Tempo & Argumento
e-ISSN 2175-1803

Narrativas de si e do outro: a “nova mulher angolana” no projeto discursivo do MPLA

Dayane Augusta Santos da Silva

Instituto Federal de Brasília (IFB)
Brasília, DF – BRASIL
lattes.cnpq.br/8847185598614811
daygusta@gmail.com

orcid.org/0000-0003-3335-529X

Gilson Lázaro

Universidade Agostinho Neto (UAN)
Luanda – ANGOLA
lazaro.gilson@gmail.com

orcid.org/0000-0003-2459-3157

http://dx.doi.org/10.5965/2175180318482026e0201

Recebido: 17/03/2025
Aprovado: 08/09/2026

/tempoeargumento
@tempoeargumento
@tempoeargumento

Editores Responsáveis (Convidados):

Emerson Cesar de Campos
Universidade do Estado de Santa Catarina
orcid.org/0000-0002-1455-4528

Mariana Joffily
Universidade do Estado de Santa

BY-NC-ND

UDESC UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA
FAED Centro de Ciências Humanas e da Educação
PPGH Programa de Pós-Graduação em História

Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 18, n. 48, e0201, nov. 2026

Narrativas de si e do outro: a “nova mulher angolana” no projeto discursivo do MPLA

Resumo
Com base em registros imagéticos e em fontes de história oral, buscamos demonstrar como o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) conferiu visibilidade à participação das mulheres na luta anticolonial. Em um período no qual o acesso à internet e à televisão era inexistente ou muito restrito, a circulação de narrativas orais — especialmente por meio das transmissões radiofônicas — e a propaganda visual desempenharam papel central na difusão de informações, ainda que nem sempre alcançassem públicos mais amplos. O elevado índice de analfabetismo entre as mulheres atribuía aos suportes visuais e auditivos, veiculados em língua portuguesa e nas línguas nacionais, um potencial singular de mobilização social. Esses recursos contribuíram para a construção de novos referenciais simbólicos e para a formulação de paradigmas do que passou a ser compreendido como o “homem novo” e a “mulher nova” no contexto da luta de libertação de Angola.

Palavras-chave: Angola; luta armada; nova mulher; heroína nacional; MPLA.

Narratives of self and other: the “new angolan woman” in the MPLA’s discursive project

Abstract
Based on visual records and oral history sources, we sought to demonstrate how the Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) gave visibility to women’s participation in the anti-colonial struggle. In a period when access to the internet and television was nonexistent or extremely limited, the circulation of oral narratives—especially through radio broadcasts—and visual propaganda played a central role in disseminating information, even though they did not always reach broader audiences. The high rates of illiteracy among women endowed visual and auditory media, conveyed in Portuguese and in national languages, with a unique capacity for social mobilization. These resources contributed to the construction of new symbolic references and to the formulation of paradigms of what came to be understood as the “new man” and the “new woman” within the context of the liberation struggle.

Keywords: Angola; armed struggle; new woman; national heroine; MPLA.

Introdução

Para Teresa de Lauretis, a construção do gênero ocorre por meio das várias tecnologias do gênero — o cinema, internet, mídias sociais, imagens — e discursos institucionais — teoria — com o poder de controlar o campo do significado social e assim produzir, promover e “implantar” representações de gênero (Lauretis, 1994, p. 228). Em Angola as artes gráficas foram uma das tecnologias do gênero pensadas e

usadas como representações sociais para comunicar ideias e incentivar ações nas lutas de libertação, muito embora a música e a literatura fossem mais conhecidas. Textos sobre as mulheres angolanas, escritos e imagéticos, presentes em diferentes trabalhos, devem ser pensados como representações.

As representações imagéticas são aqui entendidas enquanto discursos, linguagens que conferem sentidos à realidade vivida, e nela, as relações sociais são estabelecidas. Em outras palavras, “são tentativas de reconstruir, interpretar ou reinventar as realidades observadas diretamente ou descritas por terceiros, a partir dos ‘filtros’ culturais carregados pelos observadores” (Oliva, 2007, p. 17).

Discursos imagéticos como fontes históricas têm sido pouco utilizados como forma de entender as relações humanas e sociais em Angola, principalmente no período de luta anticolonial. Logo, a ideia aqui é compreender a inserção das mulheres nesse processo de lutas por meio das imagens, cartazes, postais, panfletos, fontes escritas e orais produzidas pelos movimentos de libertação de Angola ou sobre estes nas décadas de 1960 e 1970[1]. O conjunto dessas fontes pode trazer à tona elementos que poderiam passar despercebidos numa abordagem tradicional, mas que aqui se tornam centrais para nossa investigação.

Desde a década de 1950, assim como os movimentos políticos independentistas que se organizavam na clandestinidade, diferentes artistas também construíam a dimensão nacionalista angolana (Lara, 2017). Em um período em que a internet e a televisão não existiam, a narrativa oral e visual cumpria o papel de transmitir informações, apesar de nem sempre atingir segmentos mais vastos. A ação de guerrilha foi um dos exemplos de práticas conhecidas por meio de boatos (Bittencourt, 2012).

Maria da Conceição Neto explica que até 1975 os angolanos viviam numa sociedade sem televisão e sem vídeo, na qual relativamente poucos iam ao cinema. Apesar disso, ouvia-se muito a rádio e, sobretudo, conversava-se muito. O programa

[1] Consideramos que o recurso a mecanismos de luta política como as imagens não foi exclusivo do MPLA. Também o foi dos seus congêneres africanos, sobretudo dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa como (Partido Africano para a Independência da Guiné Bissau e Cabo Verde - PAIGC; A Frente de Libertação de Moçambique - FRELIMO; o Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe), assim como da África Austral (o African National Congress, o Chama Cha Mapinduzi, o South West African People’s Organization e o Zimbabwe African National Union - Patriotic Front). Todos usaram as imagens como maneira de ampliar e, às vezes, como a mais eficaz para disseminar a mensagem e consciência nacional e pan-africana. A luta de libertação em Angola foi pensada a partir de outros lugares no interior e fora do continente africano.

de rádio "Voz de Angola Combatente", transmitido pela rádio Brazzaville (República do Congo), foi um dos instrumentos de difusão das ideias do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), "funcionando durante muito tempo como único canal de ligação regular e de risco não muito elevado com os que estavam em território angolano" (Bittencourt, 2012, p. 29). Parte do trabalho realizado nessa rádio era executado pelas mulheres da Organização das Mulheres Angolanas - (OMA) que buscavam, por sua vez, ampliar seu raio de ação junto aos refugiados na Zâmbia e ao longo da fronteira angolana (Bittencourt, 2002) a nível da designada frente leste.

A Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) também investiu na emissão de um programa de rádio a partir de Leopoldville (atual Kinshasa, capital da República Democrática do Congo), "A Voz de Angola Livre", apesar de não ter o mesmo alcance da primeira em território angolano (Bittencourt, 2002). Por seu poder de comunicação, ambas as rádios se tornaram importantes instrumentos de luta no período da luta armada pela independência de Angola.

No interior de Angola, a leitura era praticada por uma minoria, sob influência missionária católica e protestante. Então, "muito mais pobre de imagens visuais do que é hoje [...], era principalmente a riqueza das palavras e a capacidade expressiva do narrador" que informava as pessoas (Neto, 2012. p. 192-193). O veículo de informação basilar da sociedade angolana era e continua a ser a expressão oral. Nesse quesito, a imagem passou a cumprir papel importante à medida que construía e circulava ideias de forma didática e lúdica contra o sistema colonial.

Nas artes gráficas encontramos representações sociais e imagens de gênero que investem na construção de um corpo genderizado a partir de diferentes tecnologias sociais, dentre elas, a mídia e as artes. Em tempos de luta armada, a utilização de cartazes e postais foi um meio de produção e reprodução de representações que favoreceu, pela própria natureza, a divulgação de notícias e acontecimentos circunscritos àquele período.

São narrativas estéticas que surgem da necessidade de modificar a realidade angolana ou ainda da simples descrição da vida nos *maquis*[2], pois como consta nas

[2] Sanzala significa aldeia pequena ou pequena comunidade do mato; maquis, por sua vez, é um termo usado tanto para identificar uma formação vegetal da região do Mediterrâneo como para designar grupos de resistência franceses que lutaram contra os alemães e tropas colaboracionistas na França ocupada nos anos da Segunda Guerra Mundial. A palavra "maquisards" é usada no plural. Sobre essa palavra especificamente, ver em Maquis (2021) e

referências de época, havia grande contingente populacional, de homens e mulheres angolanas, não alfabetizados (OMA, 1965a).

De acordo com documento da OMA, sobre a situação da Mulher em Angola, resultado do *Seminário sobre a Formação Revolucionária*, no ano de 1965, a porcentagem de mulheres alfabetizadas era ainda mais baixa (OMA, 1965a). Os índices de analfabetismo atingiam a quase totalidade da população feminina em razão da sua exclusão da escola durante o período colonial. A escola era vista como um lugar exclusivamente masculino, embora o acesso dos angolanos(as) ao sistema de ensino em geral fosse difícil e funcionasse como critério de discriminação racial e exclusão social. As famílias angolanas, sobretudo negras, tinham que decidir quem enviar à escola entre os rapazes e as raparigas.

Outro fator relevante nessa discussão é o domínio da língua portuguesa já que entre as populações que habitavam o território angolano falavam-se várias línguas (Carneiro, 2018)[3]. Contudo, o fato de a maioria das mulheres não saber ler, escrever, ou ter conhecimento da gramática portuguesa, não significa deduzir que estivessem excluídas do acesso à participação política e informação.

O elevado índice de analfabetismo conferia ao material visual o papel de mobilizar para determinadas lutas sociais, ao mesmo tempo em que se criavam paradigmas físicos, raciais, morais, políticos, estéticos e mentais na busca do que se passou a entender por "homem novo" e "mulher nova"[4]. Ou seja, o acesso à informação foi incentivado e divulgado por meio de diferentes aportes: imagens, rádio, panfletos, textos jornalísticos etc.

Foram nos textos mimeografados em folhas de papel muitas vezes em línguas nacionais, imagens gráficas, conversas e organização cotidiana que mais frequentemente expressavam-se ideias contra o colonialismo e afirmava-se uma identidade angolana (Lara, 2017), possibilitando, em um curto espaço de tempo, o

Zorzetti (2017).

[3] Segundo Jaime Carneiro, atualmente além do português com o estatuto de língua nacional, faz parte desse arsenal o Kikongo, Chokwe, Umbundu, Kimbundu, Oluganguela (Carneiro, 2018), OxiKwanyama e Olunyanheka.

[4] Por limitações de acesso às fontes históricas e por escolhas metodológicas, privilegiaram-se, neste estudo, os relatos de mulheres vinculadas ao MPLA. Tal recorte não implica a desconsideração de vozes femininas dissidentes ou não alinhadas ao movimento. Contudo, para o escopo deste artigo, em razão de limites de tempo, espaço e viabilidade analítica. optou-se por concentrar a investigação nesse conjunto documental.

acesso a conhecimentos que, sem o domínio da leitura e dos meios de difusão, permaneceriam inacessíveis. (D'Almeida, 1997).

Nesse sentido, é importante estarmos atentas ao caráter dialógico dessa documentação, baseada em um mundo em que as conversas e a mobilização de representações sociais imagéticas foram essenciais para a emancipação social, sobretudo das camadas sociais femininas.

Para tanto, a partir do material gráfico do livro *Arte e combate* — cartazes e postais do acervo do ATD, publicado em 2017, pelo Centro de Documentação da Associação Tchiweka, pretendemos identificar diferentes imagens, papéis, valores e significados atribuídos às representações da "mulher nova". Tal análise será realizada em contraste às descrições imagéticas das representações do "homem novo". Os significados e representações sociais são aqui entendidos como aquilo que foi dito, escrito e compartilhado sobre as novas mulheres angolanas.

O referido livro foi publicado como forma de homenagear e preservar a memória social de autores e organizações identificadas ou anônimas que documentaram o período de 1961 a 1975, da luta armada. Segundo dados da Associação Tchiweka de Documentação (ATD), parte desse material, em sua quase totalidade, vem do espólio de Lúcio Lara à guarda desta associação e de uma coleção de cartazes de Luandino Vieira[5], oferecida à ATD (Lara, 2017).

Sabe-se que as organizações clandestinas trabalhavam para fazer panfletos, imagens ou reproduzir textos de interesse diante da necessidade de forjar apoios e fortalecer a luta armada contra o sistema colonial (Lara, 2017). Desafiar as "imagens de controle" (Collins, 2019) que definiam homens e mulheres negros(as) angolanos(as) como menos humanos, exóticos, pitorescos ou "mais naturais" constituía um dos desafios principais dessa geração de apoiadores(as) da luta anticolonial: das imagens que negavam a subjetividade dos povos africanos, ao ponto de, muitas vezes, o Outro simplesmente desaparecer. A dominação envolve tentativas de objetificação dos grupos dominados e, como objetos, homens e mulheres, foram definidos e nomeados por outros (Collins, 2019).

Significando a heroína nacional

[5] Escritor e tradutor luso-angolano. Entre outras funções, de 1975 a 1992, dirigiu a Televisão Popular de Angola e o Instituto Angolano de Cinema. Também foi filiado ao MPLA.

Na coleção aqui analisada não existem imagens de mulheres e homens de outros movimentos, muito menos daqueles sem agremiação política, o que nos adverte quanto ao olhar atento sobre o referido material, afinal ele transmite o falso entendimento de que a luta foi construída apenas pelo MPLA. Pensadas em conjunto, sinalizam um acúmulo de elementos repetitivos ao pensar ou imaginar Angola no contexto de luta pela independência.

Embora associadas ao MPLA como um forte marcador social, as mulheres são descritas como figuras genéricas. São representações que em geral as associam ao seu status de esposa, mãe, irmã. Ou na posição de cuidado, mesmo no sentido figurado do zelo com a pátria. No verso do postal da figura de número 8, por exemplo, encontramos uma legenda explicativa dizendo que “a mulher angolana é oficina onde se forja o “homem novo” da nova Angola rumo ao Socialismo” (Lara, 2017, p. 105). Ela não é uma pessoa, um ser com existências próprias, é uma oficina. Na interpretação de Tatiana Pinto, tratava-se de “promover a moral do trabalho e do comportamento revolucionário e apresentá-la aos seus pares, não somente nos discursos (escritos e visuais), mas especialmente por meio de “boas ações”.

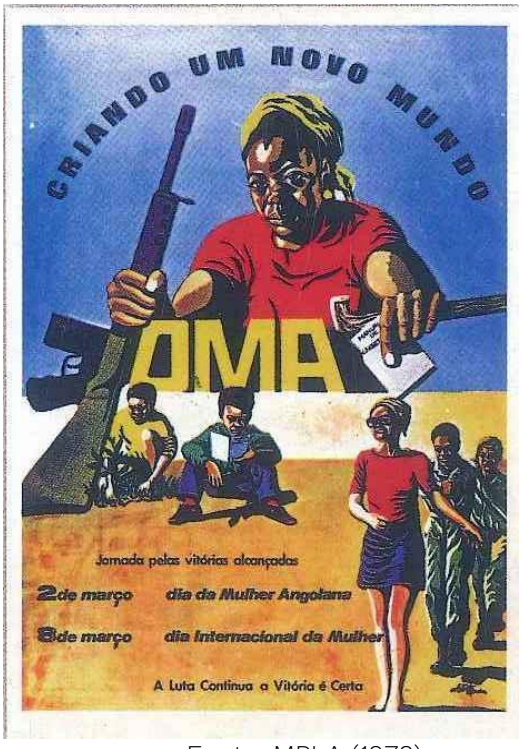
Em tais representações, as mulheres aparecem como guardiãs dos princípios da cultura angolana sobretudo porque a elas estavam reservadas a função de educadoras das novas gerações, receptáculo da cultura, além de reprodutoras. O que fica expresso, no entanto, nas imagens que se seguem, são as tensões e ambiguidades próprias desse contexto mais amplo do quadro da luta armada. Nessa tentativa de visibilizar a heroína nacional, por exemplo, observa-se (figuras 1 e 2), a opção por descrever mulheres jovens, urbanas, educadas, em desvantagem das representações de mulheres de meia-idade, casadas, com filhos, das zonas rurais — que foi o perfil de uma grande maioria de mulheres que participou da luta de libertação angolana e combateu nos maquis.

As mulheres de classe média urbana são as eleitas para serem protagonistas e agentes de promoção social. É propaganda de gênero realizada com intencionalidade política. O heroísmo, como caraterística generalista de todas as combatentes, não entrava em contradição com a ideia da mulher como guardiã de uma identidade nacional (Chinchilla, 2021). Talvez, representada assim, como forma de demonstrar a um público internacional, ou vice-versa, que a luta pela independência conduziu a uma modernidade. E como Julieta Chinchila sugere,

impulsionar um discurso sobre a mulher que não somente buscava expressar a sociedade moderna e igualitária que aspirava, mas também que pudesse ser reconhecida, à época, pelo ator-chave da autodeterminação dos povos, a Organização das Nações Unidas (Chinchilla, 2021). Não à toa, a OMA atuava nos fóruns internacionais, informando e divulgando o trabalho realizado pelo MPLA em prol da luta pela independência de Angola. Ações entendidas como fundamentais, inclusive na tentativa de persuadir instituições e países pouco favoráveis ao movimento, como no caso da África Austral (Bittencourt, 2002) a exemplo da África do Sul e da Rodésia do Sul (atual Zimbabwe).

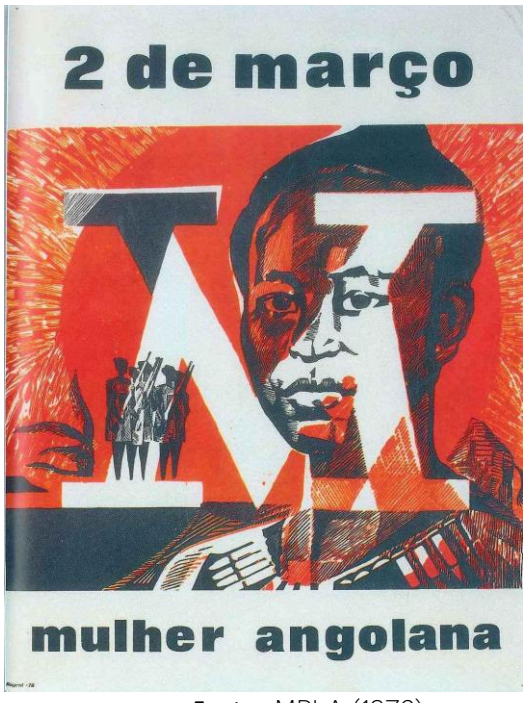
Por esses testemunhos, celebra-se a participação voluntária das mulheres em um espaço público e político até então “proibido”. Exaltam-se suas ações na guerra e o desejo constante de servir a uma causa justa. Fomentar entre as mulheres uma identidade nacional foi uma das ações de mobilização do MPLA e da OMA.

Figura 1- (Colecção Postais do DOR)



Fonte: MPLA (1978).

Figura 2 – (2 de Março - Dia da Mulher Angolana)



Fonte: MPLA (1976).

Conforme referimos, na coleção aqui analisada, o tom geral das imagens, nas composições de gênero, revela, nos modelos de conduta e de corpos, limites e possibilidades de uma mulher normalmente jovem, forte, destemida, corajosa, patriótica e grande mãe. Oficialmente, é uma dimensão das representações sociais

femininas, constitutivas de políticas identitárias, embora existam outras representações. Tal concepção mistificada “afasta-se das teorizações justificativas do colonialismo português que o antecederam, tendo todas o racismo como espinha dorsal, numa atitude de objetificação ou coisificação desta mulher” (Pinto, 2012, p. 243).

Ainda assim, esse novo quadro não escapou das contradições da estrutura binária de representação racial. Foi a tentativa, mas não só, de substituir as imagens “negativas”, que dominavam (e ainda hoje dominam) a representação, por várias imagens “positivas” de pessoas negras africanas, de suas vidas e cultura, por sua celebração. A grande questão é que o aspecto negativo não foi necessariamente deslocado (Hall, 2016, p. 218). Contudo, expandiu a gama de representações raciais e a complexidade do que significava ser homem e mulher “africanos”, “angolanos”. Tratando-se, no conceito de Hall, de uma “estratégia para contestar o regime racializado de representação” (Hall, 2016, p.216). Nunca é demais lembrar que a publicidade foi uma das formas pela qual o projeto colonial ganhou forma visual. Explica Hall que:

> [...] este discurso racializado está estruturado em um conjunto de oposições binárias. Há a poderosa oposição entre “civilização” (branco) e “selvageria” (negro). Existe a oposição entre as características biológicas ou corporais das “raças” “negra” e “branca” polarizadas em seus extremos – significantes de uma diferença absoluta entre espécies ou “tipos” humanos. Estão presentes as abundantes distinções agrupadas em torno da suposta ligação, por um lado entre “raças” brancas e o desenvolvimento intelectual – requinte, aprendizagem, conhecimento, crença na razão, presença de instituições desenvolvidas, governo formal, leis e “contenção civilizada” em sua vida emocional, sexual e civil, os quais estão associados à “cultura” (Hall, 2016, p. 167-8).

Assim, nas imagens aqui analisadas, podemos observar homens e mulheres negros africanos imponentes, organizando-se politicamente na esfera pública. Tal estratégia joga com o “olhar”: desmonta um regime racializado de representação e, ao mesmo tempo, opera outras estruturas, de representações visuais mais complexas. Conforme discutimos, ainda que parta de uma dialética das semelhanças e, portanto, homogeneizadora.

Lembramos que a narrativa nacionalista encontrada nos cartazes e postais se alicerça na construção do masculino como principal e maior referência. Conforme mencionado anteriormente, nas imagens aqui já discutidas, é interessante notar os

destaques das lideranças dos movimentos de libertação, como Amílcar Cabral, Agostinho Neto e outros, responsáveis diretos pelo desenvolvimento e manutenção da luta armada. A eles foi atribuído que a urgência da luta pela conquista da independência estava além das disputas político-jurídicas em seus territórios, sendo preciso avançar também a um novo modelo de sociedade. Tais ações eram personificadas nas lideranças políticas dos movimentos de libertação, não apenas por seus heroísmos, mas também por aquilo que construíram sobre eles (Bittencourt, 2022)[6].

Sob a inscrição identitária de "mulher angolana", as imagens suprimem as diferenças de idade, região, condição social, religião, racial e étnica. São representadas em sua unicidade, no geral ocupando lugares tradicionais segundo sua "natureza", dada pela dimensão biológica da mulher. Apesar dessa representação, da "mulher angolana" numa imagem homogeneizada, fixa e nacional, a diversidade escapa, nas imagens de número 6, 10, 11 e 12, nas vestimentas e cores, mostrando alguns traços dessa diversidade, embora as de maior circulação, principalmente na província de Luanda, sejam as de número 3, 4 e 5. Vale ressaltar que a imagem do "homem angolano" tampouco se diferencia do modo como as "mulheres angolanas" são retratadas. Esconder as diferenças foi uma das opções de construção dessa identidade nacional.

Em *Marcas da Etnicidade — Indumentária e pertença étnica no Curoca, Sudoeste de Angola*, Milena Argenta (2012) faz lembrar a importância dos processos de construção identitária, nas categorias de nomeação e estratégias de diferenciação sutis, que reafirmam fronteiras e inscrevem essas populações no limite de cada grupo étnico específico. A autora apresenta uma "descrição etnográfica da indumentária enquanto um signo de comunicação visual, que torna pública e visíveis as concepções estéticas e os diversos aspectos da vida social a elas vinculados" (Argenta, 2012, p. 25-26). Explica:

> [...] dedicarei minha análise a alguns aspectos que configuram as experiências cotidianas que se expressam simbolicamente através da indumentária, e procurarei demonstrar o modo como a imagem exibida pelos sujeitos em seus corpos através das vestimentas e adornos corporais opera enquanto linguagens nas relações intra e interétnicas. [...] Estamos diante de dois processos que se desenvolvem simultaneamente: diferenciação e manutenção das

[6] No caso do MPLA, Bittencourt analisa que Agostinho Neto, por exemplo, entendido na condição de herói e mártir, foi também o mito que se criou sobre ele (Bittencourt, 2002).

> fronteiras entre os grupos nas sutilezas das pronúncias da mesma língua, na ocupação do território e nos discursos sobre procedências; identificação e ampliação do pertencimento evidenciado por uma cultura material, cosmologia e organização sociais comuns. [...] Meu interesse particular está nos signos de classificação visível, como as vestimentas, pinturas, tatuagens, adereços e adornos corporais, penteados, e além de outros elementos que no plano estético e relacional demarcam publicamente o pertencimento, incluindo os sujeitos que ora se diferenciam em grupos específicos, numa identificação à cultura pastoril dos mucubais (Argenta, 2012, p. 100).

Para Argenta (2012, p. 25-6), as vestimentas e adornos corporais “expressam experiências cotidianas compartilhadas e constitutivas dos processos de identificação e delimitação do pertencimento”, de modo que “a indumentária e a imagem exibida pelos sujeitos constituem-se enquanto marcas de experiências étnicas” (Argenta, 2012, p. 28).

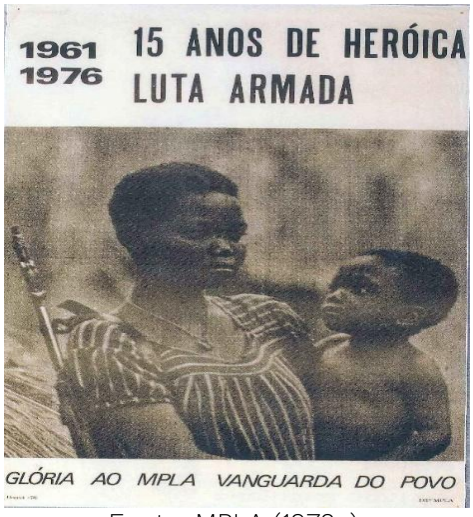
A antropóloga explica que com os processos de nacionalização de Angola, cuja ênfase está na tendência à homogeneização e diferenciação sobre bases, emergem novas configurações identitárias. As entrevistas que realizou na região do Curoca, no sudoeste de Angola, sobre suas vestimentas e modos de vestir associados aos meios urbanos, também expressaram concepções binárias nós/eles, civilizado/primitivo, rural/moderno etc., características do colonialismo enquanto um regime moral e epistemológico (Argenta, 2012). Contudo, revela que “nas práticas relacionadas à composição das vestimentas e adornos corporais, o tradicional e o moderno, o antigo e o novo não estão em confronto. Os sujeitos são ativos, criam e recriam suas vestimentas tradicionais” (Argenta, 2012, p.97-98).

Assim, com base na argumentação de Argenta (2012), supomos que “há graus variados de identificação dependendo da localização e da proximidade destes sujeitos com a vida política nacional”, o que pode também ser identificado nesses cartazes, nas imagens que escapam a essa tentativa de homogeneização (Argenta, 2012, p. 92). Por trás da tentativa de um discurso nacional, conforme nos informa a estudiosa, há trânsitos, incorporações, ressignificações e identificações múltiplas que escapam aos olhos de um observador pouco atento (Argenta, 2012). As concepções correntes de tradição e modernidade enquanto polos antagônicos estão ancoradas em pressupostos dicotômicos característicos do pensamento colonialista. Portanto:

> A análise detalhada dos usos dos adornos e enfeites corporais aponta o seu caráter simbólico, em sua relação com diversos aspectos da vida social que caracterizam as experiências cotidianas. [...] A composição contemporânea dos adornos revela a dinamicidade deste modo de vestir e decorar o corpo, que se atualiza nos fluxos entre pessoas e lugares com criatividade e inovação, envolvendo escolhas e ressignificações (Argenta, 2012, p. 158).

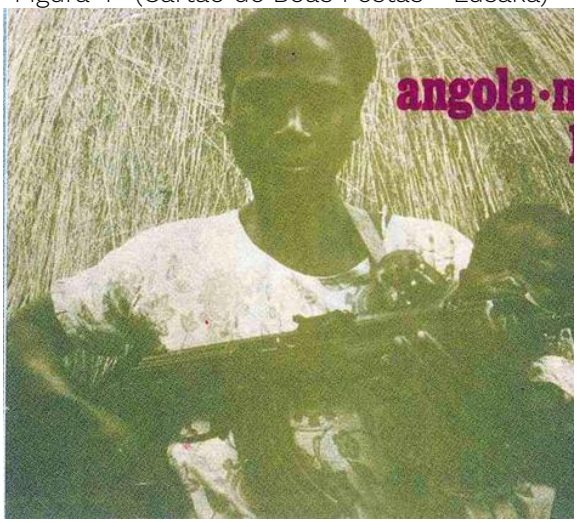
Pressupõe dizer que, nesse contexto de transformações, a construção dessas novas subjetividades não ocorreu sem tensões e ambiguidades. E, por vezes, buscou-se equilibrar certas inovações com as lógicas estabelecidas do que era entendido como “homem” e “mulher” na sociedade angolana. Nas (figuras 3, 4 e 5) a seguir, por exemplo, a mulher aparece com a arma e o filho no braço. Na última (figura 6), com certas diferenciações, apenas com uma arma. São representações correntes em Angola, apesar de pouco discutidas, no geral interpretadas como algo dado: às mulheres participaram na guerra com arma na mão e o filho no braço, portanto, eram guerrilheiras.

Figura 3 – (4 de Fevereiro - 15º aniversário da luta armada em Angola)



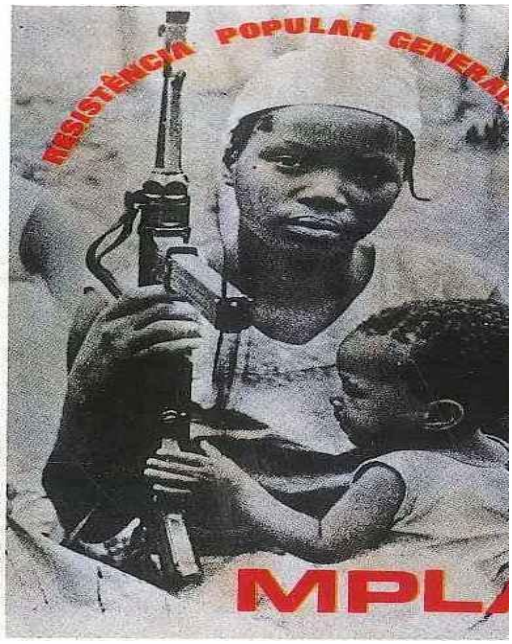
Fonte: MPLA (1972a).

Figura 4- (Cartão de Boas Festas - Lusaka)



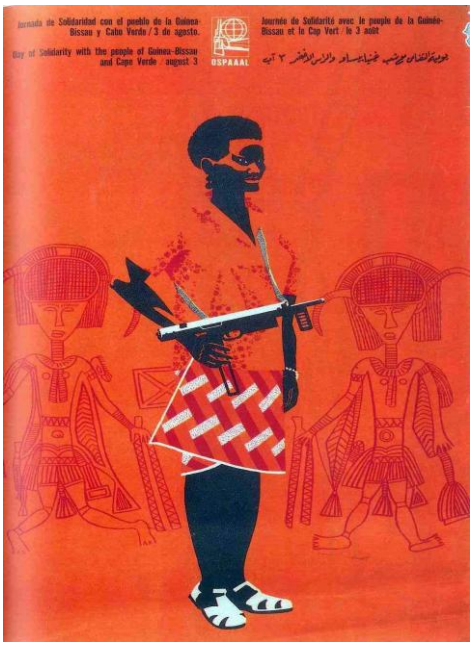
Fonte: MPLA (1972b).

Figura 5 – (Colecção Postais do Departamento de Orientação Revolucionária)



Fonte: MPLA (1978a).

Figura 6 – (3 de Agosto - dia da solidariedade com os Povos da Guiné-Bissau, Cabo Verde)



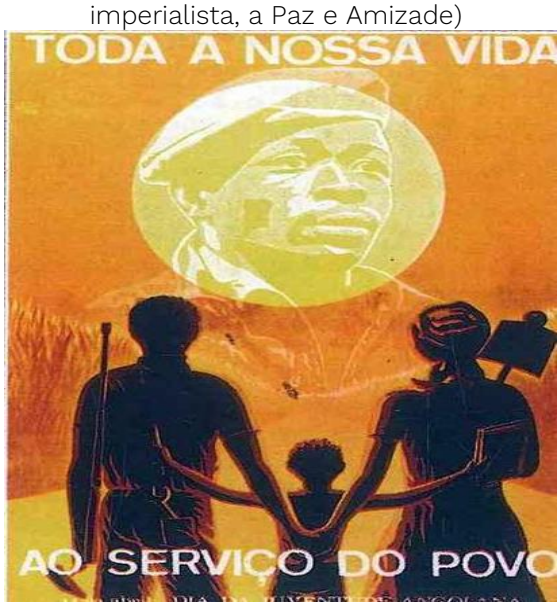
Fonte: Abelénda (1968).

É significativo no que se refere à participação das mulheres na luta armada contra o colonialismo as imagens veiculadas em que elas aparecem carregando as crianças nas costas ou nos braços carregando também uma arma de fogo. Demarca uma posição política ao mesmo tempo em que sustenta um papel tradicional. Projetava-se o papel reprodutivo das mulheres para uma esfera mais abrangente. De acordo com Julieta Chinchilla, nesse processo, a mulher era pensada como uma espécie de guardiã, convertendo a família no último refúgio para os valores e tradições que o sistema colonial havia desestruturado (Chinchilla, 2021). Era a “nova mulher” com a tarefa dupla de mãe e combatente. Esses “novos” papéis sociais nos auxiliam na compreensão da construção da heroína nacional na sociedade angolana.

Estas imagens compõem as representações da “nova mulher”, subsumida na mulher-guerrilheira, mulher-mãe, apesar de essas não terem sido as únicas formas de participação das mulheres na luta armada. Guardadas as nuanças dessas publicações nesse período de lutas, tanto nos cartazes quanto nos postais, o gênero foi gradativamente precedendo o sexo. O que não quer dizer que foram passivas nesse processo de indiferença e negação. Então, nas imagens seguintes, temos a figura masculina como fonte de equilíbrio, um guia, representado aqui na imagem do

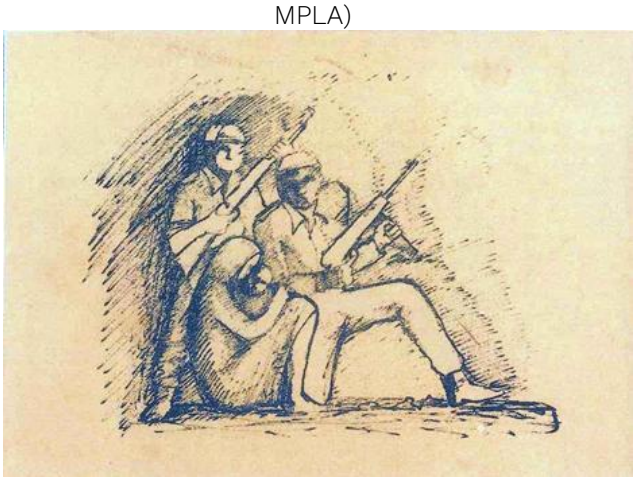
patrono da juventude, Hoji Ya Henda (figura 7). Diante da subversão que significava, para mulheres, a presença nos maquis, a figura do homem poderia representar uma figura paterna que oferecia proteção para as mulheres (figura 8). Em tais discursos, observa-se como a mulher aparece recorrentemente sob a proteção de uma figura masculina ou em tarefas que as atrelavam ao lugar do cuidado ou educativas (figura 9), para “ajudá-los”.

Figura 7 – (Pela Solidariedade Anti-imperialista, a Paz e Amizade)



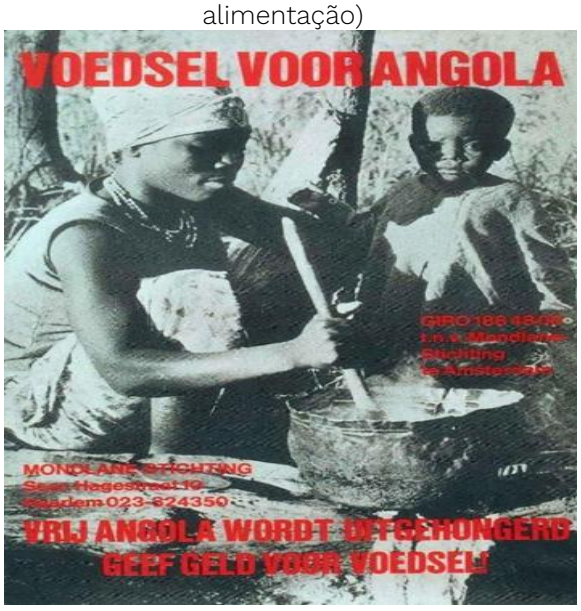
Fonte: MPLA (1978b).

Figura 8 – (Comemoração do 10º aniversário do MPLA)



Fonte: Matos (1966).

Figura 9 – (Campanha de Solidariedade com Angola p/ angariação de fundos para alimentação)



Fonte: Vonedsel [...], [s/d].

Tal recurso narrativo, construtor da ideia da mulher enquanto guerrilheira, pode ser encontrado significativamente nos registros do *Seminário para Formação Política da Mulher* — planejado pela Organização da Mulher Angolana (OMA) no período de 10 de outubro a 7 de novembro de 1965. Encontrado no acervo da Tchiweka, o texto *A mulher em Angola*, em que se observa uma quebra com os discursos sobre o "ser mulher" na sociedade angolana e no contexto da luta armada, revela, assim como as imagens, parte do que foi a invenção dessa "nova mulher angolana" (OMA, 1965b).

No documento, são tecidos questionamentos sobre a situação das mulheres em Angola. Pergunta-se: "se a situação do homem já é precária, que dizer sobre a mulher?"; "se perante o colonialismo português, o homem de Angola é um ser inferiorizado, propositalmente deixado numa ignorância espantosa, que dizer da mulher?". No texto, apresenta-se um quadro típico das mulheres angolanas. Segundo a fonte, sujeitadas pelo colonialismo ao analfabetismo em massa, à falta de assistência médica, a uma vida sem dignidade, liberdade e direito de saber, pensar e progredir. Segundo o referido texto:

> Não é a propaganda criminosamente falsa do colonialismo que revela a situação da Mulher em Angola; o índice altíssimo da mortalidade infantil, do analfabetismo, de vícios (alcoolismo, prostituição, etc.), a ignorância e a inércia em todos os sentidos, a miséria e a inconsciência é o que o atestam (OMA, 1965b, p. 2).

O documento expõe a vida da mulher angolana nos centros urbanos e no meio rural. Nas cidades, "a mulher angolana é essencialmente doméstica", embora estivessem presentes nas escolas de enfermagem e nas fábricas, no trabalho nas ruas. Reclama o fato de não haver mulheres no comércio ou como funcionária de escritório. No texto, denunciam ainda a prisão de mulheres que não tinham consigo a ficha de identificação e a falta de salário ao trabalhar para uma nova "patroa"; "são presas a fim de servir a qualquer senhora colonialista" (OMA, 1965b, p. 2).

Em relação à vida das mulheres nas aldeias, denunciam a exploração da mão de obra feminina ao sublinhar o trabalho dessas mulheres como mão de obra barata e "disponível a qualquer momento por meio da violência ou mesmo morte" (OMA, 1965b, p. 3).

> A estrada precisa de reparo? O chefe de posto ou o administrador do conselho quer cultivar um pomar, alargar a hora? Ou o seu forno precisa de mais lenha? Querem eles o corpo viçoso de uma preta? Para satisfazer tudo isso, não há nada mais fácil. Assalta-se e prende-se a mulher de Angola de madrugada ou de noite. [...] não

> é raro verem-se mulheres em estado adiantado de gravidez a trabalharem na conservação de estradas, debaixo da chuva, do sol e ainda sob o chicote ameaçador do capataz branco ou do capanga preto inconsciente.

A mulher de Angola é descrita como pessoa que entende a força do colonialismo em seus aspectos mais nefastos, principalmente aquele que nega a elas o direito de “colaborar com o homem na formação e avanço de sua pátria”, “servir o país” e “colaborar na edificação de uma Angola próspera e livre do colonialismo” (OMAb, 1965b).

No texto, afirmam estarem decididas a desempenhar o “papel que o país esperava delas, tanto sob a condição de mãe e esposas dignas, de humildes, mas cônscias serviçais, como sob a condição de médicas dedicadas que ou sejam quais forem”. Narram que “a mulher de Angola quer vida, a liberdade que lhe compete, como ser humano e participante de um mundo consciente” (OMA, 1965b, p. 3).

Tal discurso aponta-nos para a existência de um esforço no sentido de universalizar o “ser mulher” e a sua participação na luta armada. O EU coletivo manifesta-se, com base não só nos escritos produzidos por homens, contado no masculino e sob ótica estrangeira, mas também pelas próprias mulheres angolanas. Elas elaboraram interpretações sobre o que vivenciaram ao entrar em contato com o colonialismo. E ambos, homens e mulheres angolanos, formataram códigos, elaboraram conceitos, noções de pertencimento e estranhamento.

Nesse sentido, as mulheres de Angola deveriam participar da luta armada, por estarem diretamente interessadas nas mudanças do país e transformação no tratamento historicamente dado a elas ainda que sua atuação fosse em atividades que não as desvinculassem do considerado sexo frágil, como significado nas imagens desses discursos que as representam no exercício do papel tradicional de cuidadora dos outros: dos filhos, família, marido, dos soldados da pátria.

Ou seja, o mesmo discurso que projetava as mulheres para o espaço público era enfático na defesa que fazia circular acerca de seus deveres e no comprimento das funções nem sempre, mas também, associadas à emancipação política do país.

Com efeito, nos cartazes e postais, apesar de não existir referência explícita a respeito dessa “nova mulher”, percebe-se a construção nas imagens dessa mulher do entre-lugar, que vive o presente (marcado pelo contexto de luta armada, de uma resistência popular generalizada) ao mesmo tempo em que olha o futuro (esse

universo possível, de uma Angola livre e independente, do lugar do desenvolvimento, bem-estar, harmonia, onde a “nova mulher” poderia emergir e “criar um novo mundo”) sem esquecer de seu passado tradicional (balizado em seu papel reprodutivo e trabalho produtivo, no dever materno como um exercício público).

Como mães, elas trabalham, produzem e sustentam o país durante todo o processo de luta de libertação (Makana, 2017). E, na condição de uma “nova mulher”, na figura da “mãe patriótica” que entrelaça seu trabalho reprodutivo com a política do nacionalismo, na vontade e prontidão inclusive de sacrificar seus filhos pela nação, assume o dever de defender ideias emancipatórias de gênero, “ao lado dos homens” (Makana, 2017. p. 47). Não à toa, o postal de António Domingues, na (figura 10) a seguir, de raízes angolanas e santomenses, um dos artistas estrangeiros mais conhecidos e que apoiou a luta de independência de Angola (Lara, 2017), feito em referência à edição do V Festival Mundial da Juventude e Estudantes em Varsóvia (1955), além da referência da imagem, vem acompanhado de um texto em língua Kimbundu falando dos dilemas que essas mulheres vivenciavam em seus cotidianos, o cotidiano resultado desse ambiente emergente de guerra (Lara, 2017).

Figura 10 – (V Festival Mundial da Juventude e Estudantes em Varsóvia)



Domingues (1955).

Letra da Canção em Kimbundu/ do poema de Mário Pinto de Andrade (Verso)	Letra da Canção em Kimbundu (tradução)
Muimbu Ua Sabalu Mon’ etu ua Kasule A mu tumisa ku S. Tomé Kexiriê ni madukumentu Aiué! Mon’ etu uaririle Mama uasalukile Aiué! A mu tumisa ku S. Tomé Mon’ etu uai kiá Uai mu purá iá Aiué! A mu tumisa ku S. Tomé Mon’etu uolo banza O’xi é onzo ié A mu tuma kukalakala Olo mu tala, olo mu tala - Mama, muene uondo vutuka Ah! Ngongo ietu iondo biluxa Aiué A mu tumisa ku S. tomé Mon’etu k’avutuké Kalunga ua mu rié Aiué A mu tumisa ku S. Tomé[7]	Nosso filho caçula Mandaram-no p'ra S.Tomé Não tinha documentos Aiué! Nosso filho chorou Mamã enlouqueceu Aiué! Mandaram-no p'ra S.Tomé Nosso filho já partiu Partiu no porão deles Aiué! Mandaram-n0o p'ra S.Tomé Cortaram-lhe os cabelos Não puderam amarrá-lo Aiué! Mandaram-no p'ra S.Tomé Nosso filho está a pensar Na sua terra, na sua casa Mandam-no trabalhar Estão a mirá-lo, a mirá-lo — Mamã, ele há-de voltar Ah! A nossa sorte há-de virar Aiué! Mandaram-no p'ra S.Tomé.

O fragmento descreve a história do filho mais novo que teria sido enviado a São Tomé para um ambiente de sofrimento, de trabalho forçado. O texto não explicita manifestamente as motivações de sua ida ou as aspirações desse filho. O filho mais novo foi enviado “sem papéis”, foi sentido, chorou. Os seus cabelos foram cortados. A mãe “enlouqueceu” de tanta dor e lembranças. Na canção, o filho mais novo é enviado para São Tomé por terceiros (as autoridades coloniais), mas sem a anuência dos pais. A estrofe diz “eles o enviaram para São Tomé”; “eles o mandaram para trabalhar”; “nosso filho está a pensar, na sua terra, na sua casa”. O filho não voltou, a morte o levou embora.

[7] No livro de cartazes e postais, a letra da canção vem em kimbundu e francês. No francês: Chanson a Sabalu Notre fils cadet/ On l’a envoyé à St. Tomé/Il n’avait pas de papiers/ Aiué!/Notre fils a pleuré/Maman est devenue folle/ Aiué!/On l’a envoyé a St. Tomé/Notre fils est parti/Ll est parti dans leur cale à eux/Aiué!/On l’a envoyé a St. Tomé/On a coupé ses cheveux/On n’a pas pu le lier/Aiué!/On l’a envoyé a St. Tomé/Notre fils là-bas songe /À son pays à sa Maison/On l’a envoyé travailler /On le regarde, on le regarde/Mamn il reivendra/Ah notre sort sera meilleur/ Auié!/On l’a envoyé a St. Tomé/Notre fils n’est pas revenu/La mort l’a emporté/Aiué/ On l’a envoyé a St. Tomé. (Lara, 2017)

A canção versa sobre as dificuldades e ambiguidades desse momento de uma luta mais organizada contra o colonialismo português (Henriques, 1999)[8]. Além disso, do compromisso das mulheres, no sentido mais amplo, com responsabilidades que poderiam causar, inclusive, a perda de entes queridos, e, ainda assim, mantinham-nas firmes em suas obrigações e exigências como mães.

A imagem de Antônio Domingues, por outro lado, chama atenção por conectar o receptor com as experiências e demandas cotidianas e mais especificamente expressar diferenciações sutis das diferentes populações tradicionais que habitavam, e ainda hoje habitam, o território angolano.

Na imagem (figura 10), em um dos lados, há referência a uma mulher com os bustos de fora, cabelos trançados e ornamentados. O rosto, os cabelos e os adereços sem uma coloração específica visto tratar-se de postal. Do outro, uma mulher com indumentária ornamentada, que recai sobre os ombros e braços, também de cabelo trançado, ao que parece, em outro formato.

Sabe-se que a indumentária, a língua e os penteados caracterizam os povos de determinada região, sobretudo no que diz respeito aos traços culturais. Nos povos Ovimbundu (de regiões como Benguela, Huambo, Bié e partes da Huíla e Kwanza Sul), podem-se observar penteados tradicionais que identificam as mulheres desses povos, são os característicos "odondi", "apunga" e o "omalafa" (Heroínas..., 2014, p. 39). São exemplos que apresentam vestígios de como a identidade étnica pode ser projetada em uma imagem exibida no corpo, e podem apresentar-se em interação, não só na imagem, mas também no contexto de guerras. Como Milena Argenta (2012) reforça, é esse corpo engajado em experiência e relações que atua no plano da insígnia pública, e insere essas populações visivelmente no plano social, a partir dos sinais e símbolos de diferenciação e pertencimento que nele se inserem (Argenta, 2012).

Ainda do Seminário para Formação Política da Mulher, mencionado anteriormente, em texto sobre o *papel da mulher na luta armada*, a OMA descreve as funções que as mulheres poderiam desempenhar em campo de batalha, que poderia ir "desde o preparar o pão do guerrilheiro, tratar os feridos, *até* o fazer parte

[8] Outra interpretação possível pode estar relacionada à corrente migratória, imposta pelas autoridades portuguesas, para a realização de trabalhos nas roças de São Tomé e Príncipe. Angola foi um fornecedor clássico de trabalhadores (Henriques, 1999).

das milícias nas sanzalas e pegar na arma para lutar contra os portugueses nos maquis” (OMA, 1965c). A OMA definia o lugar das mulheres na luta, pois, ao se tratar das guerras, esses espaços foram previamente definidos. Tal concepção, expressa-se nos cartazes e postais, assim como nos documentos de época, produzidos e editados pelas delegações de apoio ao MPLA.

Ainda de 1965, em outro texto, sobre a *evolução histórica da mulher na sociedade*, tais propósitos evidenciam-se quando ressaltam que, aos poucos, caso se preparasse, poderia “manter melhor a saúde dos seus filhos, educá-los melhor e ser mais útil ao país” (OMA, 1965d). Ou seja, reafirma-se o papel feminino de gênero pelo qual a mulher não tem existências próprias; é um ser que vive para os outros; para cuidar dos outros: filhos, pais, casa, marido, pátria.

Assim, o preparo estaria relacionado à alfabetização e ao domínio nas áreas da alimentação, habitação, higiene e cuidados com os filhos e a casa. O desempenho dessas tarefas não estava, todavia, dissociado de uma formação política, técnica e militar. Campos de estudos e atuação política importantes para a OMA, que poderiam possibilitar uma mudança de comportamento social, na forma de pensar e agir dessas mulheres.

A produção desses discursos — textuais e imagéticos — acerca das mulheres angolanas têm sido registros importantes para acessar práticas, conceitos e visões de mundo de uma época. Dentre estes, o que se entende por participação feminina na luta armada durante as décadas de 1960 e 1970. As evidências desse discurso podem ser identificadas nas imagens em que mulheres aparecem em campanhas de solidariedade de fundos para alimentos (figura 9), nessa visão mais clássica da mulher guerrilheira armada com filho no braço (figuras 2, 3, 4 e 5) ou ainda na ideia da mulher que é protegida pelos guerrilheiros que iam à linha de frente (figura 8), em condição de passividade. A mulher, tutelada por esse ator considerado universal, como uma personagem secundária. Trata-se de expressões, sinais, indícios que evocam tais enunciados.

Obviamente esses discursos não atingiram a todas as diversas mulheres dos diferentes povos que habitavam o território angolano, embora em seu conjunto tenham evocado credibilidade para elas, sendo um momento propício de reflexão sobre a experiência e atuação dessas mulheres angolanas na experiência anticolonial.

Esses discursos integram o conjunto documental do Seminário da OMA que na época visava preparar as mulheres para as tarefas a serem realizadas "até a vitória do povo angolano sobre os colonialistas portugueses" (OMA, 1965d). Naquele momento, "o importante era fazer o necessário para a luta de libertação avançar", embora os limites do que precisava ser feito estivessem confusos. Tal como em várias outras partes colonizadas que lutaram pela independência, também em Angola o objetivo primeiro da libertação do território angolano impôs-se em relação às outras demandas políticas como, por exemplo, a da emancipação feminina, que entrou na esfera pública oficialmente apenas em 1974[9].

Em geral, como os textos e imagens sugerem, referiam-se às mulheres de maneira genérica e somente depois, aos poucos, tais mulheres foram transformando-se em pessoas distintas, em sujeitos singulares, ainda que, mesmo assim, com base em narrativa mistificadora.

Significativamente, na coleção da ATD, encontramos um postal e um cartaz de apenas duas mulheres guerrilheiras: de Deolinda Rodrigues "Langidila" (figura 11), uma das primeiras mulheres a fazer parte do corpo diretor do MPLA, na condição de chefe do Departamento de Assuntos Sociais, e Luísa Inglês "Pensar Primeiro" (figura 12)[10], general da FAPLA/MPLA a quem, em meados dos anos 1970, Agostinho Neto solicitou que reorganizasse a OMA. Mulheres ícones para o MPLA, por serem referências de relevo no movimento de libertação e expoentes máximos da participação da mulher angolana no quadro da luta armada, e também, por isso, particularizadas em suas subjetividades.

[9] No contexto angolano do imediato pós-25 de Abril de 1974 e ainda durante a guerra de libertação, a noção de "emancipação" feminina, tal como mobilizada por integrantes da Organização da Mulher Angolana (OMA), e de outras organizações, ultrapassava o sentido jurídico-formal de igualdade e era concebida como parte constitutiva do próprio projeto revolucionário de libertação nacional.

[10] Luísa Inglês foi uma das guerrilheiras do MPLA. Ela atuou como combatente de libertação na 2ª Região Militar do MPLA, desempenhando funções na OMA, tendo se casado, em 1972 (Dolisie, Brazzaville, República do Congo), com um outro combatente de nome de guerra "Monstro Imortal", Jacob João Caetano, que foi vítima mortal no 27 de Maio de 1977. Luísa Inglês faz parte da 1ª delegação do MPLA que chegou a Luanda em 1974, véspera da proclamação da Independência a 11 de novembro de 1975. Ela foi uma das poucas mulheres da referida delegação chefiada por Agostinho Neto e mais tarde desempenhou funções como deputada à Assembleia Nacional, falecida em 2004. O nome de Luísa Inglês é pouco referenciado na história atual do MPLA, ou seja, das guerrilheiras. E muitas vezes se confunde com o da sua irmã mais nova, Luzia Inglês. Acontece que Luzia Inglês, protagonista da OMA dos últimos 25 anos após independência, faz silêncio a respeito da sua irmã mais velha.

Tais limites, no próprio processo de luta anticolonial, sofrem nuances em seus contornos, no sentido de serem “definidos”, com imagens, ações concretas na administração, na linguagem escrita e visual. O próprio estilo dos documentos escritos/imagéticos vai sofrendo transformações. Diversifica-se, diferencia as(os) protagonistas, amplia aspectos. Difunde-se a ideia de que Deolinda Rodrigues foi uma das fundadoras do MPLA, o que também valida a percepção de que o MPLA foi um movimento construído por homens e mulheres de diferentes trajetórias e inclinações políticas. Morta e assassinada no contexto de luta de libertação, tendo sua memória constantemente relembrada. O que contrasta com a imagem de Luísa Inglês “Pensar Primeiro” que permaneceu viva até muito depois da independência, um quadro do movimento, e depois partido, como liderança de mulheres, na imagem e registros escritos, rememorada como um exemplo a ser seguido, pela convicção e sentido de missão em nome de um dever maior que foi o da luta anticolonial.

Figura 11 – (Colecção de Postais da OMA)



Fonte: OMA (1979).

Figura 12 – (Campanha de Solidariedade com Angola - Luísa Inglês e o seu filho Foló Inglês Caetano)



Fonte: Afrikagrupp/MPLA [...] (Ano N/D).

Esses discursos estavam cheios de toques angolanos “autênticos”; entretanto, observa-se que essas notas foram inseridas em obras produzidas não apenas dentro de Angola, mas também no exterior, como no Canadá, na República Popular do Congo, na Zâmbia, em Cuba, na Holanda e na Suécia, como no caso da imagem de Luísa Inglês “Pensar Primeiro” (figura 12), originada em Estocolmo, entre outros

lugares. O uso da imagem de mulheres, como signos, torna-se uma arena de contestação e luta. Em termos gerais, com uma caracterização simples, vívida, memorável, facilmente compreendida e amplamente reconhecida. Propusemos essas observações como forma de acentuar a complexidade e a ambivalência da representação de mulheres nessas imagens. Mas não como uma prática exclusiva da OMA/MPLA, apesar da imagem fazer referência direta a esse movimento, mas como algo maior, representativo da participação das mulheres, e da construção da ideia de uma “nova mulher”.

Do ponto de vista da indumentária e do traje, por exemplo, o lenço na cabeça é algo comum no traje das mulheres angolanas, vestidas com panos, dos pés à cabeça. O lenço faz parte da forma como as mulheres se apresentavam. Não é algo exclusivo das mulheres da OMA, uma vez que as mulheres dos outros movimentos também portavam lenços na cabeça. No caso das mulheres da OMA, o uso da camisa vermelha e o lenço amarelo representam as cores partidárias do MPLA. As mulheres da LIMA/UNITA usam Camisa verde e o lenço em tons de verde, vermelho e amarelo. Trata-se da apropriação de um signo próprio de mulheres camponesas, na singularização dessa “nova mulher” de Angola. No trabalho que as camponesas realizam nas lavras, nota-se o uso dos lenços, talvez como uma forma de se proteger do sol ou ainda, quem sabe, por algo relacionado com a ornamentação do cabelo ou da cabeça.

Muito além do ponto de vista da indumentária e do traje, o uso do lenço por Deolinda Rodrigues e Luísa Inglês “Pensar Primeiro”, nas imagens aqui analisadas, pode significar ainda a associação/ligação que particularmente o MPLA buscava com um socialismo africano de base operário-camponesa. Decerto uma transposição simbólica, associada à grande massa de mulheres que participaram da luta anticolonial, para os meios urbanos. Uma forma de politização desses signos ou de trazer as camponesas, informá-las, inseri-las no contexto de formação dessa “nova mulher”. Essa mulher, heroína nacional, que independentemente do seu nível social, trajava-se como uma mulher comum.

O uso desses signos relaciona-se com as premissas políticas do MPLA, segundo as quais a base da transformação angolana vinha do campo, com influências arraigadas a uma suposta cultura tradicional angolana. Na prática, todos esses signos jogavam com a ideia da autenticidade. Simbolicamente, tratava-se de algo não relacionado à norma etnocêntrica aplicada às mulheres angolanas; mas não

totalmente fora de um sistema classificatório sobre as mulheres, já que, em certa medida, também foi construída como “Outra”.

Trata-se de um campo não estático, em que foram operadas e deslocadas também com base na afirmação dos novos padrões emergentes durante e após a luta anticolonial. Na busca de internacionalizar o discurso sobre a mulher e, como já foi referido, de expressar a sociedade moderna e igualitária a que se aspirava, manejava-se com os signos, inclusive no uso do mapa do continente, referido no braço de Luísa Inglês (figura 12), como forma de reivindicar uma particularidade dentro desse amplo território.

Esse conjunto plural e heterogêneo de referências imagéticas que compõem o imaginário coletivo da sociedade angolana acerca da experiência anticolonial não sintetiza por si só o que representou a “nova mulher” angolana naquele momento histórico específico. Pensadas em bloco, indicam um acúmulo de elementos repetitivos que ancoram a construção da memória da luta anticolonial em Angola e alimentam sua história. Nas imagens aqui analisadas, construídas entre os anos de 1955 e 1979, período que vai do início da luta armada até quatro depois de conquistada a independência, projeta-se uma ideia nacional da luta de libertação. Assim, com base nas imagens e na invenção de uma angolanidade positivada, como matéria-prima, fontes, para se buscar esse passado e escrever essa história, Angola seria assim refletida na segunda metade do século XX:

Angola = independência e celebração de heróis nacionais
Angola = raça negra, superioridade
Angola = união dos países africanos de língua portuguesa
Angola = unidade política
Angola = luta e colaboração
Angola = Agostinho Neto
Angola = OMA
Angola = luta armada
Angola = tradição e resistência
Angola = espaço mítico de invenção identitária
Angola = sociedade moderna
Angola = novo homem e nova mulher

Grandes narrativas em temáticas específicas, modos de experienciar, viver e narrar a guerra

Publicado no semanário *Angola, Órgão da Liga Nacional Africana* no ano de 1974, o texto *O Papel da Mulher na Revolução Angolana*, de autoria desconhecida,

reflete de maneira mais específica, direta e crítica os problemas decorrentes da libertação da mulher como uma necessidade da Revolução; interpretados também como uma espécie de entrave na concepção mais ampla desse vir a ser “nova mulher”.

> Em Angola, nas outras colónias e em certos países Africanos, os jovens são submetidos aquilo que se chama “ritos de iniciação” que embora variando na forma, consoante as regiões têm em comum o fato de pretenderem inculcar nas raparigas o espírito de submissão em relação ao homem. É-lhe dito que o seu papel é o de terem filhos, cuidarem do marido e da casa. Outras manifestações desta concepção do sistema de educação tradicional sobre a posição inferior da mulher na sociedade são por exemplo: o alambamento que é o processo tradicional de casamento, pelo qual o pretendente oferece aos pais da noiva bens materiais (gado, terras, tecidos, outros utensílios ou mesmo dinheiro, conforme as regiões) face aos quais os pais decidirem pela entrega ou não da filha, transformando-a assim num mero objeto de compra e venda (Angola [...], 1974, p. 5).

O texto versa sobre um conjunto de concepções que representam interdições à participação das mulheres na luta de libertação, considerando as posições que as colocam em situação de inferioridade social e produzida pela alienação que as impede de “participar nas tarefas políticas, culturais e sociais, prendendo-as exclusivamente à produção agrícola ao serviço do marido”, ou aos serviços privados (Angola [...], 1974, p. 5). Nesse discurso, ressalta-se ainda que o sistema colonial português piorou tal situação com a dupla opressão e exploração de gênero e raça, com as múltiplas opressões: gênero, raça, classe e colonial, praticados por séculos.

São discursos anticolonialistas que denunciam e problematizam os significados de “ser mulher” na sociedade colonial angolana, impedidas tanto pelos julgamentos dos colonizadores, quanto pelos próprios homens angolanos. Estes últimos, “na exploração econômica da mulher, a sua transformação em produtor sem direitos, a serviço do proprietário — esposo ou do proprietário — pai”, como parte de um processo que se elaborava e refinava (Machel, 2019. p. 235).

Suas orientações diziam respeito aos temas considerados tradicionais como o alembamento, por representar forma de compra da mulher contrária aos princípios da independência e igualdade de direitos, o casamento com menores e os impedimentos existentes em torno dos estudos/alfabetização de mulheres.

No início do ano de 1965, no *relatório de atividades do MPLA e da OMA*, a organização denuncia o apego demasiado às tradições, limitadoras da adesão das

mulheres angolanas à luta, aprisionando-as aos modelos normativos de “seres passivos” e “domésticos”. Algumas vezes egoístas, priorizando o interesse pessoal e o da família. É uma crítica às mulheres em geral, mas que já identifica e expõe os impedimentos e limites criados à construção da ideia dessa “nova mulher”.

Por sua vez, nas histórias contadas nas reuniões do *Seminário sobre a Formação Revolucionária* realizado pela OMA, também de 1965, narravam-se exemplos de feitos memoráveis que, independentemente de terem ou não ocorrido, promoviam o debate acerca da “passividade” feminina, colocando-a sob suspeita. É o caso da história de Tèmuna (OMA, 1965e).

A OMA conta que Tèmuna tinha 17 anos quando se juntou às forças revolucionárias que lutavam pela libertação de Angola. Pelo relato, informa-se que as mulheres jovens que participavam nos combates eram alistadas no exército regular como os homens e faziam trabalhos internos como fabricar sandálias, procurar água boa para beber, transportar e cuidar dos feridos, cultivar e preparar a comida para os guerrilheiros.

Expõe que os homens ficavam encorajados com o trabalho das mulheres, pois elas bordavam nas palmilhas das sandálias palavras de ordem como: “Abaixo os inimigos!”, “Vitória ou morte!”, “Libertar a pátria ou morrer por ela!”, “Coragem!”. Além disso, cuidavam dos doentes, ajudavam com lenha, comida.

Enfim, dando mostras de uma ativa e diversificada participação, mas que carrega um traço único, comum, homogeneizado, lutando na guerrilha para cuidar dos outros, dos soldados, para atender às suas demandas nos alimentos, serviços, enfermagem, informações e até mesmo de “encorajadoras” dos combatentes. Isso sugere inclusive uma dependência material e psicológica daqueles que partiam para os maquis, dessa produção de base, fato que deve ser considerado e não deve ser deixado de lado. O texto menciona que essas mulheres enviavam informações sobre suas famílias aos guerrilheiros, de modo que eles pudessem lutar mais encorajados e sem preocupações. (OMA, 1965e).

A OMA narra que a situação dependia das bases em que essas mulheres estavam. No posto de Tèmuna a situação era mais difícil porque não tinham só que se defender, mas também ir atrás de comida e roupas para os guerrilheiros. E que em razão da perseverança de toda população era possível fortalecer a luta armada e aprimorar suas condições de desenvolvimento. (OMA, 1965e).

Segundo a organização, Tèmuna foi enviada à região vizinha para informar aos camponeses sobre o programa político e organizar a guerrilha[11]. Simultaneamente, na história, os portugueses incendiavam casas e inventavam boatos dizendo que os combatentes eram os responsáveis, com o objetivo de o povo não colaborar com os guerrilheiros. Por isso, o trabalho de Tèmuna e das outras camaradas da região se concentravam na mobilização e "conscientização" do povo.

Para tanto, a guerrilheira se disfarçava de vendedora e ia de sanzala em sanzala[12], para não ser reconhecida pelos inimigos que controlavam os caminhos, na busca de obter informações sobre a guerrilha. Na sanzala de Tèmuna, havia uma anciã influente com quem criou vínculos e organizou a mobilização. O texto narra que, como o filho da anciã estava no exército dos portugueses e vinha de vez em quando visitar a família, Tèmuna foi se informando sobre as atividades deles.

Ela conversava com a anciã sobre o custo de vida na outra sanzala, os impostos cobrados e o valor da luta de libertação para acabar com aquela vida explorada pelos senhores ricos e opressores. Na elaboração da OMA, a anciã foi compreendendo a real intenção dos guerrilheiros e assim passou a transmitir às outras senhoras o que aprendia com Tèmuna, até que um dia seu filho contou que o exército inimigo cobraria impostos daquela sanzala no dia 15 do próximo mês.

Ouvindo a informação, logo Tèmuna partiu para o *maquis*[13] e informou aos camaradas sobre o plano dos inimigos para o dia 15. No dito dia, os guerrilheiros cercaram a sanzala e prenderam os soldados inimigos. Explica que o fim principal era pegar suas armas e que, aos poucos, foram libertando aquela zona até que o poder foi dado ao povo. Tèmuna foi protagonista pela sua atuação e poder de informação.

É óbvio que se trata de uma história romantizada sobre a participação das mulheres na luta de libertação. Conta a história de uma mulher jovem que entra cedo para as forças revolucionárias, militares e com astúcia, no espírito de libertar a pátria, sacrifica inclusive sua vida. Nas atividades e tarefas que, inclusive, em parte, correspondem às construções imagéticas sobre essa "nova mulher".

---

[11] O texto não faz referência direta ao nome da região vizinha.

[12] Sanzala é como habitualmente denomina-se uma povoação tradicional africana, composta por algumas cubatas.

[13] O sentido de maqui empregado no texto é o de "mato", como normalmente as pessoas se referem a campos isoladas, onde já não se encontram povoamentos ou qualquer estrutura de urbanização, mas pequenos agrupamentos, dispersos pelo território.

No propósito de organizar, aumentar a participação e engajar essas mulheres na luta, a OMA contava histórias como a de Tèmuna, a fim de despertar nelas um espírito participativo, cultivar ideias de feitos memoráveis. Com isso, ao mesmo tempo, agia na tentativa de aproximar mulheres camponesas, mulheres comuns, anônimas, dessa narrativa.

Lembrando que na clandestinidade, a princípio no Congo Leopoldville, depois, no Congo Brazaville, a OMA atuou junto aos refugiados mobilizando e conscientizando a participação de mulheres na luta de libertação (Bittencourt, 2002). Nesse contexto, nas atividades executadas principalmente por mulheres, tiveram importância significativa. Inseridas em espaços como a organização de mulheres do MPLA e no Corpo Voluntário Angolano de Assistência aos refugiados (CVAAR), utilizavam esses espaços como forma de inserir-se na luta, e também, por meio dessa atuação específica, discutir o alcance e as limitações de suas ações, de certa forma, contrapondo-se à suposta inferioridade das funções por elas exercidas (MPLA, 2008).

O CVAAR destinava-se a dar assistência médica aos feridos de guerra de Angola e prestar apoio médico-profilático e social às populações angolanas, principalmente as refugiadas nas Repúblicas do Congo Leopoldville e Congo Brazaville. Ao longo da fronteira (Congo/Angola) resolvia os problemas mais imediatos de abrigo, distribuição de alimentos, vestuário, instrumentos agrícolas, assistência médica, social e moral. Ocupava-se dos problemas sociais resultantes da guerra de libertação. Não se pode negligenciar as possibilidades de negação e estratégias utilizadas por mulheres para introduzir-se na guerra.

Nos exemplos que usam, por exemplo, como forma de convencer mulheres, nas explanações dos feitos memoráveis, elas dizem: *"antes de fazermos uma lavra, estudamos bem o terreno, limpamos o capim e arranjamos as sementes"; "antes de fazermos uma coisa precisamos de estudar bem porque muitas vezes na lavra, por engano, semeamos jinguba num terreno favorável ao milho"* (OMA, 1965e). Fazem uso de metáforas da vida cotidiana de mulheres camponesas, na busca de engajá-las no desenvolvimento de tarefas diárias de avanço da luta de libertação de Angola. Ou seja, a OMA mobilizava e conscientizava mulheres, porém, ao mesmo tempo, atuava como forma de não entrar em choque com as lógicas e condicionalismos locais. A participação dessas mulheres era de fundamental importância na logística de guerra.

Portanto, na perspectiva da OMA, essa “nova mulher” seria alguém com força, iniciativa, capacidade crítica, criativa e organizacional, além de espírito de sacrifício não limitado segundo conveniências pessoais e coragem para enfrentar os colonizadores em nome dos angolanos e da independência. O objetivo primeiro da luta implementada pela MPLA, que era a independência, não bastava sozinho. Afinal, quem aproveitaria os resultados da independência não seriam seus autores, as protagonistas, mas os filhos delas.

Entendendo as mulheres como fundamento de suas comunidades e famílias, nada mais necessário, então, que justificasse sua atuação, junto dos homens, seja por meio do trabalho nas bases do movimento de libertação seja até mesmo pegando em armas, na guerra anticolonial (OMA, 1965e). A ideia era envolver as mulheres camponesas na identificação e busca de soluções para os próprios problemas, necessidades, anseios, aspirações. Interessante e engenhosa construção que interpela as angolanas para a luta “apesar” de ser mulher e “por conta” de seus filhos.

Como podemos perceber no decorrer do artigo, os discursos sobre o papel das mulheres angolanas foram sofrendo alterações ao longo do processo de luta anticolonial, à medida também em que as próprias mulheres foram relatando as versões de suas atuações e especificando suas participações na luta para além das ideias generalizantes de suas atividades. Como pretendemos evidenciar, foram muitas as atividades, formas de participações e motivações de entrada na luta.

Em geral, nos registros escritos consultados, encontramos apenas indícios dos depoimentos/testemunhos diretos dessas mulheres, de mulheres anônimas. Com exceção dos casos exemplares, ainda que associadas à OMA, trata-se de mulheres genéricas, falando em nome de outras mulheres, homens falando sobre as mulheres, e/ou estrangeiros representando as mulheres, não elas falando diretamente. Trata-se de vozes diferentes e de tensões no interior de um conflito, inclusive na afirmação da capacidade das angolanas.

De outra parte, já em meados dos anos 2000, passados mais ou menos 26 anos da guerra de independência, no livro pioneiro de Dalila Cabrita Mateus, *A PIDE/DGS na guerra colonial* (1961-1974), em entrevista concedida e gravada na cidade de Luanda, a pesquisadora apresenta o testemunho de duas irmãs angolanas que participaram da luta armada: Ana Inglês e Luzia Inglês (Mateus, 2003). É estudo que resulta de uma série de entrevistas, mais precisamente de registros escritos de

testemunhos orais que delineiam o arco dessas participações, a partir do ponto de vista de mulheres letradas, com histórico familiar de envolvimento na formação do nacionalismo, que pegaram em armas e depois torna-se, no caso de Luzia Inglês, como já foi mencionado aqui, dirigente.

Na entrevista de Ana Inglês, presa política entre os anos de 1961 a 1963, ela afirma ter participado de ações políticas como mensageira, encarregada de levar a correspondência do padrinho para o pai, que habitava no Sambizanga. O pai, depois, levava toda essa informação para a mata e de lá enviava alguém que sabia qual encaminhamento deveria ser dado. Descreve que na *prisão do forte do Quibaxe* foi duramente violentada/estuprada por militares, inclusive na presença das próprias filhas (Mateus, 2003).

Narra que uma vez na cadeia, era sua tia Téte (Teresa Pilor) quem buscava as roupas de oito em oito dias para serem lavadas. Na prisão do quartel do Comando Geral da Polícia, conta que encontrou uns policiais negros que eram favoráveis à luta de libertação, embora fingissem ser amigos dos colonialistas. Eram eles que a informavam sobre os amigos “F-feridos, G-graves, M-mortos e P-presos”. Sua tia levava essa informação nas costuras da roupa e dois dias depois chegava a Brazaville.

Pela entrevista, Ana Inglês informa que, quando percebiam que os pretos poderiam estar ligados ao MPLA, mudavam-na para outra prisão (Mateus, 2003). Explica que na cadeia onde esteve presa existiam 554 mulheres na mesma condição que ela, sendo que, destas, somente seis não morreram.

Luzia Inglês, por sua vez, relata sua experiência de refugiada em 1961, nas matas, onde permaneceu por três anos vivendo com as populações locais. Afirma ter feito treinamento militar aos dezenove anos, em 1967, tendo em vista seu desejo de participar de uma atividade anticolonial em que pudesse contribuir com a luta, com a vida de sacrifício e de renúncias, comprometida que era com o projeto patriótico de libertar seu país (Mateus, 2003).

Luzia Inglês descreve o primeiro período da luta armada como um momento em que não havia apoio tático, nem assistência quanto à saúde, vestuário e alimentação. Relata que sobreviviam sem roupa, medicamentos e resistiam com armas rudimentares, como as catanas[14]. No período das guerras, nas áreas rurais, a

[14] Instrumento de trabalho agrícola, faca.

população local obrigava-os a falar a língua tradicional, pois se aparecesse a tropa portuguesa e os ouvisse, logo diriam que estava ali gente estranha e refugiada.

Naquele contexto, para uma pessoa começar a estudar tinha que requerer, se inscrever e esperar até que aprovassem ou não o ingresso da criança na escola. Em geral, eram consideradas dispensadas da escolarização, deveriam limitar-se a aprender os trabalhos domésticos. Ainda assim, afirma ter estudado.

Luiza Inglês explica que, em 1968, já havia uma guerrilha mais desenvolvida e organizada. O MPLA tinha armamento automático, botas militares, fardamento, sabão, condições higiênicas diferentes das que existiam na guerrilha da 1ª Região Militar. Nesse período da guerra, já havia abastecimento que os países “amigos” mandavam para Angola como comida, leite, roupa, pilhas e etc. Já possuíam rádio e ouviam as notícias. Neste ano, a ex-guerrilheira estava com vinte anos (Mateus, 2003). Ao passo que Luísa Inglês ou “Pensar Primeiro”, (figura 12) guerrilheira combateu na 2ª Região Militar do MPLA.

Na mata, a morte era uma coisa assustadora. Todavia, durante a luta de libertação nacional, ocorreram menos mortes do que depois da independência, já na guerra civil. A combatente informa que depois da independência as pessoas morriam aos montes nos combates. Ao contrário da luta de libertação, quando já existia uma tática de defesa, de modo que os portugueses gastavam muito material e ficavam convencidos de que não havia mais nada ali (Mateus, 2003).

Afirmou ter lucidez quanto aos verdadeiros inimigos do povo angolano: não eram os portugueses, mas sim o sistema colonial e que essa compreensão veio do MPLA, porque a FNLA não fazia esse trabalho de esclarecimento. Segundo a depoente, a FNLA dizia que “o inimigo é tudo o que é branco, tudo que é branco”, e o MPLA pensava “como é que o inimigo é branco, se os russos e outros países socialistas nos dão ajuda! E os membros das organizações humanitárias dos países da Europa também são brancos!”.

Expõe que tiveram que usar termos práticos para as pessoas perceberem que não foi o branco em si, mas sim o sistema. Conta que o MPLA, na figura de brancos como Lúcio Lara, Ruth Lara, a esposa do Agostinho Neto, o Dunduma, que fizeram a educação política de todos os guerrilheiros que vinham das matas e alguns, aqueles mais radicais, até abandonaram o MPLA, voltando para a FNLA.

Como podemos perceber, por meio do depoimento da ex-guerrilheira Luzia Inglês, que depois veio a ocupar papel de destaque na liderança da OMA, apesar do discurso unificador, a luta de libertação foi também um campo de disputas pelo reconhecimento das diferenças racial e étnica presentes em Angola, discussão que perpassou os debates dentro e entre os movimentos, e até no planejamento imagético do que viria a ser o “novo homem” e a “nova mulher”. No caso do MPLA e da FNLA, essas argumentações foram usadas como justificativas para demarcar a impossibilidade de união entre as partes. Entre o MPLA e a UNITA, o impedimento veio do número de brancos e mestiços vindos da pequena burguesia luandense que fazia parte do primeiro, não reconhecida pelos outros movimentos (Pinto, 2012).

Para tanto, as acusações de que não representavam o povo angolano, mas sim uma pequena parcela (étnica, racial ou regional) tornaram-se recorrentes e demarcaram a relação entre os movimentos de libertação. Além de argumento político sólido, também tinha peso aos olhos das massas, “não sendo, portanto, somente mais um discurso limitado ao universo da política institucional” (Pinto, 2012, p. 257).

Como esboçado anteriormente, tal preocupação foi motivo de cisão dentro do próprio MPLA, da ideia de que as massas angolanas não se sentiriam representadas em um movimento liderado por mestiços, o que demonstra preocupação corrente à época em relação à questão racial, e está demarcada nos cartazes e postais, na ideia da formação do “novo homem” e da “nova mulher”. Podemos considerar, no entanto, que a forma como o MPLA formava seus e suas guerrilheiras também se valia de abordagem racial, articulada com os problemas do colonialismo, para se construir uma identificação entre as angolanas (Pinto, 2012).

Vale destacar, do testemunho de Luzia Inglês, que a questão racial não deixou de ser elemento importante de mobilização das bases, ainda que muitas vezes contrastasse com o que afirmavam os documentos fundadores do MPLA. A ex-guerrilheira enfatiza, por exemplo, o fato de que não faziam guerra contra os portugueses, mas sim contra o regime colonial português (Pinto, 2012). Explica que na guerrilha, quando iam atacar um lugar, tinham de fazer o reconhecimento da área e localizar os quartéis, saber onde estava a população civil, fosse ela branca, preta ou mestiça.

Luzia Inglês esteve refugiada nas matas na região de Nambuangongo de 1961 a 1964, ano em que chegou ao Congo. Na entrevista, revela ainda como a repressão colonial vitimou sua família, inclusive seu irmão que teria sido usado como colaborador do sistema. Sobre isso, cabe ressaltar que o historiador Marcelo Bittencourt (2002) assinala que os angolanos que se refugiavam na mata tinham de se sujeitar a quem os acolhia, dependiam de quem pudesse ajudar, inclusive mudando de organização política caso fosse necessário (Bittencourt, 2002).

As entrevistas das irmãs guerrilheiras traçam um perfil de mulheres atuantes na luta, como presas políticas. São depoimentos que evidenciam as diversas facetas da participação e atuação das mulheres na guerra, também de testemunhos convencionais, por assim dizer, por referirem-se a testemunhos de guerrilheiras associadas aos quadros políticos de um estado-nação pós-guerra, associadas às lideranças do MPLA, como movimento e depois partido. Suas articulações políticas junto a esse movimento e trabalho como presas políticas e guerrilheiras podem ter sido fundamentais para que alcançassem alguma visibilidade.

As representações sociais das combatentes, nos cartazes e postais e nos documentos analisados da OMA, veiculam imagens de mulheres jovens que, se, por um lado, lutavam pelo fim do sistema colonial português, por outro, reivindicavam um lugar nessa sociedade nascente (Mateus, 2003).

A “nova mulher angolana”, assim como o “novo homem”, seriam a projeção da criação desse Estado Nacional pós-colonial, uma ideia construída a partir desse contexto de guerras, durante e também depois, que passa a orientar a conduta, os modos de agir e pensar da sociedade angolana em relação aos novos tempos, independentes, e aos “novos” homens e mulheres dessa sociedade. Com isso criava-se ambiente propício ao surgimento das ideias que sinalizavam que a “revolução” não poderia ocorrer sem a participação das mulheres, e também a concepção de que elas se tornariam “capazes” desenvolvendo tarefas aliadas à luta anticolonial.

Não obstante, muitas dessas mulheres não atuavam, necessariamente, com vistas ao reconhecimento de suas tarefas como guerrilheiras. Ainda que, com o passar dos anos, aos poucos, tenha se tornado uma atividade de prestígio, depois associado a posições de diligência, que junto dos homens, concorriam a colocações elevadas na sociedade.

Portanto, por meio da interpretação de cartazes e postais, bem como com base nos registros escritos, evidenciamos distintas formas de visibilização das angolanas na luta anticolonial. Ao contrário do que existe em termos de narrativas dos livros de história e mesmo no que toca a construção de uma historiografia que assevera tal presença, como podemos perceber, não houve um esquecimento, mas sim um investimento discursivo de mobilização como material de propaganda de guerra.

Observar tais determinantes ilustra as complexidades dessas articulações, com a formação desses novos(as) sujeitos(as) em emergência e as contingências históricas. A presença das mulheres na guerrilha já não é novidade. Há variadas formas discursivas sobre a atuação delas na guerra que ainda permanecem pouco visíveis na narrativa historiográfica. Os exemplos acima reconstituem um cenário de possibilidades dessa participação, não desconsiderando as muitas outras formas de atuação.

Conclusão

No discurso hegemônico, nessa representação narrativa e discursiva produzida oficialmente principalmente pelo MPLA, essas mulheres alcançaram a representação de “mãe guerrilheira”, “mulher povo”, o que conferiu a elas uma identidade e legitimidade. Dependendo das necessidades e direcionamentos dos movimentos nacionalistas, é certo lutar contra o colonialismo pela independência da nação angolana, mas nem por isso menos propositivo no uso, manuseio e valorização dos costumes locais, de um mundo tradicional angolano.

A relação entre a cultura oral, escrita e visual no combate contra o sistema colonial foi usada como verdadeira arma tanto no campo das ideias quanto no sentido de incentivar ações. Por muito tempo, a ação política anticolonial dessas organizações situava-se no plano discursivo e foi documentada por meio do uso de panfletos. Isso contribuiu para que um sem-número de mulheres longe de estarem passivas ou conformadas com a condição social que lhes era atribuída, rompessem paradigmas, trabalhando nas bases dos movimentos de libertação ou simplesmente contribuindo fora dessas zonas guerrilheiras. O fato de essas mulheres serem iletradas não as impediu de ter acesso à informação e participação política. Por outro lado, em sua atuação, refletiu a fragilidade das organizações nacionalistas,

inicialmente ainda em fase embrionária, pouco estruturadas e com um número de militantes reduzido.

Tal contextualização espelha a dimensão de uma produção discursiva que remetia para a definição de atribuições das atividades que as mulheres deveriam desempenhar na luta anticolonial. Tratando-se, ainda, de relações indissociáveis do próprio processo de configuração e estruturação dos Movimentos de Libertação angolanos, como organizações político-militares. Indica igualmente traços de relações desiguais entre homens e mulheres no interior desses movimentos. Num contexto mais amplo, a capacidade do MPLA em mobilizar o entusiasmo revolucionário das camadas mais jovens dos meios urbanos e rurais ao mesmo tempo em que buscava-se estabelecer seu papel como artesãos de uma nova coletividade nacional, considerando o tamanho de tal empreitada e as carências de meios e recursos, como a falta de materiais, as quedas de energia elétricas e as condições precárias de muitos espaços.

Dados os índices alarmantes no que toca ao analfabetismo e a demanda por escolarização formal em Angola como herança colonial, fato que depois, justificou a Campanha Nacional de Alfabetização e o pontapé posterior na construção de um sistema universal de Educação Básica. Trata-se de umas das propostas mais ousadas dos primeiros anos do governo independente angolano, concebida e ancorada no método do educador brasileiro Paulo Freire com a metodologia desenvolvida em Cuba no âmbito do Plano Nacional de Alfabetização de 1961. A escolarização e a formação política mobilizadas nas bases guerrilheiras foram motivo e reflexão de práticas posteriores voltadas para a Educação. E também forneceu razões práticas de forte apelo emocional para o envolvimento de mulheres na condição de agentes e/ou pacientes desse sistema.

Nesse processo, as ações do Novo Estado para a sociedade orientavam-se com base na pulsão pedagógica da “mulher nova” – descolonizada, de espírito abnegado e coletivista dedicada à causa nacional, e por orientação de eliminação das divergências públicas. A educação fora assim, portanto, tratada como investimento estatal capaz de dar algum tipo de retorno econômico almejado.

Referências

ABELÉNDA, Berta. Jornada de Solidaridad con el pueblo de la Guinea-Bissau y Cabo Verde: 3 de agosto / Day of Solidarity with the people of Guinea-Bissau and Cape Verde: august 3. La Habana: OSPAAAL, 1968. 1 cartaz. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

ANGOLA REVISTA: [*s.l.*], 1974. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

ARGENTA, Milena. **Marcas da Etnicidade:** indumentária e pertença étnica no Curoca, sudoeste de Angola. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

BITTENCOURT, Marcelo. História, Memória e Luta: possibilidades e dificuldades. *In*: COLÓQUIO DA LUTA CLANDESTINA À PROCLAMAÇÃO DA INDEPENDÊNCIA NACIONAL, [2012, Luanda]. **Actas** [...]. Luanda: Arquivo Nacional de Angola/Ministério da Cultura, 2012.

BITTENCOURT, Marcelo. Angola: intelectuais e luta pela independência. *In*: Encontro Regional de história, 10., [2002, Rio de Janeiro]. **Anais** [...]. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

CARNEIRO. Jaime Madaleno da Costa. **Reflexões sobre a situação em Angola**. Luanda: Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. Mammies, matriarcas e outras imagens de controle. *In* **O pensamento feminista negro**. São Paulo: Boitempo, 2019.

CHINCHILLA, Julieta. La construcción de una "nueva" mujer argelina: diario de una guerrillera. **Revista Páginas**, Rosário, v. 13, n. 32. p. 7, 2021. Disponível em https://doi.org/10.35305/rp.v13i32.511. Acesso em: 21 set. 2021

D'ALMEIDA, Luísa. As imagens em movimento: uma fonte necessária para a investigação e o ensino da História Moderna de Angola colonial e pós-colonial. A cinemateca nacional como arquivo histórico fílmico – um projeto esquecido? *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE A HISTÓRIA DE ANGOLA, construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação, 2., [1997, Angola]. **Actas** [...]. Angola: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.

DOMINGUES, António. **[Mulheres no pilão].** Varsóvia: [*s.n.*], 1955. 1 ilustração. Festival Mundial da Juventude e Estudantes, 5. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

HENRIQUES, Isabel Castro. "A sociedade colonial em África: ideologias, hierarquias, quotidianos". *In*: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHUR, Kirti (coord.). **História da Expansão Portuguesa**. Navarra: Círculo de Leitores, 1999. v. 5.

HEROÍNAS: revista da mulher angolana. Luanda: [*s.n.*], n. 3, nov. 2014. (Organização de Mulheres Angolanas).

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. *In*: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (org.). **Tendências e Impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LARA, Wanda. **Arte e combate:** cartazes e postais. Luanda: ATD, 2017. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

MACHEL, Samora. Os fundamentos da alienação da mulher. *In*: MANOEL, J. & LANDI, G (org.). **Revolução africana, uma antologia do pensamento marxista**. São Paulo, SP: Autonomia Literária, 2019.

MAKANA, Shieunda Selina. What the body remembers: traumatic narratives of War and the wounded female body as witness. *In*: **The war needed women**: gender and militarization in Angola, 1961-2002. University of California: Berkeley, 2017.

MAQUIS. *In*: **WIKIPÉDIA**: a enciclopédia livre. [San Francisco: Wikimedia Foundation], 2021. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Maquis. Acesso em: 25 set. 2026.

MATEUS, Dalila Cabrita. **A PIDE/DGS na guerra colonial**: 1961-1974. Lisboa: Terramar, 2003.

MATOS, Rui de. [Comemoração do 10º aniversário do MPLA]. Brazzaville: MPLA, 1966. 1 ilustração. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. **Angola-mpla 1972**. Lusaka: MPLA, 1972b. 1 cartão [de boas-festas]. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. **Criando um novo mundo**: OMA: jornada pelas vitórias alcançadas. Luanda: Departamento de Orientação Revolucionária, 1978. 1 cartão-postal. Coleção de postais do DOR/MPLA. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. **2 de março**: mulher angolana. Luanda: Departamento de Informação e Propaganda, 1976. 1 cartaz. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. **História do MPLA.** Luanda: Centro de investigação Histórica do Comitê Central do MPLA, 2008. v. 1.

MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. **1961-1976**: 15 anos de heróica luta armada: glória ao MPLA vanguarda do povo. Lusaka: MPLA, 1972a. 1 cartão [de boas-festas]. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. **Resistência popular generalizada**: MPLA. [*S.l.*]: Departamento de Orientação Revolucionária, 1978a. 1 cartão-postal [de boas-festas]. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. **Toda a nossa vida ao serviço do povo**. [*S.l.*]: Departamento de Orientação Revolucionária, 1978b. 1 cartão-postal. Coleção de postais para o XI Festival Mundial da Juventude e Estudantes. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

MPLA folkrörelsen för Angolas befrielse: stöd Angolas folk. Stockholm: Stockholms Afrikagrupp, [1970?]. 1 cartaz. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

NETO, Maria da Conceição. "Nós é que sabemos" – reflexões em torno da Memória e da História. *In* COLÓQUIO DA LUTA CLANDESTINA À PROCLAMAÇÃO DA INDEPENDÊNCIA NACIONAL, [2005, Luanda]. **Actas** [...]. Luanda: Arquivo Nacional de Angola/Ministério da Cultura, 2012.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **Lições sobre a África**: diálogos entre as representações dos africanos no imaginário ocidental e o ensino da história da África no mundo atlântico (1990-2005). 2007. Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

ORGANIZAÇÃO DE MULHERES ANGOLANAS. **Cda. Deolinda Rodrigues**: fundadora da Organização da Mulher Angolana: assassinada em 1969 pelos lacaios do imperialismo. Luanda: OMA, 1979. 1 cartão-postal. Coleção de postais da OMA. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

ORGANIZAÇÃO DE MULHERES ANGOLANAS. A evolução histórica da mulher na sociedade. In Seminário sobre a Formação Revolucionária. *In*: SEMINÁRIO SOBRE A FORMAÇÃO REVOLUCIONÁRIA, 1965d, [*s.l*]. **Anais** [...]. Luanda: Centro de Instrução Revolucionário, 1965d. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

ORGANIZAÇÃO DE MULHERES ANGOLANAS. **As mulheres Angolanas, panfleto do MPLA**. [Luanda]: ATD, 1965. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).
ORGANIZAÇÃO DE MULHERES ANGOLANAS. A Mulher em Angola. *In*: SEMINÁRIO SOBRE A FORMAÇÃO REVOLUCIONÁRIA, 1965d, [*s.l*]. **Anais** [...]. Luanda: Centro de Instrução Revolucionário, 1965b. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

ORGANIZAÇÃO DE MULHERES ANGOLANAS. O papel da mulher na luta armada. *In*: SEMINÁRIO SOBRE A FORMAÇÃO REVOLUCIONÁRIA, 1965c, *[s.l*]. **Anais** [...]. Luanda: Centro de Instrução Revolucionário, 1965c. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

ORGANIZAÇÃO DE MULHERES ANGOLANAS. Programa de atividades. *In*: Seminário sobre a Formação Revolucionária. *In*: SEMINÁRIO SOBRE A FORMAÇÃO

REVOLUCIONÁRIA, 1965a, [*s.l*]. **Anais** [...]. Luanda: Centro de Instrução Revolucionário, 1965a. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

ORGANIZAÇÃO DE MULHERES ANGOLANAS. Relatório de atividades do MPLA e da OMA. *In*: Seminário sobre a Formação Revolucionária. *In*: SEMINÁRIO SOBRE A FORMAÇÃO REVOLUCIONÁRIA, 1965e, [*s.l*]. **Anais** [...]. Luanda: Centro de Instrução Revolucionário, 1965e. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

PINTO, Alberto de Oliveira. O colonialismo e a “coisificação da mulher” no cancioneiro de Luanda, na tradição oral angolana e na literatura colonial portuguesa. *In* PINTO, Alberto de Oliveira. **Angola e as retóricas coloniais, roupagens e desvendamentos**. Lisboa: Cafilesa, 2012.

PINTO, Tatiana Pereira Leite. Modernidade x Tradição: homem novo e o “problema” racial e étnico em Angola. *In* SIMPÓSIO NACIONAL DE , 16., jul. 2011, São Paulo. **Anais** [...]. São Paulo: ANPUH, 2011.

VOEDSEL voor Angola: vrij Angola wordt uitgehongerd: geef geld voor voedsel!. Amsterdam: [Comité Mondlane, s/d]. 1 cartaz. (Acervo da Associação Tchiweka de Documentação).

ZORZETTI, C. Alexandre T. **Maquis du Mont Mouchet**. Almanaque dos Conflitos, 27 nov. 2017. Disponível em: https://almanaquedosconflitos.wordpress.com/2017/11/27/maquis-du-mont-mouchet. Acesso em: 15 dez. 2021.

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC
Programa de Pós-Graduação em História - PPGH
Revista Tempo e Argumento
Volume 18 - Número 48 - Ano 2026
tempoeargumento.faed@udesc.br