Isso os senhores provavelmente não vão querer compreender. Pois bem, mas eu entendo. Eu, evidentemente, não vou conseguir explicar quem nesse caso estou atormentando com a minha raiva; sei muito bem que não tenho como “prejudicar” os médicos com os

quais não me trato; sei ainda melhor que, com tudo isso, só prejudico a mim mesmo, ninguém mais. Mas mesmo assim, se eu não me trato, é de raiva. O fígado está doendo, então que doa ainda mais! (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 5-6, grifo do autor).

Embora vejamos alguns lampejos nesse sentido em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche não trabalha com as categorias contemporâneas do “eu” e do “outro”. Mesmo assim, ele apresenta uma forma interessante de abordar a questão do ressentimento: os escravos foram condenados a uma mudez, são seres sem reconhecimento e não conseguem articular as suas ideias. Então, eles passam a curtir esse ressentimento, essa mágoa que se volta contra eles mesmos. Mas o diferencial da perspectiva como Nietzsche pensa o ressentimento é que, depois de um tempo, esse ressentimento é elaborado pelos escravos e produz uma inteligência, um ardil que lhes permitirá, senão a vitória sobre o seu oponente, pelo menos uma tentativa de vencê-lo.

Nietzsche não aposta em uma espécie de paternalismo intelectual, que tende a apontar para a necessidade de o senhor ter que recuperar e resgatar o escravo. Para o filósofo, é o escravo quem tem que se recuperar e produzir um discurso proativo – um ressentimento que designa uma vontade de poder operante. Colocado de outra forma, podemos dizer que, segundo o pensamento de Nietzsche, pode-se articular o ressentimento apenas na forma de ódio ou superar esse reflexo imediato e propor algo positivo. Nesse caso, o ressentimento é transformado em valor – ressentimento propositivo. (NIETZSCHE, 2013, p. 52).

A expressão ressentimento, em sua concepção etimológica, deriva do verbo “ressentir”, que significa o ato de sentir novamente. Esse sentimento que se instaura no psiquismo humano deve-se a uma impressão motivada por um estímulo externo na afetividade pessoal, que não apenas é sentido, mas (res)sentido, mesmo quando já não mais existe, ao menos externamente, pois, internamente, ou seja, no íntimo desse sujeito, ele permanece a produzir seus efeitos. O ressentimento é, assim, visto como um transtorno psicológico, uma espécie de vontade doentamente vingativa de um sujeito recalcado que transfere as responsabilidades de seu sofrimento para outrem.

As reflexões de Nietzsche nos ajudam a compreender certas representações de Deolinda, mas, como vimos no capítulo dois, dificilmente uma teoria consegue dar

conta de todas as realidades em seus diversos aspectos. Sendo assim, em relação ao homem angolano, que viveu o processo colonial, diferente do contexto dos judeus, pensaremos o ressentimento não como algo meramente patológico, um transtorno, uma incapacidade, mas como o ato de sentir várias vezes, pela reiteração das práticas violentas do colonizador, as dores impostas ao povo angolano. Os estudiosos que trabalham o ressentimento como transtorno referem-se a ele como um tipo de resposta de um sujeito que sofreu, no passado, uma vivência que o marcou negativamente, e que dela se lembra intermitentemente. Nos registros de Deolinda, no entanto, vemos um sujeito ressentido por vivências do passado, seu e da coletividade na qual está inserido, que se repetem no presente, dia após dia. Vivências que ora aparecem menos, ora mais brutais. Essas vivências que marcam as afetividades pessoais se repetem, o que faz com que o sujeito (res)sinta a dor quantas vezes ela surja.

No Diário e nas cartas de Deolinda Rodrigues, repetem-se as perseguições, a fome, as agressões físicas e morais, as prisões, a desumanização, a violência em geral, as mortes, a dor, os desabafos, as sentenças enfáticas etc. Desse modo, poderemos verificar que o ressentimento do sujeito, nas obras de Deolinda Rodrigues, se evidencia não apenas pelas reações psicossomáticas do sujeito, decorrentes das repetições das práticas bárbaras do colonizador, mas também pela repetição dessas práticas na própria escrita.

Visto que o colonizador se mostra também um homem de ressentimento nas obras de Deolinda Rodrigues, e que a própria Deolinda não se ressentida da mesma forma e nem na mesma intensidade nas mais diversas situações, não devemos pensar no ressentimento no singular, como se tomasse “as dimensões de uma essência universal” (ANSART, 2003, p. 19), mas no plural, posto que cada manifestação de ressentimento tem suas particularidades.

4.1. Vidas encarceradas: o processo de dessubjetivação do ser

As obras de Deolinda Rodrigues retratam um sujeito afetado pelo que vê e pelo que ouve sobre o seu povo e sobre a sua terra. Para ele, o negro africano, nesse caso específico o negro angolano, passa por um processo de dessubjetivação que pode

culminar com a sua extinção total. Esse processo passa pela auto supervalorização da cultura do colonizador e pela conseqüente negação da cultura do colonizado. Os angolanos passam por aquilo que o filósofo Mário Ferreira dos Santos, em sua obra *Invasão vertical dos bárbaros* (2012), chama de invasão horizontal de bárbaros. O autor observa que

A história nos relata que houve muitas invasões *horizontais* de bárbaros; ou seja, invasões que se processaram com maior lentidão ou não, maior rapidez ou não, e que consistiram na penetração pacífica ou violenta de povos, que se deslocavam para as regiões habitadas por outros, impondo-lhes o seu poder ou pelo menos os seus costumes. (SANTOS, 2012, p. 13, grifos do autor).

Como se dá essa invasão em Angola? Quais são os mecanismos usados pelo colonizador para o avanço da sua agenda “civilizatória”? Como Deolinda e os angolanos reagem a essa invasão?

O fenômeno de enclausuramento do colonizado em todos os níveis funciona como um dos mecanismos para a expansão do domínio português. Deolinda relata o drama dos autóctones: estão sempre sob espionagem. Essa constante vigilância a que estão submetidos restringe as suas liberdades, pois a presença dos espiões é intimidadora: 5 de Março de 1958 - “Este mulato está sempre à esquina da nossa casa agora e dispara chuvas de asneiras quando me aproximo. Deve ser espião. Melhor não ligar.” (RODRIGUES, 2003, p. 29).

Deolinda relata não apenas a frequência com que são espionados, mas também, e de forma metafórica, as agressões verbais que sofrem: “dispara chuvas de asneiras”. Quando observamos que o possível espião é um *mulato*, percebemos, em parte, que a dinâmica dos relacionamentos entre os próprios autóctones é problemática. Diante da presença inibidora de alguém que poderia ser um conterrâneo, Deolinda se porta cautelosamente: “Melhor não ligar”. Afinal, nem todos os que parecem ser dos nossos o são de fato.

O trecho seguinte, nesse mesmo mês e ano, reforça a permanente patrulha da polícia portuguesa. Eis o relato:

21 de Março de 1958 - Estávamos a ouvir Rádio Brazzaville. O Figueira entrou e perguntou: “O que é que este homem está a fazer aqui com ouvido encostado na vossa janela? Estava de costas para a esquina e não me viu chegar. Era um ngueta. Corri com ele.” Deve ser a PIDE, que chatice! (RODRIGUES, 2003, p. 29).

Nesse trecho temos a citação direta do relato do Figueira, que expressa preocupação com a presença, desta vez, de um ngueta (branco) a tentar ouvir tudo o que se passa dentro de casa. Mesmo estando em sua casa, um espaço privado, os sujeitos não têm liberdade para ouvir ou conversar sobre qualquer assunto. Estão sob uma espécie de violência atmosférica, “essa violência à flor da pele”, que permite que o colonizado identifique todos os inimigos, dê nome a todas as suas desgraças e canalize as suas forças e ódio contra eles. (FANON, 1961, p. 15).

Os registros do mês de Abril mostram a tensão, a preocupação e o medo de Deolinda e de seus compatriotas. As entradas revelam as repetidas denúncias à falta de liberdade e a sua luta contra condições de vida precárias, mas também a perseverança e a coragem dos sujeitos no trato com o colonizador:

6 de Abril de 1958 – O carro da radiopatrulha parou no Cooper e perguntou pelo Bigorna. Respirei fundo quando encontrei o Bigorna a dar aula. Que alívio! Avisei-o. Prudência.

10 de Abril de 1958 – A radiopatrulha seguiu-me do Figueira e eu trazia documentos e revistas debaixo do braço. Quando dobrei a esquina, o carro da radiopatrulha estava parado à porta. Que dor de barriga! Entrei pela porta do quintal e escondi tudo na retrete. Mas as patrulhas estavam no bar. De noite saí com ti Nobre e Zeca esconder tudo em casa duma prima do Ti Nobre. Bendita seja esta Sra. Tão compreensiva. Queimei fotos e outros documentos. Que perda e chatice. A Ndonga está desconfiada, mas não quero alarmá-la.

19 de Abril de 1958 - A Ndonga e eu quase não dormimos a noite passada. Está na moda a PIDE acordar gente perto da madrugada. Outros agentes dela vêm com conversas provocativas na janela do nosso quarto. Não sei se é melhor dormir no Rangel pra evitar que a PIDE se meta com a Ndonga. (RODRIGUES, 2003, p. 29-31).

Já fora de Angola, em uma carta encaminhada a Kanhamena, Deolinda revela a impossibilidade de trânsito tanto no território angolano quanto no português, pois a PIDE controla todos os movimentos da população. Ela escreve:

Os nossos jovens que estão a estudar em Angola não podem ir a Portugal continuar os estudos; os que estão em Portugal não podem sair para outros países, como já sabes bem. Todos os carros que saem ou entram em Luanda são revistados pela Pide, para verem quem lá está. [...] Tu aí não escrevas pelos correios, porque todas as cartas são abertas; não estejas preocupado se os da tua casa não escreverem. Se eles o fizerem terão muito sofrimento da parte dos portugueses. (RODRIGUES, 2004, p. 104).

Sem liberdade. Sem dignidade. Sem ética. Sem lei. Sem direito à vida. Situação angustiante e revoltante. Os angolanos se veem envolvidos numa teia de violências que instauram incertezas quanto à vida da população:

Em Luanda, os nossos saem de casa de manhã para o trabalho, sem esperança de regressarem vivos, de tarde. Os nossos familiares estão mais ou menos 'bem', embora se respire perigo e ameaça a todo o instante. (RODRIGUES, 2004, p. 127, grifos da autora).

Esse trecho, que faz parte da nossa epígrafe, mostra a divisão de Luanda em dois mundos diferentes: o mundo dos nossos (o colonizado) e o mundo dos deles (o colonizador). Por inferência, cremos que os *deles* saem com a certeza de não terem algum tipo de interferência violenta em suas atividades diárias por parte dos angolanos.

A perseguição mostra as muitas faces do projeto colonialista. Paradoxalmente, eles, que reivindicavam o status civilizatório e a necessidade de evangelizar os indígenas por meio da Bíblia Sagrada, passam a perseguir os cristãos – “parece que cultos também são proibidos agora” (RODRIGUES, 2004, p. 113) – e a queimar as Bíblias:

O coro da igreja anda quase de luto, os cultos são feitos à maneira das catacumbas, porque os protestantes são todos perseguidos. A nossa gente começa agora a enterrar bíblias e hinários para evitar repressões da pide. Na missão não se vêm rapazes da nossa idade mais. (RODRIGUES, 2004, p. 128).

Deolinda demonstra que tem conhecimento da situação de perseguição dos cristãos ao longo da história, em especial na antiga Roma. A relação que ela faz das perseguições e dos cultos em sua época com os da época romana dá-nos a dimensão

da intensidade e crueldade das repressões na Angola colonial. Os cristãos angolanos experimentam o que os seus irmãos do século I ao III já haviam experimentado.

No livro *O Mártir das catacumbas: um conto da Roma antiga* (2018), obra que fala da perseguição aos cristãos na Roma do século III, o narrador conta o momento em que um guarda pretoriano, que queria muito conhecer os cristãos, seu estilo de vida e o que os fazia enfrentar até mesmo a morte com ousadia, é guiado por um menino até à catacumba. Nesse momento, o narrador faz uma descrição do ambiente nas catacumbas. Ele se refere a esse espaço como “um campo santo”:

Existe sempre alguma coisa de inexplicável no ar de um campo santo, impossível de se comparar a qualquer outro lugar. Exceto o fato da reclusão, a umidade, o mortal cheiro da terra, há uma certa influência sutil que envolve tais ambientes com tamanha intensidade que os faz tanto mais aterradores. Ali aflora o hálito dos mortos, que pousa tanto na alma como no corpo. Era esta a atmosfera das Catacumbas. O frio e a umidade atacavam o visitante, como a gelada atmosfera do reino da morte. Os vivos experimentavam o poder misterioso da morte. (Autor desconhecido, 2018, p. 46).

Em um momento seguinte, o narrador desvela-nos o poder e a fúria do império romano e a importância das catacumbas como um lugar de refúgio dos cristãos:

Nessas habitações subterrâneas, sobretudo, haviam encontrado seu único refúgio contra a inflamada perseguição. Naquele tempo, não podiam procurar auxílio em países estrangeiros ou além dos mares, porque para eles não existiam países para refúgio e não havia terra do outro lado dos mares, na qual tivessem a menor esperança. O poder imperial de Roma mantinha preso em suas poderosas garras todo o mundo civilizado. Seu tremendo sistema policial se estendia por todas as terras e ninguém podia escapar da sua implacável ira. Seu poder era tão irresistível, que desde o nobre mais elevado até o escravo mais humilde, todos eram igualmente súditos de Roma. Nenhum imperador destronado poderia fugir de sua vingança, nem sequer se podia esperar semelhante saída. Quando Nero caiu, o máximo que conseguiu fazer foi ir até uma vila próxima e suicidar-se. Porém, aqui embaixo, nesses infinitos labirintos, ainda o poder de Roma não tinha valor algum, pois seus burlados emissários vacilavam em sua entrada. (Autor desconhecido, 2018, p. 46).

Poderíamos pensar, tal como parece sugerir a analogia de Deolinda, que a falta de liberdade para o trânsito a outros países, a fuga e o exercício de atividades, inclusive religiosas, na clandestinidade e todo o ambiente precário a que os nativos são submetidos, marcam o paralelo da condição dos angolanos dominados pelos

portugueses no século XX com os cristãos dominados pelos Romanos no século III. Pode ser, em certo sentido. Entretanto, o processo colonial tinha uma dimensão territorial e social ampla, afetando tanto os negros cristãos quanto os não cristãos, ou seja, a população angolana inteira. De um lado, temos a dominação portuguesa por meio de um processo de usurpação da terra e da dignidade dos angolanos; do outro, o domínio dos próprios romanos, que empreendem um processo de perseguição dos cristãos, também romanos. Estes sofrem por fundamentarem seus princípios na fé cristã; aqueles, por serem cristãos e negros. Essas diferenças parecem restringir certas comparações entre os dois momentos históricos. Além do mais, é possível que muitos angolanos, como, por exemplo, aqueles que optaram pela assimilação, tivessem abraçado certos grupos ou propostas como forma de fugir à escravidão e/ou de encontrar alguma maneira de driblar os portugueses, a fim de avançarem na luta pela libertação.

A escrita de Deolinda Rodrigues mostra como os sujeitos driblam tanto os portugueses quanto os próprios missionários protestantes. Em seu diário, nos apercebemos que estamos diante de sujeitos de dupla face, sujeitos dribladores, talvez até mesmo escarnecedores:

24 de Abril de 1958 - A Missão serve-nos de lugar do Movimento Clandestino (no escuro e no 1º andar) e com o padre Andrade (“esta batina atrapalha-me”). Até nas reuniões de oração, nossos olhos falam política, mas a D. Doroteia pensa que estamos a meditar na “palavra do Senhor”. Estes missionários são uns bons cachorros e pensam que não vemos e nem sabemos a patifaria deles, filhos da mãe. É fácil ser cristão quando se vive bem como eles: não passam fome, não andam a pé, não são humilhados. Só depois de recuperar a nossa dignidade é que podemos decidir se viramos ou não cristãos. Por enquanto o cristianismo não é para nós, mas se o vir à igreja no domingo ajuda a contactar os outros e fazer o trabalho nacionalista, então podemos vir a Igreja. (RODRIGUES, 2003, p. 31-32, grifos da autora).

Num tom sarcástico e em contexto diferente, Deolinda registra ainda como um professor, possível espião da PIDE, também teve de ser driblado por ela em uma “Reunião da Comissão Económica da ONU”:

14 de Setembro de 1957 – A Pide espiou.

O Dr. Johnson (Libéria) visitou num grupo a nossa aula de inglês; reconheceu-me e veio para o meu lugar conversar. Eu disse-lhe que a Pide estava a acabar conosco e o resto da África já libertada tem de nos ajudar.

Depois da visita o professor perguntou-me o que tinha falado com o Dr. Johnson (filho da caixa do professor). Respondi-lhe que o Dr. Johnson explicou-me onde ficava a Libéria, etc.

Bestas de nquetas. (RODRIGUES, 2003, p. 28).

Assim, a colonização, que era apresentada como um programa de ordem e evolução do mundo “bárbaro”, é, na verdade, como se vê, uma máquina de dessubjetivação do ser. As condições em que nascem as crianças angolanas e em que dormem e comem os enfermeiros do Movimento expõem a nudez desse programa bárbaro do colonizador, conforme se observa nos fragmentos abaixo:

22 de outubro de 1963 – Nasceu hoje o 5^o Ferreirinha no CVAAR²⁹. Deitaram-no num berço de caixote. Os pais queriam menina. (RODRIGUES, 2003, p. 46).

Por enquanto, o enfermeiro come e dorme no mesmo quarto dos tratamentos, consultas, etc. (RODRIGUES, 2003, p. 147).

Mas, como forma de preservação e continuação da população, os nativos resistem à tentação de não terem filhos em meio à barbaridade reinante. Deolinda fala das crianças que nascem, das crianças que estudam, ainda que com muitas dificuldades, fala de jovens que, crescidos, aderem à luta. A vida do colonizado não para e, conseqüentemente, a luta também não.

Não se dominaria por completo um povo como o angolano limitando-o apenas num sentido macro. Ou seja, embora o colonizado fosse espionado quase sempre, suas atividades eram realizadas clandestinamente em seus espaços “privados”, pois podiam se deslocar, ainda que com muitas dificuldades, pela cidade. Para que o programa do colonizador fosse eficaz, era necessário avançar um pouco mais na manifestação de sua força, o que o leva a confinar os colonizados “rebeldes” nos seus cárceres.

Em uma carta endereçada a Kanhamena, Deolinda relata o sentimento de medo que paira entre eles: “Os parentes e amigos que ficaram em Portugal e em Angola não nos podem contar bem as coisas que lá se passam, pois podem também

²⁹ Corpo Voluntário Angolano de Ajuda aos Refugiados.

ser presos. Estas são as notícias.” (RODRIGUES, 2004, p. 60). A partir desse trecho, podemos identificar nos relatos dois tipos de presos: 1) os “parentes e amigos” que, embora gozem de certa liberdade, vivem em uma atmosfera de prisão estrutural; 2) e os familiares já presos efetivamente. Inferimos isso do trecho em que ela afirma “pois podem também ser presos”.

Essa atmosfera prisional estava tão acentuada que Deolinda pedia para que os companheiros não guardassem as cartas que recebiam, para não serem pegos e presos: “Vocês aí, estejam atentos; nada de guardar cartas que vos escrevem, pois as cartas podem causar a prisão de muita gente.” (RODRIGUES, 2004, p. 109). Desse modo, as cartas trocadas por eles, e que podem ser lidas, constituem um ato de resistência e preservação da memória e da história nacional. O mundo colonial é, pois, um mundo de registros prisionais:

13 de Junho 1965 – [...] O Zé Manel prendeu o Pepe. (RODRIGUES, 2003, p. 111);

15 de Junho de 1965 – [...] Balombo preso [...] (RODRIGUES, 2003, p. 111);

22 de Novembro de 1963 – Chipenda e Condessa presos! Malta atrapalhada. (RODRIGUES, 2003, p. 46).

Em uma das cartas, Deolinda transcreve outra carta que recebera de Bebiana, na qual encontra-se o registro da intrepidez e da consciência política de alguns dos presos em julgamento:

Os nossos presos estão agora a serem julgados. Noé, Srs. Nobre, Seb. Gaspar, Pascoal e tantos outros. Eles pediram aos advogados que deixasse gravado por escrito a PETIÇÃO DE INDEPENDÊNCIA TOTAL E IMEDIATA, mas não aceitaram. No entanto, eles estão prontos a dizê-lo oralmente no tribunal militar [...] Não sei onde os nossos presos vão ser desterrados. (RODRIGUES, 2004, p. 87, grifos da autora).

Poderíamos, também, mencionar a repetição dos registros sobre a fome, a violência física e as mortes como partes desse mecanismo de encarceramento para o avanço da agenda “civilizatória” do colonizador.

Restringir o ser humano de alimentar-se equivale a restringir-lhe a saúde. Não é possível ter-se os nutrientes necessários para o organismo, e na quantidade

apropriada, se não se tiver uma alimentação correta e regular. Isso afetaria a realização do metabolismo, o fornecimento de energia ao corpo e a manutenção e crescimento dos tecidos, o que, conseqüentemente, provocaria danos na estrutura psíquica, levando o ser humano a comportamentos anormais.

Deolinda relata momentos paradoxais e irônicos durante a guerrilha. Ela fala da fome violenta em plena época natalícia, onde se deveria ter fartura e alegria com os amigos e familiares. No dia 24 de Dezembro de 1964, ela registra:

A fome está a tomar-se (sic) aguda entre os nossos guerrilheiros. Dos desaparecidos faltam o Tiro e o Tuluca. Parece que os tugas estão muito preocupados: passaram o dia a bazookar para apanharem os cadáveres. Danças na sanzala, mas só mulheres e crianças. (RODRIGUES, 2003, p. 84).

No dia 31 de Dezembro de 1964, outro dia festivo em que se comemora a transição de um ano para o outro, o registro se desenrola comovente, pois ela, os guerrilheiros e até as crianças sofrem com a restrição de alimentos:

Há quase uma semana que não mata-bicho³⁰ e hoje o almoço foi (com bastante sorte) um ovo frito e um pedaço de kikuanga. Já virei também esfomeada e não convidei ninguém para este almoço. Ontem fiz feijão de moamba mas valeram-me os comprimidos de carvão. De tarde valeu-me a chuva porque dia a dia sinto-me com menos capacidade de ensinar em jejum. Mas assim posso avaliar melhor a luta destas crianças que crescem neste ambiente de fome. (RODRIGUES, 2003, p. 85).

A descolonização configura-se, dia após dia, como um processo violento e de extremos sacrifícios. Pois “A fome é quase total entre os guerrilheiros! Que vontade de desaparecer da circulação.” (RODRIGUES, 2003, p. 84). Esse povo encarcerado nessa condição reiterativa não resiste às conseqüências da fome no comportamento humano. Num tom simultaneamente de pena e de revolta, Deolinda relata os desvios dos guerrilheiros, como eles iam se tornando agressivos com a própria população. Em pleno dia de Natal de 1964, encontramos o seguinte registro dela:

³⁰ Mata-bicho: café da manhã

Ouvi música do dia. Continuamos apreensivos com a ausência de Tiro e Tuluca. Natal de fome para os nossos guerrilheiros. Que situação! Eles perdem o controle todo com a falta de comida e tabaco. Dancei com os aldeões. (RODRIGUES, 2003, p. 84).

Quatro dias depois de ter feito a afirmação de que a fome era quase total entre os guerrilheiros, Deolinda percebe, comovida e revoltada ao mesmo tempo pela situação, o descontrole dos guerrilheiros na prática. Ela se vale da metáfora de um veículo que está a sair dos trilhos (“descarrilar”) para ressaltar o desvio social dos guerrilheiros. Essa expressão em sentido figurado pode também dar a ideia de alguém que dá indícios de loucura. Dessa vez, ela acrescenta outros elementos que estão na causa do “descarrilamento” dos compatriotas:

30 de Dezembro de 1964 - A fome, a insegurança e a situação em geral fazem **descarrilar** os nossos guerrilheiros cada vez mais reclamantes e exigentes. Coitados! O que me desgosta e revolta é a atitude deles sexual demais para com as mocinhas do povo: começam logo a apalpá-las. Parece que assim estão a mobilizar o povo ao contrário. (RODRIGUES, 2003, p. 85, grifo nosso).

O processo de descolonização coloca-nos diante de seres afetados, modificados, insensíveis com o outro que sofre as mesmas dores, as mesmas consequências do colonialismo. Para Deolinda, os “Coitados destes rapazes precisam de carinho, orientação e disciplina, acima de tudo um Comando honesto e umas condições melhoradas (sic)” (RODRIGUES, 2003, p. 161). Não há, na concepção dela, nada que justifique os atos violentos dos guerrilheiros. Por isso, embora se compadeça deles, ela se revolta e identifica a necessidade de orientação e disciplina para os compatriotas. Ao repetirem-se as práticas dos guerrilheiros, repetem-se as reflexões de Deolinda sobre o assunto. Ela nota que os conflitos começam a se instaurar no seio dos guerrilheiros, e o seu olhar sobre a situação parece cada vez mais crítico:

1966/Domingo, 10 – Levámos (sic) a kizaca ao quartel. Choca o antagonismo deles que não vêm sabão há dois meses, alimentam-se de ervilha sem óleo e parece que não têm outra orientação além do tiro. Os que não são da região exigem fungi; os outros querem banana. São insatisfeitos, não só quanto à comida. Também não são nada amáveis, compreensíveis. Mas compreende-se: um bando de miúdos sem o amparo de um adulto experimentado, gera tragédia.

[...] É um trabalho ensinar-lhes a apreciar e a repartir o pouco, a esperar, a possuir um espírito revolucionário que vê mais além do que no prato. (RODRIGUES, 2003, p. 152-153).

Deolinda demonstra uma capacidade analítica e um espírito revolucionário além do seu tempo. Porém, visto que, quando a comida é escassa, come-se para sobreviver, até a própria Deolinda carecia de apreciar e repartir o pouco, de olhar além do prato de comida, caso ela quisesse dirimir a contradição nela existente entre a teoria e a prática. Pois ela afirmou anteriormente que “Já virei também esfomeada e não convidei ninguém para este almoço.” (RODRIGUES, 2003, p. 85).

Em uma das mais longas cartas enviada a Maria, Deolinda pinta o quadro de uma população encurralada pelos portugueses:

Os refugiados que chegaram mais ultimamente ao Songolo dizem que os portugueses intensificaram de tal modo o bombardeamento diário que a nossa gente nem pode sair das matas para sequer buscar mandioca das lavras estão a padecer com fome, problema que não era grave até há pouco tempo.

Nalgumas sanzalas aqui, a situação continua muito má: não há permissão para os refugiados fazerem lavras ou têm de pagar 200,00 por cada; não há comida, roupa e segurança. (RODRIGUES, 2004, p. 148).

Num registro feito em 2 de Junho de 1964, parecido com um poema descritivo, Deolinda expressa o drama da fome por meio de uma lista de comida que tinham:

Drama da fome:
Matete de fubá bombó
Marmelada Maternidade
Casca de goiaba na rua
Uvas do lixo da Bricon³¹
(RODRIGUES, 2003, p. 57).

Para Deolinda, o problema da má alimentação da população não é apenas do colonizador, mas também dos próprios líderes do Movimento:

³¹ Sigla de Brigada de Construção, que passou a designar um antigo bairro de Luanda.

1966/Sábado, 9 - Zé Manel disse que houve revolta no quartel porque a intendência não distribuiu bem a comida. Duas colheres de ervilha ao jantar. Responsáveis sem bases, daí as falhas e desorganização. (RODRIGUES, 2003, p. 151).

Isso faz com que alguns comecem a roubar coisas do quartel:

1966/Terça, 17 - Dizem que na Base um camarada foi preso por ser apanhado a roubar lataria e chocolates da dispensa. É a miséria da fome. Se esta fase não passa a correr, bolas. [...] Na base desaparece *mucha cosa*: açúcar, sabão e até calças de tergal. (RODRIGUES, 2003, p. 173-174).

Um elemento importante que podemos observar na escrita de Deolinda Rodrigues, e que evidencia melhor o que estamos a chamar de *O Eu em movimento*, é o fato de termos, no mesmo registro, um sujeito encarcerado, mas que tenta vencer esse encarceramento para experimentar a liberdade. Isso se dá de formas diferentes. Os exemplos nos ajudarão a compreender melhor o que queremos ressaltar aqui.

O primeiro trecho que citamos falando sobre a fome terminou com a seguinte declaração: “Danças na sanzala, mas só mulheres e crianças.” (RODRIGUES, 2003, p. 84). Mais adiante, depois de mais uma vez retratar a realidade cruel da fome, Deolinda afirma: “Dancei com os aldeões.” (RODRIGUES, 2003, p. 84). A coexistência dessas duas realidades – a fome, que desnute e desorienta o ser humano, e a dança, expressão de algum sentimento, na maioria das vezes de alegria – mostra para nós um sujeito plástico, que, ao passar por uma experiência tão chocante, dança, numa forma de canalização da violência da fome. As descargas emocionais da dança e do transe funcionam como forma de expressão do ressentimento do colonizado. Para Frantz Fanon (1961),

No âmbito da dança... tudo é permitido. [...] Tudo é permitido porque, na verdade, reúnem-se para deixar que surja vulcanicamente a devassidão acumulada, a agressividade reprimida. Mortes simbólicas, cavalgadas figurativas, múltiplos assassinatos imaginários, tudo isso deve sair. Os maus humores derramam-se tumultuosos como torrentes de lava. (FANON, 1961, p. 10).

Entradas do mês de Janeiro de 1965 nos colocam diante de um paradoxo ontológico: o efeito desumanizador da fome versus a reconstituição do ser pela contemplação do belo. Destacaremos apenas dois trechos, que fazem parte das duas primeiras entradas desse mês. O primeiro é do dia 1, e nele Deolinda expressa um desejo seu e descreve os sujeitos como animais em busca de sobrevivência ou, no mínimo, como crianças teimosas em busca de algo que tanto desejam, mas que lhes é negado. Ela declara:

Quem me dera uma manguinha!

[...] Como a fome tira o utu do indivíduo e faz desrespeitar os outros!... As pessoas adultas que vêm visitar-me no quarto só olham para a panela e o cesto: procuram comida e coitados, sonham com petiscos. Não se lhes passa pela cabeça o facto de haver moambada e feijão na panela e bananas e kikuanga no cesto. Elas tresandam a uma catinga tão forte e querem mexer em tudo. Pena termos de ser um pouco duros para com eles. (RODRIGUES, 2003, p. 87-88).

O segundo é o trecho do dia 2, onde ela descreve a sua experiência contemplativa de uma beleza da natureza, mas termina se lembrando do drama da fome:

De tarde como é moda ultimamente choveu e esfriou. Depois houve um pôr-do-sol maravilhoso. O dourado brilhante manteve-se entre duas montanhas durante muito tempo e fiquei a admirá-lo da janela do “Monte dos Vendavais”. Tenho de começar a pintar para gravar estas belezas da África! Quem disse “*I hate to see the evening sun go down*” talvez nunca tivesse visto disto.

O carro vai amanhã a Dolisie. Todos nós esperamos comida; o pior é se não vem nada. (RODRINGUES, 2003, p. 88).

Deolinda revela ter uma perspectiva estética da realidade. Isso pode ser notado tanto pela forma como descreve a sua experiência na contemplação do pôr-do-sol quanto pela inclusão, em seus apontamentos, do título de uma obra literária com a qual ela dialoga, e que nos remete a esse tipo de experiência. Os trechos mostram ainda um sujeito que não se perde na realidade marcada pela desgraça que a fome e a guerra causam. Seus olhos e sentidos continuam atentos ao belo na retratação da natureza. Mas é inevitável que ela se volte para a outra realidade: por isso, começa a falar de algo tão belo, mas, de repente, lembra-se da sua condição – muita fome. O

belo se introduz na realidade em posição paradoxal, quando os seus sentidos se concentram na admiração do pôr-do-sol em África e ela fica muito impressionada: 25 de Julho de 1965 - “De volta um pôr-de-Sol. Que África encantadora!” (RODRIGUES, 2003, p. 122). A beleza vislumbrada em África, ao contemplar o “pôr-de-Sol”, parece organizar, ainda que por pouco tempo, o caos que a condição colonial lhe impõe.

No decurso da luta pela libertação de Angola, os encarceramentos dos sujeitos vão ganhando novos episódios, novos contornos, novas formas. Agora retomaremos uma cena já mencionada anteriormente, com o objetivo de retirarmos dela alguns elementos que dizem respeito à linguagem de violência praticada pelo colonizador.

17 de Abril de 1958 - Perto do “Majestic” e do Alexandre Herculano, um capataz branco estava a sovar selvagememente um dos presos que estão a abrir valas. A quitandeira e eu éramos as únicas pessoas perto e o sol era de matar às 11h30m. Reclamámos para o ngueta deixar de bater, mas ele ameaçou. A quitandeira disse-me para continuarmos a gritar até virem homens patrícios. Finalmente o ngueta parou, talvez só por estar já cansado.

O que me impressionou foi a paralisação do patrício que estava a ser chicoteado e dos outros. Ele era mais forte do que o branco, mas só gemia. Chiça!

Esta situação faz-me pensar no suicídio. Que vida! (RODRIGUES, 2003, p. 30,31).

O policial colonial funciona como um limitador do espaço do colonizado. O policial, numa linguagem de violência, não permite que o colonizado se mova em direção contrária àquela em que ele se encontra. Ele está imóvel. Há a presença de Deolinda, a da quitandeira, a do patrício sendo sovado selvagememente e, possivelmente, a dos outros presos, como já afirmamos no capítulo anterior. Então, por que todos se acovardam? Não cremos que não tenham reagido por covardia física, mas mais por covardia social. Eles conhecem o seu limite, por isso a ação não reativa. Parece haver, no imaginário popular, uma lei do colonizador que regula a sociedade colonizada. E eles estão cientes desses códigos de conduta que os obriga a adotarem um comportamento passivo em situações como essa. Além disso, tem uma causa maior, a luta de libertação, que transcende essa situação isolada. Uma reação física num momento errado poderia comprometer a participação de personagens importantes na luta, como a própria Deolinda.

Episódios como esse fazem o colonizado sonhar sonhos agressivos, note-se o seu grito de raiva e de desespero pelo conterrâneo estatelado. Sem a possibilidade de revanchismo naquele momento, os sujeitos só podem elaborar uma série de sentimentos de pavor, ódio e rancor contra o policial e contra o sistema colonial em geral. Isso lembra-nos o protagonista de *Memórias do Subsolo*. O colonizado é, em seu sonho, o homem do ressentimento, homem que quer se vingar de seu antagonista. O campo começa a ser preparado para que, assim que o colonizador der uma brecha, eles possam atacar. Enquanto esse tempo não chega, a força do colonizador se sobrepõe à força do colonizado. O colonizador se acha moral e culturalmente bom, melhor e superior ao colonizado. Por essa razão, praticam atos tão brutais aos olhos do colonizado. A cena onde o patrício é selvagemmente agredido pelo policial branco, menos forte do que ele, seria uma síntese da relação entre o desumano e o sobre-humano.

Os valores, o respeito e a dignidade que caracterizam as relações interpessoais em contextos normais, passam irreversivelmente por um processo de envenenamento no contexto colonial, inclusive entre os próprios angolanos, que passam a aplicar o espancamento como forma de corrigir os patrícios desertores. O castigo que se impõe sobre os companheiros traidores é tão cruel quanto o imposto pelo colonizador.

No registro sobre essa cena, embora ela afirme ter se impressionado com o que vira, Deolinda parece concordar que, atendendo ao nível grave da falta cometida pelo patrício, a correção, nos termos em que foi aplicada, não foi um exagero. Ela apenas lamenta o fato de o colega ter cometido alguma “trafulhice”:

5 de Junho de 1965 - Ontem foi recapturado o Sózinho, ex-maquisard. Quando ele entrou com o gendarme, senti um grande mal-estar. Ele estava todo amarrotado. Talvez lhe tenham batido. E é pena que tenha feito trafulhice. É pena e bastante difícil ver um camarada desviado assim. Quando o gendarme ia a sair, ele quis escapar também. O Daniel disse-lhe: “Fica aí. Onde queres ir?” e deu-lhe uma bofetada na face direita, no meu nariz mesmo. E o Sózinho ficou na sala. Esta cena impressionou-me muito.

A falta do Sózinho é grave. (RODRIGUES, 2003, p. 108-109).

Mas voltemos para os atos do colonizador. Não há idade nem gênero que escape desse veneno do colonizador. A situação descrita na carta de Bebiana, que

Deolinda transcreve para alguém que ela chama de “Minha irmã”, revela o comportamento do colonizador espalhado em Luanda:

[...] A situação está cada vez pior. As mulheres de Angola sofrem todas as espécies de crueldades da mão dos portugueses. Inúmeras são violadas, até as crianças de 8, 10 anos. É de lamentar a vida que levamos em Angola. Não se pode andar 7 horas ou 8 horas nos musseques. A guarda militar não veio em Angola para manter a paz mas sim para violar toda a espécie de mulher: velha, nova, criança. No entanto este é o panorama mínimo de Angola. Isto que eu disse passa-se em Luanda. Agora imagina tu no interior. Sempre que puderes, conta à toda a gente o nosso muitíssimo sofrimento. (RODRIGUES, 2004, p. 87).

Desapropriar para apropriar-se, era um dos métodos que o colonizador usava para se apossar de Angola. É isso que Deolinda relata a Kanhamena em uma das cartas:

Hoje a TV apresentou o escape da nossa gente do norte de Angola para Matadi: homens, mulheres e crianças com a mochila às costas. Tentei descobrir cara conhecida, mas foi em vão. Os portugueses estão interessados em que os angolanos deixem o País para eles instalarem mais à vontade a sua gente. (RODRIGUES, 2004, p. 95-96).

O sistema colonial, presidido por uma constituição violenta, se propôs a destruir o aspecto social e físico dos autóctones. Seus métodos de repressão ressaltam isso. Observemos isso nas condições de alguns presos políticos:

Em Angola continuam as prisões. Cerca de 60% dos homens entre 15 e 35 anos estão presos por “estarem na idade dos pretos perigosos”. Os presos estão muito anémicos. São espancados diariamente pelo crime de não quererem ser virados portugueses. Dormem no chão de cimento húmido. Não têm qualquer tratamento. A comida é jinguba com farinha (à qual os portugueses muitas vezes misturam areia), para o matabicho; funge com peixe podre, para o almoço; feijão mal cozido, para o jantar. Muitas vezes, os parentes que lhes vão levar alguma coisa comestível e roupa limpa, não têm permissão para entrar e voltam com as coisas. Às vezes são surrados mesmo em frente dos parentes por transgredirem qualquer regra da prisão (RODRIGUES, 2004, p. 149-150).

Diante da tão cruel realidade, Deolinda esboça uma exclamação que diz muito do que ela sente e do estado de seu país: “[...] Pobre Angola!” (RODRIGUES, 2004,

p. 149-150). A dor da alma dos angolanos e, principalmente, as marcas em seus corpos provocam uma espécie de memória que tem a dor como “o auxílio mais poderoso”. (NIETZSCHE, 2013, p. 92). Ainda segundo Nietzsche,

“Marca-se uma coisa com ferro em brasa para que isso permaneça na memória; somente aquele que não cessa de causar dano permanece na memória” – esse é um dos princípios fundamentais da mais antiga (infelizmente, também da mais duradoura) psicologia no mundo. (NIETZSCHE, 2013, p. 91).

Essa memória passa a se intensificar quando as marcas se tornam mais profundas e começam a ser acompanhadas de sangue, o sangue que banha as terras angolanas. Os registros sobre as violências brutais que acabam em mortes são estarrecedores nos textos de Deolinda Rodrigues.

Em um contexto de luta de libertação, as marcas mais profundas da extrema violência são inevitáveis. E quando alguém próximo de nós é um dos alvos, as “marcas deletérias da vida ressentida” (BITTENCOURT, 2011, p. 35) tendem a se acentuar. Os registros de mortos e feridos repetem-se, o que provoca também a reiteração da dor, do medo, das incertezas, da ansiedade, do desespero, da angústia, dos lamentos, do ódio e do desejo de vingança pelas “desgraças” que o processo de descolonização em si causa:

13 de Setembro de 1965 - Ao meio-dia o Capache disse que houve desgraça lá: um caminhão nosso foi ao ar, devido a minas postas no caminho Ilupanga-Dolisie pelos portugueses: 1 morto e 9 feridos do nosso lado. Alguns feridos chegaram hoje de avião. Quem será o morto? E os feridos? Se vêm para cá é porque é grave! Esta luta! Esta luta! Dá-nos coragem, Mamã! Oxalá nada fatal com o Zeca, Silva e os Fernandes, ao menos! Como é duro tudo isto.

[...] O Zé Manel diz que os feridos não são graves, “uns estilhaços só”, mas quando eu começo a apertá-lo com perguntas ele desculpa-se e sai. O Macedo pôs-se a falar com o Paiva em voz baixa, talvez sobre o acidente, e quando eu entrei ele cavou. Tudo isto põe-me em brasas. Por que tantas reticências? O Zeca está ferido ou morto? Facto curioso: a gente sente-se ansiosa por saber a verdade, mas ao mesmo tempo no fundo prefere ignorar essas verdades duras. (RODRIGUES, 2003, p. 128).

Assim como se nasce em qualquer lugar e de qualquer maneira no contexto de luta de libertação, também morre-se em qualquer lugar, de qualquer forma e até nas próprias armadilhas, como afirma Deolinda: Terça, 12, 1965 “Óbito, pois, o irmão do

dono caiu em Janeiro numa mina nossa que lhe deu cabo”. (RODRIGUES, 2003, p. 154). Esses incidentes tornam a situação mais difícil ainda e afetam cada vez mais Deolinda: “Óbito, morte que coisas duríssimas!” (RODRIGUES, 2003, p. 130).

Quando o colonizado começa a ganhar coragem para sair da inércia e esboçar um movimento contrário ao do colonizador, este expõe a sua reação ressentida, pois reage à possibilidade da perda de poder. Nietzsche, em *A genealogia da Moral* (2013), fala desses dois tipos opostos de ressentimento. O primeiro é o ressentimento dos escravos e dos grupos dominados, como referimos no início desse capítulo. O segundo é o ressentimento dos nobres, quando se encontram na iminência de perderem a autoridade que conquistaram, “à duras penas”, para os escravos. Quando a pirâmide parece se inverter, ou seja, quando há a sublevação daqueles que eles reputam por inferior, na tentativa de conter essas manifestações de revolta, suas práticas revelam um ódio recalcado que os impulsiona a vingar a humilhação experimentada. Isso aproxima o ressentimento de um e do outro. Esse ressentimento dos nobres os faz descer, gradualmente, a níveis mais bárbaros em suas práticas.

Ainda na carta encaminhada a Maria, um dos soldados que desertara do exército português presencia várias cenas de violência e caracteriza os portugueses como pessoas “malandras” e sem “coração”, o que revela a intensidade e a extensão do ressentimento do colonizador. Deolinda relata:

Em Boma e Matadi encontrei-me com dois compatriotas que desertaram do exército português aquartelado em Cabinda. Um deles, o Bernardo, disse-me: o meu amigo e eu estávamos sempre a espera da primeira oportunidade para fugirmos. Os portugueses são muito malandros, eles não têm coração. Se encontram um angolano na estrada ou na mata, matam-no e espetam a cabeça ao lado da estrada “para servir de lição aos outros kasavubus”, dizem eles. Quando encontram uma preta grávida, abrem-lhe a barriga com a baioneta. Se a criança é menina, podem leva-la ao hospital mais próximo. Se for rapaz, deitam-lhe petróleo e incendeiam-no porque “seria um outro kasavubu terrorista, se crescesse”, dizem os portugas. Geralmente, as mulheres não sobrevivem à operação da baioneta. Por toda a parte as nossas mulheres são abusadas e podem ser espancadas ou mortas mesmo se protestarem. Os soldados portugueses estão ocupadíssimos em fazer uma outra geração de mulatos para apregoarem a sua “missão inter-racial”. Hoje em Angola, a ordem deles é só matar, matar todos os pretos. Só as pretas bonitas e as raparigas novas é que às vezes escapam. Eu não podia mais ver tantas mortes e os nossos irmãos a ser cortejados. Só lamento que a minha família tenha ficado em Angola, porque os portugueses podem fazer represália à minha mulher e 4 filhos. (RODRIGUES, 2004, p. 149).

A tática de matar os homens ainda bebês é muito antiga, remonta ao antigo Egito, entre 1648 a 1540 a.C., e ao Israel do século primeiro. Na literatura judaico-cristã, no livro de Êxodo, que narra a escravidão do povo hebreu pelos Egípcios, encontramos a seguinte narrativa de Moisés: “O rei do Egito ordenou às parteiras hebreias, das quais uma se chamava Sifrá, e outra, Puá, dizendo: Quando servirdes de parteira às hebreias, examinai: se for filho, matai-o; mas, se for filha, que viva.” (ÊXODO, 1:15,16). No começo do primeiro século, um homem chamado Herodes, rei de Judá, viu-se ameaçado por um menino que já nascera com status de rei dos judeus. Para se vingar desse menino, ele pede para que uns magos que vinham do Oriente a Jerusalém lhe informassem onde estava o “recém-nascido Rei dos judeus” (MATEUS, 2:2). Os magos encontram o menino, mas, advertidos por um anjo, foram por outro caminho. Em seguida, Mateus narra:

Vendo-se iludido pelos magos, enfureceu-se Herodes grandemente e mandou matar todos os meninos de Belém e de todos os seus arredores, de dois anos para baixo, conforme o tempo do qual com precisão se informara dos magos. (MATEUS, 2:16).

Os relatos acima são, de fato, estarrecedores. Mas não se comparam com as práticas dos portugueses contra o povo angolano. Enquanto que Faraó ordena a morte das crianças hebreias assim que nascessem, e Herodes manda matar as crianças de dois anos para baixo, os portugueses tiram os bebês do ventre de suas mães e as incendeiam, levando a criança e muitas mães à morte. Essa peculiaridade dos portugueses os distingue dos reis acima citados e expõe, ao mesmo tempo, o nível elevado de crueldade dos colonizadores de Angola.

Ao declarar que “Os soldados portugueses estão ocupadíssimos em fazer uma outra geração de mulatos para apregoarem a sua ‘missão inter-racial’”, o soldado desertor revela e denuncia a barbárie contida nesse processo de miscigenação. Abdias do Nascimento nos ajuda a compreender melhor a violência dessa prática colonial que, pelas observações do autor, parece ter sido confundida com a ausência de preconceito. Depois de afirmar que “Miscigenação nunca foi sinônimo de preconceito” (NASCIMENTO, 1968, p. 46), o autor continua a sua reflexão, e afirma: “Certo e verdade é: a condição de *escravo*, isto é, de coisa (o ser humano coisificado),

facilitou a miscigenação, para a desgraça do negro. Em sua origem, a miscigenação é a violência, o abuso do poder” (NASCIMENTO, 1968, p. 46, grifos do autor).

As mortes aumentam, as notícias diminuem, a angústia cresce enquanto o mal se espalha por várias cidades de Angola. Deolinda informa a Kanhamena que “agora [...] os brancos estão a matar a torta e a direita” (RODRIGUES, 2004, p. 97). Vejamos os relatos de mortes em algumas das cidades e estados de Angola, o que nos mostra essas vidas espíadas, encarceradas em todo o território nacional:

Todos os pastores dos Dembos e do Kuanza-Norte foram presos ou fugiram, e oito foram mortos (GUILHERME INGLÊS foi fuzilado com outros sete, duas filhas do Sr. Matoso foram mortas, a esposa foi ferida, ele está preso). O Uíge foi bombardeado e não existe mais lá nenhum preto vivo e parece que Negage também foi (meus pais vivem aqui). Horribilíssimo. Os presos (Sr. Figueiredo e os outros) são ameaçados de morte, nas prisões. (RODRIGUES, 2004, p. 97).

Nos primeiros combates em Luanda, os portugueses mataram novecentos pretos. Os carros de lixo estavam cheios com cadáveres de pretos, que eram lançados numa vala comum, onde lançavam fogo e gasolina. (RODRIGUES, 2004, p. 104).

Os brancos têm muitas armas, e matam-nos mais porque em locais como Luanda, Malanje e no Norte é difícil pôr armas nas mãos dos nossos irmãos, porque a Pide está a espíar em todos os caminhos, todos os carros que saíam ou entrem nas grandes e nas pequenas sanzalas. O Terêncio e o pastor da nossa igreja no Késsua foram presos pelo administrador de Malanje.

[...] Não há vida em Luanda, no Késsua ou em qualquer outra parte, porque os brancos podem liquidar os pretos a qualquer momento. (RODRIGUES, 2004, p. 108).

Diante desse quadro sombrio, característico em processos de descolonização, Deolinda exclama em seu diário: 6 de Julho de 1965 - “Que golpe estupidamente cobarde, a morte!...” (RODRIGUES, 2003, p. 140). Num ato de admiração e de desabafo, ela exclama: “A morte é tão besta, tão cruel, tão merda!” (RODRIGUES, 2003, p. 115).

Embora enfatizemos as mortes apenas nesse momento, ela se declina de várias maneiras nas linhas já traçadas até aqui. O que seria a desvalorização da mulher, o preconceito de cor, a desvalorização da cultura e dos valores do outro, as frequentes espionagens, a fome, as violências físicas, psicológicas e morais, senão uma morte simbólica que culmina nas mortes propriamente ditas?

O modo como o colonizador trata os angolanos transtorna Deolinda. Ela sente que o seu povo é humilhado, o que a faz desenvolver uma personalidade ressentida. As atitudes do colonizador são tão bárbaras que provocam espanto e choro em Deolinda. Ela relata isso na terceira carta que escreve para Kanhamena:

Talvez já tenhas recebido a minha segunda carta que continha notícias tristes [...] Os teus parentes têm escrito para ti? Mesmo que escrevam, como é que poderiam contar isso, se os portugueses abrem as correspondências? Pois, são essas as notícias. São de espantar. Choras até te cansares, quase preferes morrer (RODRIGUES, 2004, p. 59).

Deolinda se vale de um recurso da oralidade para comunicar o seu sentimento ao companheiro. A afirmação “Choras até te cansares” poderia indicar, à primeira vista, que Deolinda está a falar de Kanhamena, mas não. Essa frase contém tanto uma expressão coletiva quanto individual do sujeito. Embora pareça dizer que é Kanhamena quem chora até se cansar, o que ela quer transmitir é que a situação é tão indigesta que ela, o próprio Kanhamena e todos os angolanos choram até se cansarem. É também um recurso da oralidade que indica ênfase, usado até aos dias de hoje em Angola quando se quer enfatizar um ponto na contação de uma história.

Outro fato a ser ressaltado é a abertura das correspondências pelos portugueses. Esse comportamento revela uma transgressão às leis moral e intelectual: se, conforme observa Philippe Lejeune (2014), uma carta pertence intelectualmente ao seu autor e moralmente ao destinatário, ao abrirem as cartas dos guerrilheiros, os portugueses violam esse código moral e intelectual.

Na tentativa de transpor a barreira da censura e encarceramento estrutural dos portugueses, os membros do movimento passam a escrever as cartas por meio de enigmas, driblando, assim, a polícia portuguesa por meio da linguagem. No dia 24 de Abril de 1959 ela escreve uma carta para Kanhamena, onde relata:

Hoje recebi mais uma carta escrita pela minha irmã: *por meio de enigmas* e com algum medo, disse-me nas entrelinhas, que o Sr. Nobre e o Gaby (o do Ngola Ritmos), foram chamados pela PIDE e interrogados. Parece que também os vão já prender. (RODRIGUES, 2004, p. 59, grifo nosso).

Mas outro ponto nos interessa também na troca de correspondências: o seu efeito nos sujeitos que se correspondem. Segundo a observação de Michel Foucault, a carta exerce uma função dupla: ela treina quem a escreve e consola quem a recebe. O autor afirma que

A carta que é enviada para auxiliar o seu correspondente – aconselhá-lo, exortá-lo, admoesta-lo, consolá-lo – constitui, para o escritor, uma maneira de se treinar: tal como os soldados se exercitam no manejo das armas em tempo de paz, também os conselhos que são dados aos outros na medida da urgência da sua situação constituem uma maneira de se preparar a si próprio para eventualidade semelhante. (FOUCAULT, 1992, p. 137).

Essas vidas encarceradas, condenadas ao nível mais baixo de sobrevivência, encarceram Deolinda num ressentimento cada vez mais intenso. Ela, então, se propõe a desencarcerar os angolanos, ao mesmo tempo em que se desencarcera na e pela escrita. É por isso que ela registra todos os acontecimentos quantas vezes forem necessárias.

É interessante ressaltarmos que as reflexões de Deolinda têm como foco o ser humano e as condições em que se encontra no contexto da guerrilha. Raramente vemos alguma menção a danos na infraestrutura do país. Seu olhar está atento às misérias a que os angolanos (e africanos em geral) foram submetidos. Parafraseando e, de certa forma, subvertendo Luiz Felipe Pondé (2014), a beleza de Angola, sob o olhar dos textos de Deolinda, nasce no “pântano e na lama” da colonização. Ou seja, “Claro, não só, mas apenas quando temos clareza desse lado obscuro do mundo [colonial] é que podemos vislumbrar alguma beleza” (PONDÉ, 2014, p. 39) negada ao povo angolano ao longo de sua história.

E em decorrência dessa disposição negadora por parte do colonizador, a mágoa, o ódio, o ressentimento crescem no colonizado. O ressentimento é, muitas vezes, silencioso. Ele não se expressa. Quando se expressa, o faz de uma maneira muito indireta, por meio de uma descarga descompensada, por alguma ira, desabafos ou se expressa de uma maneira que não se entende.

No diário de Deolinda Rodrigues, temos um sujeito que tenta, a todo custo, evitar brigas com os patrícios. É na escrita, no diálogo com o(s) outro(s) eu(s), onde ela encontra refúgio, um confidente para os desabafos; um confidente que livra o

sujeito de emoções que poderiam constranger os outros: “decepções, raiva, melancolia, dúvidas, mas também esperanças e alegrias [...] (LEJEUNE, 2014, p. 303). Philippe Lejeune continua a falar do espaço do diário como um lugar transformador do eu, e afirma:

O diário é um espaço onde o eu escapa momentaneamente à pressão social, se refugia protegido em uma bolha onde pode se abrir sem risco, antes de voltar, mais leve, ao mundo real. Ele contribui, modestamente, para a paz social e o equilíbrio individual. (LEJEUNE, 2014, p. 303).

As expressões “que chatice!”, “chatiça!”, “Chiça!”, “merda de vida”, “ai a vida!” e “vida!”, que aparecem várias vezes nos textos de Deolinda Rodrigues, principalmente no diário, podem ser tomadas como o refrão que interliga as “estrofes” da narrativa diarística deolindiana. Esse refrão traduz a reação que essa voz tem em relação às entrelinhas pelas quais ela conta como a condição na qual vivem é opressiva, sob constante perseguição. Essas expressões evidenciam o ódio interiorizado do sujeito num contexto de um regime repressor, que não permitia a possibilidade de diálogo.

Numa linguagem muitas vezes coloquial, Deolinda se mostra agressiva em seus desabafos. Há uma urgência na voz do sujeito ao manifestar sua insatisfação: 12 de Abril de 1958 - “[...] O que é que nós somos aqui em Luanda? Tudo, menos seres humanos. E até quando esta merda de vida?” (RODRIGUES, 2003, p. 30).

Esse tom de urgência pode também ser verificado na carta encaminhada ao Julião (Dino Matross), no dia 18/10/65 onde ela afirma:

Quando um povo acorda e está decidido a vencer ou morrer, não há inimigo que o pode sufocar, *kioso kia bang'a*³². Mas todos nós precisamos de dar tudo, tudinho ao movimento e estarmos prontos para restaurar a dignidade do Povo Angolano. (RODRIGUES, 2003, p. 160).

A escrita deolindiana se enuncia visceral. Uma escrita que faz emergir o ressentimento profundo de Deolinda e se propõe a erigir novos modelos de vida

³² Por muito que façam; façam o que fizerem.

possíveis. Ela deseja algo diferente. Coloca-se como um sujeito desejoso, e age para isso. A voz é como a de alguém que está em uma panela de pressão. Por essa razão, os sujeitos driblam o tempo todo, fazem emergir a aparência de dupla face. Conta-se aquilo que é e aquilo que não é, pois iam para as atividades da igreja só para falarem de política. Transformam todos os encontros em encontros políticos.

Deolinda dá-nos um verdadeiro registro de seu tempo. Ouvir essa voz com o tom dela, com essa emoção e verdade intensas com a qual se revela para nós, também dá, novamente, a dimensão da verdade da voz subalternizada. Ela dá para nós, sobretudo, o registro crítico do seu tempo, do seu espaço, da sua vida, das coisas que se vive nessa Angola tão violentada. Fala da dimensão política e como as coisas se organizam politicamente.

Deolinda expressa toda essa consciência a partir dos 19 anos de idade. O seu nível crítico é elevado. Ela já tem uma perspectiva ideológica, e entende que a ideologia cristã não pode preceder a política. É possível que essa conclusão ou convicção tenha surgido, entre outras razões – como a sua convicção nas tradições e manifestações religiosas africanas –, por influência dos ideais marxista-leninistas, que sempre encararam a religião cristã (e outras) como um obstáculo para o triunfo de seus projetos revolucionários. Lawrence Henderson, por exemplo, fala de como a igreja foi obrigada a adaptar-se à “revolução marxista que ambiguamente prometia liberdade religiosa, mas considerava a religião e a Igreja inimigas do progresso e dos verdadeiros interesses do povo”. (HENDERSON apud OLIVEIRA, 2017, p. 229).

António Oliveira constata que, assim como Lenine, em 1917, prometera acabar com a religião na Rússia em duas gerações, o Dr. António Agostinho Neto, primeiro presidente do MPLA e de Angola, afirmara no dia 21 de Maio de 1977 que “os católicos e os protestantes não podem filiar-se no nosso partido... Talvez daqui a cinquenta anos não haja nenhuma igreja em Angola”. (OLIVEIRA, 2017, p. 229).

Essa consciência permanentemente crítica e ideológica mantém Deolinda viva na luta pela libertação de Angola, pois é por pensar e lutar por Angola e África que ela não se suicida, embora pense nisso em vários momentos: 17 de Abril de 1958 - “[...] Chicha! Esta situação faz-me pensar no suicídio. Que vida!” (RODRIGUES, 2003, p. 31).

4.2. O eu em movimento e a escrita de (res)sentimento na estrutura composicional do *diário*

A forma composicional diz respeito a alguns elementos literários que nos mostram o fluxo argumentativo de uma obra. A descontinuidade, a extensão, a fragmentação e hibridização da escrita são alguns dos elementos que nos auxiliarão na análise da estrutura composicional das obras de Deolinda Rodrigues, com especial ênfase no seu diário, a fim de observarmos como o ressentimento se evidencia a partir da própria forma como as obras se desenvolvem, o que nos dará uma noção de como se articula o ressentimento no sujeito.

O primeiro elemento é a descontinuidade da escrita, que tem a ver com o fluxo argumentativo, a intensidade e a quantidade de escrita em cada mês e/ou ano. Philippe Lejeune fala do carácter descontínuo da escrita diarística nos seguintes termos:

É também uma atividade passageira, ou irregular. Mantemos um diário durante uma crise, uma fase da vida, uma viagem. Começamos, largamos, reencontramos o diário... São raras as pessoas que se obrigam durante um período longo a escrever diariamente, anotando o máximo possível de coisas. (LEJEUNE, 2014, p. 297).

A escrita do diário seria, nesse sentido, lacunar, redundante e repetitiva e não narrativa. Tudo isso nos remete à descontinuidade da escrita do diário. Por ser, muitas vezes, uma atividade que resulta de uma crise, a descontinuidade se torna habitual e se insere na própria estrutura rítmica da escrita do diário. (LEJEUNE, 2014).

Outra forma de se pensar a descontinuidade é tomarmos o diário a partir de seus suportes. Há dois grandes tipos de suporte possíveis: o caderno e as folhas soltas. Portanto, o contínuo e o descontínuo. O manuscrito original de Deolinda Rodrigues é contínuo e descontínuo, ou seja, era num caderno, mas com algumas folhas soltas, conforme relata Roberto de Almeida em entrevista concedida a nós:

Bem, o diário da... Aliás o que está no memorial é uma espécie de um caderno grande, assim um pouco volumoso. Contém folhas, várias folhas onde ela foi escrevendo. Não é propriamente um bloco de papel como nós conhecemos,

mas é um conjunto de folhas alinhadas, já escritas, em que ela deixou todas aquelas... sua trajetória, os momentos que passaram etc. (ANTÓNIO *apud* ALMEIDA, 2019, p. 5 – anexo I).

A obra publicada nos garante a continuidade quanto ao suporte, mas a descontinuidade quanto à estrutura interna do texto continua. Outra forma de continuidade é que encontramos mais de uma entrada na mesma página. Nos manuscritos, pode-se verificar também mais de uma entrada por folha, afirma Roberto de Almeida:

Ela escrevia seguido. Bom, senão o manuscrito podia ser muito... o dia 1, por exemplo, podia ser 5 linhas. E aquilo não tinha sequência, ela não escrevia todos os dias: era dia 1, dia 2; depois, do dia 1 podia saltar a 8. E, dependendo do acontecimento ou do que ela queria relatar, o tamanho era variável. Às vezes, numa data, 5 linhas só; noutra data escreve muito mais, 10 a 15 linhas, etc. (ANTÓNIO *apud* ALMEIDA, 2019, p. 8 – anexo I).

Os exemplos de descontinuidade na obra de Deolinda Rodrigues são vários, mas destacaremos apenas alguns.

No ano de 1956, ano em que Deolinda começa a escrever o seu diário, ela faz dois registros apenas: dias 9 e 17 de Setembro, quando registra que foi aceita no movimento de libertação.

Temos três entradas apenas no ano de 1957: uma no começo do ano (22 de Fevereiro), outra quase no meio do ano (2 de Junho) e a última entrada quase ao final do ano (14 de Setembro). Notemos que há uma descontinuidade grande no começo da escrita.

Em 1958, Deolinda escreve um pouco mais, durante 4 meses, apesar de não ter escrito em todos os dias dos meses: são apenas duas entradas no mês de Março, seis no mês de Abril, uma no mês de Maio e uma em Julho.

Quando chegamos em 1959, já no seu terceiro ano no Movimento e se envolvendo em algumas tarefas, a atividade de escrita de Deolinda também aumenta um pouco. Nesse ano não escreve ainda muito, mas um pouco mais em relação aos dois primeiros anos: temos três entradas no mês de Janeiro, duas no mês de Fevereiro, uma nos meses de Março, Julho e Setembro. É importante nos atentarmos

para os dias vazios, dias em que Deolinda não escreve, que são maiores do que os dias em que ela escreveu até agora. É esse movimento que revela a descontinuidade.

Como é normal na escrita descontínua, o ano de 1960 apresenta uma redução no fluxo discursivo, pois Deolinda escreve menos que no ano anterior: são apenas 7 entradas, com um espaço grande entre os meses – em Fevereiro, Março, Maio temos uma entrada cada; em Agosto há duas entradas; em Novembro e Dezembro encontramos uma entrada em cada.

Encontramos praticamente a mesma ocorrência no ano de 1961. Em 1962 a redução é maior ainda: quatro entradas apenas nos primeiros meses do ano. Mas é importante notarmos que nesses anos ela viaja para estudar no exterior, onde encontra certa resistência por parte da igreja, que não queria que ela se envolvesse em assuntos políticos. Não sabemos se isso impactou, de alguma forma, nos poucos registros que se verificam nesses anos.

A partir de 1963, ano em que ela já se encontra de volta à África, no Congo especificamente, completamente envolvida com o Movimento e com a luta de libertação, as entradas aumentam e sua escrita se intensifica, o que intensifica também o seu fluxo argumentativo. Esse ano registrou 12 entradas em 6 meses diferentes. Uma nota importante, que ressalta ainda mais essa escrita descontínua, é que, da última entrada de 1962 até a primeira entrada de 1963 temos, exatamente, 1 ano de silêncio. Esse um ano sem escrever revela a característica dessa escrita de crise e lacunar.

De 1964 a 1967 a escrita é mais fluente, verificando-se um grande fluxo argumentativo. Em 1964, por exemplo, Deolinda escreve em todos os meses, vários dias durante um mês.

Às vezes Deolinda só escreve uma frase curta: “Partiu Ti Garrido. Chegou Belo”. (RODRIGUES, 2003, p. 138). Essa informação parece importante e suficiente para ela quanto ao que precisa saber. Tudo o mais fica apenas na sua memória. Para nós, ficam apenas as perguntas: Quem são Ti Garrido e Belo? Qual é a importância da partida e da chegada deles? De onde um vem e para onde o outro vai? O que eles são no Movimento? Esse hiato, muitas vezes, não é preenchido para o leitor. Embora leiamos para conhecer o que de íntimo há em textos como esse, muitas pontas permanecem soltas. É como se o sujeito textual dissesse para nós:

Vocês nunca vão saber realmente o que o texto do meu diário significa para mim. O descontínuo explícito remete a um *continuum* implícito cuja chave só eu possuo, e isso sem ter recorrido a nenhuma linguagem cifrada. (LEJEUNE, 2014, p. 345, grifo do autor).

Duas outras formas de descontinuidade podem ser identificadas no diário de Deolinda Rodrigues.

A primeira refere-se à descontinuidade em alguns assuntos. Por exemplo: no dia 2 de Junho, Deolinda fala da chegada de Azeredo: “Chegou Azeredo” (RODRIGUES, 2003, p. 138); mas não informa de onde vem e nem dá nenhuma outra informação adicional. Apenas dois dias depois, na entrada de 4 de Junho, ela retoma o assunto. O espaço vazio de um dia sem falar do Azeredo aponta para a descontinuidade da escrita. Mas a retomada do assunto, dois dias depois, parece desfazer essa lacuna, dando a impressão de continuidade na escrita.

A segunda forma de descontinuidade intratextual ocorre em 1966. As entradas desse ano são registradas normalmente do dia 10 de Janeiro até ao dia 6 de Julho. Em seguida, temos uma nota do editor informando que, a partir da página 141, o Diário não refere o mês. As entradas, a partir desse momento, aparecem apenas com o dia e a semana do registro. Exemplo: “Quinta, 5” (RODRIGUES, 2003, p. 141). Somente na página 179, no ano de 1967, a estrutura inicial é retomada. Isso indica a fragmentação (que desenvolveremos mais adiante), a descontinuidade e a liberdade da escrita diarística. Como já afirmamos, a edição das obras de Deolinda Rodrigues foi feita por seu irmão, Roberto de Almeida. E na entrevista que fizemos com ele perguntamos a ele qual foi a maior dificuldade que encontrou no processo de edição dos manuscritos até a sua publicação. Sua resposta foi em direção a essa parte do diário e revela a mão do editor na organização cronológica da obra. Ele afirmou:

Bom, primeiro, datilografei eu próprio. Naquele tempo não tinha computador. Tratei de bater numa máquina datilográfica, daquelas antigas máquinas de escrever; exatamente porque se eu desse a alguém, talvez não soubesse seguir a ordem devida que devia dar. Havia algumas folhas que já estavam soltas etc., e era preciso ver onde encaixar aquela, onde meter esta etc. etc. Então fiz eu próprio, e... creio que com pouca margem de erro. Normalmente a coisa saiu bem. (ANTÓNIO apud ALMEIDA, 2019, p. 6 – anexo I).

Quanto a sua extensão, a escrita pode ser longa ou curta. A extensão da escrita segue mais ou menos o mesmo caminho já traçado na análise sobre a descontinuidade. As entradas dos 7 primeiros anos, de 1956 a 1963, são relativamente curtas, com mais de uma entrada em cada página. Essas entradas curtas, algumas delas de apenas uma linha, não possibilitam desenvolver com profundidade e extensão alguns dos temas que dominam a obra. Elas trazem, muitas vezes, informações breves sobre a própria Deolinda e sobre algumas atividades do Movimento, algumas descrições, relatos bem curtos de algo que aconteceu, reflexões curtas, algumas vezes seguidas de desabaços. A partir do ano de 1964 encontramos uma intercalação entre entradas curtas, ligeiramente longas e muito longas. Verificam-se mais entradas ocupando uma página inteira, onde ela desenvolve melhor alguns assuntos, cita obras lidas, filmes assistidos e as dificuldades que ela, como negra e pobre, enfrentou para realizar tal façanha. Grandes assuntos de sua preocupação, como o racismo e a feminilidade, por exemplo, ocupam uma entrada com mais de uma página. Na entrada do dia 27 de Setembro de 1964, Deolinda reflete sobre os paradoxos da luta de libertação: ficar com a família, ir à luta ou estudar? Ela estabelece um tripé numa ordem que não poderia ser invertida: 1) a família; 2) a luta; 3) os estudos. Essa entrada ocupa as páginas 68, 69 e 70. No ano de 1965, essas entradas longas se dão com mais frequência. E nesses períodos, ela parece estar mais atenta a tudo o que acontece. Volta as suas críticas para tudo e para todos, de forma mais elaborada e contida. A entrada de 14 de Setembro do referido ano, por exemplo, ocupa 4 páginas. Nela, Deolinda fala sobre a angústia de não ter informações sobre a situação de um parente, se ele está entre os mortos ou não; fala da dureza da morte, de problemas internos ao Movimento – a má gestão dos líderes, a tendência de supervalorizar os mulatos em detrimento dos pretos –, do diário como lugar de desabaço, de manutenção da paz social e individual.

Dessa forma, o diário de Deolinda Rodrigues desvela-se “um invisível e gigantesco tear” (LEJEUNE, 2014, p. 315) para compor uma grande malha. Esse tear para compor a malha remete-nos a uma escrita performática, que é uma das características das escrita diarística.

Continuando com a nossa análise, veremos como se dá a fragmentação da escrita deolindiana. O diário, afirma Philippe Lejeune, “é também uma forma de escrita fragmentária, que pode ser comparada (e associada?) a outros gêneros fragmentários

que mantêm relações diferentes com a ideia de fim: a variação, a lista...” (LEJEUNE, 2014, p. 317). Lejeune refere-se ao uso da datação como definidor dos diários. No diário de Deolinda, por exemplo, notamos que até a sequência da datação não é regular, é fragmentada. Mas o nosso objetivo é analisar a fragmentação na escrita propriamente dita. Esse tipo de fragmentação é recorrente no diário de Deolinda. Ela tem a ver com os fragmentos de realidades diferentes numa mesma entrada. Mas analisaremos apenas algumas entradas.

Observemos, a título de exemplo, a entrada do dia 2 de Novembro. Deolinda começa a falar de um atrito que teve com Chale:

Chale almoçou em casa da OMA. Parece razoável, mas não acredito nestes reacções. Diz que eu devia ser secretária dele em Dar-es-Salam. Filho da mãe. Respondi-lhe que sê-lo-ia se ajudassem o MPLA. (RODRIGUES, 2003, p. 77).

No parágrafo seguinte, volta-se para si mesma e fala de um aparente conflito entre ela e a liderança do Movimento:

Prometo a mim mesma não tornar a perguntar nem insistir sobre a minha ida à fronteira. Eu própria já me enchi as medidas. Nem falar frequentemente sobre o Zeca ou Nic. Se for à fronteira, está bem; se não for, paciência e está bem também. O importante é trabalhar aqui ou lá. Combinado, combinadinho: não voltar a falar em fronteira. Mamãezinha, ajude-me a lembrar-me disso sempre. (RODRIGUES, 2003, p. 77).

De repente, ela muda o foco em direção a outra realidade. Seus ouvidos e mente se voltam para um ato de violência doméstica: o sofrimento de uma vizinha nas mãos de seu marido. Critica o comportamento machista do marido e dos outros homens da vizinhança. Ela se revolta, mas parece não poder fazer nada: “O vizinho está a bater a mulher. Há exatamente um mês e um dia que ele fez isto. A pobre só grita, não se defende. Os outros vizinhos riem-se do medo dela. É tão revoltante isto tudo!” (RODRIGUES, 2003, p. 77).

Notemos que os dois primeiros assuntos aparentam ter certa ligação, mas o último destoa completamente do que ela vinha desenvolvendo. O mesmo pode ser

verificado na entrada do dia 7 de Novembro de 1964. Deolinda começa a falar de um ambiente de conflito na OMA (Organização da Mulher Angolana):

D. Joaquina que ficou a substituir a Zizi recusou-se a presidir a reunião e levantou o problema de lhe terem dito “estão a preparar a tua cama na OMA” e deu barraca por isso. Criou um ambiente de muito desânimo. Estou com vontade de desaparecer para sempre! É que num ambiente destes a gente não pode desabafar com ninguém para evitar milonga. A música tem me distraído muito e como amanhã retomo as lições e a ginástica, espero ultrapassar esta solidão. (RODRIGUES, 2003, p. 79).

No parágrafo seguinte, ela fala de outro momento, mas que pode estar relacionado ao que ela acabou de registrar: “A Jenny perguntou à D. Catarina: “mora com a Deolinda? E dão-se bem? Deve ficar espantadíssima com a resposta da sra.: ‘muito bem mesmo:’” (RODRIGUES, 2003, p. 79).

Já o último parágrafo traz três assuntos diferentes: 1) chegada de notícia: “Chegou notícia Chipenda e Ciel foram soltos. Optimo. Oxalá organizem o trabalho lá agora”; 2) barulho do rádio do vizinho: “O vizinho comprou um valente rádio que maneja num tom ensurdecedor. É muito aborrecido principalmente de manhã e de noite”; 3) Volta de compatriotas: “Hugo e família voltaram.” (RODRIGUES, 2003, p. 80). Enquanto expõe o dia a dia do Movimento, consegue captar também as situações à sua volta. Na entrada do dia 1 de Janeiro de 1965 essa visão difusa de Deolinda fica bem evidente. Ela começa a falar da fome e de seus efeitos sobre o ser humano, conforme vemos abaixo, em citação que já apresentamos em outro momento, mas que julgamos importante retomar agora:

[...] Como a fome tira o utu do indivíduo e faz desrespeitar os outros!... As pessoas adultas que vêm visitar-me no quarto só olham para a panela e o cesto: procuram comida e coitados, sonham com petiscos. Não se lhes passa pela cabeça o facto de haver moambada e feijão na panela e bananas e kikuanga no cesto. Elas tresandam a uma catanga tão forte e querem mexer em tudo. Pena termos de ser um pouco duros para com eles. (RODRIGUES, 2003, p. 87-88).

Em seguida, ela quebra esse assunto para falar de algo completamente diferente: “O filhito do vizinho é um amor: canta, fala, brinca. Até a chorar tem toda a

graça! Que inveja me traz e como faz-me feliz da vida ouvi-lo e estar perto dele!” (RODRIGUES, 2003, p. 88).

Essas divisões que apontamos são, na verdade, fragmentos de uma mesma entrada, ou seja, estamos diante da mistura de várias partes de uma mesma entrada, o que reflete uma das subjetividades em performance no diário. Nas palavras de Philippe Lejeune, “O diário é um esporte. Quero dizer que não é uma arte destinada a elaborar um produto que faça sentido para os outros ou lhes dê prazer. É antes uma performance.” (LEJEUNE, 2014, p. 346).

Como pudemos observar na análise da estrutura composicional do diário de Deolinda Rodrigues, há uma oscilação tanto nas entradas quanto na intensidade e no fluxo argumentativo nos 7 primeiros anos de escrita. Ela parece mais focada nos estudos e em alguns assuntos relativos ao começo da luta. As entradas são curtas e poucas. O tom da escrita ainda é razoável, apesar de, algumas vezes, já mostrar a sua indignação por tudo o que está a acontecer.

Mas a partir do ano de 1963, quando Deolinda volta para a África e se junta aos seus companheiros, conhece melhor a estrutura do Movimento e passa a desenvolver mais a sua capacidade autodidata para conhecer melhor o contexto da luta no mundo inteiro, mudando completamente: ela passa a ter mais noção do contexto da luta; passa a expressar pensamentos politizados cada vez mais agudos; os argumentos são mais consistentes, no sentido de serem traduzidos em discursos mais bem amarrados; as críticas aumentam em número e severidade.

No meio do seu povo e dos líderes do Movimento ela tem a possibilidade de ver a luta dos dois lados. Nos primeiros anos ela critica um pouco a forma como as relações interpessoais se dão entre os angolanos e os países por onde passou. Mas no Congo ela tem a dimensão ampla dos problemas, e descobre que o problema não está apenas com os de fora, mas também com alguns personagens do próprio Movimento e de outros Movimentos que existem nesta época. As entradas aumentam, mas muitos assuntos se repetem, pois repetem-se as práticas que Deolinda critica. Essa noção panorâmica que ela vai tendo ao longo dos anos se reflete na gradual intensidade e visceralidade da escrita e em como tudo isso afeta o sujeito, que se enuncia ressentido.

Todo esse movimento que ela faz mostra-nos a sua consciência acerca do que está a acontecer e o seu consequente ressentimento. E é dessa maneira que ela, muitas vezes, passa a tomar atitudes drásticas, a elevar o seu tom, se torna um sujeito mais duro e a ironia passa a atravessar o seu discurso. E dessa maneira o ressentimento vai se desvelando no diário da Deolinda. Ela traz, cada vez mais, elementos sobre a violência contra o povo angolano. E parece-nos que o registro dos atos violentos se dá pelo ressentimento. O paralelo do diário com as cartas nos mostra a relação da dor e do ressentimento do sujeito. Esse ressentimento se evidencia pela voz visceral que emerge da escrita; por esse sujeito que se comporta como se fosse alguém que estivesse numa panela de pressão, tão inflamado, e que quer resolver os problemas do seu povo a qualquer custo. Porém, seu ódio é recalado, visto que o sistema colonial não possibilita a elaboração desse ódio. Apesar de tudo isso, Deolinda não é uma pessoa eticamente descontrolada, não é alguém que enfrenta um problema patológico. Embora Deolinda seja esse sujeito visceral, a escrita mostra-nos que ela não está desprovida de sua autonomia intelectual, o que garante certo equilíbrio a esse sujeito.

Essa análise que estamos a fazer, sobre como se dá o ressentimento no sujeito que se enuncia no texto de Deolinda, permite-nos aproximar a escrita deolindiana a uma construção literária. O que essa escrita revela para nós é a manifestação natural dos movimentos interiores, coisa que pode acontecer consciente ou inconscientemente. Acreditamos que Deolinda Rodrigues não tenha programado esses movimentos interiores como se estivesse escrevendo um conto ou um romance. No entanto, percebemos que tanto em sua estrutura quanto no seu conteúdo, algumas características de sua escrita, que também poderiam ser literárias, parecem se desnudar naturalmente para o leitor.

4.3. O valor “positivo” do (res)sentimento

De acordo com o filósofo Luiz Felipe Pondé (2014), quando encontramos alguém melhor do que nós, ou pelo menos alguém que se quer melhor do que nós, afundamos no ressentimento, o que poderia levar-nos a afirmar que o próprio sistema colonial seria um motivo suficiente para levar o colonizado a se afundar no

ressentimento. O sistema colonial, em última análise, é basicamente “o domínio pela força de um povo, domínio exercido por um poder externo” (YOUNG, 2005, p. 202), visto como se fosse uma qualidade que torna o colonizador superior e melhor em relação aos nativos. Ato bárbaros da história, como o sistema colonial, são perpetrados em nome da civilização, instaurando-se uma relação entre civilização e barbárie. A civilização está relacionada à aceção inicial da “cultura”, que, gradualmente, “inclui um processo social mais abstrato e geral” (YOUNG, 2005, p. 37), ou seja, é “o lado intelectual da civilização, o inteligível contra o material” (YOUNG, 2005, p. 37). Esse e todo e qualquer discurso colonial, observa Robert J. C. Young, operam “não apenas como uma construção instrumental de conhecimento, mas também segundo os protocolos ambivalentes de fantasia e desejo.” (YOUNG, 2005, p. 198). O colonizador, por ver uma terra próspera e um povo supostamente desprovido de “cultura”, pois não é civilizado, deseja-a e se apropria dela. O desejo colonial, baseado na relação de poder, apresenta formas múltiplas e “ambivalentes”, pois descreve a flutuação contínua entre o desejo colonial pela terra de Angola e a sua rejeição, pela barbárie (YOUNG, 2005).

Na escrita de Deolinda Rodrigues, os nativos, ressentidos, pois despertaram para a possibilidade de revidar, tentam retomar o que é seu: suas terras e sua dignidade. Nesse sentido, dizendo com Nietzsche (2013), os angolanos seriam um povo do ressentimento, e a luta pela libertação, um movimento de ressentimento. Esse movimento revela que o ódio interiorizado e denegado, a inveja, o ciúme assassino e o desejo de vingança estão a ser metamorfoseados em valor positivo. O sujeito deixa de se vingar imaginariamente para esboçar uma reação vingativa real que o leva a empunhar o fuzil da liberdade. O ressentimento conduz os angolanos à ação, à revolta, num ato de cumplicidade e solidariedade que é característico do comportamento tribal.

O revoltado, de acordo com Albert Camus (2011), “no sentido etimológico, é alguém que se rebela. Caminhava sob o chicote do senhor, agora o enfrenta. Contrapõe o que é preferível ao que não o é.” (CAMUS, 2011, p. 26). O autor afirma que o homem revoltado diz não e sim ao mesmo tempo. O revoltado “não afirma a existência de uma fronteira” (CAMUS, 2011, p. 25), ele passa a entender que há um exagero por parte do outro, “que estende o seu direito além de uma fronteira a partir da qual um outro direito o enfrenta e o delimita.” (CAMUS, 2011, p. 25).

Deolinda e os angolanos dizem sim a esse movimento de revolta, porque dizem não ao estilo de vidas encarceradas e a todas as atrocidades que eram provas do rompimento dessa fronteira pelo colonizador: “[...] a liberdade de não comer, não morar, não vestir. A liberdade de não viver. A liberdade de sobreviver, de subviver e de morrer.” (NASCIMENTO, 1968, p. 21). Há uma tomada de consciência dos angolanos, que se lançam “ao Tudo ou Nada” (CAMUS, 2011, p. 27). Não é egoísta esse movimento de revolta, pois há uma identificação do revoltado com uma “comunidade natural” (CAMUS, 2011, p. 28) que leva o homem revoltado a se transcender no outro, dando uma dimensão metafísica à solidariedade humana (CAMUS, 2011, p. 29).

Em contextos assim, embora se tenha o elemento racional, por suas condições e peculiaridades, exige-se mais do grupo uma coerência afetiva e emocional. Os atos contra os companheiros são justificados como sendo de grande relevância, e o sentimento de dor é amplamente compartilhado entre os membros do grupo (SANTOS, 2012). A violência contra um angolano se torna violência contra todos os angolanos; a morte de um angolano é vingada por todos os angolanos. O texto deixa isso evidente quando Deolinda conclama o seguinte aos compatriotas que estudam no exterior, “fora da linha de tiro dos portugueses”:

[...] Se nós que estamos cá no exterior, nada fazemos e nos deixamos estar sossegados, quando a nossa gente está a lutar, com desprezo pelas suas vidas, melhor será voltar para a terra para ajuda-los e que os portugueses nos liquidem já em qualquer parte. Não podemos ficar sentados e a ouvir apenas o que se passa; este é o momento de trabalharmos. (RODRIGUES, 2004, p. 103).

Ela tem uma profunda convicção da necessidade de se unirem aos camaradas que se encontram na linha de frente, em África, para lutarem e, se necessário, morrerem juntos. As palavras de Albert Camus, quando afirma que “Se a dor da morte generalizada define a condição humana, a revolta, de certa forma, lhe é contemporânea” (CAMUS, 2011, p. 40), ganham um sentido mais vívido quando as relacionamos ao clamor de Deolinda. Corajosa e destemida, Deolinda repete o seu clamor em uma carta escrita onze dias depois (23/05/1961) da anterior: “A vida está muito difícil na nossa terra; os corações de todos nós que estamos no exterior manda-

nos voltar para a nossa Angola, para morrermos com a nossa gente.” (RODRIGUES, 2004, p. 108).

A tomada de consciência dessa mulher revoltada “não se limita a expressar uma mágoa, nem se esgota no ressentimento” (NASCIMENTO, 1968, p. 22), mas é “profundamente criadora” (NASCIMENTO, 1968, p. 21).

Mas as obras mostram para nós que a resposta a esse chamado não se dá de forma imediata e tranquila, inclusive na própria Deolinda. Há uma tensão interna no sujeito. Uma dúvida paira em sua mente sobre as prioridades para que a luta seja efetivamente consolidada: seria viável se formar primeiro e voltar assim que terminar ou melhor voltar logo para lutar junto dos companheiros?

É em seu diário onde ela trava essa batalha: 28 de Junho de 1964 – “Chegou telegrama de Accra pedindo urgente representante do MPLA. Outra tentação pra abandonar os estudos?” (RODRIGUES, 2003, p. 56). Notemos que a carta onde ela conclama os compatriotas a voltarem para lutar em Angola foi escrita no ano de 1961; mas em 1964, cerca de três anos depois, ainda luta com essa tensão. Esse é um grande dilema na vida de Deolinda. E isso pode ser notado pelo número de vezes que ela demonstra essa tensão: mais de 10 vezes ao longo da obra. Mesmo depois de ter voltado para junto dos compatriotas, esse dilema continuou:

16 de Junho de 1964 – Como as pequeninas coisas podem influir nas grandes. O Bourreau disse-me: “amanhã vou sair para uma missão. Fiquem bem.” Falou num tom consciente do dever e saudoso também. Impressionou-me muito, só em casa é que me pus a ver melhor a coisa. O Bourreau vai pra uma missão com tanto orgulho e eu ponho o rabo entre as pernas e vou estudar em Ghana? Há alguma coisa de normal nisso? O que se passa comigo, afinal? Cruzo os braços a tudo isto e vou estudar? Com que cara saio daqui? E que dizer aos presos e aos que estão a sofrer lá dentro? Não, não é possível. (RODRIGUES, 2003, p. 58).

Ela atribui a culpa desse e de outros dilemas e problemas ao colonialismo: 4 de Junho de 1965 – “[...] O colonialismo português semeou tanta confusão nas coisas e até nos indivíduos mesmos!” (RODRIGUES, 2003, p. 108).

Mas Deolinda é uma mulher intelectual e ousada, ela precisa transpor essa barreira colocada pelo colonialismo. É então que delineia um tripé que estabelece a ordem de prioridades que a regerão no contexto da luta. Nesse tripé, aparentemente,

o estudo não ocupa um espaço: 1º) a luta (país); 2º) a família e; 3º) os camaradas do Processo dos 50. Segundo Anabela Cunha,

O 'Processo dos 50' é a designação que se atribui à prisão e julgamento de um grupo de nacionalistas que, insatisfeitos com o domínio colonial português, decidiram empreender clandestinamente acções que conduzissem à independência de Angola. Deste processo fizeram parte indivíduos negros, mestiços e brancos, europeus e africanos, que estavam envolvidos na luta por uma mesma causa – a independência de Angola. (CUNHA, 2011, p. 88).

Eis o tripé de Deolinda:

27 de Setembro de 1964 - Junqueira, Brica e Paiva mais velho passaram a tarde a ouvir discos em casa da Mariazinha. O Junqueira referiu-se à vontade do Condesse, Rangel, Quito e ele próprio de continuar os estudos daqui a dois anos. Esse é também o meu desejo mas, solenemente, ANGOLA lá de dentro está em primeiro, primeiríssimo lugar. Enquanto o Movimento, a nossa luta precisar de mim, ou melhor puder aproveitar-me, não vou insistir mais nesta questão dos estudos. É verdade que preciso preparar-me para o futuro, mas também é verdade que o futuro depende muito da libertação do País. Depois há a delicadíssima questão da família que dia a dia sofre a humilhação, a sova, ameaça e tudo mais dos portugueses. Eu, Deolinda, não posso abandonar a minha família. Não posso abandonar a luta que vai acabar com a miséria que os meus pais, irmã e família e irmãos, etc., estão a sofrer. E depois da família vêm os Camaradas do Processo dos 50: Noé, Ti Nobre, Mino, Carvalho, Pascoais e outros. Nós desafiamos juntos a Pide, trabalhamos juntos na clandestinidade lá. Agora que tenho sorte de estar cá fora com possibilidades de lutar melhor, vou abandonar a luta, única chance de melhorar a vida desses Camaradas da primeira hora da clandestinidade? Não. Eu, Deolinda, não posso fazer isso. (RODRIGUES, 2003, p. 68-69).

É apenas mais adiante, na mesma entrada, que nos apercebemos que ela, por optar pelo autodidatismo, colocou a luta e os estudos quase que lado a lado. Os estudos ficam condicionados à demanda da luta, mas não são abandonados:

É certo que o mundo evolui. As condições duma ANGOLA LIVRE vão exigir uma Deolinda preparada para servir o País nessa fase nova. E verdade (sic). Depois há o perigo dos intelectuais de passado burguês, desonestos e soisants revolucionários, substituírem os portugueses numa Angola independente por estarem intelectualmente mais preparados que nós. É verdade isso também. Mas a luta também é uma Escola. E não é de todo impossível conseguir livros e ir estudando sozinha nos maquis, nos centros ou onde a luta me levar para não ficar muito atrás de tudo. Enfim, os dois lados são necessários: lutar e estudar. Vou tratar de conciliá-los e manobrar os dois ao mesmo tempo. (RODRIGUES, 2003, p. 69, grifos da autora).

Deolinda entra na luta consciente, sabedora de que existem apenas duas possibilidades: vitória ou derrota. Essas duas possibilidades se traduzem na forma como, num determinado estágio da luta pela libertação, quando o cálice deste povo ressentido parecia já transbordar, passou a finalizar algumas entradas do diário e as últimas cartas endereçadas aos companheiros no exterior: VITÓRIA OU MORTE (VM). O editor traz uma nota onde informa-nos o que seria essa palavra de ordem. Segundo ele, “VM – ‘Vitória ou Morte’, título do jornal do MPLA.” (RODRIGUES, 2004, p. 151). Deolinda dá indício nesse sentido ao afirmar em uma carta o seguinte: “O VM carece de ser publicado” (RODRIGUES, 2004, p. 151). Obtivemos mais informações sobre esse lema na entrevista que fizemos com Roberto de Almeida. Na resposta à pergunta de número 19, ele afirma que

Vitória ou Morte era o lema do Movimento naquela altura. Não é a Deolinda que criou isso. Isso era o lema do Movimento do MPLA naquela altura. Só em 72 ou 73 é que se alterou para Vitória é Certa. É a evolução do mesmo lema, da mesma palavra de ordem. A partir de certa altura, com a evolução da luta, o Movimento ficou mais certo de que a vitória era inevitável, tinham que ganhar. Então, aí alteraram o Vitória ou Morte, que era o caráter de decisão da guerrilha – o guerrilheiro ia para a luta certo de que podia ganhar ou também podia morrer -; mas, depois, quando a luta ganhou uma maior amplitude, então alteraram essa palavra de ordem para Vitória é Certa. (ANTÔNIO *apud* ALMEIDA, 2019, p. 13 – anexo I).

Deolinda traduz essa forma em seu diário:

26 de Junho de 1964 – Dia fatalíssimo. Como é duro separar-se definitivamente dos queridos. A maior veneração que posso dar à memória do PEDRINHO é continuar fincada na luta. Mas tenho de dedicar-me à medicina e fazer o possível pra salvar vidas úteis e jovens como a do Pedrinho que são indispensáveis à luta e ao país. VITÓRIA OU MORTE. (RODRIGUES, 2003, p. 69).

Mas é nas cartas onde isso fica mais evidente e recorrente. No início, ela assina “Deolinda” uma vez, e “deolinda”, com d minúsculo, nas várias cartas que se seguem. Nas últimas cartas, ela acrescenta as palavras de ordem às saudações: “[...] Temos muita esperança em ti, Maria. Saudades, **VM**” (RODRIGUES, 2004, p. 151, grifos da autora); ou ainda: “SAÚDE E VITÓRIA OU MORTE” (RODRIGUES, 2004, p. 156). Em

outras cartas, ela acrescenta VITÓRIA OU MORTE ou apenas VM nas assinaturas. Essas mudanças podem indicar os movimentos da escrita de Deolinda, o que revela, ao mesmo tempo, os movimentos internos do sujeito ressentido, disposto a qualquer coisa para o avanço da luta. Isso porque “O revoltado nada preserva, já que coloca tudo em jogo” (CAMUS, 2011, p. 28), inclusive a própria vida. É a materialização do “Tudo ou Nada” referido por Albert Camus, que continua a sua reflexão afirmando:

O surgimento do Tudo ou Nada mostra que a revolta, contrariamente à voz corrente, e apesar de oriunda daquilo que o homem tem de mais estritamente individual, questiona a própria noção de indivíduo. Se com efeito o indivíduo aceita morrer, e morre quando surge a ocasião, no movimento de sua revolta, ele mostra com isso que se sacrifica em prol de um bem que julga transcender o seu próprio destino. Se prefere a eventualidade da morte à negação desse direito que ele defende, é porque o coloca acima de si próprio. Age portanto em nome de um valor, ainda confuso, mas que pelo menos sente ser comum a si próprio e a todos os homens (CAMUS, 2011, p. 27-28).

Quase todas as atividades humanas dos negros angolanos foram afetadas negativamente, o que revela uma desestrutura em praticamente todas as áreas: política, social, religiosa, etc. Deolinda e os angolanos vão à luta com tudo isso em mente, na tentativa de resgate de “seus valores, violentados, negados, oprimidos e desfigurados” (NASCIMENTO, 1968, p. 37). A revolta de Deolinda e dos angolanos em geral invoca, nesse sentido, “seu valor de Homem, seu valor de Negro, seu valor de cidadão” de uma futura nação angolana (NASCIMENTO, 1968, p. 45).

A escrita de Deolinda revela-nos sujeitos que se engajam numa luta que busca (re)construir referências para a construção de uma nação que, ao olhar para o passado, só vê ruínas. Embora pareça que o movimento dos guerrilheiros será de transpor o intransponível, a certeza da vitória se torna cada vez mais uma realidade entre os membros do Movimento.

Ao submeter o colonizado à uma condição de falta: falta de comida, da terra, do valor da vida etc., revela-se a negação do ser, do outro ser, que passa a ser menos que um ser, reduzido a uma simples categoria: preto/colonizado. Essa negação à dignidade dos angolanos leva o colonizado a articular uma (re)ação ressentida. O sujeito que se sente desvalorizado, pois, diariamente, o mundo se impõe altivo diante dele, entra em desespero profundo, na tentativa de elevar-se, pelo menos, à altura do seu antagonista. Isso leva, enfim, os angolanos a formarem esquadrões, a pegarem

em armas e a saírem para a guerra. Assim, Angola seria redimida pela violência, a única saída encontrada. Eles empunham seus diversos tipos de armas contra as forças que negam o seu ser; tentam abandonar uma estrutura mantida e reforçada pela violência para pôr termo às ações do colonizador. O colonizado, observa Frantz Fanon (1961), inveja o mundo do colono, um mundo usurpado, e, por essa razão, sonha sempre em instalar-se no lugar dele, no intuito de substituí-lo. E esse impulso de tomar o lugar de seu antagonista mantém a tensão muscular do colonizado ativa para a luta: se os brancos são pessoas como nós, então, eles podem ser enfrentados e, inclusive, derrotados.

Deolinda nota que algumas mulheres são poupadas do massacre da Pide em alguns lugares do país. Ela encontra uma brecha nisso e ataca a partir dela: propõe a organização de uma secção feminina do Movimento, que iria à frente do combate:

Já bastam os cinco séculos que hibernamos sob a pata portuguesa. Temos de organizar agora a Secção Feminina e entrar em acção. A não ser nos lugares bombardeados, só mulheres estão a ser escassamente poupadas pelos massacres da pide na nossa Terra. Portanto, cabe-nos cumprir o nosso dever e agir imediatamente. A Secção Feminina do MPLA tem de se organizar e entrar em acção, sem demora. (RODRIGUES, 2004, p. 123).

O próprio contexto colonial vai permitir a participação ativa das mulheres nas frentes de batalha. Deolinda fala da criação de uma milícia feminina que, embora enfrentasse o problema do pouco alistamento, por dificuldades impostas pela liderança do Movimento, participou da luta pela libertação: “A milícia feminina tem tido poucos alistamentos. Sei duma moça em Moanda que se dirigiu ao Lúcio para se alistar e até agora não recebeu resposta.” (RODRIGUES, 2004, p. 144). Um grupo desse Sector Feminino do Movimento, entre elas Teresa Afonso, Lucrecia Paim, Irene Cohen, Engrácia dos Santos, Josefa Gualdino e a própria Deolinda, foi treinado e ficou integrado no Esquadrão Camy, que se preparava para uma grande e importante travessia de Brazzaville, capital da República Popular do Congo, para Luanda, atual capital de Angola, com o fim de libertar essa importante e estratégica cidade angolana.

Deolinda registra sua primeira experiência com armas em duas entradas de seu diário. As expressões que ela usa para traduzir aquele momento em que teve contato com as armas nos remetem aos sentidos do corpo humano relacionados às percepções de prazer – “que delícia”. Ela afirma:

1966/Domingo, 17 – Ontem a noite começámos a aprender a manejar PM 44. Uma delícia! (RODRIGUES, 2003, p. 161).

Lavrei cedo. A companheira foi a Kimongo. De tarde fui com o pessoal à carreira de tiro. Que negócio espectacular: fiz 2 dez com a carabina e com a PA a pouca distância. Custa-me manter a pesada PM-44. Vamos lá ver se com a prática isto vai mesmo. (RODRIGUES, 2003, p. 177).

Essa expressão de Deolinda contrasta com a atitude de Petrov, Kashiona e Lucienga, que “disparam-se de propósito na mão direita para não pegarem em armas no maquis.” (RODRIGUES, 2003, p. 160).

Mas as coisas não devem ter sido fáceis para essa guerrilheira e outras mulheres. Deolinda, sempre com lutas paralelas ao colonialismo, enfrentava a resistência de alguns membros do Movimento que não apenas menosprezavam a sua capacidade intelectual, como também a física. Em um registro onde é relatada uma confusão com um patrício, Deolinda revela a imagem que esse companheiro tinha dela: 17 de Setembro de 1964 –

Escândalo Ferro-e-Aço no bureau: que eu não sabia nada. Durante estes dois anos fingi que sabia muita coisa, mas quando vier quem sabe mais, vou ser descoberta de que não sei nada. *Que sou mulher e não valho nada fisicamente, etc.* (RODRIGUES, 2003, p. 64, grifo nosso).

Ao registrar essa visão de seu compatriota, Deolinda propõe uma reflexão sobre o lugar da mulher nesse espaço de luta onde se exige força física na maioria das vezes. Deolinda não defende, em nenhum momento das obras, que homens e mulheres são fisicamente iguais em força. Sabemos que, em termos gerais, homens têm mais força física do que as mulheres. A reflexão de Deolinda tem um propósito diferente. Se para participar da guerrilha é necessário preparo físico e mental, tendo já deixado evidente o seu preparo mental, Deolinda, ao se propor a participar efetivamente da luta armada, reivindica um olhar diferente para as mulheres; que elas também podem participar do esquadrão e da guerrilha; que o preparo físico pode ser adquirido com o tempo de treinamento. A atual realidade angolana, por exemplo, onde mulheres compõem as forças armadas e a polícia nacional, é fruto do esforço e da visão de mundo de mulheres como Deolinda.

O significado do nome Langidila, nome de guerra assumido por Deolinda mais tarde, dá o tom da dinâmica dessa guerrilheira na luta armada. Langidila é um nome na língua Kimbundu, e significa “vigilante” ou “sê vigilante”³³. Deolinda está sempre pronta para o que der e vier, sempre vigilante e preparada para os desafios da revolução, tanto os desafios da luta armada quanto os da luta social. É isso que ouvimos, sentimos e vemos quando temos contato com o seu *Diário* e as suas *Cartas*.

Deolinda, essa voz feminina, culta e patriota, com toda a sua revolta e determinação em libertar a nação angolana da colonização portuguesa, realiza seu mais fervente desejo de empunhar o fuzil da liberdade. Ela e suas companheiras passam a andar armadas:

1966/Segunda, 9 – Fomos armadas em detrimento de outros dois camaradas porque não existe aqui pistolas reservadas. (Há realmente controle do armamento ou esconde-se no capim, ‘são perdidas’, etc.). (RODRIGUES, 2003, p. 149).

De dentro da luta, diferentemente de outros escritores que escreveram de dentro das prisões ou de seus gabinetes, Deolinda narra para nós, em meio aos cruzamentos das balas e de partes de corpos suspensos e lançados pelas minas espalhadas pelo caminho, a grande e longa odisseia que foi o seu e o percurso do Esquadrão Camy, do Congo para Luanda. Mas nem o novo poder em suas mãos e o novo e difícil desafio que tinham pela frente foi capaz de abortar a tão sublime missão da caneta, que nos leva quase a experienciar os momentos dessa odisseia: 28 de Fevereiro de 1967 – “[...] Já bastam as dificuldades de toda esta odisseia, Mamãe! Que aprendamos todos muito desta ‘viagem’...” (RODRIGUES, 2003, p. 208, grifos da autora). A experiência dessa viagem é narrada no ano de 1967, das páginas 179 a 211, onde está registrada a última entrada do diário.

Antes de continuarmos, é importante levantarmos, pelo menos, dois questionamentos que nos auxiliarão na análise dessa experiência de Deolinda: O que é odisseia? Qual é a sua relação com a viagem de Deolinda?

³³ Esta última tradução é proposta por Aline Frazão, em sua crônica sobre Deolinda Rodrigues no site Rede Angola. Disponível em: <http://www.redeangola.info/opiniao/langidila/>. Acesso em 12 de Set. de 2019.

Tassilo Orpheu Spalding, no *Dicionário de Mitologia Greco-Latina* (1965), dá-nos uma definição de odisseia: “ODISSÉIA – Famoso poema épico atribuído a Homero. [...] O nome vem de *Odisseus*, Ulisses em latim, que é herói desta narração marítima.” (SPALDING, 1965, p. 186). Esse romântico poema da Odisséia, que faz parte do gênero épico, narra as peregrinações de Ulisses em sua volta da guerra de Tróia ao seu reino de Ítaca.

A epopeia, que vem do grego (*epos*, canto, narrativa; *poieo*, fazer), é definida, segundo o professor Afrânio Coutinho, “Como uma composição literária de natureza narrativa, com acontecimentos em que se misturam fatos comuns, lendas e mitos, heróis e deuses, numa atmosfera de maravilhoso.” (COUTINHO, 2008, p. 73). Os heróis da epopeia, ainda de acordo com o professor Afrânio Coutinho,

são homens notáveis, fora da média comum, de carácter superior, autores de façanhas extraordinárias ou heroicas, ditadas pelo patriotismo, bravura marcial, espírito de aventura, os quais foram elevados pela imaginação popular, dando lugar à criação a seu redor de verdadeiras lendas (COUTINHO, 2008, p. 73-74).

A *Odisséia de Homero* (2001) narra o regresso de Ulisses em meio a fortes tempestades, fome, gigantes canibais, feiticeiras poderosas, a destruição de seus navios e a morte de seus homens, até chegar ele, sozinho, ao seu reino de Ítaca, para se vingar dos pretendentes de sua esposa Penélope.

A viagem de Deolinda se dá, também, em meio a condições precárias: os guerrilheiros caminham por entre as matas; os aviões portugueses rondam esses locais e bombardeiam os inimigos; havia brigas entre eles mesmos, doenças, frio, kissondes (formigas perigosas), cargas para o sustento, fome, caminhos escorregadios, desânimo e mortes, muitas mortes!

O que vemos é a repetição de vários episódios já mencionados ao longo das obras. Nesse sentido, essas páginas finais mostram-nos uma micro odisseia, que simboliza a macro odisseia registrada em todas as outras páginas das obras. Todos os episódios mencionados tornam a viagem muito tensa. É uma viagem perigosa, com muita chuva e animais ferozes por perto: 4 de Fevereiro de 1967 – “Choveu a noite toda e todo o mundo ficou encharcado. Dois lobos uivaram perto durante a noite.” (RODRIGUES, 2003, p. 190). Deolinda procura fazer referência, em vários momentos,

às mulheres que compõem o esquadrão. Cremos ser uma forma de reafirmar o espaço e a importância dessas mulheres na luta pela libertação de Angola. As duas próximas citações mencionam algumas delas. Na primeira, Deolinda registra o contexto de guerra em que se encontram e lamenta a sua condição e a dos companheiros, e menciona Irene:

11 de Fevereiro de 1967 - Hoje vai tentar-se atravessar num sítio que facilite o uso da corda. Mukenge foi à caça. Aqueci sete pedaços da pele do jantar de ontem: quatro para o murbi e o resto para o almoço. Ao Miro pinaram dois nacos na marmita ontem à noite. Ele teve maka grossa com o Camu. Às 8h45 ele ouviu tiro: oxalá seja caça porque isto está mal mesmo. Ontem não consegui ouvir "ANGOLA COMBATENTE". Os meus pés estão a inflamar e a Irene está em baixo com diarreia. Que vida esta: até quando? (RODRIGUES, 2003, p. 194).

Na segunda, os tiros suscitam duas reações possíveis: medo pela possibilidade de ser o inimigo ou suspense, que pode terminar em alegria, pela possibilidade de ser uma caça para o alimento do esquadrão – nesse momento ela cita outra vez mulheres:

8 de Fevereiro de 1967 – Irene, miúdas e Brica também tiveram maka antes da partida do acampamento por causa da panela e a Irene chorou. Apanhei muita frutinha vermelha e abasteci-me em açúcar. O avião tuga passou às 11h16 e 17h. Não há perspectivas de jantar porque não há folhas; entretanto ouvimos tiros dos caçadores e tudo, oxalá tenhamos carne hoje. O Palma pediu-me 2 passaritos para pôr na sopa.

Estamos na dúvida: será fogo de tuga ou dos caçadores? É que estamos a 20 kms do Mbridge onde eles acampam. Oxalá haja carne hoje. Felizmente houve: o Mukengue matou uma pacaça e seguiu-se a confusão habitual. A Irene andou 2h30 perdida. (RODRIGUES, 2003, p. 192).

Parecemos estar diante de uma simultaneidade de eventos na escrita deolindiana. O eu se enuncia reconstituindo os movimentos interiores daqueles momentos. Mas a impressão que temos é a de que o sujeito narra esses momentos enquanto os experiencia, fato que não pode ser descartado totalmente, visto que se trata de uma escrita de diário.

Entre muitos problemas ao longo da travessia, a fome é o que mais toma lugar nos registros de Deolinda. Há momentos em que só podiam fazer uma refeição por dia. Muitos deles caem de fome; recorrem à caça, mas não conseguem caçar na maioria das vezes; os mais fracos são levados de tipóia; passam a viver à base de

palmito, dendém, goiabas verdes, coconotes, sumo de ifidi, cogumelo cru, limonada e toda a variedade de folhas e frutas que encontram:

12 de Fevereiro de 1967 – começámos por uma reunião geral. Os que atravessaram ontem abalaram em busca de comida. Mussunda também foi à caça. Oxalá por tudo que haja comida hoje. A chuva veio atrapalhar os projetos de trabalho. Voltamos a acampar na colina, num telheiro regular. Hoje fazemos um mês que saímos do Congo. Quando isto vai chegar ao fim? Há muita, muita fome e maka de comida.

Teté, Lopes e Lulú buscaram folhas para o jantar: dizia-se que eram incomíveis, mas cozinhamo-las em abundância. Os rapazes cozinharam goiabas verdes. (RODRIGUES, 2003, p. 194-195).

A fome passa a desqualificar os guerrilheiros, que são acometidos por muitas doenças, principalmente a diarreia:

2 de Fevereiro de 1967 – Também tive princípios de diarreia mas sufoquei-a no ovo graças à sulfa. O Miro está em baixo com diarreia que está aterrorizando quase metade do destacamento. (RODRIGUES, 2003, p. 188).

E, como é de se esperar nessas situações, muitos desistem da missão e outros são recebidos nas regiões inferiores da terra.

A viagem do esquadrão continua. Em uma mesma entrada, Deolinda registra duas experiências importantes: a primeira experiência em bombardeio e a chegada em Angola. Em um gesto simbólico de amor à terra, ela beija o solo angolano:

1967³⁴ - Às 7 saímos de perto do quartel tuga em Luvu e passamos a 7Kms dele apenas. Às 15h quando íamos a cruzar o rio Luvu, surgiram dois bombardeiros tugas. Primeira experiência do gênero: deitamo-nos logo no capim. Seguiu-se a travessia em corda e pisei Angola depois de quase oito anos de ausência: beijei o solo. (RODRIGUES, 2003, p. 180).

Mas logo veio a frustração: por causa do cerco das tropas portuguesas, que provocam dificuldades na travessia para Luanda, alguns precisam voltar para o

³⁴ As primeiras entradas desse ano não contêm mês nem dia, apenas o ano.

Congo; Deolinda está entre os que voltam. Ela registra a profunda tristeza gerada por essa volta:

17 de Fevereiro de 1967 – faz hoje uma semana que chegámos aqui ao Mbridge. Depois de uma reunião geral em que falou Anselmo e choraram o Comandante e o velho Fula, assentou-se que parte da malta tinha de voltar ao Congo devido ao obstáculo Mbridge. Entregue o equipamento e feitas as arrumações, partimos às 11h45 sem grandes despedidas. Muitos resolveram continuar a tentar a travessia; outros não têm mais força para regressar. Dormimos na mata onde eu tinha chegado primeiro. É muito triste esta volta; pelo caminho tudo em silêncio espalhados no capim à caça de mata e arrastando-nos na medida do possível. (RODRIGUES, 2003, p. 197-198).

A narração de Deolinda, assim como acontece em narrativas com narrador autodiegético, permite-nos acompanhar apenas o grupo que volta, onde ela está, deixando a todos, inclusive ela, sem notícias sobre o grupo que ficou para tentar a travessia. Por isso, ela pergunta para si mesma: 19 de Fevereiro de 1967 – “Que estará acontecendo no Mbridge e a malta que ficou atrás com o Brica?” (RODRIGUES, 2003, p. 199). De fato, cabem apenas perguntas, tanto para o sujeito que narra os fatos quanto para o leitor, que, vivenciando a angústia do sujeito, é tomado pela curiosidade do desfecho dessa empreitada do esquadrão.

Durante o retorno forçado, as dificuldades se agravam: a fome e o desgaste obriga-lhes a enterrarem as armas; sofrem com muitos piolhos; a fome aperta cada vez mais o cerco e, para sobreviverem, passam a comer de tudo e a pescar até mesmo com sacola plástica; as doenças também continuam: diarreia, corpo inflamado. Entre um e outro problema, mescla-se o medo de morrer pelo caminho e a certeza de querer chegar viva ao Congo:

22 de Fevereiro de 1967 – A malta está com diarreia. Continuo inflamada: se ao fim de sete dias não chegarmos ao Congo, o meu organismo é capaz de ir-se abaixo. Entretanto, conto chegar viva. (RODRIGUES, 2003, p. 201).

O curioso é que, em nenhum desses momentos, Deolinda recorre ao Deus cristão, de quem fez muita referência no início das cartas e do diário, mas a uma suposta divindade das religiões animistas, uma única vez, em forma de oração: 28 de Fevereiro de 1967 – “Oxalá que hoje saltemos bem e que o rasto do Kuolokié nos livre

bem de Kamuna e nos conduza a Songololo. AMÉM!” (RODRIGUES, 2003, p. 206). Entretanto, parece-nos que essa divindade não teve poder suficiente para assegurar a chegada de Deolinda até o Congo, porque, de repente, sua voz silencia depois do último registro, onde deixa claro que sua oração não fora respondida:

E nós que estávamos com planos de jantar molho de tomate com ifuata, tudo estragado. Já nem chegamos hoje ao Songololo como contávamos. Bem, o importante é safarmo-nos de Kamuna e chegarmos a Songololo amanhã ou mesmo já depois de amanhã. Temos milho seco e jinguba para aguentar. Quando nos livrarmos de tudo isto, Mamãe! Tudo parecia já tão bem e de repente, bumba: Kamuna! (RODRIGUES, 2003, p. 211).

Nas palavras de Roberto de Almeida, numa nota final que faz referência à forma como termina o diário, “o manuscrito do ‘*Diário*’ de Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida, termina assim, abruptamente. Ou melhor: não termina. Sua voz foi apenas confinada ao silêncio...” (RODRIGUES, 2003, p. 2013). Tem-se, aqui, a própria consolidação da condição dela como subalterna, conforme descrita por Gayatri Spivak (2014), referido no capítulo anterior. O confinamento a que foi submetida, referido acima por Roberto de Almeida, não seria uma metonímia de uma vida inteira confinada ao silenciamento nas mais diversas formas?

Deolinda perde uma possibilidade de revanche contra os portugueses, a fim de buscar uma redenção de seu povo. A redenção de Deolinda, no entanto, ao se propor a continuar a lutar contra os portugueses, mesmo tendo que voltar para o Congo, se dá na e pela escrita, que é o lugar onde ela expurga o mal, o ódio, o ressentimento, a revolta e a sua resistência, até a morte.

Portanto, pensando no sentido adorniano (2003), embora o autor esteja a falar da posição do narrador no romance contemporâneo, a odisseia de Deolinda se dá num tom negativo, uma odisseia ao avesso. O nome dado por Adorno para essas escritas que “compartilham com toda a arte contemporânea a ambiguidade dos que não se dispõem a decidir se a tendência histórica que registram é uma recaída na barbárie ou, pelo contrário, o caminho para a realização da humanidade” é *epopeia negativa* (ADORNO, 2003, p. 4). A escrita de Deolinda Rodrigues encarna o horror do colonialismo, apresentando uma realidade comum protagonizada e contada por pessoas comuns. A odisseia de Deolinda se dá ao avesso. Por estar fora do padrão

da epopeia gloriosa, Deolinda se torna uma heroína angolana contra os vários sistemas que subjugavam homens e mulheres angolanos e africanos em geral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na introdução da tese levantei alguns questionamentos que merecem ser retomados no início dessa que é a última seção do nosso trabalho. Naquele momento fizemo-nos os seguintes questionamentos: visto que Angola passou por várias guerras ao longo de sua história – guerras tribais, coloniais e civis -, e alguns guerrilheiros e familiares escreveram diários e/ou cartas relatando esses momentos, como se tem descoberto a cada dia, por que não nos valermos desses textos memorialistas com maior intensidade em nossas pesquisas científicas? Não seriam o reconhecimento, a expansão e o estudo desses escritos, formas desse país, ainda novo, confrontar discursivamente a linguagem colonial com uma linguagem anticolonial desses agentes políticos e sociais? Essa confrontação, intercambiada com uma articulação com o discurso historiográfico, não contribuiria para o amadurecimento de uma nação que tenta se reerguer das ruínas causadas por essas guerras?

Os questionamentos levantados conduzem-nos para aquilo que percebemos ao longo do estudo das obras de Deolinda Rodrigues: a importância e urgência de se pensar a história de Angola baseados, também, em pesquisas que partam dos corpus das experiências de integrantes dos diversos momentos traumáticos pelos quais o país passou, assim como os textos de Deolinda são estudados no âmbito da memória da guerra colonial angolana.

Angola é um país recentemente independente; um país jovem e com uma história ainda sendo escrita e reescrita, visto que ainda está na fase de tomadas de consciência tanto dos fatos passados quanto dos atores políticos e sociais, atores esses que transitam de uma época para a outra.

É bem provável que muitas pesquisas sobre a história de Angola ainda estejam em curso, muitas delas, talvez, a passos lentos, e outras ainda nem devem ter começado. Discursos de muitos atores políticos têm sido descobertos ao longo desses anos. E, ao que tudo indica, muito ainda precisa ser descoberto e, mais do que isso, ser trazido ao palco de debates sobre a construção da História da nação angolana. É no sentido de se pensar sempre na reconstrução da história de um país que por anos lutou pela independência e pela liberdade total de seu povo, inclusive da guerra civil, que torna-se indispensável a valorização das memórias individuais e coletivas dos

diferentes atores políticos e sociais, que se expressaram por diferentes meios, o que nos possibilitará fazer uma melhor reflexão do presente a partir do passado, com vistas à construção de um futuro melhor para o país, ou seja, a não repetição de erros do passado.

Para que se leve a cabo um projeto que vise a constituição das identidades angolanas, é necessário que os estudos sobre as memórias do país passem a adotar metodologias que permitam um diálogo entre as várias narrativas historiográficas sobre as lutas de libertação, narrativas essas que devem privilegiar os sujeitos em relação às suas dinâmicas histórico-sociais.

É nesse sentido, no sentido de trazer outras vozes que iluminem os períodos da história de Angola, que chamamos para o debate a voz de uma mulher que compôs o quadro do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), uma mulher que, através das suas obras, nos ajuda a propor um olhar plural na construção dos fundamentos identitários de Angola.

A investigação me mostrou que tanto o diário quanto as cartas fazem referência às vivências de Deolinda Rodrigues durante a época colonial portuguesa, num período entre 1956 até 1967, quando, tempo depois, se deu o seu falecimento em combate. Durante a leitura do diário e das Cartas, percebi que as vozes emergiam das obras em um tom confessional, muitas das confissões difíceis de serem digeridas. As obras falam da dor de Deolinda, da sua dor em ver o seu povo a ser massacrado por portugueses sedentos de poder e de sangue. Falam do medo, do medo que pairava no imaginário de uma população encarcerada literal e simbolicamente. Falam de lutas, lutas de homens e de mulheres que se negaram a aplaudir os horrores à sua volta, luta de uma mulher que se negou a se acostumar com o mal, com o horror, com a vida sofrida que seu povo levava. Falam de traições, traições que pareciam adiar o sonho de ver livre um povo há muitos anos escravizado pelo colonizador português. Falam de revoltas, revoltas de um povo que acumulou dores e ódios ao longo de 5 séculos, e que não mais suportava viver debaixo de tamanha repressão. Falam de certezas, certeza de que, ao se empreender a tão desejada luta pela independência, a vitória seria inevitavelmente certa. Falam de saudade, saudade da família e dos amigos, mas também saudade de ver o seu povo vivendo tempos apenas vividos no imaginário de cada um. Falam de uma Deolinda que confessa a nós as suas e as nossas tristezas

– sim, as nossas muitas tristezas -, os seus e os nossos desapontamentos, a sua e a nossa profunda ansiedade com a situação do nosso Povo e da nossa terra Angola.

Enfim, as obras falam, ao mesmo tempo, de um tempo de amargo silêncio e de doce barulho de uma população que despertou para a realidade de ser livre, em um contexto em que tudo parecia perdido e impossível.

E em cada expressão dessa história, está presente um Eu que me permitiu experimentar, de dentro do navio em que ele se encontra, a bravura de um mar revoltado que tenta engolir a todos nós, tripulantes desse navio. Por essa razão, não resta espaço para uma leitura meramente passiva, uma leitura para entretenimento. Somos sacudidos logo nas primeiras linhas tecidas por esse sujeito. Inquietamo-nos com a realidade descrita e nos envolvemos, mesmo sem perceber, pois é a realidade de todos nós, a realidade de todos os mortais, direta e indiretamente.

A convite especial dessa voz firme e suave que se enuncia nos textos, voz essa que nos convidou com o propósito de nos achegarmos com respeito e cuidado e empreendermos uma investigação mais de perto, detendo o nosso olhar mais especificamente nos modos como se encenam as subjetividades que se agregam à imagem de Deolinda, como referido na nossa proposição introdutória, fiquei no encaixe desse Eu, no encaixe do tom de sua voz e das dores e alegrias por ele contados e, a partir disso, identifiquei que ele se desdobra em vários outros “eus” que dialogam permanentemente nas várias circunstâncias em que se encontram e nas diversas funções que ocupam no enunciado. Foi assim que chegamos ao que intitulamos de *NOS RASTROS DO EU: a mulher, a intelectual e a guerrilheira na escrita dos corpos simbólicos de Deolinda Rodrigues*.

Ainda levando-se em conta o que foi observado ao longo da tese, e pensando essas subjetividades sob a perspectiva da sua luta quase solitária, poderíamos, portanto, afirmar que a escrita de Deolinda Rodrigues, com tudo o que ela procurou exprimir no diário e nas cartas, revela um sujeito que tenta, a todo o momento, romper com os silêncios que lhe são impostos, silêncios que lhe exigem, de forma implícita e explícita, a negação de si, cuja finalidade desembocaria no apagamento do Eu e na conseqüente miséria existencial dos desdobramentos das subjetividades dela decorrentes.

Talvez seja por isso que ela tenha recorrido à escrita íntima como meio possível para auto expressão. É lá onde ela desabafa e confronta a si mesma e aos outros. É lá o seu campo de batalha, onde empreende uma revolução por meio da linguagem. É lá onde ela luta de forma épica e busca romper com os silêncios.

Deolinda busca romper com os silêncios para afirmar o seu lugar como mulher e independente das filiações pelas quais ela opta, reconhecendo que, apesar da sua filiação nessas Famílias, ela se constitui como uma mulher autônoma. E sendo uma mulher autônoma, ela tem ideias próprias, diagnostica e pensa a solução dos problemas de forma muito particular, de acordo com as suas subjetividades. Existem freios por parte das Famílias. Mas Deolinda tenta sempre transpor, transpor para que o seu modo de pensar, de sentir e de se expressar prevaleçam;

Deolinda busca romper com os silêncios para afirmar o seu lugar como intelectual e ser essa mulher capaz de apreender e produzir conhecimentos que lhe permitam fazer reflexões profundas sobre a situação do seu povo e a sua própria condição duplamente periférica em seu contexto sócio-político – por ser colonizada e por ser mulher –, tornando o silêncio uma fonte de expressão das subjetividades angolanas e da (re)construção de si como intelectual. Deolinda vem para se firmar na galeria dos intelectuais que fizeram reflexões importantes sobre Angola em seus momentos mais críticos da história;

Deolinda busca romper com os silêncios para afirmar o seu lugar como guerrilheira num contexto onde as mulheres serviam apenas para os serviços domésticos ou para trabalhos de escritórios que não exigiam força. Deolinda demonstrou que com exercícios, uma mulher também pode ocupar esse espaço predominantemente masculino. Seu desejo de voltar para Angola/África, de se unir aos compatriotas que estavam nos campos de batalha e, se necessário, de morrer pelo seu povo deixa evidente a coragem e a entrega de uma mulher que empunhou o fuzil da liberdade com a convicção de tornar a voz de seu povo, e também a sua própria voz, audíveis.

A escrita de Deolinda se desenrola como esse ato de romper os silêncios em relação aos espaços que lhe foram negados pelo colonizador e por uma elite angolana machista. Nesse sentido, as reflexões de Deolinda transcendem as normas estabelecidas. O potencial revolucionário dela nos faz pensar além. O lugar de marginalidade em que se encontra a faz enxergar a realidade sob outra perspectiva e

buscar respostas mais profundas para os problemas da sua época. E na luta contra os silêncios institucionais – silêncio em relação à fome, aos encarceramentos, às desigualdades, à limitação de trânsito da mulher em determinados espaços sociais, à naturalização das mortes dos corpos negros e africanos em geral, à escravidão em todos os níveis de barbárie –, seu discurso se revela potente, e sua voz, cáustica e suave ao mesmo tempo. Isso acaba por incomodar todos os setores da sociedade, tanto colonizadores quanto colonizados. Pois, ao se propor a romper com os silêncios que habitam suas vozes, Deolinda não mede esforços para alcançar o seu objetivo. A necessidade de se romper com esses silêncios tem a ver com a importância e o dever de se conquistar a dignidade humana. Logo, poderíamos afirmar que Deolinda busca um pacto de dignidade e de humanidade para os angolanos, ainda que esse pacto tenha terminado em uma configuração mais unilateral, por não ser buscado por meio de um acordo com os colonizadores, mas pela luta.

É por isso que nossa trilha nos rastros do Eu que se projeta nas obras de Deolinda Rodrigues não se fecha em si mesma, ou seja, as obras dialogam com a história colonial angolana e lançam luz, isto é, transmitem uma mensagem para as futuras gerações de Angola.

Concluimos que o diário e as cartas de Deolinda não devem ser vistos isoladamente, ou como se servissem apenas para lermos e entendermos aquela época. Pelo contrário, elas servem para nos ajudar a refletir o que a época colonial significou para nós; saber o que aconteceu, o porquê de tais acontecimentos e as consequências que perpassam gerações.

Esse é um grande desafio, pois é como se estivéssemos a desenterrar algo que gostaríamos de apagar da nossa memória. Revisitar essa memória angolana, ainda que dolorosa, nos ajudará a fazer uma autorreflexão sobre o nosso país hoje e despertará cada um de nós para um senso de patriotismo que dominava Deolinda e outros compatriotas da época. Para que, após a conquista da independência, os governantes angolanos não criem uma realidade que pareça rejeitar os próprios angolanos, que pareça os reificar novamente e se verem obrigados a resistir contra uma possível defenestração simbólica que expõe uma violência atmosférica reinante nessa nobre nação que cantou a independência e a consequente liberdade total do domínio Português recentemente: “Para mim, a verdadeira luta e tarefa séria vai começar depois da independência de Angola”. (RODRIGUES, 2004, p. 137).

REFERÊNCIAS

- ABREU, Denise Borille de. **Nas traumas do trauma**: as mulheres, a guerra e a escrita feminina em literaturas de língua portuguesa. 2016a. 142 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.
- ABREU, Denise Borille de. Fronteiras de identidades: a escrita do eu em o *diário de Anne Frank*. **Anuari de filologia**. Literatures contemporànies (Anu.Filol.Lit.Contemp.) 6/2016b, pp. 1-13.
- ABREU, Denise Borille de. *Tecendo as tramas da teoria: sobre a teoria do trauma e as narrativas de vida*. In: MOREIRA, Terezinha Taborda; ABREU, Denise Borille (Orgs.). **Tramas e traumas**: escritas de guerra em Angola e Moçambique. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018 – E-book.
- ADORNO, Theodor W. *Posição do narrador no romance contemporâneo*. In: ADORNO, Theodor W. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2003. Cap. 3, p. 55-63.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. In: **Clássicos da Literatura Cristã**: Pais apostólicos; Confissões; Imitações de Cristo. São Paulo: Mundo Cristão, 2015.
- ALMEIDA, Robertos de. *A abrir*. In: RODRIGUES, Deolinda. **Cartas de Langidila e outros documentos**. Luanda: Nzila, 2004, p. 13 – 15.
- ALMEIDA, Robertos de. *Introdução*. In: RODRIGUES, Deolinda. *Diário de um exílio sem regresso*. Luanda: Nzila, 2003.
- ANDRADE, Mário Pinto de. *Origens do nacionalismo africano*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.
- ANSART, Pierre. *História e memória dos ressentimentos*. In: BRESCIANI, Stella e NAXARA, Márcia. **Memória e (res)sentimento**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2004.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Tradução de Vera Ribeiro; revisão de tradução Fernanda Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, Pedro Galas. **Trato desfeito**: o revés autobiográfico na literatura contemporânea brasileira. 2011. 107f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Teoria Literária e Literaturas, Instituto de Letras da Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2011.
- ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Trad. Paloma Vidal. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2010.
- ASSEMBLEIA Geral da ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 217 (III) A. Paris, 1948. Disponível em: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>. Acesso em 11 de set. de 2019.

BARROS, Liliane Batista. As cartas de Langidila: memórias de guerra e escrita da história. **Tabuleiro de Letras** – UNEB, n. 06, 2013.

BATISTA JR., Natalício. **Fotografia e Memória**: Contra a ação do tempo, a foto fortalece a tradição das técnicas de memorização. Disponível em: <http://belasartes.br/revistabelasartes/downloads/artigos/1/revista-ba-foto-memoria.pdf>. Acesso em 05 mar. 2019.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: **Obras escolhidas**: Magia e técnica, arte e política. Tradução de sèrgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENVENISTE, Émile. *da subjetivação da linguagem*. In: BENVENISTE, Émile. **Problemas de lingüística geral I**. 5. Ed. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005, p. 284 - 293.

BITTENCOURT, Renato Nunes. A questão do ressentimento na ética trágica de Nietzsche. **Revista Urutágua**, Paraná, n. 18, 2009, p. 29-43.

BOSI, Alfredo. *A vanguarda enraizada: o marxismo vivo de Mariátegui*. In: MORAES, Dênis de. (Org.). **Combates e utopias**: os intelectuais num mundo em crise. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 185 – 200.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão de identidade. Trad. Renato Aguiar. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. In: CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Rio de Janeiro – São Paulo: Editora Record, 2011.

CAMUS, Albert. *A revolta metafísica*. In: CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Rio de Janeiro – São Paulo: Editora Record, 2011.

CANDIDO, Antonio. **Vários escritos** (4ª edição organizada pelo autor). São Paulo: Ouro sobre Azul, 2004, p.169 – 191 (texto editado).

CARVALHO, Maria da Conceição. *Eduardo Frieiro, um perfil intelectual*. In: CURY, Maria Zilda Ferreira; WALTY, Ivete Lara Camargos (Orgs.). **Intelectuais e vida pública**: migrações e mediações. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008, p. 127 – 142.

CASSAMO, Suleiman. **Palestra para um morto**. Lisboa: Editorial Caminho, AS, 1999.

COLLINS, Patricia Hill. **O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso**. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000300510. Acesso em 10 Set. 2019.

COUTINHO, Afrânio. **Notas de teoria literária**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CULLER, Jonathan. *O que é literatura e tem ela importância?* In: **Teoria Crítica: uma introdução**. Trad. Sandra Vasconcelos. São Paulo: Beca produções culturais Ltda, 1999.

CUNHA, Anabela. **Processo dos 50: memórias da luta clandestina pela independência de Angola**. Disponível em: <https://journals.openedition.org/ras/543>. Acesso em: 27 mai. 2019.

CURY, Maria Zilda Ferreira. *Intelectuais em cena*. In: CURY, Maria Zilda Ferreira; WALTY, Ivete Lara Camargos (Orgs.). **Intelectuais e vida pública: migrações e mediações**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008, p. 11 – 28.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do subsolo**. Trad. Irineu Perpetuo. São Paulo: Mediafashion, 2016.

EBUNOLUWA, Sotunsa Mobolanle. **Feminismo: a busca por uma variante africana**. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>. Acesso em: 12 Ago. 2019.

EKEOCHA, Obianuju. **Best Practices for Maternal Health in Africa**. 2016. 36:15 min. son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=C87sGuXXntw&t=1575s>. Acesso 17 set. 2019.

ÊXODO. In: **Bíblia Sagrada**: trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

FANON, Franz. **Da violência**. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/fanon/1961/condenados/01.htm>. Acesso em 03 mai. 2019.

FILHO, Domício Proença. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estudos Avançados**, vol. 18, n. 50, São Paulo, Jan./Abr. 2004, p. 161 – 193.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Registros de uma guerra muito particular: diário e cartas de Deolinda Rodrigues*. In: MATA, Inocência (Coord.). **Discursos Memorialistas Africanos e a Construção da História**. Lisboa: Edições Colibri, 2017.

FORTUNATO, Jacinto. *Deolinda Rodrigues: o perfil de uma lutadora indomável*. In: RODRIGUES, Deolinda. **Diário de um exílio sem regresso**. Luanda: Nzila, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A escrita de si*. In: **O que é um autor?** Lisboa: Passagens, 1992. Pp. 129-160.

FRAZÃO, Aline. **Langidila**. Disponível em: <http://www.redeangola.info/opiniao/langidila/>. Acesso em 12 de Set. de 2019.

FRAZÃO, Aline. **O sentido de justiça de Deolinda Rodrigues**. Disponível em: <http://www.redeangola.info/opiniao/o-sentido-de-justica-de-deolinda-rodrigues/>. Acesso em: 04 out. 2017.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **A margem da carta**. Disponível em: <file:///C:/Users/Acer/Downloads/882-2210-1-PB.pdf>. Acesso em: 26 Mar. 2018.

GAMA, José. A dimensão intelectual de Deolinda Rodrigues. In: **A mulher em África: Vozes de uma margem sempre presente**, Lisboa: Edições Colibri, 2007, p. 69-72.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*, v. 2 — Antonio Gramsci: **os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo**. Ed. e trad. de Carlos N, Coutinho. Coed. de Luiz S. Henriques e Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HAMPÂTÉ-BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: **História geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África** (ed. Joseph Ki-Zerbo). Brasília: UNESCO, 2010.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. **Carlos Alberto Nunes**. Rio de Janeiro: Editora Ediouro Sinergia, 2001.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Mulherismo Africana: uma visão geral**. Disponível em: <https://insurreicaoocgpp.blogspot.com/2018/06/mulherismo-africana-uma-visao-geral.html>. Acesso em 10 Set. 2019.

JENSEN, Meg. **The Writer's Diary as Borderland: The public and Private Selves of Virginia Woolf, Katherine Mansfield, and Louisa May Alcott**. Centre for Life Narratives, Kingston University, 2012.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet**. Trad. Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

MARCOS. In: **Bíblia Sagrada**: trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

MATEUS. In: **Bíblia Sagrada**: trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

MBEMBE, Achille. **Formas africanas da escrita de si**. Disponível em: https://www.academia.edu/7672216/FORMAS_AFRICANAS_DA_ESCRITA_DE_SI. Acesso em 04 nov. 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 2. ed. Lisboa: Editora Antígona, 2017.

MOUZINHO, Âurea. **Reivindicando o espaço para nos chamarmos Feministas Africanas**. Disponível em: <https://www.ondjangofeminista.com/ondjango/2017/4/10/reivindicando-o-espao-para-nos-chamarmos-feministas-africanas>. Acesso em 04 Set. 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. *O negro revoltado*. In: NASCIMENTO, Abdias do (Org.). **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968.

NETO, António Agostinho. **Contratados**. Disponível em: http://www.agostinhoneto.org/index.php?option=com_content&id=594:contratados. Acesso em: 06 mar. 2019.

NIETZSCHE. **A genealogia da Moral**. São Paulo: Editora Escala, 2013.

NOVAES, Adauto. **Intelectuais em tempos de incerteza**. In: NOVAES, Adauto. (Org.). **O silêncio dos intelectuais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 7-18.

O MÁRTIR DAS CATACUMBAS – um conto da Roma antiga. 3. ed. Curitiba/PR: Publicações Pão Diário, 2018.

OLAVINHO, Dedo do. Langidila. **Youtube**, 20 Nov. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UKzzsrjW4Y0&t=1429s>. Acesso em: 11 Jul. 2017.

OLIVEIRA, António. **O padre de Savimbi**. Lisboa: Alêtheia Editores, 2017.

PAREDES, Margarida. Deolinda Rodrigues, da Família Metodista à Família MPLA, o Papel da Cultura na Política. **Cadernos de estudos africanos**, n. 20, 2010, p. 11-26.

PAUL, Man de. *Autobiography as de-facement*. **MLN**, Vol. 94, n.5, *Comparative Literature (Dec., 1979)*, p. 919 – 930. Disponível em: http://seas3.elte.hu/coursematerial/PeterAgnes/AutobiographyAsDe_facement.pdf. Acesso em: 13 Abr. 2018.

PETRAS, James. *Os intelectuais de esquerda e sua desesperada busca por respeitabilidade*. In: MORAES, Dênis de. (Org.). **Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 81 – 92.

PONDÉ, Luiz Felipe. **A era do ressentimento: uma agenda para o contemporâneo**. São Paulo: LeYa, 2014.

RIBEIRO, Katiúscia. **Mulher preta: Mulherismo Africana e outras perspectivas de diálogo**. Disponível em: <https://almapreta.com/editorias/o-quilombo/mulher-preta-mulherismo-africana-e-outras-perspectivas-de-dialogo>. Acesso em 10 Set. 2019.

RODRIGUES, Limbânia Jimenez. **Heroínas de Angola**. Luanda: Editora Mayamba, 2010.

RODRIGUES, Deolinda. **Diário de um exílio sem regresso**. Luanda: Nzila, 2003.

RODRIGUES, Deolinda. **Cartas de Langidila e outros documentos**. Luanda: Nzila, 2004.

ROMANOS. In: **Bíblia Sagrada**: trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

RUI, Manuel. **Eu e o Outro**. Disponível em: <http://ricardoriso.blogspot.com.br/2007/10/eu-e-o-outro-o-invasor-ou-em-poucas-trs.html>. Acesso em 15 de dezembro de 2015.

SAID, Edward. *O papel público de escritores e intelectuais*. In: MORAES, Dênis de. (Org.). **Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 25 – 50.

SALAMI, Minna. **Uma breve história do feminismo africano**. Disponível em: <https://www.ondjangofeminista.com/txt-con/2017/4/10/uma-breve-historia-do-feminismo-africano>. Acesso em 04 Set. 2019.

SAMAIN, Etienne. *As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo*. **VISUALIDADES**, Goiânia, v. 10, n. 1, jan./jun. 2012, p. 151 – 164.

SARLO, Beatriz. *A voz universal que toma partido?* In: MORAES, Dênis de. (Org.). **Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 173 – 184.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado:** cultura da memória e guinada subjetiva. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal*. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 78, outubro 2007, p. 3 – 46.

SANTOS, Mário Ferreira. **Invasão vertical dos bárbaros**. São Paulo: É Realizações, 2012.

SEIXAS, Jacy Alves. *Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais*. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004, p. 37 – 58.

SILVA, Reginaldo. **O racismo de Deolinda Rodrigues**. Disponível em: <http://www.redeangola.info/opinia/o-racismo-de-deolinda-rodrigues/>. Acesso em: 04 out. 2017.

SPALDING, Tassilo Orpheu. **Dicionário de mitologia grego-latina**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1965.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STOTT, John. **A Bíblia toda, o ano todo:** meditações diárias de Gênesis a Apocalipse. Tradução de Jorge Camargo. Viçosa, MG: Ultimato, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O fim das certezas e os intelectuais comprometidos*. In: MORAES, Dênis de. (Org.). **Combates e utopias:** os intelectuais num mundo em crise. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 51 – 54.

WALTY, Ivete Lara Camargos. *Intelectuais e outros saberes*. In: CURY, Maria Zilda Ferreira; WALTY, Ivete Lara Camargos (Orgs.). **Intelectuais e vida pública:** migrações e mediações. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008, p. 29 – 42.

WALTY, Ivete Lara Camargos; PAULINO, Graça. **Leitura literária:** enunciação e encenação. Disponível em: http://portal.pucminas.br/imagedb/mestrado_doutorado/publicacoes/PUA_ARQ_ARQUI20121011175914.pdf. Acesso em: 12 fev. 2018.

YOUNG, Robert J. C. **Desejo colonial:** hibridismo em teoria, cultura e raça. Trad. Sergio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ZIZEK, Slavoj. *Sos violência*. In: **violência** – Seis Notas à Margem. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

VIEIRA, José Luandino. **Papéis da prisão:** apontamentos, diário, correspondência (1962 – 1971). RIBEIRO, Margarida Calafate; SILVA, Mónica V.; VECCHI, Roberto (Orgs.). Alfragide: Editorial Caminho, 2016.

ANEXO I - Entrevista com Dr. Roberto de Almeida

Anexo I - Entrevista com Dr. Roberto de Almeida¹

25 de Fevereiro de 2019 – Luanda/Angola

Por Mateus Pedro Pimpão António

Como já adiantei por e-mail, sou aluno do doutorado na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Brasil; orientando da professora Terezinha Taborda Moreira no Programa de Pós-graduação em Letras – Literaturas de Língua portuguesa. A minha pesquisa para a tese de doutoramento baseia-se nas obras *Diário de um exílio sem regresso* e *Cartas de Langidila e outros documentos*, ambas de Deolinda Rodrigues, que vieram a público a partir da edição organizada pelo Senhor.

O título da minha tese de doutoramento é: **NOS RASTROS DO EU: a mulher, a intelectual e a guerrilheira na escrita dos corpos simbólicos de Deolinda Rodrigues.**

Nesta audiência pretendo tocar em algumas questões gerais e específicas das obras em análise. Quando me dispus a estudar o diário e as cartas de Deolinda Rodrigues, logo desejei ter um contacto visual, sensorial com os manuscritos. Entretanto, como o senhor já me havia dito por e-mail, isso não seria possível por causa do tempo dos manuscritos (50 anos) e do seu estado de conservação. Por este motivo, gostaria de começar com algumas questões de ordem manuscritológicas – a pesquisa que eu pretendia fazer caso tivesse acesso aos originais.

1 - Como os originais do Diário chegaram até ao Senhor?

R: Em maio/junho de 1974. Portanto, foi logo depois do 25 de Abril em Portugal, quando houve a revolução dos Cravos. Nessa época, saiu daqui uma delegação de militantes da clandestinidade que estavam no interior de Angola e foram à

¹ Irmão de Deolinda Rodrigues.

Brazzaville contactar a direcção do Movimento: Agostinho Neto, Lúcio Lara etc., que estavam em Brazzaville. Agostinho Neto, por acaso, nessa altura, não se encontrava lá. Mas essa delegação conseguiu contactar com o camarada Lúcio Lara e outros dirigentes que se encontravam em Brazzaville e, então, para além de fazermos uma exposição da situação interna em Angola (porque nós vivíamos cá dentro), queríamos atualizar sobre o que se estava a passar aqui após o 25 de Abril: criação de pseudopartidos políticos pelos portugueses, cada um criava aqui um partido e etc. Para além dessa informação, nós também quisemos conhecer a estrutura, a situação do Movimento lá fora, tínhamos preocupações: sabíamos que tinha havido a revolta ativa, que tinha havido alguma desistência de alguns camaradas que abandonaram o Movimento naquela altura etc. etc. Então, foi essa a interação que nós fomos fazendo. E, depois, fomos visitar algumas bases de guerrilheiros mais próximas da fronteira de Cabinda. Então foi assim que, numa dessas bases, eu encontrei uns familiares: dois primos meus que se encontravam lá, militantes do Movimento. Um deles tinha guardado, disse-me que tinha em casa (lá na base) alguns pertences da Deolinda. E, aliás, esse primo tinha crescido em nossa casa, o meu pai é que o criou praticamente; então era um familiar próximo. E, assim, ele entregou-me alguns pertences da Deolinda, entre os quais encontrei um diário, manuscrito dela. Foi assim que veio parar em minhas mãos, em junho de 74.

2 – Em uma das cartas, Deolinda pede para que os companheiros não guardassem as cartas que recebiam. Como conseguiu encontrar estas cartas? Todas as cartas foram publicadas ou há registro de destruição de algumas delas?

R: Bem, isto aqui não está bem entendido, deixa-me explicar: a Deolinda sai daqui [de Luanda] clandestinamente. Sai daqui até Lisboa e de Lisboa sai quase clandestinamente para o Brasil. Tanto mais que soubemos, mais tarde, que ela estava para ser presa em Lisboa ao embarcar. Mas ela marcou a viagem num barco que ia para o Brasil (uns paquetes que iam para o Brasil), e ela não foi naquele paquete, foi num barco de carga (num cargueiro) até ao Brasil. Porque ela já suspeitava que havia ali alguma situação à volta dela. Então ela conseguiu ludibriar a polícia, não embarcando no paquete, que era o barco normal de passageiros para

o Brasil, e embarcou num cargueiro. Assim é que a polícia quando deu conta, ela já estava fora das águas territoriais. E, então, dado o carácter da fuga dela, ela aconselhava os parentes e pessoas amigas em Angola que não escrevessem para ela (porque ela também não ia escrever para aqui), porque a polícia aqui interceptava o correio de pessoas que tivessem saído daqui ilegalmente. Mesmo qualquer pessoa angolana que estivesse fora, a sua correspondência era escrutinada, era examinada, era... algumas vezes não entregavam, não chegavam. Então era por isso que ela aconselhava as pessoas a não escrever para ela e a não guardar cartas dessas se, por ventura, alguém tivesse recebido. Agora, as cartas que estão publicadas são cartas que ela escreve de fora para pessoas que também estão lá fora. Não era do Brasil para Angola, ou dos Estados Unidos para Angola ou do Brazzaville para Angola. Cartas dessas não há praticamente nenhuma. As dela foram para pessoas que também estavam no estrangeiro: na Alemanha, em Portugal, França, pessoas conhecidas dela, mas que sabia que não iam cair nas mãos da polícia portuguesa aquelas cartas; porque eram escritas lá no estrangeiro para pessoas que também estavam no estrangeiro. Não havia aquele problema da interceptação. Eu, por acaso, tenho aqui uma carta dela, está na Torre do Tombo (no arquivo da Torre do Tombo), que ela escreve de Leopoldville para um camarada que está numa das bases. Porque não era para o interior de Angola. Não era para o país, aqui o nosso país.

EU: Quando eu, por exemplo, falo aqui que Deolinda pedia para que os companheiros não guardassem cartas é notado nas cartas onde ela fala: não guardem as cartas, porque se a PIDE for revistar e encontrar alguma carta...

R: Sim. Marcada. Aliás, no segundo livro *Cartas de Langidila* tem lá vários documentos da PIDE (Polícia de Fronteira Portuguesa) a dar ordens a todas as fronteiras para que se a fulana tal aparecer aí, prendam-na imediatamente. Está publicada.

EU: Sim. Eu vi isso nas cartas.

3 - Houve alguma dificuldade por parte dos receptores em entrega-las ao senhor? Precisou-se de muita negociação ou foi fácil?

R: Essas pessoas não me entregaram diretamente. Algumas entregaram, pessoas que eu conheço, para quem a Deolinda escrevia estando no estrangeiro e que hoje estão aqui, trouxeram algumas dessas cartas. É o caso do Jacinto Fortunato, que ela chamava por Kanhamena.

Eu: Sim. É o nome mais citado e para quem endereçou a maioria das cartas.

R: Porque vivia com ela no Brasil. E quando ela vai para os Estados Unidos, continua a escrever para ele dos Estados Unidos pro Brasil, não é para Angola. Outro era Ismael Martins, que também estava lá fora; a irmã do Ismael Martins estava na Alemanha. Portanto, pessoas de fora para fora. Então, algumas dessas pessoas guardaram algumas dessas cartas e entregaram-me quando regressaram ao país. Como eram pessoas que eu conhecia e que também me conheciam, não tive qualquer dificuldade em entregarem-me cópias dessas cartas.

4 - Há informações de como os manuscritos foram preservados por tanto tempo e em lugares precários? Há registros de como a própria Deolinda os preservava? Como e onde se encontram hoje?

R: Os manuscritos... bom! Conforme eu digo no próprio documentário, quando o meu primo lá na base de guerrilheiros me deu as coisas da Deolinda eu vi assim muito rapidamente e, depois, detectei que havia lá um manuscrito, aquilo que seria um manuscrito. Mas eu não tive preocupações em lhe perguntar como é que lhe chegou às mãos, como é que não chegou... isso não me preocupou.

Como é que foram preservados? Eu guardei. Depois dessa missão a Brazzaville em 1974, regressei à Angola, era já depois de 25 de Abril, a gente já tinha alguma liberdade para circular, para ir e vir; e guardei comigo, até que decidi publicar em 2003. Guardei esse tempo todo o documento comigo. Também não tenho registro de como a Deolinda os preservava. Realmente ela tinha na guerrilha onde ela escreveu alguma parte dessa coisa ou mesmo em Brazzaville, ela tinha os seus pertences; ela tinha aquilo que hoje se chama uma mochila, mas que, naquele tempo, se chamava *sacador*. Os guerrilheiros tinham *sacador*, que é uma palavra deturpada do francês. O francês chama *sac à dos*, que significa saco nas costas. Então, os guerrilheiros e toda malta aí do *sac à dos* do francês, passaram a chamar

o sacador. Meu sacador... meu sacador, era a mochila que vinha nas costas. Ainda hoje os miúdos aí na escola põem as coisas aí nas costas. Aquilo era chamado o *sacador*.

Onde se encontram hoje? Os manuscritos estão no memorial Agostinho Neto, cá em Luanda. Eu entreguei numa pequena cerimônia em que fiz a entrega do documento, com o objetivo não só de o preservar, mas também com o objetivo de até o reabilitar. Algumas páginas começam a ficar apagadas, e assim é um pouco difícil de ler; e, então, preferi entregar ao memorial para ver se eles conseguem encontrar formas de reabilitar aquilo. Aqui talvez não haja meios, mas talvez no estrangeiro. E aí eu tenho uma certa relutância em autorizar que seja enviado para o estrangeiro, porque eu já sei como é que são essas coisas lá: vão fazer cópias, vão tirar benefícios dessas coisas.

5 - Sabemos que diários e cartas, principalmente na época em que Deolinda escreveu (1956 -1967), são vestígios que possuem suporte próprio. Como por exemplo: cadernos recebidos de presente ou comprados, folhas soltas ou papéis apropriados. Qual é o tipo de suporte dos originais de Deolinda, principalmente o diário?

R: Bem, o diário da... Aliás o que está no memorial é uma espécie de um caderno grande, assim um pouco volumoso. Contém folhas, várias folhas onde ela foi escrevendo. Não é propriamente um bloco de papel como nós conhecemos, mas é um conjunto de folhas alinhadas, já escritas, em que ela deixou todas aquelas... sua trajetória, os momentos que passaram etc.

6 - As folhas estão numeradas?

R: As folhas não estão numeradas. As folhas têm a data, tem ordem cronológica. Portanto, 7 de Janeiro, 8 de Fevereiro, 10 de Março, e então fui me guiando; porque tinha uma sequência cronológica do tempo: dos meses e dias dos meses. A partir de uma certa altura, eu tenho uma certa dificuldade, penso que era (não sei se foi já na guerrilha)... ela deixa de pôr a data. Às vezes põe os dias de semana, às vezes não põe a data. E aí foi um pouco mais difícil. Porque eu fiz essa questão da sequência.

Eu trabalhei sozinho, porque eu não queria dar aquilo a ninguém. Então fui me guiando... É possível que numa ou noutra página pode ter havido algum erro. Eu procurava acompanhar o sentido do que ela estava a contar. Por isso, eu via: bom, isso é antes, isso é depois... fui pondo aquilo numa certa ordem.

7 - Os papéis do manuscrito já chegaram muito desgastados pelo tempo ou eram minimamente preservados?

R: Desde que ela morreu, de 68 até 74 quando chegaram às minhas mãos, foram 6 anos pelo menos; e, depois, até publicar em 2003, ainda mais tempo passou.

8 - Eles estavam com algum lacre/tranca/código para abrir?

R: Não. Era só abrir e passar as folhas.

9 - Qual foi a maior dificuldade no processo de edição dos manuscritos até a sua publicação?

R: Bom, primeiro, datilografei eu próprio. Naquele tempo não tinha computador. Tratei de bater numa máquina datilográfica, daquelas antigas máquinas de escrever; exatamente porque se eu desse a alguém, talvez não soubesse seguir a ordem devida que devia dar. Havia algumas folhas que já estavam soltas etc., e era preciso ver onde encaixar aquela, onde meter esta etc. etc. Então fiz eu próprio, e... creio que com pouca margem de erro. Normalmente a coisa saiu bem.

10 - Notei que em vários momentos aparece a expressão “ilegível” no diário. Vários fatores podem contribuir para a falta de legibilidade: o tamanho da letra, as entrelinhas pouco espaçadas, a grande quantidade de rasuras, de acréscimos nas entrelinhas, de segmento de textos intercalados, o facto de o papel ser fino e muitas das folhas serem utilizadas frente e verso, aparecendo a sombra da mancha do outro lado, etc. Alguns desses factores dificultaram de alguma maneira no processo de seleção textual? Se sim, quais? Como foi lidar com esses factores?

R: Ilegível, algumas vezes era do... ela tinha uma letra que não era difícil de ler. Era uma letra bem desenhada, e não era difícil de ler. Mas há algumas passagens em que ela escrevia qualquer coisa, depois riscava e escrevia outra. Então aí teria que decifrar bem o que é que ela quis dizer, o que é que estava a dizer antes e o que é que dizia depois; e, como eu já disse, algumas folhas também já estavam a perder a tinta. A tinta já se estava assim a apagar. Já não era muito visível. E, então, isso criou alguma dificuldade. E ela escrevia em... o papel não era fino, era mais grosso que isto (referindo a um papel de um bloco de notas). E ela escrevia frente e verso, escrevia dos dois lados.

11 - Há sinais que revelam possíveis revisões do texto por parte de Deolinda (borrões, escritas/reescritas nas margens etc.)?

R: Sim. Há alguns... Há alguns. Alguns riscos, quando ela escrevia alguma coisa e riscava. Mas são poucas, são poucas.

12 - Existem outros elementos textuais no diário, como: objetos colados, desenhos ou outro tipo de marca?

R: Não tem! Não tem nada disso.

EU: Observei, no documentário, algumas fotos coladas no texto. Foi a Deolinda Rodrigues que colou ou alguém colou no papel do diário que é filmado?

R: No manuscrito não haviam fotografias. Não tem nenhuma fotografia. Fotografia eu é que arranjei. Algumas, alguns camaradas que estiveram por lá é que me deram cópias e algumas tirei da internet. Há um missionário metodista americano que esteve cá nos anos 50, que foi expulso pela PIDE depois de 61, daqui de Angola, que tinha muitas fotos daqui dos jovens: da Deolinda e das outras pessoas aqui. E depois de falecer, o filho dele criou uma página na internet para publicar muitas dessas fotografias.

EU: Esse site existe até aos dias de hoje?

R: Sim. A página é <https://paulblake.smugmug.com/Angola-Methodist-PhotosFotos-Metodistas-de-Angola>.

13 - O manuscrito permite uma leitura fluente?

R: Sim. Mais ou menos. A letra da Deolinda não era difícil de ler e estava bem arrumado, com exceção daquelas folhas que se soltaram, que a gente podia ter alguma dúvida se é desta página mesmo, se é uma folha depois ou se é uma folha antes. Mas isso também se resolveu.

14 – Na publicação encontramos mais de uma entrada numa mesma folha. É assim também no manuscrito?

R: Ela escrevia seguido. Bom, senão o manuscrito podia ser muito... o dia 1, por exemplo, podia ser 5 linhas. E aquilo não tinha sequência, ela não escrevia todos os dias: era dia 1, dia 2; depois, do dia 1 podia saltar a 8. E, dependendo do acontecimento ou do que ela queria relatar, o tamanho era variável. Às vezes, numa data 5 linhas só; noutra data escreve muito mais, 10 a 15 linhas, etc.

EU: Notei isso quando li as obras. Tem a ver com a continuidade e a descontinuidade da escrita dela e com o fluxo argumentativo variável.

R: Sim.

Gostaria, agora, de passar para questões relativas ao conteúdo das obras:**15 - É possível notarmos nas obras a indignação de Deolinda e a sua defesa da urgência em lutar, a fim de libertar o seu povo do jugo colonial. Qual era o panorama geral em Angola e em outros países africanos de colonização portuguesa que referenciam a convicção da necessidade de luta pela libertação nacional por parte de Deolinda?**

R: Bem! Isso é conhecido, né. Angola era colonizada. Havia os portugueses, a administração portuguesa que se baseava em opressão, violência sobre os naturais; e havia aquelas técnica de trabalho forçado, discriminação do ensino, enfim, uma série de coisas que já se conhece. O que fez Deolinda se levantar para libertar o seu

povo era, em primeiro lugar, o conhecimento da situação que se vivia em Angola. Independentemente de... claro, ela era instruída, tinha estudado história, tinha estudado geografia e conhecia mais ou menos a situação no mundo, que havia os dominados e os dominadores. Ela conhecia a luta naquele contexto da guerra fria entre estados unidos e união soviética na altura, e as razões que opunham uns aos outros. Aqui em África havia alguns países independentes já: a Líbia, Etiópia, a Libéria. Mas da África negra, o primeiro país em 57 é Gana, antiga Costa do Ouro, que se torna independente em 57. Nessa altura, Deolinda já estava lançada na luta clandestina. Já conhecia um pouco mais da situação, mesmo aqui nos países africanos etc.

16 - Deolinda parece se ressentir com algumas posições da igreja, aparentemente sugerindo que elas a impediam de lutar pelo seu povo. Mas, de certa forma, é com a ajuda da igreja que ela consegue se formar e ter um senso crítico sobre a realidade dos angolanos e africanos em geral. Como o senhor analisa essa aparente contradição da participação da igreja (Metodista) na independência de Angola?

R: Sabe que a igreja católica em Angola era a igreja do estado, era a igreja do governo português. Era a igreja de quem o governo português recebia apoio para continuar a colonizar e para fazer a sua política. Aliás, sabe-se que aquele lema Cruz e a Espada era a igreja e o estado. A igreja que, como sabemos todos, essas campanhas guerreiras, tropas que vinham de Portugal para lutar em Angola naqueles batalhões, antes ia lá o capelão, o cardeal patriarca de Lisboa abençoar essas tropas, fazer lá uma missa com eles e num sei que. Então demonstrava claramente a relação que existia entre a igreja católica e Portugal colonialista. Ora, isso o que é que dava? Dava que outras igrejas que viessem aqui para Angola eram mal vistas. Eram os que estavam a desfazer a política portuguesa. O estado português suspeitava muito das igrejas estrangeiras que viessem aqui provenientes de outros países: os metodistas, batistas, adventistas e todos esses eram igrejas ou religiões estrangeiras para Portugal, e que vinham aqui ensinar o preto a abrir o olho. Vinham aqui, abriam escolas, quando a política de educação de Portugal era discriminar os negros. Para uma pessoa entrar num Liceu aqui era completamente

difícil... muito difícil. Tinha que ter bilhete de identidade, o pai tinha de ser assimilado e não sei que e não sei quantos. Quando vem uma religião que começa a abrir escolas onde o preto pode entrar, claro que Portugal não ia ficar satisfeito. Estava a contradizer a política deles de discriminar, para o negro não ser esperto e para não lutar, depois, pela independência. Eles queriam ficar aqui toda vida. Isso é o que aconteceu. Mas quando se diz aqui que se ressentia com algumas posições da igreja é porque a Deolinda usava o meio da igreja para fazer a sua política clandestina, para fazer reuniões clandestinas com outros jovens. Então os americanos sabiam que os portugueses não gostavam disso e procuravam que isso não se fizesse assim, que os portugueses não soubessem que elas estão ali a usar as salas da igreja para fazer reuniões clandestinas. A Deolinda ficava revoltada com isso: então vocês, em vez de nos apoiar estão também a nos coiso... Ela não dizia isso abertamente, mas ela ressentia-se dessa posição da igreja, que era legítima, que era natural dos americanos e outros aqui que não queriam conflitos abertos com o estado português aqui em Angola. Isso vê-se que, logo depois do início da luta armada em 61, os missionários norte-americanos, foram presos e expulsos de Angola. Por que? Porque estavam a ser conotados: vocês, o vosso trabalho foi aqui abrir os olhos do preto; vocês é que estão na base dessas revoltas, dessa luta que está a surgir e não sei o que... então foram expulsos. Alguns foram presos ainda aqui, em 61 antes de expulsos. Havia missionários americanos, ingleses; havia um norueguês que eu conheci e... tinha vários. E foi preciso o governo americano intervir junto de Salazar para ele libertar esses missionários que foram presos aqui. Portanto, ela ressentia-se com algum medo que os missionários americanos tinham em não deixar as pessoas a vontade ali na igreja. Mas não era para defender os portugueses. Era receio deles... algumas vezes o governo aqui em Angola fechou igrejas protestantes. Quando via que ali já havia muita gente que se reunia muitas vezes, ia lá com um grupo de militares sipaios e tal e fechavam as igrejas. Para evitar essas situações, os missionários americanos mantinham uma certa cautela para não haver lá coisas feitas abertamente que obrigasse as autoridades portuguesas a intervir.

17 - Muitos dos intelectuais angolanos, como os pertencentes ao Movimento dos Novos Intelectuais de Angola (MNIA – Viriato da Cruz, Agostinho Neto, António Jacinto etc.) e outros que surgiram mais tarde (alguns estão vivos até hoje), optaram por modelos como poesia, romance e contos para expressarem o seu carácter contestatário na época colonial. Embora tenha escrito alguns poemas, Deolinda elegeu o diário e as cartas para se expressar. O senhor acredita que exista algum motivo especial que tenha motivado essa escolha? A seu ver, por que ela não teria elegido os modelos tradicionais, posto que era uma grande leitora de obras ficcionais?

R: Bem, Deolinda não escreveu só poemas. Grande parte da produção dela acho que se perdeu, não é conhecida. Ela publicou alguns poemas num jornal aqui que era da Missão Evangélica que se chamava o Estandarte; tinha também um livro de canções, algumas delas em kimbundu, que ela guardava. Enfim, é só para dizer que ela não escreveu só poemas. Escreveu também textos de reflexão, coisas que ela pensava e ia escrevendo.

EU: E tudo isso se perdeu?

R: Sim. Eu não conheço nada atualmente. Mas há coisas que, às vezes, algumas pessoas guardaram. E, então, guardam para elas. Não dão e ninguém sabe que elas têm. É possível que exista um ou outro amigo daquele tempo que tenha guardado alguma coisa de Deolinda. Esse material é deles. Se quiserem dar, dão. Há o caso de uma missionária americana que escreveu um livro intitulado *Dear Deolinda*. Era americana, amiga de Deolinda, chegou aqui jovem (20 ou 21 anos), ao regressar aos Estados Unidos continuou a corresponder-se com Deolinda, trocavam cartas. Chegou uma altura em que ela se casou nos Estados Unidos e mudou de casa, num outro estado. Nessa mudança, perdeu as cartas que ela guardava de Deolinda. Até que, passados anos, ouviu dizer que a Deolinda tinha morrido. E, por coincidência, encontra o maço de cartas. Tinha extraviado, não sabia onde estavam. Ela as reencontra e dá resposta a essas cartas da Deolinda que ela não tinha tido tempo de responder, e escreve um livrinho *Dear Deolinda – Querida Deolinda*. Publicou esse livro em inglês, claro. EU tenho um exemplar porque ela me mandou. Mas não foi posto à venda aqui. Está em inglês e nem todos entendem.

18 - Deolinda era mulher, negra e muito jovem. Atendendo ao contexto social da época, o Senhor acredita que esses factores podem ter limitado a influência dela como intelectual, inclusive pelo MPLA? Houve alguma tentativa de silenciar a sua voz por parte do colonizador? E do partido? O Senhor acredita que o diário seria uma forma de refúgio para ela?

R: Bem, a Deolinda sempre foi muito ativa e tinha aquele carácter de influenciar as outras pessoas, transmitir... Mesmo aqui na clandestinidade ela reunia na casa onde vivíamos, sábados à tarde, normalmente convidava jovens, estudantes com quem ela se relacionava. Oferecia um chá, uns bolos e tal, e iam conversando. Era a maneira dela aproximar-se e transmitir algumas mensagens às outras pessoas, sobretudo aos jovens como ela. O colonizador queria prender a Deolinda e evitar que ela andasse por aqui a semear revoltas entre os outros jovens. O colonizador tinha todo o interesse em silenciar a Deolinda. E ela fez parte do processo dos 50. Se ela continuasse aqui, tinha ido presa com aqueles grupos de mais velhos que foram deportados para Cabo Verde. Ela fazia parte desse grupo já. No partido, que não era partido na altura – era um Movimento, ela também teve, por causa desse carácter dela de se interessar e de ser muito ativa, é mesmo isso que a levou a ir a integrar o esquadrão Camy para tentar chegar à primeira região político-militar nos Dembos. Porque no Movimento deram-lhe tarefas mais de administração: secretarias, escrever cartas, traduzir cartas etc. Mas esses trabalhos não lhe agradavam, ela queria ação. E logo que teve uma oportunidade de ir à fronteira com os guerrilheiros, pretendeu ir para estar junto com os guerrilheiros, porque ela queria ação e conhecer mais. Mas num Movimento há ordem. Sobretudo num país estrangeiro onde as pessoas só viajavam com guias passadas pela direção do Movimento... Tinha certas regras, não era qualquer pessoa que podia avançar para uma base. Mesmo sendo ela militante, foi sem essas permissões. Isso fez com que o Movimento procurasse limitar a sua vontade de conhecer tudo e andar em todo lado. É a mesma coisa que se identificou quando apareceram os primeiros cubanos, a Deolinda queria conhecer muito mais sobre Cuba, sobre a revolução cubana; queria conversar com esses instrutores cubanos que tinham chegado, e o Movimento punha-lhe algum travão para não estar junto desses que tinham uma missão especial. Só a direção, em princípio, é que os contactava. Portanto, por

essas razões todas, ela, naturalmente, ficava um pouco... e sentia que certas coisas não lhe davam a fazer por ser mulher. Porque não confiavam nela como uma pessoa capaz de desenvolver determinadas tarefas que normalmente são atribuídas aos homens etc. etc.

19 – Pela escrita dos diários, vemos que o maior desejo de Deolinda era empunhar uma arma e lutar pelo seu povo. Mas ela tinha uma arma poderoso em suas mãos: a caneta. E com essa arma, ela passou a assinar: “Vitória ou morte”. O que essa assinatura significou naquele contexto e como podemos ver essa assinatura sendo encarnada pelos guerrilheiros naquela altura?

R: Vitória ou Morte era o lema do Movimento naquela altura. Não é a Deolinda que criou isso. Isso era o lema do Movimento, do MPLA naquela altura. Só em 72 ou 73 é que se alterou para Vitória é Certa. É a evolução do mesmo lema, da mesma palavra de ordem. A partir de certa altura, com a evolução da luta, o Movimento ficou mais certo de que a vitória era inevitável, tinham que ganhar. Então, ai alteraram o Vitória ou Morte, que era o caráter de decisão da guerrilha – o guerrilheiro ia para a luta certo de que podia ganhar ou também podia morrer -; mas, depois, quando a luta ganhou uma maior amplitude, então alteraram essa palavra de ordem para Vitória é Certa.

20 - O que foi o esquadrão Camy e qual foi a sua importância na luta pela independência?

R: Essa é uma pergunta que necessitaria de mais tempo para ser respondida. Talvez não dê no tempo que nos resta.

Eu: Tudo bem. Passemos para a próxima.

21 - Qual foi a importância do engajamento da Deolinda Rodrigues e das mulheres angolanas em geral na luta de libertação de Angola? Qual foi o papel dessas mulheres nessa luta?

R: Muita mulher se engajou nessa luta em várias frentes. Na frente da mobilização, as mulheres dirigiam-se às outras mulheres e mesmo aos homens para explicar as razões da luta, o que é que se queria fazer com a luta, quais seriam os objetivos da Angola independente, o que é que o MPLA propunha na Angola independente. Era toda essa publicação política que tinha que ser dada a muitas mulheres que não entendiam muito bem por que é que se estava a lutar e por que é que as mulheres também tinham que lutar. Era preciso fazer esses esclarecimentos permanentemente. E, depois, tem as mulheres que se empenharam e pegaram mesmo em armas e lutaram na frente de combate; algumas também tombaram. Para além desse grupo da Deolinda que ficou integrado no esquadrão Camy, houve outras mulheres, outras senhoras que deram o melhor de si, e algumas como enfermeiras, outras como alfabetizadoras, muitas delas foram professoras; e algumas, como Deolinda, foram locutoras na rádio que emitia o programa *Angola Combatente*, que era o programa que o MPLA difundia através da rádio Brazzaville. Parece-me que, primeiro, o programa era 3 vezes por semana e, depois, passou a ser diário.

22 - O intelectual é fruto da complexidade dos contextos sociais: qual é a importância de Deolinda Rodrigues na construção das identidades angolanas e africanas massacradas pelo colonizador?

R: Deolinda sempre manteve bem amplo o seu lado africano. Mesmo aqui, o português reprimia o angolano que, sabendo ler e escrever, falasse kimbundu. Não gostava que se falassem línguas nacionais: Umbundu, kicongo; falar essas línguas o português não gostava. O português não gostava que se usassem trajes tradicionais. O traje que a pessoa devia usar era calça, camisa ou fato e gravata que são os costumes europeus. Mas Deolinda gostava de usar panos. Ela, sendo assimilada e uma pessoa culta que já tinha ido ao liceu, andava na rua de pano e descalça na baixa de Luanda, onde iam os brancos, que ficavam todos a olhar: mas essa aqui quem é? Esse era o lado africano dela que nunca desprezou. Procurou sempre fazer ressaltar.

23 - O diário desvela para nós uma escrita autorreflexiva, uma escrita de luta interior: ela luta contra muitas coisas, mas principalmente contra o seu “falatório”. E o peso dessas lutas internas a fazem evocar a família, em especial a mãe. Por que a mãe?

R: Isso é circunstancial, porque a Deolinda, como culta que era, entendia que tinha sempre que dar respostas. Como se diz: não levava desaforo para casa. Qualquer palavra, qualquer ofensa ela procurava logo responder. Quando fosse para falar, falava mesmo. Isso provocava-lhe também alguns desgostos, pois há pessoas que a punham de parte, entendiam que ela se armava em sabichona, sabia tudo, tinha resposta para tudo. E isso não agrada. A relação com a mãe foi particular, porque foi a mãe que nos criou. Nós vivemos mais com a nossa mãe até certa altura, porque o nosso pai, como pastor e professor, era transferido de uma missão para outra, não estava fixo no ponto mais que 1 ou 2 anos e, então, nós que estávamos a estudar precisávamos de estar num lugar em que houvesse a escola, em que houvesse a possibilidade de irmos para o Liceu etc. Então, nossa mãe é que vivia mais conosco. Viviam aqueles problemas todos aqui em Luanda sem grandes meios de vida, passávamos fome e tudo isso, o que era normal naquela altura, todas as famílias africanas tinham esses problemas, além de se defrontarem diariamente com a colonização que dizia palavras ofensivas. Se alguém tentasse reagir, chegava logo um grupo de 5 ou 6 pessoas e podiam prendê-lo, podiam agredi-lo a vontade e não tinham quaisquer consequências.

24 - Deolinda sonhava com uma Angola livre, não apenas da opressão colonial, mas também das reproduções de comportamentos do colonizador apresentados pelos membros do MPLA (luta pelo poder, racismo interno, torturas aos traidores, descaso com a população). O que o senhor acha que Deolinda Rodrigues pensaria do nosso país hoje, da relação entre os governantes e a população?

R: Bom, isso é um pouco difícil de responder, não é!? Tinha de ser a Deolinda para responder essa pergunta. Mas evidentemente que a relação hoje não é muito boa, e não é, com certeza, aquilo que a Deolinda pensava. Deolinda era uma pessoa que pensava pela sua cabeça, mas gostava de ouvir as pessoas. Procurar compreender

as situações, conhecer os problemas de cada um dos cidadãos; o que é que fazia estarem nesta ou naquela situação. Em alguns casos, naturalmente que a relação entre os governantes e a população hoje em dia não é ... Agora vai sendo cada vez mais aberta, mais próxima do povo. Mas naquela altura, nos primeiros anos da independência, com certeza era uma situação que não lhe ia agradar; não ia agradar a Deolinda, além de que ela também compreenderia que estávamos também numa situação de guerra. E em situações de guerra não é muito fácil haver esta aproximação permanente, a não ser com aquelas pessoas que conhecemos melhor.

25 - É corrente afirmar-se que o passamento físico de Deolinda Rodrigues se deu em Março de 1967. Alguns até falam em dia 2 de Março do referido ano. Entretanto, vejo que os poemas de Deolinda que se encontram no anexo do Diário datam de períodos após Março de 1967. Tem poema de Dezembro de 1967, e até mesmo de Março de 1968. Isso deixou-me com dúvidas: se o passamento físico de Deolinda se deu em Março de 1967, como explicar seus poemas datados de meses após o seu passamento? Qual seria a data oficial do passamento físico de Deolinda Rodrigues?

R: As circunstâncias da captura de Deolinda e suas companheiras em 2 de Março, após regresso da incursão ao norte de Angola, deu lugar a várias versões. Uns dizem que foram assassinadas logo naquele mesmo local, outros, que foram levadas para uma prisão. Na verdade, elas foram transportadas para a base militar da FNLA, em Kinkuzu, onde permaneceram em cativeiro até pouco antes da visita de uma Comissão de bons ofícios da OUA que foi enviada ao Congo, a fim de avaliar o estado da luta e a verdadeira contribuição de cada um dos movimentos. Dada a reclamação do MPLA relativamente a prisão de seus militantes encarcerados em várias prisões de Leopoldville, o que era sempre negado pela FNLA, no quadro dessa missão estava prevista a visita aos quartéis e prisões para averiguar a veracidade dessas queixas. Foi nessa que elas e outros presos foram executados, talvez já no ano de 1968 (finais) ou 1969. Na 1ª edição do livro há o fragmento de uma autobiografia de um combatente da FNLA, que desertou mais tarde e que afirma tê-las visto na base de Kinkuzu.

26 - Nas minhas pesquisas e conversas, tenho notado que quase ninguém leu essas obras e muitos sequer sabem de sua existência e da importância que têm. Se alguém perguntasse ao Senhor os motivos pelos quais deveria ler e/ou estudar o Diário e as Cartas de Langidila, o que lhe dirias?

R: Estas obras tiveram uma edição, não digo limitada, mas pequena. Tiveram 1000, 1500 exemplares, não tiveram mais. E então circunscreveu-se a um círculo mais intelectual, digamos assim. Porque nem toda gente soube que a obra tinha sido editada: nem toda gente escutava rádio; nem toda gente lia jornal; nem toda gente sabia que estava a sair uma obra desse gênero. Mesmo o documentário... O documentário teve até outdoors nas ruas etc., mas muita gente não viu o outdoor. O documentário depois passou na televisão aqui, na nossa televisão várias vezes.

EU: E está disponível no youtube também

R: Pois. É verdade. Mas é natural que algumas pessoas talvez nem se interessem muito por esses assuntos.

27 – O que o Senhor acha relevante sobre a obra e vida de Deolinda que gostaria de acrescentar?

R: É a dedicação a um ideal. A vida de Deolinda é a dedicação a um ideal em que ela se empenhou desde que nasceu até que morreu. Entregou-se a um ideal: o ideal supremo da vida dela era a libertação dos angolanos. Como eu disse, é possível que essas duas obras que foram publicadas não digam tudo sobre a Deolinda, porque ela também deixou muito mais coisas, sobretudo nos países por onde ela passou: no Brasil, nos Estados Unidos, mesmo no Gana, em Brazzaville e Leopoldville. Eu sei, por exemplo, que ela se correspondeu durante muitos anos com uma senhora cubana que era a presidente da Federação das Mulheres Cubanas. Ela se chama Vilma Espín, foi engenheira química e chegou a ser esposa do Raul Castro, irmão do Fidel Castro, durante muitos anos e depois separaram-se. Ela correspondeu-se com a Vilma Espín. E eu, junto das autoridades cubanas, procurei ver se eles me podiam dar cópias das cartas que ela trocou com a Vilma Espín, mas os cubanos disseram que aquilo tinha mudado de um museu para o outro... O que é certo é que não me deram nada até hoje. Paciência!