



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/ CAMETÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO E CULTURA**

**DAÉLEM MARIA RODRIGUES PINHEIRO**

**“É FÁCIL SER CRISTÃO QUANDO SE VIVE BEM COMO ELES”:  
educação, cultura e engajamento feminino em Angola. (1939 – 1970)**

**CAMETÁ-PA  
2023**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/ CAMETÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO E CULTURA**

**DAÉLEM MARIA RODRIGUES PINHEIRO**

**“É FÁCIL SER CRISTÃO QUANDO SE VIVE BEM COMO ELES”:  
educação, cultura e engajamento feminino em Angola. (1939 – 1970)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura da Universidade Federal do Pará - Campus Universitário Tocantins - como requisito final para o título de mestre.

Linha de pesquisa: Educação, Cultura e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal.

**CAMETÁ-PA  
2023**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo (a) autor (a)

---

P654e Pinheiro, Daelem Maria Rodrigues.  
"É FÁCIL SER CRISTÃO QUANDO SE VIVE  
BEM COMO ELES" : educação, cultura e  
engajamento feminino em Angola (1939 – 1970) /  
Daelem Maria Rodrigues Pinheiro. — 2023.  
116 f. : il. color.

Orientador (a): Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro  
Leal

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do  
Pará, Campus Universitário de Cametá, Programa de  
Pós-Graduação em Educação e Cultura, Cametá, 2023.

1. Educação formal . 2. Metodismo em Angola  
. 3. Mulheres . 4. Independência . I. Título.

CDD 376.9

---

---

DAÉLEM MARIA RODRIGUES PINHEIRO

**“É FÁCIL SER CRISTÃO QUANDO SE VIVE BEM COMO ELES”:  
educação, cultura e engajamento feminino em Angola. (1939 – 1970)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura da Universidade federal do Pará - Campus Universitário Tocantins - como requisito final para a obtenção do título de mestre.

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal  
PPGEDUC/ Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura  
Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá.  
**(Orientador)**

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Benedita Celeste de Moraes Pinto  
PPGEDUC/ Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura  
Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá.  
**(Examinadora Interna)**

---

Prof. Dr<sup>º</sup>. Fábio Baqueiro Figueiredo  
Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos /  
UFBA  
Programa de Pós-Graduação em História / UFBA  
**(Examinador Externo)**

---

Prof. Drº. Washigton Santos Nascimento  
UERJ/Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
**(Examinador Externo)**

*A meu avô, Manoel Mariano (in memoria).*

## AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos são uma forma singela e significativa de retribuir toda ajuda que me foi concebida durante essa trajetória.

Inicio meus agradecimentos à **Universidade Federal do Pará**, instituição de construto de uma educação pública e de qualidade, estendendo-se de igual maneira ao Programa de Pós Graduação em **Educação e Cultura (PPGEDUC)**, Campus Universitário do Tocantins /Cametá.

Não poderia deixar de agradecer nominalmente ao meu Professor e orientador, o **Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal**, um intelectual ao qual possuo imensa admiração e respeito, seus escritos e sua vivência em prol de uma educação libertária e livre de estereótipos, são inspiradoras. Agradecida pelas longas conversas, pelo incentivo, pelas correções e críticas sempre construtivas ao meu trabalho.

Aos Meus pais **Benedita Maria** e **José Carlos**, professora primaria e pescador e lavrador, que sempre acreditaram na educação dando-me suporte para continuar minha trajetória acadêmica. Aos meus Irmãos **Dael José** e **Diélem de Fátima**, por sempre estarem comigo, me apoiando e me incentivando.

Ao meu companheiro e amigo, **Camilo Andrade Areia**. Sempre me incentivando e auxiliando a continuar a trilhar este percurso acadêmico com paciência, equilíbrio e amor. Foram muitas noites de preocupações com a escrita da dissertação, mas, também tive muito companheirismo de sua parte, de fato a escrita é minha total responsabilidade, mais o fato de você sempre está ao meu lado, tornou o processo mais prazeroso, obrigada por ouvir minhas angústias e sempre tão amável se disponibilizava para ouvir sobre meu tema e como “caminhava” a investigação e a escrita.

Muitos amigos (as) estiveram comigo nesta caminhada, uns acompanhando bem de perto, como o **Marlon Xavier, a Yasmim Niandria, Michelly Cardoso e o Wesley Sousa** que desde a graduação estão ao meu lado. Outros, mesmo de longe, torceram por mim e sempre estiveram me apoiando. Uma dessas pessoas que sempre esteve me acompanhando, desde os primeiros passos da seleção foi um grande amigo que não poderia esquecer, o **Euller Santos**, conhecido no mundo artístico como **Sumano**, que no linguajar do baixo Tocantins, no Pará, significa irmão/parente e esta é a mais sincera definição para nossa amizade, grata por tanto.

Grata ao grupo de Capoeira Angola ao qual faço parte, o Malungo Centro de Capoeira Angola. Ao meu **Mestre Bel**, meu Contramestre **Leal**, as Treineis **Darcica**

e **Lira**. Vocês são meus formadores e formadoras dentro da pequena roda da capoeira e na grande roda, que é a vida. Ao **Bando da Brava**, coletivo de Mulheres do Malungo. Manas que se irmanam, que se cuidam e fortalecem juntas.

Ao Grupo de **Pesquisa História em Campo** (GHISCAM): Pesquisa, Ensino e Identidade, ao qual sou integrante. O mesmo me possibilitou os primeiros contatos com a história do continente africano, de igual modo, os estudos sobre gênero em sua mais complexa diversidade.

Gostaria de estender meus agradecimentos a **Associação Tchiweka de Documentação (ATD)**, pois, das muitas vezes que os contatei me responderam com inteligência e orientação. Para além disso, um dos livros que utilizo como fonte, não estava digitalizado, eu entrei em contato com a ATD e algum tempo depois foi disponibilizado. Apesar, como eles mesmo me informaram no e-mail, a falta de mãos, o trabalho vem sendo realizado e isto tem ajudando muitos pesquisadores (as), como eu.

Também gostaria de agradecer de modo muito afetuoso a minha banca de qualificação, a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. **Benedita Celeste de Moraes Pinto** (PPGEDUC), (Examinadora Interna) e ao Prof. Dr<sup>o</sup>. **Washigton Santos Nascimento** (UERJ) (Examinador Externo), os dois deram excelentes contribuições no trabalho. Depois de suas análises a pesquisa se solidificou mais ainda. Um agradecimento especial ao Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. **Washigton Nascimento**, pela partilha de matérias sobre a minha temática, muitas foram analisadas nesta pesquisa. Grata!

Meus agradecimentos especiais ao **Programa de Bolsa CAPES**, fundamental neste processo de desenvolvimento e produção de conhecimento, a bolsa é uma das formas de assegurar a permanência no curso de pós graduação, como foi o meu caso, sem a bolsa tudo seria mais difícil, obrigada!

Também gostaria de prestar meus agradecimentos a todos os professores (as) que estiveram conosco durante o período de aulas, foram trocas teóricas e pessoais fundamentais para a minha formação.

Por fim, grata a todos (as) que direta ou indiretamente contribuíram nesse processo.



*E quando nós falamos  
Temos medo que nossas palavras nunca serão ouvidas  
Nem bem-vindas  
Mas quando estamos em silêncio  
Nós ainda temos medo.*

*Então é melhor falar  
Tendo em mente que  
Não éramos supostas sobreviver.  
(Audre Lorde)*

## RESUMO

O presente trabalho visou compreender a ação política de mulheres no processo de independência de Angola e a influência educacional metodista. Especialmente aquelas que fizeram parte das resistências anticoloniais. A análise teve como principal objetivo compreender as missões protestantes metodistas em Angola e sua atuação no desenvolvimento da educação formal para meninas, especialmente, analisando a atuação de Deolinda Rodrigues, durante o período de lutas anticoloniais. A documentação utilizada para a elaboração da pesquisa foi o diário de um exílio sem regresso. Luanda: Nzila (2003) de Deolinda Rodrigues; a Declaração do Reverendo Malcolm MoVeigh de Stanhope, Nova Jersey, missionário da Igreja Metodista para Angola; África (1558-1961) e o livro “Angola Colonial fotografada por missionários metodistas”, publicado por Paul. A. Blake. Fundação Agostinho Neto (2019). O acesso aos documentos foi viabilizado graças ao uso, como metodologia de pesquisa, dos acervos digitais, essencialmente por meio da Associação Tchiweka de Documentação (ATD); a Fundação Mario Soares e Memórias da África e do ocidente. A pesquisa foi desenvolvida através dos acervos digitais. Segundo Almeida (2011), a internet possibilita a “redução no espaço” e a ampliação do historiador na pesquisa. A Metodologia aplicada fundamentou-se em pesquisas que trataram sobre tema proposto. Para isto, trabalhamos com a seguinte bibliografia: OYEWÚMÍ (2021), que foi a base para analisar a questão de gênero para além do Ocidente, sem homogeneizar e entender as questões de gênero no continente africano, enquanto, construto social colonial. Paredes (2010), analisando a igreja metodista e o movimento MPLA através dos escritos de Deolinda Rodrigues, o qual a autora faz uma análise da educação de Deolinda através da igreja, sua entrada no MPLA e as críticas relatada por Deolinda Rodrigues em seu diário pessoal. Cujos resultados, consistiram na percepção de compreender que a educação formal, realizada pelas missões metodistas, foi sinônimo de maiores possibilidades educacionais para muitos angolanos que estiveram lutando contra o colonialismo português.

**Palavras – chave:** Educação formal. Metodismo em Angola. Mulheres. Independência.

## **ABSTRACT**

This paper aims to understand the political action of women in the process of independence of Angola, and the Methodist educational influence. Especially those who were part of the anti-colonial resistance. The analysis has as main objective to understand the Methodist Protestant missions in Angola and their performance in the development of formal education for girls, especially analyzing the performance of Deolinda Rodrigues during the period of anti-colonial struggles. The documentation used for the research was the *Diary of an Exile without Return*. Luanda: Nzila, 2003 by Deolinda Rodrigues the *Statement of the Reverend Malcolm MoVeigh of Stanhope*, New Jersey, missionary of the Methodist Church to Angola, Africa, 1558-1961 and the book "*Colonial Angola photographed by Methodist missionaries*", published by Paul. A. Blake. foundation Agostinho Neto, 2019. Access to the documents was made possible thanks to the use, as research methodology, the digital collections, essentially through the Tchiweka Association of Documentation (ATD); the Mario Soares Foundation and Memories of Africa and the West. The research was developed through the digital collections, according to Almeida (2011), the internet enables the "reduction in space" and the expansion of the historian in the research. The applied methodology is based on research on this theme. For this, we work with the following bibliography, OYEWÚMÍ (2021) will be the basis for analyzing the gender issue beyond the West, without homogenizing and understanding gender issues on the African continent, as a colonial social construct. Paredes (2010), analyzing the Methodist church and the MPLA movement through the writings of Deolinda Rodrigues, which the author makes an analysis of Deolinda's education through the church, her entry into the MPLA and the criticism reported by Deolinda Rodrigues in her personal diary. Whose results, consisted in the perception of understanding that formal education conducted by the Methodist missions was synonymous with greater educational possibilities for many Angolans who were fighting against Portuguese colonialism.

**Key-words:** Formal education. Methodism in Angola. Women. Independence.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> - Mapa de missões Metodistas autossuficientes em Angola.....	29
<b>Figura 2</b> - Nova estação Metodista em 1900.....	31
<b>Figura 3</b> – Conferência anual de pastores metodista na região de Quionga.....	32
<b>Figura 4</b> – Práticas religiosas kimbundu.....	34
<b>Figura 5</b> – Queima de objetos religiosos Kimbundu.....	36
<b>Figura 6</b> – Internato de Meninas no Quéssua.....	43
<b>Figura 7</b> – Madita.....	46
<b>Figura 8</b> - Meninas da escola de Quiongua.....	49
<b>Figura 9</b> – Pastor Adão Francisco de Almeida e sua filha Deolinda Rodrigues.....	72
<b>Figura 10</b> – Família de Deolinda Rodrigues.....	73
<b>Figura 11</b> - Documento escolar de Deolinda Rodrigues.....	74
<b>Figura 12</b> - Deolinda no Bairro Operário.....	76
<b>Figura 13</b> – Deolinda professora da creche.....	77
<b>Figura 14</b> – Deolinda Rodrigues e a juventude Metodista.....	82
<b>Figura 15</b> – Deolinda Rodrigues nos Estados Unidos na Década de 1960.....	88
<b>Figura 16</b> – Deolinda Fardada na Mata.....	94
<b>Figura 17</b> - Mambo Café.....	97
<b>Figura 18</b> - Lista do MPLA.....	98
<b>Figura 19</b> - Mambo Café e o MPLA.....	99
<b>Figura20</b> - Rodeth Teresa Makina Gil.....	100

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES**

**MPLA** - Movimento Popular de Libertao de Angola

**ONU** - Organizao das Nações Unidas

**PIDE** - Política Internacional de Defesa do Estado

**EUA** - Estados Unidos da América

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>CAPÍTULO I: EDUCAÇÃO METODISTA EM ANGOLA E A EDUCAÇÃO PARA MULHERES</b> .....	26
1.1 A EDUCAÇÃO FORMAL METODISTA EM ANGOLA .....	26
1.2 A EDUCAÇÃO METODISTA PARA MULHERES .....	41
<b>CAPÍTULO II: DEOLINDA, SUA FORMAÇÃO EDUCACIONAL E O MPLA NA LUTA PELA INDEPENDENCIA DE ANGOLA</b> .....	55
2.1 METODISMO E SUA IDENTIFICAÇÃO COM O MPLA .....	55
2.2 DEOLINDA, SUA PRIMEIRA INFÂNCIA E SUA FORMAÇÃO EDUCACIONAL..	68
<b>CAPITULO III: DEOLINDA RODRIGUES, AÇÕES ANTICOLONIAIS E OUTRAS MULHERES QUE ATUARAM NO MPLA E FORAM EDUCADAS NA RELIGIÃO PROTESTANTE</b> .....	84
3.1 ARTICULAÇÕES DE DEOLINDA RODRIGUES NAS LUTAS ANTICOLONIAIS .	84
3.2 MAMBO CAFÉ, RODETH GIL E OUTRAS MULHERES NACIONALISTAS QUE ESTIVERAM NA LUTA ANTICOLONIAL .....	95
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	104
<b>Notas de um percurso acadêmico</b> .....	108
<b>FONTES</b> .....	112
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	112

## INTRODUÇÃO

A educação, no contexto colonial angolano, teve várias implicações. O Estado sempre esteve ausente e as políticas educacionais foram implementadas por fases distintas (iniciada no século XV) e eram direcionadas à minoria Angolana, um exemplo disso é que em 1659 tem-se o primeiro colégio de Luanda, e foi destinado aos filhos dos colonos e a uma pequena parte da população angolana. Para além disso, o letramento e a educação formal em Angola foram desenvolvidos inicialmente por ordens religiosas e isto acabou “acompanhando” por séculos o desenvolvimento da educação formal no país, um elo entre religião e educação, que permaneceu mesmo quando torna-se oficialmente a responsabilidade do Estado português o encargo da educação.

O fato é que o papel desempenhado pelas missões religiosas no sistema educacional em Angola nunca foi substituído, sobretudo para os angolanos que estavam no interior. Sobre isso, Dias (1934) afirma que “em 1844 existiam apenas duas escolas primárias em Luanda, uma para cada sexo, e uma aula de latim”. (DIAS, 1934, p. 07). Um número bem a baixo para o centro de Angola, Luanda. Além disso, já chama a atenção a relação de separação das escolas por sexo, a qual é um dos pontos de análise deste trabalho.

Uma dessas ordens religiosas que estiveram em Angola e estiveram presentes no processo educacional foi as missões protestantes, a qual teve uma maior amplitude no processo educacional formal de Angola. Todavia, é importante salientar que “o protestantismo também inculcou os seus valores ocidentais nos nativos, e também negou os valores tradicionais e as particularidades nativas”. (NETO, 2005, p. 117). E isto se deu por meio da implementação religiosa atrelada à educação. Dentre as missões protestantes que chegaram em Angola, delimitaremos em analisar a missões protestantes Metodista desde sua chegada, sua constituição e educação, em específico para mulheres e como isto de certo modo influenciou na luta pela independência.

Diante do exposto, Santos (2014) afirma que

A situação mudou no decorrer do século XIX, quando Portugal passou a ocupar lentamente o território correspondente ao da Angola de hoje e, paralelamente à acção militar, e muitas vezes a precedê-la, houve uma acção missionária cada vez mais extensa, tanto católica como protestante. Os missionários ligavam sempre a cristianização a uma escolarização mais ou menos desenvolvida (SANTOS, 2014, p. 02)

Nesse contexto, no último quartel do século XIX, tem-se a chegada das missões protestantes em Angola que “significou maiores oportunidades de acesso a religião, educação, medicamentos e bens materiais do que, alguma vez se tinha visto sobre o regime católico” (WHEELER & PÉLISSIER, 2009, p. 124), especialmente para os angolanos que estavam situado no interior de Angola, o que chama a atenção na análise de Wheeler e Pélissier é a “oportunidade” atrelada ao acesso da religião cristã, é um ponto importante pois, é dessa maneira que as religiões eurocêntricas adentram no continente africano e não levam, em sua totalidade, as diversas religiões já existentes em África.

Sobre os missionários protestantes, desde 1830 que os primeiros missionários protestantes já se encontravam no continente africano. Vale destacar que os missionários vinham de seguimentos religiosos diversos como os “anglicanos, metodistas, batistas e presbiterianos” (HERNANDEZ, 2005, p. 53). Já em Angola, a relação dos missionários protestantes com o governo português foi conflituosa e tida, inicialmente, como ameaça. Foi por este motivo que as missões protestantes se concentraram no interior de Angola.

As missões Metodista chegaram em Angola por volta de 1885 com o Bispo William Taylor. Entretanto, a missão ficou restrita a algumas partes do país, especificamente nas regiões de Luanda, Kwanza-Norte e Malange, isto se deu devido à política colonial de fronteiras missionárias. As missões protestantes, tinham como aspecto a plurifuncionalidade, a evangelização e a educação profissionalizante.

Apesar da igreja metodista estar diretamente ligada ao estabelecimento de escolas, educação e saúde, de certo modo desenvolvendo políticas públicas para alguns angolanos, isto não ocorreu de igual maneira para todos, especificamente para a educação formal. Esta, foi restrita à maioria dos angolanos, concentrando-se na burguesia angolana do período colonial, refletindo na própria formação de movimentos independentistas da década de 1950.

Diante disso, segundo Paredes (2010):

Grande parte da elite nacionalista angolana estudou nas escolas das igrejas protestantes; no Comité Director do MPLA, saído em Dezembro de 1962 da Conferência Nacional, o historiador congolês Mabéko-Tali reconhece a “predominância de dirigentes de filiação religiosa protestante” (Mabéko-Tali, 2001: 82). Além do presidente Agostinho Neto, o pastor metodista Domingos da Silva era o 2º vice-presidente e Deolinda Rodrigues chefe dos Assuntos Sociais, o que 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, 2012, p. 12)

Nesta mesma linha de pensamento, a chegada da igreja metodista em Angola e seus aspectos educacionais durante o “período colonial”, dão abertura para compreender os objetivos da presente pesquisa, que são eles: compreender a ação política de mulheres no processo de independência de Angola e analisar a influência educacional metodista na educação formal em Angola, feita pelas missões metodista para mulheres, especialmente aquelas que fizeram parte das resistências, se articulando por meio dos movimentos independentistas.

Partindo disso, se faz necessário entender quem foi Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida, que nasceu em 10 de fevereiro de 1939, em Catete (Bengo), Angola. Quando criança, viveu em N’Dalatando (Kwanza-norte), Caxicane, Catete (Bengo), lugares onde seu pai prestava serviços religiosos. Durante a juventude morou em Luanda, onde completou os estudos secundários e começou a atuar nos movimentos de libertação nacional. Em 1956, tornou-se membro do movimento nacionalista angolano, o MPLA, e dentro dele desenvolve articulações para combater o colonialismo português contra o seu país, o seu povo.

Deolinda Rodrigues de Almeida, nascida em Catete a 10 de fevereiro de 1939, prima de Agostinho Neto, guerrilheira e dirigente do MPLA, a única mulher no Comité Director na década de sessenta, era filha de um pastor evangélico e estudou no Brasil e nos Estados Unidos na Drew University, com bolsas das missões metodistas, antes de regressar a África em 1962 e se juntar ao MPLA no Congo Léopoldville. (PAREDES, 2011, p. 15).

Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida, era a terceira filha de Adão Francisco de Almeida e Mariana Pedro Neto de Almeida. Os dois eram professores primários e pertencentes a Igreja Metodista. Deolinda exerceu, através da profissão, atividades políticas clandestinas visando à independência de Angola, dentre elas, militante dirigente do movimento revolucionário Movimento Popular Pela Libertação de Angola (MPLA), também foi militante dos direitos humanos em Angola e organizadora da Organização da Mulher Angolana (OMA). Como consequência de suas lutas esteve na lista das pessoas procuradas pela Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), órgão criado pelo Estado Português para prender quem lutava pela independência de Angola.

Sendo filha de professores do ensino fundamental (PAREDES, 2019, p. 03), ela, assim como os pais, passou pelo processo de assimilação<sup>1</sup> e acabou vivenciando “dois mundos”. Um seria o mundo branco, das estradas pavimentadas e da educação formal colonial, no bairro Operário, situado no centro de Angola e construído para as elites portuguesas que viviam naquela região. O outro mundo seria o dos negros, nos musseques<sup>2</sup>, lugares periféricos para onde os angolanos mais pobres, e não assimilados, foram deslocados. Lugar que deveria ser longe dos centros, como a vila Salazar, onde Deolinda viria a residir.

Além de Deolinda Rodrigues, outras mulheres também estiveram dentro desta dupla identidade, educada na religião e fizeram parte do MPLA. Que são exatamente os dois eixos que percorrem essa pesquisa. Um dos principais objetivos é entender esses atravessamentos e compreender como essas múltiplas identidades vão sendo construídas, a partir de suas histórias, trajetórias da vida pessoal dessas mulheres que passaram pela educação formal e pela luta no processo de independência de Angola.

Mambo Café e pelo nome de guerra/ pseudónimo Tchiyna / Tchyina, a qual significa “Coisa única”, formou-se em economia na então União Soviética, em 1968, foi uma das integrantes do MPLA. E, Rodeth Teresa Makina Gil. Porém, algo chama atenção no seu nome de guerra à qual é Njinga Mbandi, o mesmo nome da Rainha Njinga Mbandi que foi líder do povo Mbundu e liderou o Ndongo e o povo Matamba, atual região de Angola.

Pensar a educação formal em Angola por meio das mulheres, é pensar em uma prática intelectual insurgente. Pois, os estudos historiográficos até meados do século XX eram direcionados sob a perspectiva da história única e perigosa (ADICHIE, 2019), eram escritos principalmente por homens brancos ocidentais e sobre o prisma do próprio Ocidente. É importante frisar que, dentre as diversas

---

<sup>1</sup> O processo de assimilação se dava conforme o Decreto-Lei N.º. 39.666, de 20 de Maio de 1954, intitulado, Estatuto do Indígena Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique. No Cap. III deste mesmo decreto está descrito quais eram os requisitos necessários a serem cumpridos para se tornar um assimilado, sendo eles: a) Ter mais de 18 anos; b) Falar corretamente a língua portuguesa; c) Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficiente para o mesmo fim; d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor. Após o cumprimento desses 5 itens e a aprovação, o indivíduo conseguia do conselho a certidão de identidade, um bilhete de identidade nacional, pelo uso dos costumes portugueses. Disponível <https://www.fd.unl.pt> acessado em: 04/11/19.

<sup>2</sup> “Musseque inicialmente designava os terreiros agrícolas arenosos situados fora da orla marítima, passando mais tarde a nomear os bairros pobres situados nas franjas da cidade de Luanda” (MARCEDO, 2008, p. 115).

mudanças na historiografia nas últimas décadas do século XX, os estudos sobre a história das mulheres, a questão gênero e a história do continente africano sofreram mudanças significativas, especialmente no campo das ciências humanas.

Entretanto, somente a poucas décadas se tem uma inclusão efetiva das histórias das mulheres na historiografia, e isso se dá com mais ênfase a partir da entrada das mulheres no âmbito do trabalho e das reivindicações de ativistas e feministas, especialmente, nas décadas de 1960/1970. Período esse que se passou a ter uma “história das mulheres” mais específica do ponto de vista do conhecimento teórico-metodológico. Segundo Scott (1999), as ativistas feministas, em suas reivindicações, lutavam por uma história da qual as mulheres também estivessem como heroínas, com isto, dentro do processo histórico se provaria a existência das mulheres e também daria abertura para discutir sobre as opressões que as mulheres sofreram e que por muito tempo ficavam nessa zona canônica, em que os “heróis” da história se fixa a partir da figura masculina.

Esses relatos situam a origem do campo na década de 60, quando as ativistas feministas reivindicavam uma história que estabelecesse heroínas, prova da atuação das mulheres, e também explicações sobre a opressão e inspiração para a ação. (SCOTT, 1999, p.64)

Essas e outras inquietações, a respeito das mulheres e as ampliações de novas fontes, foi possível se estudar a história das mulheres contada por elas mesmas “compreendendo e considerando como o ‘ser mulher’ influenciou nas experiências vividas por elas e, da mesma forma, como elas influenciaram e transformaram seu contexto”. (CHAGAS & REIS & SANTOS, 2021, p.76). A luta pela história das mulheres é compreender as variadas histórias, os contextos e realidades que se forjaram com a atuação das mesmas.

As fontes encontradas no âmbito privado como cartas, correspondências e diários íntimos, (PERROT, 2005), são bases para a incorporação da mulher dentro da sua própria narrativa. Assim, também como fontes encontradas no âmbito público como contos, notícias de jornais e até relatos policiais, são importantes para se pensar a historiografia feminina enquanto mulheres diversas.

Com isso, compreendemos que são problematizações e metodologias, importantes para se pensar estudos que por muito tempo ficaram “fora” dos acontecimentos históricos. Dentre eles, a história das mulheres uma vez que, por muito tempo “somente marginalmente que as narrativas históricas sugeriam a presença das

mulheres, ou a existência de um universo feminino expressivo e empolgante” (RAGO, 1995, p. 81). Por isso, as mulheres foram retratadas nas narrativas históricas de forma marginal, atribuídas a relatos que “desviavam” da conduta estabelecida pela sociedade.

Nesse sentido, compreendemos que para mudar esse cenário, o qual foi construído a partir de bases patriarcais, é necessário não só uma análise das mulheres em sua essência feminina, mas, compreender as mulheres no campo da diversidade, historicidade, como pontua Dias (1992). Isto dará base para a construção das histórias das mulheres em seus múltiplos atravessamentos, pois

Explicita-se a preocupação em desfazer a noção abstrata de “mulher” referida a uma essência feminina única, a-histórica, de raiz biológica e metafísica, para se pensar as mulheres enquanto diversidade e historicidade de situações em que se encontram. (RAGO, 1995, p. 1995, p.85. apud. DIAS, 1992).

Diante disso, no que se refere aos estudos sobre as mulheres e as relações de gênero, é importante analisarmos dentro da historiografia o conceito enquanto campo analítico. (SCOTT, 1989), ou seja, utilizado epistemologicamente para analisar os diferentes processos sociais das diferentes formações, significados e das subjetividades de como as sociedades representam o gênero em contextos específicos, compreendendo a categoria de gênero enquanto construção social para classificar pessoas a partir do sexo.

Assim, as norte americanas “começaram a utilizar a palavra “gênero” mais seriamente, no sentido mais literal, como uma maneira de referir-se à organização social da relação entre os sexos”. (SCOTT, 2005, p. 02). Dessa forma, se utilizou o gênero como categoria de investigação histórica como fator das relações sociais e de poder.

Diante do exposto, consideramos que as inquietações a respeito da mulher e as questões de gênero, enquanto marcador social, são fundamentais para se pensar como a categoria mulher foi construída a partir de uma biologização do "homem" *versus* "mulher". Isto afirma de forma categórica as representações binárias dos gêneros enquadrados de forma categórica a diferenciação sexual e anatômica para sustentar a ideia de “superioridade” masculina. Entretanto, as ideias de masculino e feminino não são fixas, a importância de contextualizar a noção histórica sobre os papéis sociais imbuídas a eles historicamente.

Ademais, o corpo biológico, o corpo sexuado e o fator cultural são importantes para se pensar o gênero como não universal e que deva caber em todas as

sociedades, conforme afirma SCOTT, (1989, p.16) “mesmo ficando em aberto a maneira como o “sujeito” é construído, a teoria tende a universalizar as categorias e a relação entre o masculino e o feminino”. Sem cair em generalizações e reproduções universais, o gênero se tornou uma categoria útil para compreender as práticas sexuais construídas e atribuídas aos homens e as mulheres. O gênero indica como os marcadores sociais foram sendo construídos e destinados, nas sociedades ocidentais, os “lugares” dos homens e mulheres. E como isso se estendeu para as sociedades do continente africano, por meio do colonialismo.

De acordo com Scott (1989),

O gênero se torna, aliás, uma maneira de indicar as “construções sociais” – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. (SCOTT, 1989, p. 07)

Nesse viés, ao analisarmos a questão de gênero para além do Ocidente, como no continente africano, é preciso não homogeneizarmos, mas compreendermos essas construções como um dos mecanismos do processo colonial, como nos alerta a escritora nigeriana OYEWÚMÍ (2021, p.40), quando afirma que "culturas diferentes podem construir categorias sociais diferentes", sem cair no essencialismo da análise dicotômica: homem x mulher, da família nuclear construída pelo ocidente. Por isso, o cuidado para não naturalizar a categoria gênero, que foi criada e difundida pelo colonialismo em África.

Em comum a esta ideia é importante analisar as diferenças entre as próprias mulheres e sociedades. Portanto, trabalhamos, neste viés, a Angola e pensamos o lugar social para as mulheres angolanas dentro de um contexto de lutas pela independência. É importante ressaltar que o trabalho analisou um grupo diminuto de mulheres que passaram pela educação formal metodista nas regiões que não representa a sociedade no geral.

Por isso, o cuidado na análise do conceito é justamente para não reproduzir de modo universal questões de gênero na perspectiva ocidental. Mas, problematizar as relações sociais construídas em Angola, dentro do processo colonial, enquanto construções complexas e não naturais.

Assim, buscamos entender também sobre as mulheres que tiveram uma educação formal, através das missões metodistas. Para tal, nos baseamos em estudos a respeito de mulheres angolanas como Marissa Jean Moorman (2008), que analisa o

gênero como “dimensões de experiência urbana através da qual a nação foi inflectida e à qual, portanto, oferece uma atenção distinta” (MOORMAN, 2008, p. 23) e Margarida Paredes (2010).

Nesse sentido, Chagas, reis e Santos (2021) afirmam que

Não é possível assumir, a priori, que os papéis nas comunidades africanas fossem semelhantes às europeias. Assumir tal paradigma é perder de vista tanto as especificidades locais quanto não reconhecer os processos violentos de assimilação gentrificada perpetuados pelo discurso colonial. Isso significa dizer que o processo de conquista e colonização do Reino de Angola foi, ainda, um processo de transformação e destruição de performances de gênero específicas do contexto centro-ocidental africano. (CHAGAS, REIS E SANTOS, 2021, p.82).

Nesse contexto, processo colonial acabou construindo uma sociedade com a visão da mulher submissa. E a situação da mulher angolana, ao longo do processo colonial e posteriormente na luta pela independência, acabou agravando as relações pessoais da figura feminina, pois, “a construção social do corpo feminino na tradição cultural angolana parece ser, conforme indicam estudos realizados por Dya Kasembe (2011) e Rosa Melo (2007), marcada pela genderização e pela ritualização” (SOUZA, 2017).

Entretanto, com a mudança cultural e social, advinda com o colonialismo, houve uma transformação no que se constituía como tradição, passando para um modelo de família no formato nuclear europeu, segundo OYĚWÙMÍ (2004).

Assim, o corpo da mulher era “controlado” no processo colonial, numa nova realidade onde: “muitas mulheres negras eram usadas pelos padrões portugueses que não assumiam seus filhos, dando origem a uma população mestiça e, as que negavam este envolvimento eram castigadas até a morte”. (SANTOS, 2010, p. 45). Dessa forma, por mais que o processo colonial tenha afetado homens e mulheres em uma “equação: colonização = coisificação” (CÉSAIRE, 2020, p.24), as mulheres foram afetadas de igual maneira, mas também foram afetadas pela construção do ser “mulher” com bases eurocentradas.

Reforçamos essa ideia, partindo de Oyewúmi (2021), quando ressalta que

As histórias do colonizado e do colonizador foram escritas do ponto de vista masculino – as mulheres são periféricas, quando aparecem. Embora os estudos sobre a colonização escritos sob esse ângulo não sejam necessariamente irrelevantes para a compreensão do que aconteceu com as nativas, devemos reconhecer que a colonização afetou homens e mulheres de maneira semelhante e diferente. (OYEWÚMÍ, 2021, p.185)

Diante do exposto, compreendemos que apesar das dificuldades em encontrarmos documentos sobre essas mulheres, nos acervos digitais disponíveis, pois, pouco se relata sobre elas, segundo Alfagali (2022), os europeus não tiveram interesses em relatar as mulheres. Observamos a análise feita pela mesma:

Quando missionários, viajantes e militares não pareciam ter muito interesse em retratar as mulheres de acordo com sua própria perspectiva. Eram homens escrevendo para homens, de sociedades patriarcais, logo, pouco espaço havia para compreender as mulheres em seus próprios termos. A poligamia, por exemplo, era sempre condenada em nome do cristianismo e as mulheres de origem local eram vistas preconceituosamente como entraves à civilização, à adoção da língua portuguesa e aos costumes europeus. Contudo, é possível revisitar as fontes coloniais com o objetivo de compreender a multiplicidade de experiências das mulheres; buscando “os olhares de todas as mulheres”, como diz a poeta Amélia Cardoso. (ALFAGALI, 2022, p. 71)

Concordamos que esta reflexão feita por Alfagali (2022) é importante, pois demonstra como os europeus escreviam para outros homens. Porém, apesar disto é possível revisar fontes durante o período colonial, que existiram múltiplas experiências com mulheres diferentes e que a subalternidade apesar de lhes imposta não foi o único lugar que estiveram.

Para validar isto e para analisar a educação formal metodista para mulheres e sua influência no processo de independência de Angola, a pesquisa foi desenvolvida através dos acervos digitais, o qual possibilitou a análise documental, a partir das condições e do lugar desta pesquisadora: a Amazônia tocantina.

Por isso, países geograficamente distantes e pertencentes a continentes diferentes, por exemplo, o Brasil pertence ao continente americano, já a Angola pertence ao continente africano. Neste seguimento, segundo, Almeida (2011), a “redução no espaço” e a ampliação do historiador na pesquisa, viabiliza a pesquisa quando não se pode estar nos acervos de forma presencial. Entretanto, essa metodologia de pesquisa não exclui de nenhuma maneira a importância de fazer pesquisa de forma presencial. Uma não se sobressai à outra, como mais importante ou menos importante.

Vale destacar que os cuidados utilizados pelos pesquisadores com as fontes palpáveis não se esvaecem no rigor metodológico da utilização de fontes digitais. Os erros de fontes por exemplo, alteradas por um certo momento histórico pode levar a uma análise equivocada, isto, porém, pode acontecer tanto com as fontes físicas quanto com as fontes digitais. Essa deve ser uma das preocupações do pesquisador (a), a

metodologia em acervos digitais carece da utilização de revisão da fonte digitalizada, comparar fontes, ter cuidado ao transcrever as fontes, citar corretamente de onde foi encontrada e analisar principalmente a confiabilidade do acervo digital.

Dessa maneira, as novas possibilidades com a digitalização das fontes ampliaram as possibilidades do pesquisador e “com essas novas possibilidades de acesso ao registro histórico amplifica-se, ou, para usarmos um termo muito em voga, ele ‘viraliza’ ” Brasil e Nascimento (2020, p. 199). Apesar das novas possibilidades metodológicas através dos acervos digitais, ainda há uma relutância quanto ao uso das fontes digitais como primárias. Tais discursões caminham em uma linha tênue entre a possibilidade metodológica e passos lentos de uma discussão teórico e metodológico.

As dificuldades da pesquisa não estão ausentes nas pesquisas em acervos digitais, por mais que haja muitos documentos digitalizados e disponíveis de forma gratuita, muitas fontes ainda se encontram em um processo lento de digitalização (pela pouca mão de obra), os livros em especial. Isto acaba causando certa limitação ao pesquisador (a). Cabe frisar que a pesquisa em acervos digitais antecede a pandemia da COVID-19 que assolou o mundo em 2020, a qual causou mudanças significativas nos modos operantes convencionais de pesquisar, estudar, trabalhar entre outras coisas.

A própria pesquisa desenvolvida aqui vem de uma base de pesquisa de conclusão de curso de minha autoria, intitulada: “Diário de um exílio sem regresso: a trajetória de Deolinda Rodrigues e o processo de independência de Angola (1956-1967) ”, também viabilizada através dos acervos digitais.

Seguindo esse viés, isto foi a base para o caminho metodológico percorrido para esta pesquisa. A qual deu-se inicialmente com uma busca no *Google* a procura de acervos digitais, depois a seleção dos acervos disponíveis *on-line* que continham bases de dados digitalizados com temas e datas referentes ao recorte da pesquisa, os dados analisados foram separados e realizados os *downloads* em “pastas” e armazenados no notebook.

Isto foi possível pela disponibilidade de um notebook conectado à internet, já o contato com os acervos digitais, também necessitam de cuidados porque as fontes são geralmente em grande quantidade, mas nem tudo serve para a pesquisa, então não ficar “presa” no acervo exige um rigor.

No que diz respeito as fontes, a maioria estão disponíveis para download (baixar) e geralmente estão em formato de imagem (jpeg) o que ajuda muito na



organização e na análise dos dados. Os acervos utilizados para a catalogação de fontes digitais para esta pesquisa foram: Associação Tchiweka de Documentação (ATD); A Fundação Mario Soares, Memórias da África e do ocidente e o site [Paul Blake \(smugmug.com\)](http://PaulBlake(smugmug.com)).

Dos materiais encontrados foram utilizados na pesquisa: As fotografias tiradas pelo missionário metodista em Angola, o Reverendo William P. Dodson, disponível no site [Paul Blake \(smugmug.com\)](http://PaulBlake(smugmug.com)). O criador do acervo, Paul. A. Blak, também atuou como missionário da Igreja Metodista em Angola, África, entre 1558-1961, tendo retornado para os Estados Unidos em 1 de julho, o mesmo lançou o livro “Angola Colonial fotografada por missionários metodistas”, publicado por Paul. A. Blake. Fundação Agostinho Neto, 2019, onde aborda a chegada dos metodistas em Angola e a criação das missões.

Em uma análise inicial, podemos inferir que por meio das fotografias conseguimos interpretar as experiências feminina vivenciadas no processo educacional formal na região de Dondo e Nhangue-a-pepe pertencentes a província de Cuanza Norte, em Quiôngua e Pungo Andongo na província de Malange, e Luanda. As fotos são importantes provas documental. Será utilizado também a Declaração do Reverendo Malcolm MoVeigh de Stanhope, Nova Jersey, missionário da Igreja Metodista para Angola, África, 1558-1961, tendo retornado para os Estados Unidos em 1 de julho. Disponível na Fundação Mario Soares.

Outra importante fonte de pesquisa foi o diário pessoal de Deolinda intitulado: “Diário de um exílio se regresso”, o qual possibilitou compreender a trajetória do dia-a-dia de Deolinda Rodrigues, juntamente com o processo de independência de Angola. Assim como questões que a autora traz ao longo do seu diário como as questões da mulher angolana, os círculos políticos internacionais, as fortes críticas ao partido, estendendo-se a alguns militantes e a igreja Metodista na luta pela independência de Angola.

Outras fontes que deram base para essa pesquisa foram os documentos encontrados na Associação Tchiweka de Documentação (ATD), entre eles estão cartas trocadas entre Deolinda Rodrigues e outras mulheres que passaram pela educação formal metodista, escritos de membros da igreja metodista a respeito da educação desenvolvida em Angola; o livro “Cartas de Langidila e outros documentos”.

Nesta perspectiva, tratar a educação formal em Angola através de mulheres angolanas que estudaram através da igreja metodista e suas influências na luta

anticolonial, não é tarefa fácil. Para compreendermos de forma mais profunda tal temática, buscaremos como referências historiográficas pesquisas que versem sobre o tema aqui tratado.

Para isto, trabalhamos com a seguinte bibliografia: para compreender os estudos das relações de gênero, enquanto campo analítico dentro da historiografia, usamos Scott (1989). Seguindo este viés, pensamos a mulher e o cânone literário, assim como a categoria de gênero enquanto construção social Collins (2020).

No mais, os capítulos se desdobraram em compreender a educação formal metodista voltado para as mulheres angolanas e como isto influenciou em uma transgressão social, a qual algumas mulheres lutaram pela independência de Angola. Entretanto, levando em conta algumas incongruências da igreja Metodista. Desta forma, os capítulos serão expostos da seguinte maneira.

O primeiro capítulo descreve as missões metodistas que efetivaram os trabalhos em Angola, especialmente em Luanda. Porém, a pesquisa também analisou outras regiões que fogem do “centro” (Luanda) - que também tiveram a presença dos metodistas e da educação formal, em alguns momentos até mais assídua que na própria capital, sendo as regiões de Malange e Quêssua, Pungo Andongo, Dondo e Quingua - , buscando compreender como ocorreu suas instalações e permanências nesses locais e como foi o processo educacional em cada uma dessas regiões. De igual modo, analisamos as escolas criadas especificamente para as meninas, a dimensão dos gêneros nas escolas metodistas, as condições e definições das estudantes angolanas nessas regiões e quais os aspectos dessa educação formal voltada para as mulheres.

O segundo capítulo analisa a primeira infância de Deolinda Rodrigues, assim como sua educação formal metodista. Mas, também como a partir do seu letramento utilizou como forma de denúncia contra o colonialismo português, de igual modo também utilizou sua cultura Kimbundu como forma de resistência à cultura europeia/colonial. Abordamos também as relações de tensões e as possibilidades de lutas a partir da igreja Metodista, já em meados dos séculos XX, especialmente no que tange a identificação de membros do movimento independecista MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola).

No terceiro capítulo foi abordado a trajetória de Deolinda Rodrigues, esta que passou pela educação metodista, foi membro do MPLA e lutou contra o processo colonial de diversas maneiras. Mas, a análise se delimitou em analisar as cartas trocadas com companheiros de lutas para compreendermos as várias articulações de

Deolinda Rodrigues, seja em Angola, na África ou em outros continentes. Para além disto, neste capítulo foi analisado a passagem de outras mulheres que foram educadas formalmente em outras missões protestantes e tiveram atuação na luta pela independência, especialmente dentro do Movimento Popular de Libertação de Angola.

## **CAPÍTULO I: EDUCAÇÃO METODISTA EM ANGOLA E A EDUCAÇÃO PARA MULHERES.**

### **1.1 A EDUCAÇÃO FORMAL METODISTA EM ANGOLA**

O kimbundu é a língua que está presente em Angola nas regiões de Luanda, Catete, Malanje e as áreas de fronteira no Norte Dembo. Trata-se, segundo os pesquisadores Wheeler e Pélissie (2009) - apesar de compartilhar a mesma língua e, muitas vezes, a mesma estrutura de parentesco - de uma população bastante diversificada e estão localizados sobretudo na área de Luanda, no baixo vale do rio Cuanza e Dande. Alguns desses povos resistiram ao contato com os europeus e as missões católicas, entretanto, não ficaram isentos ao contato das missões Metodistas.

E uma das articulações das missões metodistas foi aprender a língua Kimbundu para poder implementar o metodismo. Isto foi feito por um dos pioneiros a chegar em Angola, o bispo Taylor, o qual levou o linguista Heli Chatelain para desenvolver essa função, é bem nítido que a relação entre o angolano que falava o Kimbundu e o linguista Heli era para poder fazer a “evangelização” pelo caminho inverso, em vez do habitual feito pelos europeus que era impor a religião por meio de sua língua, aqui percebe-se que o kimbundu foi utilizado para a implementação metodista.

Assim, a língua passa a ser um dos fatores mais importantes nesse processo, até porque era bem mais dificultoso para os metodistas aprenderem primeiro o português para depois catequisar os angolanos. A língua é um dos principais aspectos de poder a ser utilizado dentro do processo colonial.

Partindo deste contexto, segue abaixo uma lista das primeiras organizações protestantes no território angolano do século XIX. Assim, as igrejas protestantes passaram a cada vez migrar para o continente africano, não só como forma de ocupar o espaço geográfico, mas também visualizavam um ambiente para a difusão da sua religião, por isso, as denominações protestantes em Angola foram diversas, algumas podemos perceber com a fonte a seguir.

Entretanto, destacamos a igreja episcopal metodista, que foi a terceira maior missão a chegar em Angola, nesse período, a qual foi responsável pela viabilidade dos estudos das mulheres no interior de Angola.

SOCIEDADE MISSIONÁRIA BATISTA INGLESA, 1878

- São Salvador, Congo

CONSELHO AMERICANO DE COMISSÕES PARA MISSÕES ESTRANGEIRAS (Congregacionista), 1880 – Bailundo  
 SOCIEDADE MISSIONÁRIA BAPTISTA AMERICANA NO ESTRANGEIRO, 1882  
 IGREJA EPISCOPAL METODISTA, 1885 – Luanda  
 IGREJA UNIDA DO CANADÁ, 1886 – Bailundo  
 MISSÕES CRISTÃS EM MUITAS TERRAS, 1889  
 OS IRMÃOS DE PLYMOUTH, 1890 – Bié  
 MISSÃO FILAFRICANA, 1897 – Caluquembe  
 LIGA EVANGÉLICA DE ANGOLA, 1897  
 ALIANÇA CRISTÃ E MISSIONÁRIA, 1907  
 MISSÃO GERAL DA ÁFRICA DO SUL, 1914  
 ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 1924 – Cabinda. (WHEELER; PELISSIER, 2009, p.126).

Neste período, os portugueses ainda não tinham o controle total sobre o território, fator importante, pois nesses primeiros anos teve pouca interferência do governo português (apesar de haver uma certa “desconfiança” dos administradores local em Angola contra os missionários protestantes), fato que, anos depois, iria mudar devido a prática e política portuguesas do Estado Novo. O receio dos dirigentes locais com os missionários estrangeiros era que eles desviassem os “indígenas” do objetivo colonial, a exploração. Como explicitado por M’Bokolo, 2011:

Encarregados, nomeadamente, de auxiliar a implantação colonial, os missionários "nacionais" eram notavelmente mais incentivados do que os estrangeiros, relativamente aos quais se temia que pudessem desviar os indígenas do objetivo colonial específico de cada império, que fossem mais difíceis de manipular, ou até que fomentassem desordens secessionistas. (M’Bokolo, 2011, p. 506).

Neste percurso, da presença dos metodistas em Angola, percebe-se uma dicotomia, ora sem contato e divergindo do Estado português, ora tendo ligações com o Estado português, tecendo redes de aproximação de modo igual às leis para as missões católicas e protestantes que estavam em Angola. Isso se deu, especificamente, no contexto do Governo de Norton de Matos em meados de 1911, vendo as missões protestantes como possibilidades benéficas para o projeto colonial mantido pelo Estado português, em que

Os representantes das missões metodistas e congregacionistas, Norton procuram estabelecer igualmente boas relações, sendo a aproximação mútua. Joseph Hartzell, bispo para África da Igreja Episcopal Metodista, considera que a mudança da política portuguesa relativamente às igrejas protestantes, colocando-as, pelo menos na letra da lei, em pé de igualdade perante a lei, é muito significativa, tendo recebido, logo em janeiro de 1911, garantias do próprio Governo Provisório da República Portuguesa, na presença do próprio Afonso Costa, de que a cooperação das missões metodistas nas colónias era vista pelo novo regime como benéfica<sup>16</sup>. Dois anos mais tarde, o bispo manifesta, em Luanda, o seu apreço às públicas declarações de apoio às missões protestantes por parte do novo governador (JANEIRO, p. 414).

Partindo deste pensamento, em troca deste apoio, as missões deveriam funcionar conforme os encargos e normas políticas do Estado português. O que diferenciava os missionários protestantes dos missionários católicos era que, para além de serem evangelistas, os missionários protestantes atuavam também como professores, curandeiros e conselheiros, existia um contato com a população local ligando-se às estruturas de tal comunidade.

Com isso, um desses contatos foi justamente o aprendizado da língua local que serviu não só para uma melhor comunicação como para traduzir a bíblia. Dessa forma, “os protestantes ensinavam a língua portuguesa, mas também faziam questão de ensinar as línguas de suas regiões de origem e se interessavam no aprendizado das línguas dos nativos” (NETO,2005, p.123). Já os missionários católicos não tinham tanta propensão em aprender alguma língua derivada dos Bantus.

Diante disso,

No final da Monarquia existiam em Angola cerca de 27 missões católicas e pouco mais de 30 de várias denominações protestantes<sup>9</sup>. Entre estas últimas, entre as de maior expressão encontram-se: as batistas inglesas, no Norte; as metodistas americanas no corredor Luanda-Malange; e as congregacionais norte-americanas e canadianas na faixa central de Angola, no interior de Benguela. (JANEIRO. p. 411)

Nesse sentido, a maioria dos indivíduos que se tornaram cristãos permaneceram adeptos ao sistema indígena. Por isso, a relação social entre a população local e a igreja afetou a cultura local, especialmente pela atribuição e interpretação da bíblia por meio da língua, atribuindo-lhe os dogmas de um Deus cristão. Porém, havia uma controversa na política colonial determinada pelo Estado português, porque os angolanos que não deixassem de lado os costumes e seus valores culturais eram excluídos do processo educacional formal.

Dessa forma, muitos angolanos, especialmente tratando da população dos interiores (regiões fora de Luanda), sofreram com o descaso das políticas públicas educacionais. O encargo da educação para essa população, muitas vezes, foi por meio das missões protestantes, o metodismo utilizou das línguas locais em sua área de missão como forma de educar não somente para a fé, mas pregavam a base da liberdade de consciência.

Durante o processo de ocupação, expansão e efetivação do trabalho Metodista em Angola, desde as missões originais, concentraram-se para além de Luanda, nas províncias de Malange e Quéssua, Pungo Andongo, Dondo e Quingua, como podemos

analisar, na Imagem I, abaixo. São regiões muito diferentes entre si. No entanto, através delas compreendemos como foi o processo educacional metodista nos interiores de Angola.

**Figura 1** – Mapa de missões Metodistas autossuficientes em Angola



Fonte: BLAKE, Paul A. Angola colonial fotografada por missionários Metodistas colonial. Edição: Fundação Dr. Agostinho Neto. Luanda, julho de 2020, p. 26. Mn bn34

Cabe observar, na Imagem I, que essas regiões são atravessadas pelo maior rio de Angola, o rio Cuanza (Kwanza), o rio acabou sendo o ponto de convergência entre as províncias e a implementação das missões Metodista. Estes, acabaram por fazer o mesmo caminho que os colonizadores portugueses, descendo pelo rio Kwanza e se fixando entre a população angolana.

Diante disso, um dos principais motivos da escolha de tais províncias foi por causa da estratégia de ocupação regional. Pois, as missões católicas estavam concentradas em sua maioria nas províncias de Luanda.

Outros fatores que culminaram para tal escolha foi que, nessas outras regiões, encontravam-se poucas autoridades portuguesas e poucas influências católicas, assim como uma grande parcela dos angolanos e suas autoridades locais ainda não tinham contato com as ideias ocidentais, do contrário, as missões Metodistas conseguiram se instalar na província de Malanje.

Tanto que a missão de Quéssua na cidade de Malanje, “tornou-se o principal centro metodista em Angola. Quéssua era um notável centro de ensino e assistência: tinha escolas primárias, primeiro ciclo liceal, escola bíblica, oficinas, hospitais” (NETO, 2005, p. 119), as missões Metodistas acabaram cumprindo um papel assistencialista e deste modo acabaram tendo influências favoráveis com a população

angolana. Muitas das missões implementadas inicialmente pelo Bispo Taylor<sup>3</sup> ao longo do rio Kuanza deram certo.

Nesta perspectiva, as escolas tinham um papel fundamental, eram utilizadas pelos metodistas como um investimento para a formação de pastores locais. Essa educação se dava da seguinte maneira: “os metodistas administravam um curso de quatro anos, para formar pastores locais, que incluía religião e educação elementar. Outro curso de quatro anos, em Kimbundu, para “exortadores” (evangelistas leigos)” (West Central Africa Mission Conference, 1909, p. 67, apud, BLAKE, 200, p. 40), dentro dessas atividades estavam os sermões, aulas de línguas (português, inglês, francês, etc.).

Vale destacar que a igreja e as escolas são sinônimas, até hoje, no processo de colonização das mentes e com as escolas metodistas não foram diferentes. Enxertando nas populações locais um sistema cultural colonial e cristão “que reproduzia socialmente valores e normas dominantes, nomeadamente masculinas” (Paredes, p.86), valores de outra cultura, a ocidental. E com ela, acompanhada a figura masculina no centro das decisões de poder e as mulheres lhes cabiam o lugar secundário da “subalternidade”, isto foi sendo construído ao longo do processo de permanência das missões em Angola.

Assim, a manutenção das escolas e dos internatos, a prática de permanências e difusão das missões metodistas se dava pelo conjunto de evangelização e educação formal. Em um método de ensinar a população local, para reproduzirem os dogmas Metodistas, a missão trabalhava com a formação de pastores locais, porque “as missões europeias precisavam de missionários africanos com o objetivo de cristianizar seu próprio povo” (OYEWUMÍ, 2021, p.196), após formados tanto na religião quanto na educação elementar, passavam a ensinar na própria escola da região.

Deste modo, houve uma crescente significativa no número de alunos angolanos nas escolas Metodistas em meados de 1919, conforme observamos o trecho a seguir, a qual aponta um número de mais de 65 pastores e mais de 2000 alunos. Um número expressivo, tanto de pastores como de alunos e também no aumento das estações, ou seja, cada vez mais os angolanos estavam sendo imbuídos ao metodismo.

---

<sup>3</sup> Taylor queria plantar missões ao longo dos rios Coanza e Congo. Em 1885, levou quarenta pessoas, homens e mulheres e abriu estações ou missões, em diversos lugares, por uma distância de 390 milhas ao longo desses rios. Conseguiu propriedades em Luanda, Dondo, Quiongoa, Pungo, Adongo, Quessun, Malange e outros lugares. O trabalho iniciado em alguns desses lugares prosperou e lá existem boas escolas. (BUYERS, 1945, p. 253).



Porém, vale frisar que, essas crescentes deram –se em um tempo significativo foram mais de 30 anos desde que o bispo Taylon desembarcou em Angola.

Como aponta Copplestone (apud Blake, 2019), sobre as escolas metodistas e seu quantitativo,

Em 1919, contavam-se 65 pastores e trabalhadores leigos angolanos, assim como 30 estações dirigidas por angolanos. Mais de 2000 alunos frequentavam as escolas dominicais, 28 escolas recebiam 700 crianças e o número de convertidos aproximava-se de 1000 (Copplestone, p. 579 - 580, Apud, BLAKE, 2019, p. 40).

Diante do exposto, inferimos que este método, de educar angolanos para “converterem” outros angolanos, utilizado pelas missões metodistas, reverberou com efeito positivo a lógica de ensino colonizador. Com o tempo, formaram-se pastores metodistas angolanos e através destes teve-se uma continuidade da difusão da religião, concomitante, a política assistencialista de hospitais e das escolas, ensinando a educação formal.

Nesse sentido, como observa-se na figura 2 (abaixo), com a instalação de mais uma estação das missões Metodista, no início dos anos 1900, os pastores locais que também eram conhecedores da região, exerciam a função de acompanhar reverendos que vinham do exterior nas partes rurais de Angola. A importância do vínculo das pessoas nativas de Angola com os missionários foi uma das maneiras de mapear e conhecer o território.

**Figura 2-** Nova estação Metodista em 1900

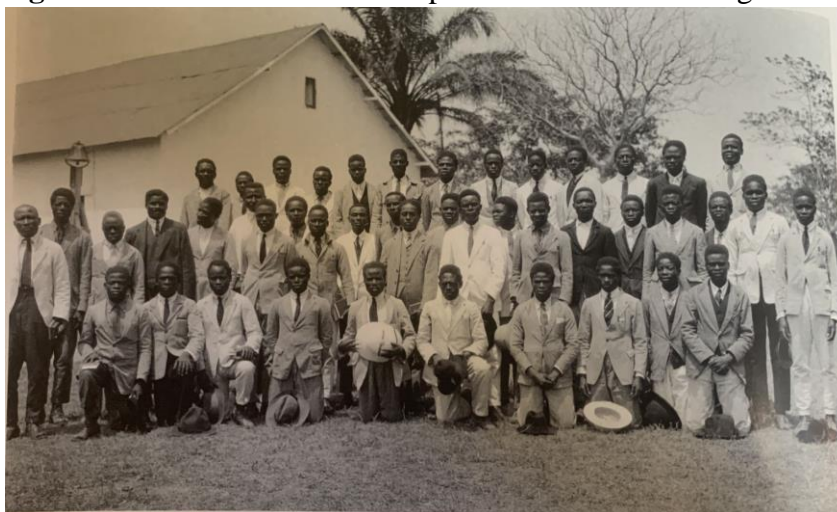


Fonte: <https://paulblake.smugmug.com/Angola-Methodist-PhotosFotos-Metodistas-de-Angola/Igreja-Metodista-de-Angola-18851930/O-Interior/i-DSjm7Cp>

Como podemos observar, uma das pessoas que se encontram Imagem 2 é o missionário W. P. Dodson (sentado à esquerda da fotografia). A imagem traz alguns aspectos importantes de análise como, por exemplo, o missionário W. P. Dodson, observa um pastor local que lê a bíblia, as crianças sentadas no chão revelam essa chegada desde muitos novos nas estações. Outro fato que se analisa é a mudança de vestimentas entres os meninos da esquerda (crianças menores) e as crianças à direita da fotografia (crianças maiores), aspecto da cultura que iriam sendo transformada com base eurocêntricas coloniais.

Desse modo, a crescente dos pastores locais e a organização com outros pastores Metodistas de outros países do continente africano dava-se pelos eventos, como a conferência anual na região de Quionga (norte de Moçambique), na década de 1920, conforme observa-se, abaixo, na imagem 3. Fazendo um comparativo entre a chegada do metodismo no último quartel do século XIX, e a referida fotografia, datada no início do século XX, se comprova a “eficácia” Metodista em perpetuar a religião por meio dos próprios angolanos.

**Figura 3** – Conferência anual de pastores metodista na região de Quionga



Fonte: BLAKE, Paul A. Angola colonial fotografada por missionários Metodistas colonial.  
Edição: Fundação Dr. Agostinho Neto. Luanda, julho de 2020, p. 82

Inicialmente, ao observamos na imagem 3, o que chama a atenção é a reunião composta somente por homens, não somente de Angola mais de outros países do continente africano. Este indicador de gênero, aponta que os homens foram os primeiros catequistas e as mulheres ficaram em segundo plano, construindo uma perspectiva da cultura eurocêntrica do prestígio/poder destinado aos homens.

Um ponto de relevância é que já foi dito anteriormente são os anos que se passaram desde a chegada metodista até esses homens angolanos se tornarem

missionários metodista, parece uma história com linha reta, mas, a construção e formação desses homens durou quase quarenta anos, ou seja mesmo com lugares de construto de “poder” o homem angolano levou certas décadas até se tornarem missionários e as mulheres foram ao longo do processo secundarizadas.

Portanto, a conclusão feita acima, vai de encontro com as análises da pesquisadora Margarida Paredes, a qual aponta que “as mulheres foram secundarizadas neste processo, sendo direcionadas para a economia doméstica” (PAREDES, p. 96), revelando que o Metodismo semeou o poder do patriarcado dando diferenciação de saberes e poderes aos homens.

Segundo o Bispo Emilio Carvalho (1985), depois de 15 anos da instalação do metodismo em Angola ainda não se tinha um trabalho direcionado para as mulheres. Portanto, o que havia era um “«Lar Infantil» em Dumbo a Pepe (Canandua) estabelecido e dirigido pela missionária negra Susan Collins, que tinha chegado a Angola, mais precisamente a Cabinda, em 1887” (Carvalho,1985), as mulheres apesar de serem a maioria nas congregações não consta “já existido, no fim do primeiro período da presença Metodista em Angola, um trabalho organizado entre as Mulheres” (Carvalho,1985), tampouco como demonstra a fotografia acima as mulheres eram pastoras.

Além disso, ainda aludindo da análise da imagem 3, dentre os muitos pastores metodistas angolanos, destacamos dois (contando a partir da segunda fileira de cima na 9º posição), o pastor Adão Francisco de Almeida, e na 10º posição o pastor Agostinho Pedro Neto. Os pastores referidos são pais de Deolinda Rodrigues de Almeida e de Agostino Neto, futuros integrantes do movimento independecista de Angola, o qual também tiveram sua formação educacional formal por meio das missões metodistas e pertenceram a uma elite letrada angolana, que vamos analisar no capítulo seguinte.

Desse modo, este foi também um dos fatores para o enraizamento e permanências do metodismo, tanto que, no Quéssua (província de Malanje) foi uma das regiões possuía números significativos de adeptos, tanto que em 1959, “acolheram entre 7.000 a 10.000” pessoas, como podemos confirmar na citação a seguir:

A missão do Quéssua bem pode considerar-se a Meca do protestantismo angolano (...), é constituída por um conjunto de edificios nos quais estão instalados: um hospital, enfermarias, escolas masculinas e femininas, residências, internato, uma igreja, cozinhas, refeitórios, etc. condições que

em 1959 acolheram entre “7.000 a 10.000 adeptos” (Gonçalves, 1960: 86, apud. LIBERATO, 2013, p. 43).

Diante disso, compreende-se que mesmo com a efetiva atuação das missões metodistas na região de Malanje. Isto, não significa que, a população local deixou ou “apagou” os seus costumes, as suas crenças e suas práticas religiosas.

Ou seja, antes do contato com o cristianismo, toda a sua cosmologia já existia, um dos exemplos disto, é a continuação práticas religiosas dos Kimbando, em tradução para nossa língua seriam os curadores, que curavam tanto fisicamente quanto espiritualmente. De fato, as religiões que vieram acompanhada com o processo colonial, foram introduzidas no ceio das religiões africanas, muitas delas de forma violenta. Entretanto, isso não significava que os africanos não resistiram, ou mesmo usaram da religião cristã misturada a sua de origem.

Podemos observar vários aspectos da continuidade da religiosidade. Um exemplo dessa resistência e das “misturas entre religiões” são os objetos religiosos, que apesar de serem considerados profanos e como crenças pagãs pelo cristianismo, muitos aldeões permaneciam com os símbolos religiosos Kimbundu.

Abaixo, nas imagens 4 e 5, compreendemos e fazemos uma análise sobre o processo que se passava nos interiores de Angola sobre esses objetos religiosos e como se estabeleceram as permanências, misturas e repreensão dos mesmos.

**Figura 4 - Práticas religiosas kimbundu**



Fonte: BLAKE, Paul A. Angola colonial fotografada por missionários Metodistas colonial. Edição: Fundação Dr. Agostinho Neto. Luanda, julho de 2020, p. 39.

Partindo da análise da imagem 4, percebe-se que mesmo com a presença da missão metodista e da ampliação da religião cristã, alguns aspectos da religiosidade e ritos de grupos angolanos permaneceram. Um dos elementos que compõem a imagem é o símbolo de Jesus Cristo pregado em uma cruz (símbolo sagrada para os cristãos) e está no mesmo “altar” com outros objetos, de igual maneira considerado sagrado para tal grupo, nota-se: o chifre de animais, os sinos, as máscaras, símbolos que representam as práticas locais religiosas. O contato entre culturas e a agregação de símbolos.

Dessa forma, confirmamos que mesmo com as repressões aos costumes e práticas culturais locais, feitas tanto por agentes governamentais portugueses quanto das missões cristãs, ainda resistiam e eram utilizadas, comprovando que os “grupos subalternos – colonizados – não têm sido vítimas passivas nem tampouco cúmplice voluntárias/os da dominação” (KILOMBA, 2020, p. 49), desta maneira, infere-se essa desmitificação passiva da colonização.

Dessa forma, a atuação do metodismo era dualista, ou seja ao mesmo tempo que desenvolvia a educação formal -nas áreas rurais - e prestava assistência na saúde, também fazia o processo de conversão de angolanos por meio da religião cristã. Essa prática processual continua foi um dos aparatos utilizados para também colonizar e demandar a religião cristã como superior.

Do mesmo modo, na imagem 5 (a seguir), observaremos como esse processo foi se enraizando por meio de práticas de silenciamentos e estigmatização feitos pelas missões Metodistas. Na imagem anterior (Imagem 4) foi analisado essas mesclas nos símbolos religiosos (Kimbundo e cristão), porém, a imagem a seguir demonstra como isso não foi aceito.

**Figura 5 - Queima objetos religiosos na região de Hombo a Njinji**



Fonte: BLAKE, Paul A. Angola colonial fotografada por missionários Metodistas colonial. Edição: Fundação Dr. Agostinho Neto. Luanda, julho de 2020, p. 39.

A imagem 5 demonstra como os missionários agiam com as religiões locais e a existência de um “conflito” religioso. A repressão se confirma na queima dos objetos simbólicos da tradição cultural do grupo local. A queima dos objetos religiosos, simbolizam também a tentativa de aculturação vigente implementada pelas missões metodistas e que tinham como objetivo “transformar as sociedades africanas, e não as preservar” (OYEWÙMÍ, 2021, p. 195). Assim, a preservação das religiões angolanas nunca foi uma preocupação para as missões metodistas, pelo contrário, a ideia central era que os povos angolanos rompessem com sua religião/tradição.

É importante ressaltar que ao analisar a descrição original da foto, percebe-se que o discurso fundador dela, nos leva a entender que a população levava, de maneira consensual os objetos para serem queimados. Porém, percebemos que o sentido da imagem 5 e sua representação é de poder, que o autor quer repassar utilizando uma linguagem para convencer, seduzir e controlar o leitor, restringindo-o em uma tentativa de controle sobre o outro.

É importante fazer uma contextualização de outros lugares no interior de Angola por onde os Metodista implementaram a religião e a Educação formal, no que tange as missões metodistas no Quéssua, região pertence a província de Malange.

Criada em 1992, a missão contava com “escolas do ensino primário, primeiro ciclo liceal, escola bíblica, oficinas e hospitais” as quais tinham como função atender a população daquela região. Cinco anos após sua criação, a missão “contava com 36 convertidos, cultos dominicais na casa da missão, escolas com 28 alunos” (BLAKE,

2019, p. 30), os alunos aprendiam sobre costura, trabalhavam na agricultura, as aulas eram ministradas tanto em português como em outras línguas tais como francês, o inglês e o alemão, o estudo de línguas distintas foi importante para os alunos que passaram pela missão metodista e que estiveram na luta pela libertação de Angola.

Como foi o caso de alguns membros do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), entre eles Deolinda Rodrigues, que segundo Rodriguez (2010) “seu nome completo é Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida “Langidila” (nome de guerra)” e Agostinho Neto, filho de Maria da Silva Neto e Agostinho Pedro Neto, foi poeta, médico e esteve na luta contra o colonialismo português, como veremos mais detalhadamente no capítulo seguinte.

Outra região que os metodistas efetivaram seu trabalho, foi na região de Pungo Andongo. No contexto da chegada dos missionários protestantes nesta região, concentrava-se plantações de cana de açúcar, borracha e outros produtos. Para além disto, Pungo Andongo era um dos locais onde estava a sede governamental dos portugueses, por este motivo e também pelo enfrentamento do poder das autoridades locais, as missões metodistas sofreram fortes restrições, como aponta Silva (2017, p. 71) “a implantação e atuação das missões católicas ou protestantes em Angola, contudo, não foi uma obra fácil e sem enfrentamentos com o poder nativo local, além dos limites impostos pela Metrópole e autoridades locais”, para fundamentar isto, a seguir uma fonte de um Metodista.

Pungo Andongo era sede governamental e militar portuguesa, com cerca de 200 habitantes portugueses, principalmente comerciantes e funcionários governamentais. Em Pungo Andongo e em outras zonas rurais, missionárias e angolanas eram muito afectados [sic] pela atitude dos Chefe de Posto, representante local do Governo português. O chefe tinha amplos poderes e podia facilitar e dificultar a vida dos metodistas. (BLAKE, 2019, p. 54)

Assim, entendemos que tanto o governo português dificultou a vida para os Metodistas como também, neste caso, o poder dos nativos locais. Desta maneira, os missionários acabaram por encerrar as suas missões, diversas vezes, nesta região. Mesmo com a tentativa de implementação da escola com alunos pagantes, em geral direcionado aos filhos dos portugueses, a educação em Pungo Andongo não surtiu tanto efeito.

Apesar das missões Metodistas na região de Quiongua, pertencente a província de Malanje, ter sido uma das mais importantes, acabou se encerrando no contexto em que o governo investia em uma linha férrea (em meados do século XX),

que “cortava” o território de Luanda até Malanje. Isto se deu devido ao aumento das atividades comerciais nos interiores e os interesses econômico coloniais, com isso houve pelas entidades exploradoras o despovoamento da população de Quiongua.

Essa ação e interesse do Estado, em nome de um “processo de modernização”, trouxe consequências para a população angolana, a qual foi retirada do seu lugar de origem, pois, foram afetadas pelas obras que passava a linha e que lhes obrigaram a sair para longe. Com isso, várias aldeias desapareceram, em nome do colonialismo exploratório e devastador.

Quanto a educação desenvolvida pelos metodistas nessa região, a maioria dos alunos acabavam dormindo nos dormitórios dos alojamentos, além da distância entre sua residência e a escola, o ensino metodista em Quiongua contava com três horas de aula, mais as tarefas que eram desenvolvidas durante o dia, como buscar água e lavar roupa. A escola era destinada tanto para meninas quanto para os meninos, porém com funções distintas, para as meninas, como afirma Carvalho (1985) “em Quiongua funcionava também uma escola de costura para meninas, instituição que veio a manter-se até meados dos anos trinta” e para os rapazes a missão contava com uma escola industrial, que lhes eram ensinadas a carpintaria e tipografia.

A missão do Quiongua criou escolas para raparigas e para rapazes e, em 1910 tinham 42 rapazes e mais de 30 raparigas. A maior parte do ensino era assegurada por “professores-alunos”, crianças que já tinham concluído um certo nível de ensino. (BLAKE, 2020, p. 68).

Nesse sentido, as escolas construídas nos interiores de Angola pelas missões metodistas serviram como forma de suprir as lacunas deixadas pelo Estado português com o sistema educacional angolano, a qual era excludente e seletivo. Como vimos, até aqui, muitas das missões metodistas, nessas regiões, tiveram êxito na questão, especialmente, educacional, mas, isto se restringia a minoria angolana.

Para além das missões nas regiões pertencentes a província de Malanje também se tem as missões em Luanda, a qual tiveram dois momentos significativo na história dos Metodistas em Angola. O primeiro momento acabou não prosperando (1887), sua tentativa de autossustento por meio das escolas não foi suficiente, como infere Blake (2019) “os missionários tentaram autossustentar-se [sic] através de uma escola para alunos que pudessem pagar uma propina”, o metodismo em algumas regiões tentavam se sustentar com alunos pagantes, especialmente filhos de



portugueses. Porém, nessa primeira tentativa de implementação em Luanda não tiveram êxito, com isto as missões fecharam e vieram reabrir somente em 1902.

Portanto, concentrar-nos-emos aqui no contexto histórico de Angola do século XX, na segunda fase da tentativa de implementação das missões metodistas em meados de 1902 em Luanda. Com a crescente das escolas e os números de alunos nas áreas citadas acima, foi construída em 1933 a Escola Primária da Missão Evangélica de Luanda, conhecida popularmente como Escola da Missão, outra construção importante para o sistema educacional em Luanda foram as escolas para meninas. Conforme apontado por Blake (2019),

A terceira grande construção na missão metodista, concluída em 1911, foi a escola para as raparigas da Sociedade Missionária Estrangeira das Mulheres. Media 20 x 16 m e possuía varandas com dois metros de largura a toda a volta do edifício. Pouco depois de ter sido concluída, tornou-se uma escola mista. (BLAKE, 2019, p. 87)

Nesse contexto, as missões em Luanda, nesta segunda fase, contavam com a evangelização atrelada a escola, seguindo a mesma linha das missões no interior de Angola, educar e catequisar. Seguindo esta perspectiva, as missões metodistas em Luanda investiram, em 1911, em uma das maiores construções educacionais que segundo Blake (2020, p. 87), “foi a escola para a raparigas da Sociedade Missionária Estrangeira das Mulheres”. Esta escola, apesar de inicialmente ser voltada para as meninas, tornou-se escola mista, ou seja, para homens e mulheres, e perpetuou-se atuante nas questões educacionais de 1911 até meados de 1950, quase 40 anos.

Nesse sentido, de acordo com Carvalho (1985),

Em Luanda notabilizaram-se ainda Isabel Castro e Servalina Carlos (dos Santos), através do trabalho que desenvolveram entre as mulheres nos bairros das Ingombotas e do Bungo, a partir de 1907, e onde mantinham uma «escola rural diária» para o ensino da Bíblia, da aritmética, da costura e culinária, do Catecismo, da leitura e de hinos. Visitavam também os lares das alunas! A essas duas pioneiras juntaram-se em 1909-1910 Alda Saleta, Josefina Trindade, Joaquina Clemente e Palmyra Bessa, para o «Village Work» entre as mulheres no bairro do Alto das Cruzes. Noutras paragens da área conferencial destacavam-se Luzia Bernardo, Amadia Inglez, Célia Inglez e Miriam Webba. (CARVALHO, 1985, p. 08)

Assim, as escolas das missões, de fato, criaram escolas que educavam homens e mulheres tanto nas regiões da província de Malanje como na capital Luanda. A seguir, faremos uma análise, a partir das escolas criadas para as meninas, de qual sua importância no sistema educacional e como isto pôde ter influenciado na ação de mulheres que lutaram contra o sistema colonial vigente.

Nesse sentido, a atuação dessas mulheres letradas, ao longo do processo de libertação de Angola, se dava por meio da produção de textos tanto no português quanto nas línguas locais, como forma de denunciar o colonialismo e também convencer o maior número de pessoas para a luta.

Sequencialmente, no capítulo dois, nos delimitamos em analisar Deolinda Rodrigues e Rodeth Teresa Makina Gil, as duas eram letradas e foram educadas pelas missões Metodistas e as duas atuaram como membro do MPLA.

Antes disto, cabe contextualizar qual a situação da mulher angolana. Isto inclui as relações sociais e ritualização ligada a mulher angolana que tradicionalmente, através da cultura, era responsável pela maternidade, a família e a economia doméstica. Entretanto, ao longo do processo colonial, as mulheres angolanas passaram a ser violentadas sexualmente, fortemente no contexto das lutas pela independência de Angola.

Havia famílias reclamando que [os soldados] estavam sempre batendo em suas portas para ver se tinham mulheres à venda; as mães se apressavam para levar suas jovens meninas para dentro mais cedo do que de costume, porque aqueles homens passavam por elas e as apalpavam, abusavam delas, fossem elas velhas ou jovens. E então eles falavam do caso de um homem mais velho, da Terra Nova, que saiu para defender sua filha, foi espancado com um cinto, fugiu para a grama e nunca mais foi visto. (Vieira, O nosso musseque 168-69, IN: MOORMAN, p. 51)<sup>4</sup>

O contexto em que as mulheres angolanas se encontravam durante o processo colonial eram: mulheres escravizadas, mulheres Donas, mulheres que trabalhavam nas feiras, mulheres assimiladas e mulheres indígenas, essas categorias foram sendo construídas, conforme a configuração social de Angola do século XIX e XX. “E há muito mais que falar tanto das mulheres conhecidas como donas, grandes mercadoras e proprietárias de terra, quanto das pequenas comerciantes que lotavam as ruas de Luanda e Benguela” (ALFAGALI, 2022), a mulher angolana da capital Luanda trabalhava e estava em espaços variados, mesmo tendo baixos níveis de educação formal, a maioria das mulheres trabalhavam nas feiras, como descreve a historiadora Moorman (2008):

A ployment estável e remunerada era uma raridade tanto para homens quanto para mulheres. A maioria das pessoas que viviam nos musseques aspiravam a melhorar seu lote, embora com baixos níveis de educação, devido ao escasso e discriminatório sistema educacional colonial em vigor

---

<sup>4</sup> Tradução livre.

até o início dos anos 60, tornou isto extremamente difícil. (MOORMAN, 2008, p. 36 e 37)<sup>5</sup>

Nesse sentido, no campo educacional, as políticas relativas ao ensino formal para as mulheres do interior de Angola articuladas pelo Estado, tiveram implantações, reformas, funcionamento e acesso, pelo menos em tese, em meados de 1912 com a Portaria nº 1107/1912.

Esse decreto foi implantado por Jaime de Morais, e esta portaria regulava o ensino profissional elementar, especialmente na educação das mulheres rurais, essa tríade pensada pelo Estado colonial português, para a educação das mulheres rurais angolanas, não surtiu efeito, pelos mesmos motivos apontado por Moorman (2008), a política educacional implementada pelo Estado português, era escasso e discriminatório.

De acordo com Blake (2000),

A educação foi, talvez o legado mais importante em Angola dos missionários metodistas de 1885 e dos que se seguiam. O governo colonial português fornecia poucas perspectivas de desenvolvimento pessoal e de avanço para os Angolanos, mas os metodistas deram-lhe essa oportunidade, e muitos aproveitaram-na. Os esforços dos missionários e dos pastores e professores formados por eles deram origem a múltiplas gerações de angolanos instruídos que desempenharam papéis essenciais no desenvolvimento e, em última instância, na libertação de Angola. (BLAKE, 2000, p.188)

Por outro lado, as missões metodistas já desenvolviam este trabalho educacional voltado para as mulheres. Cabe refletir que as “práticas separadas por sexo foram estabelecidas cedo, refletindo até nos currículos das escolas que eram mistas” (OYEWÙMÍ, 2021, p. 196), como analisaremos adiante, a partir do seguinte questionamento: quais foram as influencias metodistas educacionais pensada para as mulheres angolanas?

## 1.2 A EDUCAÇÃO METODISTA PARA MULHERES

Dentro do processo colonial, especialmente pensando a partir da implementação do Estatuto do Indigenato 1926, o qual descriminalizava e racializava os diferentes povos de Angola, as mulheres mesmo vivenciando o mesmo espaço colonial, tiveram diferentes experiências.

---

<sup>5</sup> Tradução livre.

Dentre as possibilidades educacionais direcionadas pelas missões metodistas, destaca-se as escolas/internatos específicos para as meninas, implementado nas missões das regiões da província de Malanje. Em 1898, tem-se um dos primeiros internatos específicos para meninas, o qual foi criado por Hilda Larson e Susan Collins na região do Quéssua/Angola. Susan Collins e Martha Drummmmer, foram, respectivamente, a segunda e a terceira missionárias afro-americanas metodistas em Angola.

Sobre esse primeiro internato/escola, Blake (2000) descreve,

Cora Zentmire, que se juntou à equipe em 1899, escreveu que a escola não se situava em Malange porque “não podíamos ter uma escola para meninas nas cidades angolanas por causa da vileza dos homens portugueses” (Zentmire, p. 346). Três missionárias associadas à escola (Hilda, Larson, Cora Zentmire e Josephine Mekkelson) faleceram em 1901 e Collins continuou sozinha até 1901, ano da chegada de Martha Drummmmer. (BLAKE, 2000, p. 32)

Dessa forma, a primeira escola para as meninas foi criada no Quéssua, região pertencente a província de Malange, por Cora Zentmire. No fragmento acima relatado por uma das missionárias e fundadora da escola, diz que, a escola não foi criada na província (Malange), porque “não podíamos ter uma escola para meninas nas cidades angolanas por causa da vileza dos homens portugueses”, vileza também é sinônimo de comportamento degradante, ou seja, as escolas para as meninas não se deram na província de Malange pelo comportamento indigno dos portugueses, inferindo que os mesmos, violavam os corpos das meninas.

Intrínseco a fonte, revela-nos o contexto que vivenciavam as meninas angolanas, a violência sobre o corpo feminino era também um dos fatores infame que acompanhava o colonialismo.

Com isso, a região do Quéssua foi um dos lugares pioneiros a se ter educação para as mulheres metodistas em Angola. A escola “deu lugar a um novo programa de educação feminina, a Escola Feminina do Quéssua, precursora da Escola Henda, que manteve um programa de ciência doméstica, de instrução primária e agrícola até 1976” (CARVALHO, 1985, p. 7), a educação foi um dos meios mais eficazes durante o processo de evangelizar os povos de Angola.

Entretanto, a educação de mulheres, mesmo atrelada a educação religiosa, acabou constituindo, sendo o ideário ou não, uma intelectualidade que passa pela educação, no campo do saber, se sobressaindo nas lutas pela independência de Angola.

Em 1910, novas escolas para meninas foram criadas e segundo Blake (2000, p. 68) tinham mais de 30 meninas estudando “a maior parte do ensino era assegurada por “professores alunos”, crianças que já tinham concluído um certo nível de ensino e passavam a ensinar outras meninas. Assim, o número cada vez mais se ampliava da presença feminina nas missões metodistas e as escolas específicas para mulheres.

Desse modo, a figura 6, abaixo, é da escola implantada em 1919 sob a responsabilidade das missionárias Martha Drummer e Susan Collins, presentes na foto junto com um número significativo de meninas.

**Figura 6** - Internato de Meninas no Quéssua



Fonte: BLAKE, Paul A. Angola colonial fotografada por missionários Metodistas colonial. Edição: Fundação Dr. Agostinho Neto. Luanda, julho de 2020, p. 32.

O programa da escola consistia “no ensino da Bíblia, do Catecismo, da leitura e escrita, da costura e culinária, da horticultura e da higiene” (CARVALHO, 1985, p.5), uma relação entre a educação religiosa, dos afazeres “destinados” as mulheres e a higiene em uma perspectiva eurocêntrica.

Portanto, a partir da análise da foto percebe-se que, as meninas que frequentavam as escolas das missões, eram meninas de tamanhos diversos. Apesar da fotografia está em preto e branco, observa-se que as vestimentas seguiam um certo padrão, o da cultura europeia, corroborando e acrescentando com a disseminação da cultura eurocêntrica. Porém, um aspecto na foto se sobressaem, esse processo não se dava de forma homogêneo, os pés descalços, é sinônimo da permanência da cultura local.

Com o passar dos anos, a escola presente na fotografia acima passou a se chamar a Escola Henda e em 1922 o número de edifícios, assim como o número de alunos, aumentou para 200 meninas, educadas pela missão.

Assim, a Escola de Henda, construiu novos edifícios para receber essas novas alunas, dentro deles “incluíam uma casa do pessoal (em baixo), dormitórios para 200 raparigas, uma sala de reunião com capacidade para 350 pessoas, um poço relvados, recreios, jardins e um pomar com 500 árvores de fruto” (Woman’s Fooreign Missionary Society, 1923, p. 96). (BLAKE, 2020, p. 52), isto demonstra o investimento para receber essas meninas que iriam ser educadas pelas missões metodistas. Com o passar do tempo isto foi cada mais se intensificando como podemos analisar no recorte a seguir.

Para reforçar o trabalho, chegava ao Quéssua, em 1907, outra missionária negra, a jovem Martha Drummer, para o programa de educação feminina. Drummer distinguiu-se pelas visitas que fazia às sanzalas, em companhia das suas auxiliares, ensinando a ler. Porém esse programa não satisfazia. Havia que se fazer mais pelas jovens. No seu sermão de encerramento da sessão da Conferência em 1905, o Bispo Hartzell referiu-se à necessidade de preparação de esposas adequadas, realçando a ideia de educação feminina como meio de preparação das Mães da futura geração na vida da nossa Igreja. Por outro lado, sentiu-se a necessidade de uma coordenação no estabelecimento de escolas de formação feminina, preocupação que levou à criação, dentro do programa da Missão, de uma Comissão para o Trabalho da Mulher. (CARVALHO, 1985, p.8)

A ampliação e o investimento do programa de educação feminina tinham também como ideário a preparação das mulheres para serem esposas e mães, como observa-se na citação acima, uma preparação para a vida doméstica. Com a criação da comissão do trabalho da mulher, vários nomes começam a aparecer com o passar dos anos, de mulheres que estavam dirigindo a educação. Em Luanda, especialmente aparece o nome de Maria da Silva Neto, a mãe de Agostinho Neto, dirigente do MPLA e o primeiro presidente de Angola, a mesma também era tia de Deolinda Rodrigues, a qual ficou sobre sua responsabilidade quando foi morar e estudar em Luanda. Uma relação direta, entre educação, as lutas pela independência de Angola e o metodismo.

Outro nome que vem a aparecer depois de 1921 é o da mãe de Deolinda Rodrigues, Mariana Pedro Neto. Essas mulheres tornaram-se professoras que atuavam na educação dos angolanos, especialmente, dos chamados indígenas, atuavam no processo de alfabetização. Por outro lado, a inserção de mulheres angolanas como representantes foi um processo lento e gradual, precisamente, quando se trata de

representações nas conferências anuais metodistas. Isto dava-se porque as organizações de mulheres eram tuteladas por meio da igreja.

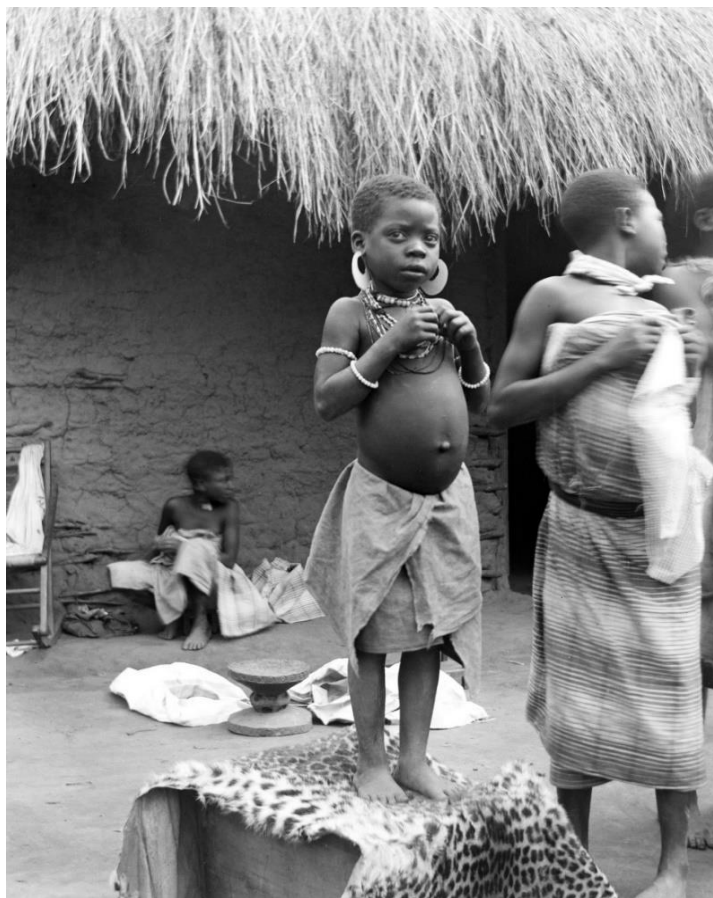
Depois de 1921 surgiram Catarina da Cunha, Joana Garcia Pereira, Ilda Leão Cristiano, Maria Araújo, Rebeca Gaspar Domingos, Eugénia Coimbra, Angela D. Alves, Eva Pedro Cardoso, Marcela Gaspar Domingos, Beatriz Garcia, Mariana Pedro Neto, Francisca G. da Silva. Na década 1930-1940 apareceram outras dirigentes como Angelina Tomás, Josefa Gaspar Domingos, Maria Malenga, Maria Felipe, Joana C. Canzamba, Rosa Gaspar, Leocádia Romano, Antonica Cabenda, Luisa Romano, Maria Chaves Catarina Lourenço «uma grande núvem de testemunhas» (algumas delas ainda entre nós), professoras, instrutoras, evangelistas e benemerentes para o seu Povo em Luanda, Nhangue a Pepe, Cadia ca Ndondo, Mazozo, Luxilo, Calomboloca, Camuhato, Hombo a Njinji, Dumba Cabango, Samba Lucala, Mussolo, Lucala e Quéssua (CARVALHO, 1985, p.12).

No entanto, essas mulheres e suas formas de representações femininas como educadoras Metodistas limitavam-se a nível local. Nas conferências, havia uma ausência dessas mulheres, uma representação quase inexistente, a figura masculina nesses espaços de poder e decisão era muito maior.

Nesse sentido, compreendemos a existência de uma linha tênue entre a representação local e a ausência em nível das conferências anuais, pois mais de 60 anos depois da chegada do metodismo em Angola que, de fato, o “Conselho Superior resolveu também actuar com realismo, integrando as Mulheres no seu seio. Em 1946 nomeou Maria Ambrósio de Sousa, Anta Martins Webba, Catarina L. Gonçalves e Mariana Pedro Neto” (Blake, 2019), como já supracitado, Mariana Pedro Neto é a mãe da intelectual e militante Deolinda Rodrigues.

Sendo assim, a educação formal, em ambos os aspectos tanto para menina como para os meninos tiveram influências significativas no processo de aculturação das comunidades por onde passavam. As escolas das missões para as meninas, provocou também uma transformação não só social como cultural.

Partindo deste contexto, observamos na figura 7, Madita, - uma aluna recém chegada à missão - ainda estar com as vestimentas do seu povo, apesar de na foto o foco ser ela, nota-se a influência de quem a fotografa, pois, a máquina fotográfica registra aquilo que se quer encenar. Na legenda original dizia: "Matéria-prima... em traje pagão" e a foto é de uma série chamada "Como eles vêm", pela legenda já se tem uma perspectiva da ideia que se criava sobre o outro, e como até o modo de vestir era visto com uma conotação religiosa. Ou seja, tudo que era diferente da cultura/religião ocidental era considerado pagã.

**Figura 7 – Madita**

Fonte: disponível em: <https://paulblake.smugmug.com/Angola-Methodist-PhotosFotos-Methodistas-de-A>

Se pensarmos os elementos que compõem a imagem, percebemos alguns aspectos tanto da Madita quanto externo a ela. Visualizamos Madita usando uma espécie de ornamento no pescoço e nos braços, os pés descalços, apenas uma saia cobrindo seu corpo, são os elementos que o fotógrafo queria desmontar na série como elas chegam. Além disto, o local onde está, aparentemente, sendo construído para as meninas pousarem para a foto, a caixa de madeira em baixo do couro de um animal fora da casa visa transparecer não as práticas locais, mais sim uma ideia de caça e dos elementos naturais estereotipados da fauna do continente africano.

Os aspectos externos a quem pousa para a fotografia também são importantes, há outras três meninas na fotografia, agindo aparentemente de forma espontânea, as vestimentas delas são similares, no entanto, diferente de Madita, apesar de todas estarem descalça, indicando que é da cultura local, uma das meninas além da roupa, está com um pano branco no pescoço o que as outras não tem, indicando uma construção para as fotografias. Imprimindo, desta forma, a construção da imagem das meninas atrelada a uma simbolização da criação de uma certa paisagem “africana”.



Na legenda original "Matéria-prima... em traje pagão", como já descrito, percebe-se como o tema, está dividida em duas partes a primeira, matéria prima em suma é o "elemento" para criação de um "produto", as meninas eram a matéria que estavam a se transformar.

A outra parte é o traje pagão, como até a vestimentas das meninas que chegavam eram consideradas pagãs pela cultura que as diferiam. A fotografia acima vem acompanhada de uma descrição que cabe trazer na íntegra. Pois, além da foto, é importante refletirmos como a descrição de uma fotografia carrega consigo suas influências das histórias que estão sendo contadas e por quem estão sendo contadas. Para além disso, na descrição também relata outras histórias.

Analisamos:

1909. Fotógrafo provavelmente WP Dodson. 40038. Uma nova aluna que acabou de chegar na escola das meninas. Esta foto é evidentemente destinada a mostrar como as meninas na área de Quiongua pareciam quando todas vestidas com o seu melhor antes que os missionários exercessem sua influência. A legenda original dizia: "Matéria-prima... em traje pagão" e a foto é de uma série chamada "Como eles vêm" Eu acho que ela é extremamente bonita como ela é. Note que o banquinho atrás da caixa em que Madita está. João Mbaxi aparece em um livro, Milagres em Preto, do missionário metodista de Angola Dr. John C. Wengatz. Dr. Wengatz "fala de um convertido africano que foi deixado em uma nova estação de missão para continuar o trabalho do Senhor com uma tribo canibal. Era a estação seca quando João Mbaxi assumiu, mas logo as chuvas tropicais estariam chegando. Mês após mês passou, no entanto, sem uma nuvem aparecendo no céu. Então chegou a hora do período normal de seca. Até agora todos estavam sofrendo, e muitos estavam à beira da fome. Em todos os anos que adoraram seus deuses antigos, as chuvas nunca falharam, e assim João foi informado de que ele deve deixar o país e levar "o Deus do homem branco" com ele. O cristão corajoso se recusou a ir. Então, cheio de raiva, o chefe mal-humorado avisou: "Se seu Deus é tão bom quanto você diz e tão poderoso que Ele governa o céu, por que Ele não nos envia os chuveiros necessários? Se não chover até o nascer do sol amanhã, vamos beber o seu sangue e comer sua carne! Recordando o relato bíblico de Elias, João foi à sua cabana e orou por ajuda divina com a mesma urgência do antigo profeta. Enquanto isso, os membros da tribo esperavam o amanhecer quando o líder cristão se tornaria vítima de sua horrível festa. Pouco antes do amanhecer, um trovão foi ouvido à distância, raios brilharam através do céu, e a chuva abundante refrescou toda a região! Como resultado, João foi capaz de continuar seu trabalho por Cristo."<sup>6</sup>

Ao longo da descrição percebe-se que o povo descrito de forma estereotipada, como canibais e que a conversão se deu por que o "Deus dos homens brancos" foi benevolente e lhes mandou a chuva. A passagem é tendenciosa, retrata um bom

---

<sup>6</sup> Disponível em:

[http://www.sermonillustrator.org/illustrator/sermon8/prayer\\_of\\_a\\_righteous\\_mann.htm](http://www.sermonillustrator.org/illustrator/sermon8/prayer_of_a_righteous_mann.htm).

exemplo do processo colonial por meio do cristianismo como benevolente e benéfico, subjulgando outros deuses e religiões existente em Angola.

Nesse sentido, dentro do processo colonial, um dos moldes era de estigmatização, desqualificação e construção do outro como inferior, seja em suas crenças, culturas e religiões.

Finalmente, compreendemos que a descrição da foto é uma forma tendenciosa de contar a história da cultura angolana, porém, sob a ótica do europeu, foi deste modo que por séculos foi se difundindo uma história única e perigosa<sup>7</sup>, geralmente contada por “amadores de exotismo, folclore e safari” (KASEMBE, 2005). As consequências disto foram catastróficas de deformações sobre a real história dos povos angolanos.

No registro a seguir, já percebemos a transformação, especialmente tratando-se das vestimentas. Deste modo, há por meio das vestes uma mudança na cultura local por meio do pensamento europeu como parte do processo da missão “civilizadora”. A veste é um a fator importante para se pensar na mudança de identidade por meio da educação-civilizadora, uma forma “sutil” da educação metodista, quase que natural, pois, somos imbuídos ao estilo da vestimenta como universal, quando na verdade é a construção de uma cultura sobre a outra.

Essa mudança na vestimenta era uma das formas para “adequar” os diversos povos de Angola à uma estética europeia. Esta adequação, causavam-lhe muitos impactos culturais e sociais, os trajes tradicionais estão ligados e expressam a identidade de cada povo. A característica de terminado grupo está ligada por vários elos, dentre eles, o modo de se vestir ou não, isto é específico de cada território/povo, no geral as cores acompanham o tecido e também como vimos nas fotos, os adornos como tecidos na cabeça e os cores. Vale ressaltar que, não existia/existe um único traje nacional dentro da população angolana, cada grupo conta com a heterogeneidade no modo e nas cores das vestimentas.

Com a chegada dos europeus uma das imposições rígida e imbricada de uma moral/costume religiosa era que o corpo tinha que ser escondido. Entretanto, nem todos os povos de angolana “respeitavam” essa moralidade europeia.

---

<sup>7</sup> ADICHIE, Chimamanda Ngozi, “O Perigo De Uma História Única”. Ed. Companhia das Letras, 1ª Edição, 2019.

**Figura 8** – Meninas da escola de Quiongua



Fonte: <https://paulblake.smugmug.com/Angola-Methodist-PhotosFotos-Metodistas-de-A>

A foto, acima, releva dois pontos importantes, o primeiro é as vestimentas das meninas, bem diferente, se comparados a figura 7, quando as meninas chegavam na escola da missão. A roupa também simboliza a “mudança” cultural e simbólica de um determinado grupo, as novas vestimentas estavam ligadas às normas e costumes europeus.

O segundo ponto é a educação e formação para as meninas, os trabalhos destinados para as meninas como encher a água na cabaça (objeto que as meninas na foto levam na cabeça), ou lavar as roupas. Essas foram tarefas destinadas especialmente para as meninas como forma de ocuparem diferentes lugares nesta nova sociedade angolana.

Assim, nas missões “além das três horas de aulas diárias, trabalhavam nas hortas, apanhavam lenha, carregavam água e iam ao ribeiro para lavar roupa e tomar banho” (BLAKE, 2019, p. 71). Então, era uma educação pensada a partir da educação da perspectiva familiar ocidental, do trabalho destinado para as meninas, diferenciando dos trabalhos que os rapazes desenvolviam, concomitantemente com a escola.

Segundo, Blake (2020, p. 109) “os rapazes trabalhavam com frequência nos campos da missão para ajudarem a cultivar o que comiam e trabalhavam ocasionalmente na manutenção das estradas”, a ideia da educação metodista era que os alunos se tornassem reprodutores dos valores metodistas, racionalizando o conhecimento em estruturas de poder e uma educação masculina.

De acordo com Kasembe (2005),

Contrariamente à igreja Católica que praticava a opressão em colaboração com o Estado, no que diz respeito à Missão civilizadora, a igreja protestante era mais atenta aos problemas sociais vividos pelos indígenas, por essa razão, mesmo se os pastores na sua maioria fossem brancos, havia um número de missionários negros mais importantes nas igrejas protestantes do que de padres negros na igreja Católica. E também os crentes eram quase todos eles negros. (KASEMBE, 2005, p. 112)

Dentro do currículo destinado as meninas, em comum com os meninos, estavam ensino de outras línguas como o inglês, português, francês, além da manutenção da língua original. Isto acabou formando voluntária ou involuntariamente estudantes que atuaram na luta pela libertação de Angola, afinal a tradução é um agente importante tanto no colonialismo como no combate ao mesmo.

Nesse sentido, analisamos aqui, a partir dos membros dos movimentos independecista e que tiveram aproximação com o metodismo, o caso o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola). Além dele, é importante destacar uma das mulheres educadas pela missão metodista e agente da luta contra o bojo colonial português, Deolinda Rodrigues, como veremos no capítulo seguinte, usou as línguas para fazer traduções e articulações dentro do movimento.

Desde o início da presença europeia em África que as igrejas católica e protestante têm acompanhado esse empreendimento, ficando responsáveis não somente pela evangelização dos nativos, como também pela sua educação. No primeiro caso (missões católicas), as primeiras a fundar uma escola naquele território no início do século XVII foram as missões jesuítas, ficando assim encarregues do setor educativo (Santos, 1970). No segundo caso (missões protestantes), sua importância advém do fato de terem proporcionado aos angolanos (sobretudo negros) bolsas de estudo para realização da formação superior (Henderson, 1990). (LIBERATO, 2014, p. 1013, 1014)

Também é fundamental analisarmos, que as missões metodistas tornaram viável o acesso à educação formal, não só as províncias que estavam para além de Luanda, mas também as regiões do interior, pertencentes as províncias de Malange como estudado até aqui.

Para além disto, essa viabilidade também foi possível para o acesso à educação das mulheres dessas regiões do meio rural por meio da educação popular. O interior sofria com o descaso educacional do Estado Português, o contexto da educação formal exercida pelo Estado português no mesmo momento que a chegada dos metodistas era via decreto.

Decreto implementado pelo então Governador Luís Augusto Rebelo da Silva em 30 de novembro de 1869. Em suma, o decreto ampliou e organizou o número de

escolas também causou alterações no nível de ensino público primário, secundário e superior na colônia ultramarinas, destaque aqui para Angola.

Apesar das implementações através dos decretos citados acima e de fato ocasionaram mudanças. Porém, não foram suficientes para sustentar e implementar a estrutura do ensino formal em Angola de forma equitativa para todos os angolanos, atingindo somente a minoria, portanto, essa política reforça a ideia com a preparação de uma elite local para defender os interesses de Portugal.

Assim, a educação formal em Angola tinha como principal objetivo educar a elite e com isto continuar a manutenção de poderes e privilégios da coroa portuguesa, para os angolanos tinha como principal objetivo a continuidade do projeto colonial, especialmente por meio da língua portuguesa que ensinava uma nova cultura, a do trabalho e introdução de hábitos europeus, como confirma, Silva, 2017.

De acordo com o projeto colonial, portanto, as práticas educativas das missões deveriam implementar um tipo de ensino que visasse a formação dos nativos em trabalhadores necessários para a ocupação e aproveitamento rentável das colônias. Na essência e na prática, tal ensino deveria ser pautado nas práticas de trabalho dos nativos e no ensinamento de uma nova cultura e de relações de trabalho, bem como no reordenamento da organização social e política interna, de modo a viabilizar a introdução de novas relações e hábitos culturais europeus. (SILVA, 2017, p. 68)

Como pode-se observar, essas mudanças ainda eram pautadas em um sistema educativo que separava socialmente alunos angolanos, essas distinções se davam pela constituição social e racial que estava sendo construída junto do processo colonial em Angola. Dentro dessa construção social de separação também se dividia dentro da educação formal, em educação para meninos e educação para as meninas, como veremos a seguir.

Vale frisar, que durante este processo de estruturação da educação formal em Angola, houve a existência de escolas separadas por sexos, ou seja, escolas direcionadas para os meninos e escolas direcionadas para as meninas, onde havia diferenciações também nas disciplinas, conforme apontado por Liberato, 2014:

Prevalecia a instrução técnica e profissional em detrimento da instrução literária e humanística. Para tal, foram criadas as escolas-oficinas para as raparigas e para os rapazes, em separado. Para as raparigas, a instrução ministrada consistia no:

Ensino teórico e prático da instrução literária em grau primário elementar; ensino de costura e trabalhos domésticos e de quaisquer profissões compatíveis com o seu sexo; educação moral e cultura física. (Idem, p. 103)  
De modo semelhante, para os rapazes, a instrução consistia essencialmente em:

Ensino teórico e prático da instrução literária, em grau primário elementar; ensino primário técnico de artes e ofícios<sup>2</sup> e educação moral e cultura física. (LIBERATO, 2014. P. 1008)

Examinando o recorte acima, o que mais chama a atenção nas escolas separadas por sexo é o “ensino de costura e trabalhos domésticos e de quaisquer profissões compatíveis com o seu sexo” voltados para a educação das meninas.

Dessa forma, a educação nas escolas, estava carregada dos aspectos dualistas, de homens e mulheres europeus, diferenciando as aprendizagens por sexo, havendo dentro do sistema educacional uma manutenção do processo colonial ligada a cultura ocidental refletidas no currículo escolar onde havia uma “política de educação para os meninos e as raparigas separadas “ Prevalecia a instrução técnica e profissional em detrimento da instrução literária e humanística” (LIBERATO, 2013, p. 31) .

Neste período, com os decretos, se tem, pela primeira vez, a estrutura definida de educação, assim como a implementação do primeiro liceu angolano, o Liceu Central de Luanda.

Paralelamente, a esse contexto tem-se a chegada das missões protestantes nos finais do século XIX na região de Angola, “entre as primeiras igrejas protestantes a chegar em solo angolano estavam a Igreja Batista, a Congregacional, a Metodista cuja administração é conexional e episcopal” (NETO, 2005, p. 11). Isto causou um certo dinamismo da formação de Angola, pois, cada missão religiosa teceu suas influências em determinada região e grupo etnolinguístico, cada missão possuía seus próprios interesses, objetivos e intenções, como veremos a seguir, segundo Neto (2010):

Do ponto de vista da orientação do sistema educativo, é digno de realce o seu papel na facilitação do acesso à educação a grupos que dela estavam tradicionalmente excluídos: i. as escolas das missões protestantes criaram um programa de educação feminina para as mulheres do meio rural, inscrita no âmbito da educação familiar, social e profissional, ii. em geral, as missões protestantes forneciam uma educação para promoção social, inscrita no quadro da formação profissional e educação religiosa (Neto, 2010).

Para além do acesso a grupos que foram excluídos, por meio da educação formal metodistas, muitos angolanos acabaram tendo certa promoção social e tornaram parte de uma elite angolana.

Além disto, muitos tiveram contato ou pertenciam a grupos que lutavam pela independência de Angola como o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). Assim como foi a base educacional de futuros integrantes de movimentos independentistas clandestino em Angola.

Vale ressaltar que, tais movimentos foram considerados clandestinos pela colonial portuguesa. Segundo Kasembe (2005), “pode-se deduzir que a formação dada pelos pastores dessa igreja não tinha o cunho da opressão e nem era dirigida para uma submissão, talvez seja por isso que a maior parte dos líderes políticos africanos fossem protestantes”, pois a maior diferença entre a educação metodista e a cristã não era na perspectiva de opressão, até porque, como já vimos até aqui, as transformações culturais eram uma prática metodista, a questão é a educação feita pelos metodistas como acesso a promoção social e como forma de facilitar o acesso à educação formal para mulheres.

Assim, as características da educação cristã metodista contribuíram para a educação de Deolinda Rodrigues, a qual iniciou os estudos na escola da missão, sendo que, somente a minoria de angolanos conseguiram o acesso à educação formal, já que o governo Português nunca investiu em escolarização para todos os angolanos e aos poucos que faziam era com o objetivo de “civilizar” pois, o “país possui línguas nacionais como: Kimbundo, Umbundu, Kicongo, Tchokwe, Mbwela, Mbunda, Yaka e outras. O colonizador impôs sua língua para melhor governar e proibia que os nativos falassem suas línguas de origem” (SANTOS, 2010, p.41), assim sendo aprendizagem da língua portuguesa como uma amarra da política de assimilação.

Não somente pensando nesta liderança masculina mais, especificamente, tratando aqui das mulheres que passaram pelo MPLA e foram educadas por meio das missões metodistas, segundo Paredes (2005), “quase totalidade das veteranas do MPLA reclama ser católica ou protestante (metodistas)” inferindo desta maneira o papel que as mulheres metodistas que fizeram parte da luta pela independência de Angola por meio das suas intelectualidades imbricadas no movimento MPLA, tiveram. Especialmente, pensando a figura emblemática de Deolinda Rodrigues, a qual carregava essas múltiplas características, o ser metodista e ser membro do MPLA.

Posteriormente, no capítulo II, a análise se desdobrará em compreender justamente essa relação da educação formal em Angola e a luta de mulheres pela independência. Especificamente se tratando de Deolinda Francisco de Almeida Rodrigues, educada nas missões metodistas e integrante do MPLA.

Nesse sentido, em um recorte aqui pensado, inicialmente, na relação missões metodistas, o Movimento popular pela libertação de angola e as mulheres que o integravam, e no auge do confronto com o colonizador, como essa missão se pronunciou? Também faremos uma breve análise da infância de Deolinda Rodrigues

e suas relações familiares, para poder compreender o caminho percorrido por ela até chegar e atuar dentro do movimento independecista.



## **CAPÍTULO II: DEOLINDA, SUA FORMAÇÃO EDUCACIONAL E O MPLA NA LUTA PELA INDEPENDENCIA DE ANGOLA**

### **2.1 METODISMO E SUA IDENTIFICAÇÃO COM O MPLA**

Através da educação das missões protestantes, os angolanos tinham maior possibilidade de ascender socialmente “o projecto imperial de Portugal dividia a expansão religiosa das igrejas cristãs, católica e protestante, agentes de projectos coloniais diferentes, e obrigava a estratégias diferenciadas: os textos sagrados eram lidos pelos protestantes como textos de resistência ao colonialismo português (PAREDES, 2010, p. 21), a educação formal “precisa ser vista não apenas como campo de reprodução de estruturas de dominação colonial, mas também como um espaço de resistências” (NETO, 2005, p. 56), nessa construção de espaço de resistência, homens e mulheres atuaram na luta pela independência de Angola.

Muitos deles tinham uma dupla identificação, ser metodista e ser do MPLA. Porém, antes de adentrarmos nessas duas identificações é importante compreender como se forja esses movimentos independentista, especialmente o MPLA.

Nesse contexto, os movimentos independentistas são extremamente importantes dentro do processo de luta pela independência, para não cairmos no essencialismo de acreditar que a descolonização se deu pelo colonizador de bom grado. Sobre isto, Serrano e Munanga (1995, p. 10), afirma que “a descolonização é produto dos movimentos nacionais que encurralaram o colonialismo, obrigando-o pela força”, compreendendo o sentido da força em seus mais variados sentidos, dentre eles a intelectual, a armada e a coletiva forjada pelos mais diversos angolanos.

Nos anos 1940 – 1950, o contexto mundial é marcado pelas grandes mobilizações políticas, que lutavam e resistiam ao processo colonial em África. Em Angola, as décadas ressaltam a atuação, pelos variados grupos de correntes nacionalistas que lutaram pela independência, dentre eles, “uma pléide de jornalistas, escritores historiadores e intelectuais” (in Mário de Andrade, *Presence africaine*, 3.º, 1962), ou seja, pessoas de diferentes áreas começaram confrontar ainda mais o processo colonial, vigente em Angola.

Assim, um dos exemplos dessa mobilização foi a edição dos 7 cadernos sobre a guerra colonial, textos clandestinos que eram policopiada que visava dar um panorama do colonialismo português e posterior das guerras coloniais. Analisamos um recorte do mesmo:

### C. DA ESCRAVATURA AOS TRABALHOS FORÇADOS

Ainda em perspectivas histórica, vale a pena determo-nos num aspecto particular da colonização portuguesa: a exploração da mão-de-obra africana. Os dois textos seguintes revelam-nos a monstruosa dimensão da escravatura que só foi abolida da maneira formal e aparente, pois manteve toda a sua desumanidade através do regime do trabalho forçado. (in STORIA DEL'ANGOL, Lerice Editore, Roma, 1968)

O recorte do texto acima introduz para um assunto importante dentro do processo de independência de Angola, a questão escravocrata. O que se discute no texto é justamente como deu-se esse início da escravização, a comercialização de angolanos para serem escravizados em outros continentes e mesmo depois da proibição do comércio, o colonialismo português não parou, a mão-de-obra continuou a ser explorada por meio do trabalho forçado. O intuito do texto é justamente a denúncia de todo o processo que estava sendo vivenciado, o negro ainda estava na condição de “servidão” e geradores de lucros para a coroa portuguesa e para os colonos.

Para além deste movimento de intelectuais, começam a surgir em Angola outros movimentos de cunho nacionalista na luta anti-colonial. Como apontado na análise feita por João (2017), esses movimentos tiveram várias influências, pois,

É dentro deste pensamento que se pode utilizar e argumentar a respeito do processo de descolonização e libertação, que contou não só com a iniciativa dos colonizados, mas também com os apoios solidários de outros povos e movimentos de ideias, tais como o pan-africanismo, a negritude e o pan-arabismo. "Esses movimentos pressionaram os colonialistas para que acelerassem o processo das independências, cumprindo a vontade dos povos oprimidos" (SERRANO; MUNANGA, 1995, p.10). (JOÃO, 2017, p. 30)

Desse modo, os primeiros movimentos de cunho nacionalistas angolano deu-se por meio de um longo processo até os movimentos se transformarem em partido. Inicialmente surge a “Liga Angolana” que virou a “Liga Nacional Africana e do Grêmio Africano que, mais tarde, com a fusão das duas organizações, se transformou na Associação dos Naturais de Angola” (NETO, 2005.p.62), suas gêneses de formação foram constituídos por estudantes que saíram de Angola para estudar no exterior.

Muitos saíram para estudar no exterior por meio das bolsas de estudos ofertadas pelos missionários metodistas e lá junto com outros estudantes de países distintos do continente africano começam a articularem entre si. No entanto, vale destacar que estes movimentos nacionalistas que lutavam pela independência de Angola não podem ser confundidos como movimentos homogêneos.

Pois, “durante 1945 - 61, o nacionalismo angolano foi revitalizado por vários grupos, raramente cooperativos entre si, por vezes antagônicas. Cada um tinha ideias diferentes acerca do futuro de Angola” (WHEELER; PELISSIER, 2009, p. 214), os grupos que se formavam eram tão diversificados quanto a própria formação social angolana do século XX. Isto acontece porque a formação de Angola, tal como conhecemos hoje, se forjou em um longo processo de eventos históricos, dentre eles, as diversas populações que viviam na região, a invasão dos portugueses e a uma constituição de uma do surgimento de novos grupos, em meios a tantos outros já existente, como trabalhado aqui, o povo Kimbundu.

Tudo isto somado ao processo de exploração Portuguesa sob a colônia angolana acarretou em transformações não só territorial, mas mudança no contexto social e cultural ocasionada pela imigração Europeia.

Entretanto, com a migração portuguesa para Angola, mudam consequentemente a configuração do poder administrativo, gerando uma hegemonia do poder público nas mãos de poucos portugueses. Por esses e outros motivos, as formações dos movimentos que lutavam pela libertação de Angola têm perspectiva divergente sobre o território, o que tinham em comum era a luta pela independência, mais cada qual a sua maneira.

Os angolanos uniram-se em diferentes agrupamentos nacionalistas e pró - independência que se baseavam em um sentimento de identidade étnica, religiosa ou comunal e se opuseram a um avanço da usurpação ocidental. Isso aconteceu desde o início dos movimentos de libertação. Tais movimentos tornaram-se uma realidade global no século XX por ter sido uma reação tão disseminada ao avanço europeu. Os sujeitos, com poucas exceções, uniram-se em afirmações de sua resistência àquilo que percebiam como uma prática injusta contra eles, sobretudo por serem o que eram, ou seja, não ocidentais. (OLIVEIRA, 2018, p. 223)

Em uma breve contextualização, entre partidos e associações nacionalistas, compreende-se mais de 60 clandestinos, ou reconhecidos pelo governo Português, protestavam contra o sistema colonial, as precárias condições de vida. Entre eles, destaca-se: O PCA (Partido Comunista de Angola) 1948-55, ANANGOLA (Associação Regional dos Naturais de Angola), PCP (Comité Federal Angolano), Angola Negra, PCA (Partido Comunista de Angola) 1955, PLUA (Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola, PDA (partido democrático de Angola, UPA (União das populações de Angola), UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola, FLNA (Frente Nacional de Libertação de Angola).

Alguns desses movimentos anticoloniais tiveram uma duração efêmera, outros persistiram durante mais tempo pela resistência de seus integrantes e outros acabaram se fundindo, formando movimentos maiores, como foi o caso do MPLA (Movimento de Libertação de Angola).

O Movimento de Libertação de Angola (MPLA) em sua formação deu-se aos poucos, por intelectuais angolanos pertencentes a uma pequena burguesia mestiça urbana de Luanda. Os principais nomes que viriam compor o movimento era Viriato da Cruz, Mario Pinto de Andrade e Agostinho NETO, já pertencentes a outros pequenos grupos nacionalistas como PLUAA – Partido de Luta Unida dos Africanos de Angola, o MIA (Movimento para a Independência de Angola), em 1958, o MINA (Movimento pela Independência Nacional de Angola), e o PCA (Partido Comunista de Angola). A junção desses movimentos deu origem ao MPLA.

Após sua consolidação do movimento, seus membros são formados por mestiços, assimilados e brancos, muitos deles tinham uma dupla relação com a educação formal a partir do metodismo em Angola e posteriormente a ligação com a luta pela independência. Sobre essa perspectiva, a escritora Liberato (2013, p 44), afirma que “muitos dos futuros dirigentes de Angola terão recebido a sua formação básica nestas missões protestantes e posteriormente terão contado com o apoio das mesmas para fazerem a sua formação superior no exterior”, o metodismo foi a base para os estudos não só primários mais também um viés para os estudos superiores de muitos angolanos e com isso o contato desses estudantes com a efervescência da libertação de seus países.

Essa mesma relação reverberou no MPLA, o contato com o exterior como forma de articulação política pois “no cenário internacional destaca-se por criar a Frente Revolucionária Africana para Independência Nacional das Colônias portuguesas (FRAIN), uma instituição criada em conjunto com o Partido para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC)” (JOÃO, 2017, p. 32), essas articulações com outros países foram importantes meios de desdobrar do colonialismo Português.

Dessa forma, compreendemos que é nítido que Portugal reprimiu isso e, conseqüentemente, tornaram-se movimentos ilegais e com conseqüências para quem fora pego se articulando. Inicialmente, destaque para Agostinho Neto, o qual foi educado pelas missões metodistas e também ganhou bolsa para estudar no exterior. Neste contexto, no exterior, o mesmo teve o contato com várias formas de lutas pela

libertação de Angola. Como as articulações eram feitas na ilegalidade, isto acabou o levando a ser preso algumas vezes.

Assim, no livro, intitulado “Documentos e comentários para a História do MPLA até FEV. 1961” escrito por seu companheiro Lúcio Lara, anos depois da independência, na página 73 o mesmo rememora uma passagem sobre uma das prisões de Neto.

Em fevereiro de 55, Agostinho Neto é novamente preso em Portugal, desta vez sob o pretexto de ter participado na 5ª. Assembleia de delegados do MUD Juvenil, onde fora eleito para o seu Comité Central. Acaba por ser julgado em 1957 e condenado à perda de direitos políticos por 5 anos.

Várias manifestações ocorriam para denunciar o que estava acontecendo em Angola. Os estudantes que estavam em Portugal também atuaram nessa luta, o recorte acima mostra como os estudantes eram reprimidos pelo Estado português no mesmo nível em que se articulavam. O movimento feito por Agostinho Neto, recebeu em retaliação a condenação de 5 anos à perda dos direitos políticos, uma manobra que encontraram para tentar afasta-lo da política anticolonialista.

Alguns anos depois, com a estruturação de fato do MPLA e a comissão do primeiro comitê, tem-se algumas ações na luta anticolonial. Dentre elas, a mensagem do MPLA ao povo Português (policopiada), analisamos um trecho a qual de início é uma mensagem endereçada ao povo Português, conforme os mesmos em um espírito de amor à liberdade e o progresso do povo angolano. Porém, a primeira página do documento, é de suma importância para a compreensão do contexto que da vigência do colonialismo em Angola.

Na época contemporânea, os colonialistas portugueses, sob a capa de princípios de nados e humanitários e com base na ocupação militar, montaram todo um aparelho administrativo ao serviço de uma minoria de opressores e exploradores e dirigido impiedosamente contra os interesses do povo africano de Angola.

Os colonialistas portugueses nunca consentiram, até hoje, que o povo africano de Angola participasse na direcção e no controlo da vida pública, por intermédio de representantes por ele livremente eleitos. Mesmo os direitos e as liberdades, avaramente inscritos na Constituição política portuguesa, são negados ao nosso povo.

Despossuídos - pela violência e pela fraude - das suas terras e dos meios essenciais de vida, milhões de africanos de Angola vêm sendo submetidos ao trabalho forçado, sujeitos a salários de fome, à miséria e a tratamentos cruéis e degradantes.

As finanças públicas, alimentadas pelo trabalho produtivo dos africanos de Angola pelos impostos pagos por eles, beneficiam, na realidade, uma

minoria de exploradores e são aplicadas na colonização europeia em massa, em preparativos de guerra e, enfim, em obras tendentes a reforçar o domínio colonial português. (LARA, 1999, p. 489)

A primeira parte, do trecho acima, mostra como os colonialistas portugueses continuaram a atuar em Angola mesmo com pressão internacional, que estava acontecendo em nível mundial na luta contra o colonialismo.

Nesse contexto, Portugal tinha como objetivo de ser aceito na Organização das Nações Unidas (ONU), e por isso promulgou em 1953 a Lei Orgânica do ultramar<sup>8</sup>, a urgência em se criar esta lei direcionada para as colônias portuguesa foi uma forma articulada de justificar que Portugal não tinha mais colônias, mas sim províncias ultramarinas. Isso ocorreu no papel, pois como a fonte descreve acima, os colonos continuaram a atuar de forma repressiva com a maioria, assim como à maioria também foi lhes negado a decisão política.

Outro ponto importante é a denúncia da violência física e o trabalho forçado, sob a mesma perspectiva do processo escravocrata. Portugal, apenas muda a lei, mas continua o processo exploratório em Angola. A qual também continuaram se beneficiando da exploração da mão de obra e os impostos pagos por eles. Afinal, Angola era uma das possessões mais rentáveis, o que Portugal fez foi uma manobra política para poder ser aceito na ONU e também continuar explorando suas “colônias”.

No entanto, vale frisar que não eram só as lideranças masculinas que estavam presente nessa dupla identidade, ser metodista e ser do movimento MPLA, como a figura emblemática de Deolinda Rodrigues.

As mulheres também estiveram neste processo e como aponta João (2017) houveram outros nomes que passaram pela educação protestante e pelo movimento de independência, apesar de focarmos apenas no MPLA, outras lideranças de outros movimentos que lutavam pela liberdade de Angola tinham também essa dupla característica.

Em conjunto com outros militantes que eram filhos de pastores protestantes, ou que tinham passado por escolas protestantes, como Jonas Malheiro Savimbi, Holden Roberto, Deolinda Rodrigues e Maria Mambo Café, coube-lhes essa combinação do metodismo com nacionalismo marxista africano, e a eles incorporaram-se dezenas de estudantes oriundos de missões e escolas protestantes em seus movimentos de libertação

---

<sup>8</sup> As leis que eram feitas para o Ultramar tinham algumas características especiais. Primeiramente, na sua grande maioria, por autorização constitucional, não eram votadas pelo parlamento; secundariamente, eram leis que tinham aplicações exclusivas, e marcadas pelo que se denominou de urgência. Todavia, estas características só aparecem quando, através do texto constitucional, autoriza-se o Governo a legislar para o Ultramar (Martinez. 2010.P. 42).

nacional. Pode-se então dizer que tanto o catolicismo como o protestantismo sofreram mutações em seu modo de pensar, africanizando-se. (JOÃO, 2017, p.49)

No entanto, tanto o metodismo quando o MPLA foram formas de pensar a mulher angolana. O MPLA e o metodismo desenvolveram, dentro de suas especificidades processos sociais e que influenciaram na forma de se pensar a mulher angolana, como apontado nos estudos de Paredes (p.125) “este puritanismo pode ter origem na ideologia sexista das missões protestantes e na exigência moral de virtude feminina que da «família metodista» foi transferida para a «família MPLA»”, essa similaridade, especialmente da exigência moral da virtude feminina é um dos pontos de convergência que fora transferida do metodismo para o movimento MPLA.

Essa transferência deu um “ressalto que a experiência das mulheres no processo de independência de Angola não foi resultado de um consenso. Evocou rejeições e divergências políticas no interior dos movimentos de libertação, mas foi sobretudo impulso às discussões e debates sobre a mulher na luta anticolonial. ” (SILVA, 2021, p. 51). Dentre essas divergências no centro do MPLA, encontra-se a formação da organização das mulheres angolanas (OMA). Deolinda Rodrigues tinha um ideário sobre a criação de uma seção feminina dentro do MPLA, e como essas mulheres atuavam na luta pela independência de Angola.

Nesse sentido, de acordo com Rodrigues (2004),

Já bastam os cinco séculos que hibernamos sob a pata portuguesa. Temos de organizar agora a Secção Feminina e entrar em acção. Anão ser nos lugares bombardeados, só mulheres estão a ser escassamente poupadas pelos massacres da pida 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)

No trecho, a escritora começa desabafando que já bastava estarem presos nas patas do colonialismo por mais de cinco séculos, as mulheres da organização da secção feminina dentro do MPLA precisavam se organizar e atuar e entrar em ação. Deolinda, em outra passagem de um dos seus relatos, volta ao assunto e escreve sobre as mulheres dentro do movimento: “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), além do pouco alistamento de mulheres, a mesma ressalta a demora na resposta.

Isto, também aconteceu ao adentrar no MPLA. Embora houvesse alguma resistência interna a sua admissão desde o princípio por ser mulher, um reflexo da

construção social imposta pelos “colonizadores”, passando a refletir também na vivência das mulheres angolanas. A carta a seguir é referente à primeira carta do Diário pessoal de Deolinda, escrita em 9 de setembro de 1956:

O Bigona trouxe pra casa o Belarmino que me fez perguntas. Parece aceitarem-me no movimento nacionalista, embora o Sr. Benje e outros velhos estejam com receio por eu ser mulher (RODRIGUES, 2003, p. 255)

Ao analisar a carta, percebe-se que Deolinda descreve que a aceitaram no movimento, porém com receio por ser uma “mulher”. Ao longo do seu diário pessoal Deolinda Rodrigues aponta alguns conflitos dentro do próprio movimento, alguns deles, pelo fato de ser mulher, outras vezes a crítica da autora é direcionada para as missões metodistas.

A crítica dava-se por que os diversos pontos de vistas dos metodistas sobre o que se passará em Angola durante o período de luta pela libertação, são ora divergentes, ora defendem a lutas do povo angolana.

Todavia isso, acontece desde a sua chegada em Angola, como apontado por João (2017), “observa-se assim que esses missionários foram aplaudidos por uns, por seus métodos pouco ortodoxos de fazer missão, contudo, desprezados pela grande maioria da junta missionária pelos mesmos motivos” (JOÃO, 2017, p. 25), o que analisaremos aqui, no entanto, são os comportamentos dos metodistas durante a libertação de Angola.

Portanto, inicialmente, analisaremos uma declaração do Rev. Malçom McVeigh sobre a situação de Angola. Pelo documento ser extenso será exposto em duas partes, a primeira a ser analisada:

De meados de fevereiro a meados de março de 1961, ainda que em Luanda e noutras regiões, nomeadamente no Norte, se continuasse a prender africanos como agitadores políticos, situação esteve relativamente calma. Em 15 de Março foram desencadeados ataques africanos que conduziram à morte violenta e brutal de centenas de portugueses brancos, entre os quais mulheres e crianças. Os detalhes destes ataques foram integralmente contados pela Imprensa portuguesa e mundial. A parte da história que não foi contada, é a reação que tiveram os portugueses a estes primeiros ataques. Ela foi ao mesmo tempo rápida e violenta, segundo a filosofia que pretende que a brutalidade responde à brutalidade. Ocupava-me em reuniões evangélicas próximo de Uca, quando os ataques foram desencadeados. La fiquei até 18 de março, e posso dizer honestamente que os africanos desta região não sabiam o que tinha acontecido. Sabiam tão pouco sobre este assunto como eu. Em 18 de Março, o chefe de posto local veio-me pedir para deixar o local imediatamente porque, disse, «eles iam bombardear estas aldeias». Bombardearam aldeias em todos os distritos dos Dembos e do Congo. A maioria dos que escaparam aos bombardeamentos e não fugiram foram ou feitos prisioneiros ou mortos. Esta repressão não



se limitou à região do ataque rebelde. Foram à pressa formadas e armadas milícias brancas através de todo o país, que receberam carta branca para utilizar as suas armas como julgassem útil. Por diferentes razões, os protestantes pareceram ser os primeiros visados pela cólera branca. Os nossos ministros e fiéis nas regiões de Golungo Alto, Ambaca, Dondo, Cacus e o Libolo, todas regiões onde nunca se tinha exercido qualquer actividade rebelde digna desse nome, foram presos e numerosos foram mortos. O reino do terror instaurou-se. A milícia branca, tentando vingar a morte dos portugueses assassinados no norte de Angola, foi muito para além das intenções que tiveram os oficiais ao darem-lhes armas. Tiro esta conclusão de declarações feitas pelo ministro do Ultramar, senhor Adriano Moreira, que, mais tarde, pôs de sobreaviso os brancos contra a tendência para «fazer pagar pelos inocentes os crimes dos culpados». (Rev. Malçom McVeigh, PRESENCE AFRICANE, 3º. Trimestre, 1962.)

Compreendemos, com a análise do texto acima, que o reverendo descreve um relato pessoal do que estava acontecendo em Angola durante o início das revoltas armadas, em 1961, revelando que nem ele e nem a maioria dos angolanos sabia o que estava ocorrendo. Faz sentido, já que o primeiro confronto em Luanda, caiu sobre a responsabilidade do movimento independentista MPLA.

Assim, a resposta do governo português foi a violência e o bombardeio em locais/aldeia que nem todos estava sabendo do ocorrido. A forma de extrema violência que já não era mascarada em Angola pelos portugueses se tornou mais nítida ainda, o Estado deu carta branca para agirem sem distinção com os angolanos, tanto que o MPLA do arranque inicial foi quase liquidado, lemos a fonte:

Por outro lado, o MPLA do arranque inicial fora praticamente liquidado em 1961, com a excepção de algumas pequenas unidades de guerrilha e de alguns refugiados escondidos nas florestas dos Dembos. Os seus dirigentes emigraram para Leopoldville (Kinshasa), onde se lhes juntou Agostinho Neto - a todos os títulos a personalidade mais destacada do nacionalismo angolano o qual, detido em Portugal, acabava de evadir-se. Em dificuldades perante a hostilidade de Holden e do Governo de Kinshasa, atravessaram em 1963 o rio Congo, para se instalarem em Brazzaville, procurando um ambiente mais acolhedor. (In América Boa vinda, o trabalho dos escravos de Saúde do MPLA, Portugal Democrático, 9/1968)

Como o reverendo descreve, os brancos queriam vingança pelo que tinha acontecido no Norte Angola. O abuso embutido da “superioridade branca” levava esse contexto a barbárie, afinal, “entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a política, os impostos, os roubos, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas” (CÉSAIRE, 2008, p. 24). O Estado português nunca quis contato humano, a relação que queriam eram de dominação e quando um grupo reagia a isto, muitos morrem ou foram presos.

Em meio a este cenário foi redigido um documento a qual expulsava todas as missões religiosas estrangeiras. Essa decisão foi acelerada tanto pelo Estado quanto pelos próprios dirigentes das missões, muitos acataram e foram embora, mais muitos missionários permaneceram em Angola, assim, “essas posturas suscitaram muitas divisões no seio do protestantismo” (JOÃO, 2017, p.49). Houve algumas divisões dos missionários e o apoio aos movimentos, assim, “os Metodistas, ligados historicamente ao MPLA, percorreram por uma reflexão teológica que pudesse unir socialismo ao cristianismo sem uma rejeição global, seduzidos pelo ideal de uma República Socialista Popular de Angola, havendo mesmo quem defendesse 53 como o bispo Emílio de Carvalho” (JOÃO, 2017, p.52/53), a qual tinham uma perspectiva socialista.

Na segunda parte continua o Reverendo:

De qualquer maneira, o reino do terror continua. Quando deixei o país, um número cada dia maior de africanos era colocado sob vigilância. Durante Os 3 últimos meses desapareceram milhares, levados pela milícia local, por representantes do Governo ou pelo exército. Poucas prisões novas foram construídas, pelo que sabemos, o ninguém ouviu falar de campos de concentração. As prisões são constantemente enchidas e esvaziadas e poucos dos seus prisioneiros entregues às famílias. Uma das grandes questões que se põe é a seguinte: para onde vão eles? O boato que corre em Malange (que eu ouvi da boca de brancos, mestiços e africanos), é de que os matam e que os enterram em fossas comuns com a ajuda de bulldozers. Nunca vi nada disso, e não posso prová-lo, mas para dissipar estes rumores os portugueses deveriam estabelecer claramente onde estão estas pessoas e permitir a visita de suas famílias. Dentre todos os pastores que se pensa estarem presos, somente um foi visto por um parente. As notícias vindas das prisões falam de condições tão más, ausência de camas, de cobertores, comida intragável, que se pergunta se alguém poderá sobreviver a este tratamento. No dia em que deixei Angola, celebrava-se o funeral de um prisioneiro, Joaquim Figueiredo, um dos primeiros que tinham sido presos. Tinha passado mais de dois anos na prisão sem julgamento e é um dos raros que foi efetivamente considerado culpado por um tribunal. Morreu de um ataque em 27 de Junho, e os seus restos mortais foram dados à família. Tanto quanto sei, é o único caso em que o corpo foi entregue à viúva. É impossível saber quantos africanos foram mortos. Em certo sentido, o pior aspecto da situação actual é a incerteza. Entretanto, os portugueses fazem vir milhares de soldados e a rebelião continua. (...)

Há vários pontos importantes a ter em conta no que diz respeito à situação actual. Em primeiro lugar, o Governo começou a encorajar e a estimular o tribalismo. Repetindo todo o dia que os Bailundos (e outros povos do Sul de Angola) são leais, o Governo espera dividir os africanos em 2 campos. Dá-se conta de que a arma mais preciosa dos africanos é a unidade. Em segundo lugar, esforça-se por excitar o ódio religioso, esperando assim dividir ainda mais os africanos entre protestantes e católicos. De qualquer maneira, é claro que não se trata, atualmente, de um movimento religioso ou tribal enquanto tais. É um movimento nacionalista do povo no seu conjunto e não um movimento restrito a determinado grupo religioso ou tribal em particular. Em terceiro lugar, a cólera portuguesa foi especialmente dirigida contra aqueles que, antes, tinham sido o maior orgulho dos portugueses, isto é, os africanos assimilados (ou portugueses negros, se quiserem). As piores represálias foram exercidas contra os pastores, os professores, os enfermeiros e os funcionários, isto é, contra as classes mais instruídas e melhor preparadas profissionalmente.

Em quarto lugar, o Governo português não mostra nenhuma intenção de promover reformas. Para prová-lo, cito os factos seguintes: primeiro, o novo Governador-Geral, Venâncio Deslandes, foi enviado para fazer «exactamente ao contrário» (segundo uma citação do quotidiano de Luanda «O Comércio») do que tinha recomendado a ONU; segundo, continuam a prender-se pessoas em Luanda e noutras regiões, e o número de prisões foi mais elevado em Luanda durante a última semana em que lá estive do que no mês anterior; terceiro, os portugueses continuam a recusar prestar informações aos africanos acerca do local onde poderão encontrar-se os seus parentes presos; quarto, nada feito para levar os prisioneiros diante de um tribunal; quinto, o trabalho forçado continua em vigor, milhares de africanos são reunidos à força para a difícil colheita do café; sexto, correram boatos segundo os quais os portugueses arrasariam Angola se fossem obrigados a deixá-la».

(in Rev. Malcolm McVeigh, PRESENCE AFRICAINE, 3.º trimestre, 1962).

Nessa continuidade o Reverendo descreve como a repressão continuou mais enfaticamente. Um dos pontos relatados é como as prisões eram enchidas e depois esvaziadas, mas, que poucas eram devolvidas para a família, uma das hipóteses era a da morte dos angolanos pelos portugueses, nesse relato também é colocado que muitos missionários também foram presos.

Com isso, compreendemos que na declaração do reverendo, percebe-se nitidamente como o ambiente da guerra era de atrocidade contra a humanidade. E com o tempo, cada vez mais isto foi piorando, a guerra contava com a brutalidade e a vinda de muitos soldados vindos de Portugal, mas também do outro lado estava a resistência e as rebeliões dos angolanos.

Nos parágrafos finais, o mesmo continua descrevendo o contexto de Angola durante esses primeiros anos, umas das características que os Portugueses quiseram implementar foi uma “velha conhecida” das articulações do colonialismo. A inflamação e divisão dos grupos étnicos, assim como a divisão por meio da igreja, era uma das formas de tentar acabar com uma certa unidade que se formou em Angola para a libertação da população. Ao continuar, o reverendo afirma como foram tratados neste contexto. Algo a ser pontuado é que mesmo os angolanos que passaram pelo processo de assimilação condicionado pelo Estado português não estiveram exímios ao terror da guerra.

“Falam-me em civilização, eu falo de proletarização e mistificação” (Césaire, 2008), o processo colonial falava em civilizar sociedades, entretanto, o que ocorrera em Angola é a reafirmação da barbárie catastrófica europeia a qual seu objetivo era empreendedorismo colonial forjada na corrida imperialista. Com medo de perder o seu

lucro, e para isto não acontecer o derrame de sangue foi escancarado. Com isso, segundo Cesáire (2008), Portugal representa:

Um animal rude que, no exercício elementar de sua vitalidade, espalha sangue e semeia a morte: lembre que, historicamente, é nessa forma de arquétipo feroz que a revelação da sociedade capitalista se manifestou na consciência e no espírito dos melhores. (CÉSAIRE, 2008, p. 61)

Nesse sentido, homens e mulheres angolanos sofreram com as duras repressões nestes longos anos de luta pela independência. As mulheres Metodistas também não ficaram exímias da represália portuguesa. No trecho a seguir, demonstramos mais um dos inúmeros exemplos de acusações que foram feitas, na passagem, as mulheres Metodistas estavam sendo acusadas de estarem levantando fundos para os “terroristas”, palavra designada para os que estavam lutando para se ter a independência de Angola. No entanto, a tentativa não surtiu o efeito desejado, mesmo o estado utilizando de torturas e humilhações.

A filiação das Mulheres angolanas à Federação Mundial de Mulheres Metodistas (hoje uma realidade concreta), foi apenas interrompida na década dos sessenta, quando um punhado de 17 mulheres valorosas foi detido pela polícia repressiva do colonialismo, em Novembro de 1968, acusadas de angariarem os fundos da Federação, para os enviarem aos «terroristas». Dentre essas Mulheres contavam-se Antónia Brandão Gaspar Domingos, Lucrecia Veríssimo da Costa, Teresa Pimenta, Eva Félix, Leocádia Josefina de Figueiredo, Eva Silvestre, Mariana Pedro Neto de Almeida, Domingas Félix, Beatriz Cassule, Rita Webba, Josefa Neto e outras mulheres corajosas. Essa tentativa frustrada dos colonialistas desesperados, de silenciar a actividade acutilante da Mulher cristã, não surtiu o efeito desejado. Oito meses de torturas e de humilhações não acabaram com as nossas Sociedades! (CARVALHO, 1985, p. 19)

Houveram também críticas ao não posicionamento dos Metodistas frente ao que se passava em Angola. No mesmo contexto, só que em outro continente, mais especificamente no Brasil, Deolinda Rodrigues escreve como estavam lidando os metodistas com a situação. No seu diário, a mesma relata uma passagem que é importante para a análise.

#### **28 de maio**

D. Dina disse-me pra não fazer política .... pra não arranjar encrenca aos missionários

A D. Dina disse-me pra não fazer política (não sei como ela desconfiou ou descobriu as reuniões passadas) pra não arranjar encrenca aos missionários, a igreja e ao instituto. Nem lhe respondi. Onde for, vou sempre falar das condições na terra, lixem-se lá as Missões e o resto. A minha família, o meu Povo vale mais que todo o resto. (RODRIGUES, 2013, p.)

O contexto que Deolinda escreve é de quando estava no Brasil, pois, com a pressão da PIDE, cada vez mais severa, concomitantemente com a concessão de uma

bolsa pela Igreja Metodista para estudar sociologia no Brasil no Instituto Metodista de Ensino Superior, 1959, antes da revolta começar, Deolinda acaba viajando para fora de Angola.

Assim, “finalmente o visto para o Brasil. Parecia que a PIDE não ia dá-lo. Custou, caramba. Mas este visto também quer dizer vida mais longe de Angola” (RODRIGUES, 1958.p. 355). Com isso, sua passagem pelo Brasil durou cerca de um ano e meio entre 1959 - 1960, durante sua estadia no Brasil, foi articuladora das denúncias das regressões do governo português sobre o povo angolano, sabia do que se estava passando em Angola por meio das Cartas trocadas com seus companheiros.

Porém, voltemo-nos a análise do trecho acima, Deolinda Rodrigues, apesar de estar fora de Angola não deixou de fazer política e se articular por meio de reuniões dentro do instituto metodista. Entretanto, foi reprimida para que não arranjasse encrenca para a igreja e nem para o instituído Metodista, uma nítida omissão do que se passava em Angola.

Ao final, a mesma descreve que independentemente de onde esteja não deixará de fazer política e denunciar a condição do seu povo. Dessa forma, a família e o povo de Deolinda Rodrigues são mais importantes para ela do que sua relação com os Metodistas.

Durante sua passagem no Brasil, a mesma juntamente com outros angolanos, pediam artigos dos companheiros que ficaram em Angola, ou em outros países do continente africano que passavam pela luta armada, esses artigos seriam para possível publicação nos jornais brasileiros, a intenção era que o que estava acontecendo em Angola e contar com a opinião popular. Deste modo, utilizava da escrita como uma das formas de se fazer revolução. Vale frisar, que nesse contexto o governo Português censurava qualquer forma de denúncia do que estava acontecendo em Angola, inclusive as correspondências eram analisadas pela PIDE e muitas delas nem chegava ao seu destinatário. Observamos o que o seu companheiro Jacinto Fortunato escreve a respeito:

Como estudante no Brasil, no Instituto Metodista Chácara Flora (S. Paulo, Brasil), Deolinda era considerada uma aluna brilhante, exemplar, muito querida e dedicada aos estudantes.

(...)

Em São Paulo realizávamos diversas actividades políticas e mantivemos contactos regulares com o MPLA, enviando tudo o que fosse útil ao movimento. Foi através de Deolinda que os angolanos estabeleceram contactos com o grupo avançado do MPLA, em Leopoldville, e outras capitais africanas (FORTUNATO, Jacinto. In: Rodrigues, Deolinda, 2003, p. 20)

Essa importância que Deolinda atribuía a seu país, deu-se por meio da sua relação desde a sua infância com as questões que assolavam Angola. O período da infância de Deolinda Rodrigues até a sua juventude é justamente onde percebe-se a formação da mesma tanto no campo educacional quanto nas questões políticas. Esses anos iniciais que a criança e jovem Deolinda se forja e amadurece dentro das lutas pela independência.

## 2.2 DEOLINDA, SUA PRIMEIRA INFÂNCIA E SUA FORMAÇÃO EDUCACIONAL

Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida, nasceu em 10 de fevereiro de 1939 Ikolo-i-Catete-Bengo (província de Luanda). A década de seu nascimento culmina com a transformações políticas em Portugal, a recente instauração do Regime Ditatorial Português. O Estado Novo, recentemente instaurado, causou transformações tanto em Portugal como também em Angola, uma dessas, foi a Lei Colonial nº 1900 de 21 de maio de 1935, conhecida como Ato Colonial que resumidamente, o estatuto tinha como “função histórica e essencial de possuir, civilizar e colonizar domínios ultramarinos”<sup>9</sup> Portugal se embasa nesta lei para subjugar a população angolana, e economicamente funda-se na exploração da mão de obra “indígena”.

No íntimo do seu Diário Deolinda Rodrigues de Almeida, por meio de um poema intitulado Mamã (1968), sintetiza bem o contexto do seu nascimento e crescimento. Analisamos a primeira estrofe do poema:

### MAMÃ

África  
 mamã África  
 geraste-me do teu ventre  
 nasci sob o tufão colonial  
 chuchei 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

<sup>9</sup> Artigo 2.º do Ato Colonial, Lei Colonial nº 1900 de 21 de maio de 1935.

É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente. Disponível: **ACTO COLONIAL** Decreto-Lei N.º. 22.465 de 11 de abril de 1933

(RODRIGUES, Deolinda, 1968, p. 241)

O título do poema já carrega consigo um sentido da África como sendo sua mãe, ao longo dos versos a autora vai revelando-nos o contexto do seu nascimento. A qual descreve, o continente africano sobre o tufão colonial, a autora utiliza-se de uma metáfora da meteorologia, para descrever o processo colonial como tempestades poderosas que muitas vezes devastam por onde passam, um sinônimo pertinente para definir o processo colonial não só em Angola mais também em todo o continente africano, pois de fato foi de tal modo que ocorreu o processo colonial, como um tufão por onde passava.

Deolinda por meio de sua poesia, percebe-se a estética do poema da mesma que descrevia as causas políticas e culturais pelas quais militava.

A autora também retrata nos versos seguintes como em meio a este processo ela assim cresceu, mesmo que, atrofiada na hostilidade que foi o processo colonial português em Angola. E que a sua juventude passou tão rápida como a estrela que corre quando morre o Nganga, ou seja, quando morre um curandeiro espiritual, a poetisa faz uma referência as culturas derivadas do povo Bantus a qual também pertencia.

Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida, a terceira filha de cinco filhos de Adão Francisco de Almeida e Mariana Pedro Neto de Almeida. Eles o enviaram para a escola da missão metodista e, em seguida, para a escola secundária em Luanda.

Deolinda, exerceu, através da profissão, atividades políticas clandestinas visando à independência de Angola, dentre elas, militante dirigente do movimento revolucionário Movimento Popular Pela Libertação de Angola (MPLA), também foi militante dos direitos humanos em Angola e organizadora da Organização da Mulher Angolana (OMA). Como consequência de suas lutas esteve na lista das pessoas procuradas pela Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), órgão criado pelo Estado Português para prender quem lutava pela independência de Angola. Recebeu o nome de guerra de Langidila “em kimbundu, Langidila significa algo como “sê vigilante”<sup>10</sup>.

Na sua infância, Deolinda viveu também em N´Dalatado - Kwanza e Caxicane, lugares a qual seu pai foi enviado como pastor pela igreja Metodista para prestar

---

<sup>10</sup> Aline Frazão, em sua crônica sobre Deolinda Rodrigues no site Rede Angola. Disponível em: [www.redeangola.info](http://www.redeangola.info). Acesso em: 05 de abril de 2023.

serviços religiosos. Deolinda desde pequena teve contato direto com o processo colonial angolano, assim como as variadas formas de resistências. Como, por exemplo, em Catete (Bengo), sua região natal foi cenário, em janeiro de 1922, de revoltas camponesas causadas pelas companhias de algodão, baseadas na exploração do trabalho compulsório advindo de projetos políticos de Portugal, onde os nativos eram obrigados a trabalhar, caso contrário eram punidos por vadiagem, como estavam previstos no Código Penal, caso o indígena fosse punido por vadiagem a pena era o trabalho obrigatório. Entretanto, a revolta do algodão foi duramente reprimida pela intervenção do exército português (OLIVEIRA, 2018, p.53), assim como muitas revoltas existentes em Angola, a repressão foi sendo acompanhada da resistência da população ao processo colonial português, que se pendurou por cinco séculos de dominação colonial.

Deolinda, filha de dois professores primários que passaram pelo processo de assimilação, acabou vivenciando dois “mundos”. O mundo branco das estradas pavimentadas e da educação formal colonial, como aponta Paredes, 2019, construídos no centro de Angola para a elite portuguesas que viviam naquela região, como o bairro Operário e o dos negros através dos musseques, lugares para onde os angolanos foram deslocados, longe dos centros, bairros periféricos como a vila Salazar.

Através do seu pai que era professor e pastor Metodista da igreja da aldeia local, Deolinda Rodrigues se ligou cedo as instituições missionárias metodistas e educacionais.

Assim, durante a sua primeira infância acompanhou seu pai nos serviços religiosos nas regiões de Nadalatando, no Cuanza Norte, em Caxicane e em Catete, no Ícolo e Bengo, em relação aos estudos, segundo Rodriguez (2010), “realizou os primeiros estudos com os seus pais e já tinha alguma preparação quando começou a escola primária” com a perspectiva dos pais Deolinda passou por variados níveis de escolaridade até chegar à universidade com a bolsa doada pela missão metodista.

Desde muito nova, Deolinda esteve em contato com as práxis metodista, e foi através dela que foi educada, aprendeu a ler, escrever e a traduzir. Também aprendeu várias línguas durante seu processo de formação educacional. Com isto, desenvolveu a função de tradutora dentro do MPLA, trabalho este que foram usados como arma de denúncia contra o colonialismo português em Angola. A jovem Deolinda, desenvolveu desde muito cedo várias atividades revolucionárias contra o colonialismo português, como podemos perceber na passagem da escritora cubana Rodriguez (2010):



A Deolinda desde muito jovem escrevia muito; dirigiu um boletim que editava a Missão, no qual publicava seus poemas, e novelas cujo tema sempre foi a pátria, Angola e o combate contra as injustiças que sofria o povo. Quando escrevia, reflectia com facilidade, como quando falava, as suas ideias, opiniões e o seu ponto de vista sobre a disciplina, a honestidade, a unidade das forças revolucionárias, o trabalho entre os estudantes, a dignidade humana. (RODRIGUEZ, 2010, p. 37)

Partindo desse pensamento, a partir da educação e de suas relações dentro da missão protestante, a escritora, poetisa, combatia as injustiças também por meio da escrita. Deolinda, desenvolvia dentro do grupo religioso publicações com o intuito de causar reflexões sobre o contexto colonial que Angola estava a passar. Produzindo por meio dela influências políticas em outros jovens.

Deolinda Rodrigues ao ter contato com o português (língua do invasor) e misturado ao Kimbundu que era sua língua materna, usou-se disso como forma de subversão e oposição a um regime colonial de duras repressões. A importância da linguagem utilizada por Deolinda no processo de aculturação do qual passou dentro da educação formal metodista, tendo que escolher entre mudar de língua, sem perder a memória e a cultura do povo kimbundu de língua kimbundu. Em cartas trocas com uma das missionárias Metodista Marcia Hinds Gleckler<sup>11</sup>, que foi para Angola, relata que Deolinda Rodrigues começou a buscar suas raízes Kimbundu aos 15 anos.

Em um dos trechos da carta intitulada “I found them...” (“Eu os encontrei...”) de Marcia Gleckler, ela comenta.

Naqueles anos, você e outras pessoas da sua idade usavam roupas ocidentais. Seus pais aspiravam que você tivesse uma vida melhor, e assumiram que você não precisa falar a língua kimbundu de seus antepassados, apenas o português colonial. Mas você começou a encontrar sentido nas velhas tradições, nos velhos costumes. (GLECKLER, 2011/2012)<sup>12</sup>

Essa passagem, revela-nos como a religião metodista estava imbricada nos dogmas ocidentais desde as roupas até a língua colonial. Para se ter uma aspiração neste contexto colonial, precisava-se do “deixar de lado”, os velhos costumes como descritos nos trechos da carta. No caso da família de Deolinda, a tradição Kimbundu foi sucumbida pelos “novos” costumes eurocêntricos, no entanto, Deolinda Rodrigues, compreende e encontra sentido nas tradições e costumes dos seus antepassados, sentidos este de luta e de resistência.

---

<sup>11</sup> Cartas disponíveis em: [Prezada Deolinda | Cartas a Deolinda Rodrigues de Almeida \(deardeolinda.com\)](http://Prezada_Deolinda_Cartas_a_Deolinda_Rodrigues_de_Almeida(deardeolinda.com)) Acessado: 04/05/2024

<sup>12</sup> Tradução livre

Apesar do pouco acesso escrito, as especificidades das tradições do povo Kimbundu, um dos aspectos que encontrei foi a poligamia. Entretanto, neste grupo não foram encontrados traços de gênero, mais sim a estrutura social de um povo. Uma questão importante é que, Deolinda chegou a ser iniciada nos costumes tradicionais Kimbundu, antes de ser escolarizada nos meios ocidentais da igreja metodista?

Diante disso, compreendemos que Deolinda permeou sempre numa fronteira entre sua cultura dos seus ancestrais e o peso da educação formal juntamente com o peso ideológico das leituras juvenis e do contato com outros defensores na luta pela libertação do continente africano e do povo preto nos Estados Unidos.

**Figura 9** – Pastor Adão Francisco de Almeida e sua filha Deolinda Rodrigues



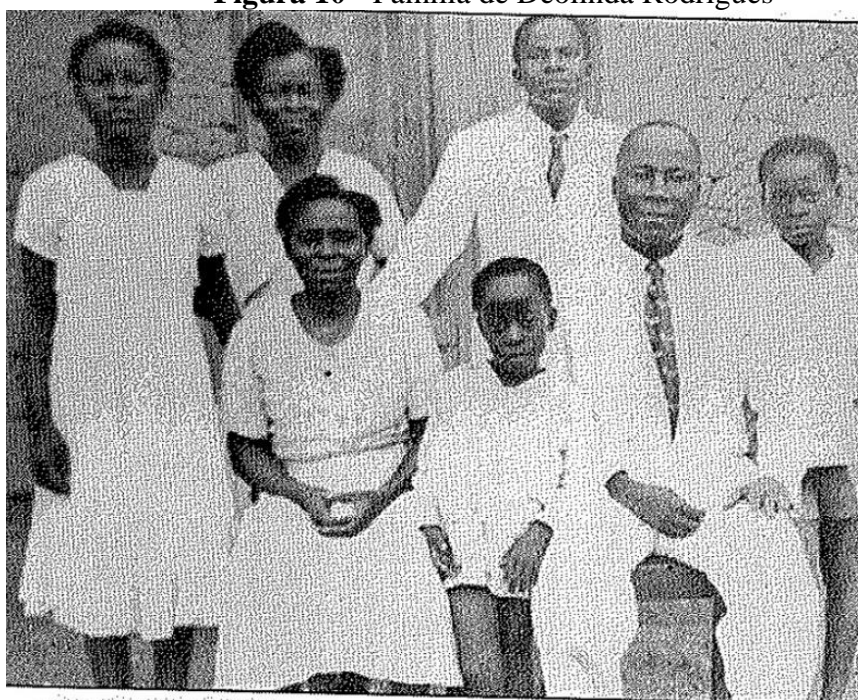
Fonte: BLAKE, Paul A. Angola colonial fotografada por missionários Metodistas colonial. Edição: Fundação Dr. Agostinho Neto. Luanda, julho de 2020, p. 27.

Segundo Blake (2020), o ano da fotografia é 1948. Deolinda Rodrigues estava na fase da infância. Na imagem 9, destaca-se vários aspectos, inicialmente os presentes, da esquerda para a direita, o Pastor Adão Francisco de Almeida, Mariana Pedro Neto de Almeida, e sua filha Deolinda Rodrigues de Almeida, a qual tinha apenas nove anos. Outro aspecto na construção que compõem os elementos presente na fotografia são as vestimentas, todos com vestimentas típicas europeia, isto é

importante dentro da análise pois, Deolinda e a família pertenciam a uma elite letradas, e também pertenciam ao grupo linguístico Kimbundu<sup>13</sup>.

A vestimenta demonstra uma transformação cultural vivenciada por Deolinda Rodrigues e a família. Essas transformações surgem de forma expressiva a partir do contato religioso e cultural ocasionado pelos Metodistas. Entretanto, Deolinda Rodrigues vai utilizar, posteriormente justamente de alguns aspectos da cultura Kimbundu como forma de resistência contra as imposições coloniais, dentre elas a vestimenta e a própria escrita na língua Kimbundu, durante a escrita do seu diário encontra-se várias palavras ou mesmo passagem inteira na língua.

**Figura 10** - Família de Deolinda Rodrigues



Em Vila Salazar (actual Ndalatando), em 1950  
Deolinda Rodrigues com os pais e irmãos, é a 1.ª a contar da esquerda

**Fonte:** RODRIGUES, Deolinda. Diário de um exílio sem regresso. p. 249.

A figura 10 é referente da família de Deolinda Rodrigues, em Vila Salazar na região de Malanje, isso é relevante porque seis anos depois a mesma muda-se para dar continuidade aos estudos para Luanda. Aos 15 anos fez a transição do interior de Angola para o centro da cidade. Em 1954 mudou-se com a mãe e os irmãos para Luanda, iniciando os seus estudos secundários, mais tarde, quando a sua mãe voltou

<sup>13</sup> Grupo Etnolinguístico Quimbundo/Kimbundu ou Tymbundu, sobre o fundo geral da língua Banto, ou seja, derivado do grupo Bantu, constituído antes do processo colonial em Angola. Atualmente é a segunda língua banta mais falada em Angola, é uma das línguas nacionais.

para junto do pai, Deolinda e os irmãos ficaram ao cuidado da tia Maria da Silva, mãe de Agostinho Neto (primeiro presidente de Angola).

As dificuldades que as meninas tinham em estudar nos anos 60 revelam quanto a administração colonial era patriarcal, inventando expedientes para as excluir do sistema de educação, recusando as matrículas e a admissão aos exames: «Hoje compreendo o propósito: as mulheres não precisavam de ir à escola, deviam limitar-se a aprender os trabalhos domésticos» (Mateus 2006: 431). (PAREDES, 2015, p. 63)

Nos meses de férias, Deolinda Rodrigues e os irmãos voltavam para casa dos pais, ajudando nas tarefas agrícolas, onde a família cultivava milho, mandioca e ginguba para o seu sustento. Outro aspecto da foto é um registro da família de Deolinda na vila Salazar, Deolinda continuou os estudos na escola secundária em Luanda, no Liceu Nacional Salvador Correia, onde ela estava matriculada e estudou com mais uns 4/5 alunos negros de um total de quase quatro mil alunos na sua maioria portugueses.

**Figura 11-** Documento escolar de Deolinda Rodrigues

Nome da Aluna *Deolinda Rodrigues*

	1.º ANO 1957					2.º ANO 1958					3.º ANO					4.º ANO				
	Ano	Exame	Média	Ano	Média Final	Ano	Exame	Média	Ano	Média Final	Ano	Exame	Média	Ano	Exame	Média	Ano	Exame	Média Final	
Bíblia	90	85	89	71	70															
Educação Religiosa	90	90	90	86	76															
Sociologia																				
Serviço Social																				
Orient. dos Grupos																				
Português				91	92	94	87	88	88											
Inglês																				
Costura																				
Educação Física	90									99	95	94								
História										98	95	95								
Nutrição																				
Geografia																				
Arts de Falar em Público																				
Arte Culinária	89	96	91	88	95															
Hinologia																				
Como cuidar dos Doentes																				
Plano Semanal				81	82	85	70													
Psicologia																				
Aplic. da Medicina	100	99	99	98	90															
Arte Culinária																				
Arts de Falar em Público	98	90	89																	

**Fonte:** RODRIGUES, Deolinda. Diário de um exílio sem regresso. p. 228.

Na figura 11, observa-se as matérias que Deolinda Rodrigues teve durante o primeiro ano e algumas notas do segundo ano de seus estudos. Dentre as matérias o que chama a atenção são: Bíblia, Educação religiosa, Inglês, Costura e Arte Culinária. As disciplinas são no mínimo instigantes, pensando o currículo oferecido pela educação metodista para os angolanos, especificamente para as mulheres angolanas que passaram pelas missões metodistas.

A primeira disciplina, intitulada de Bíblia, demonstra como a educação formal vem acompanhada da missão religiosa cristã sobre outras culturas, de tal

maneira é reafirmado na disciplina de educação religiosa, educar para a religião cristã. Já a disciplina de inglês, serviu para Deolinda Rodrigues como um ponto fundamental para denunciar o colonialismo quando passou pelos Estados Unidos. Nas duas outras disciplinas: Costura e Arte Culinária, infere-se de uma matéria destinada para as mulheres com o sentido já forjado no lugar que as mulheres são destinadas no pensamento ocidental.

Apesar do currículo ofertado nas escolas da missão, a educação de Deolinda causa-lhe também um impacto contrário ao pretendido pelo Estado na política assimilacionista. Pois, Deolinda Rodrigues revoltou-se contra as imposições coloniais e principalmente com as questões raciais, passando deste modo a procurar suas raízes. Ao ir de encontro com sua cultura ancestral a mesma procurou estudar a língua quimbundo, segundo Secco, “isso é importante, pois inverte a situação imposta pela colonização que sempre priorizou o português e marginalizando a maior parte das línguas africanas autoctonas” (SECO, 2014, p.179).

Dessa forma, Deolinda acaba por fazer exatamente isto, o inverso, “sai” da língua portuguesa e busca se reencontrar com a língua quimbundo como uma forma não só de resistência ao colonizador, mas também como forma de se encontrar com sua própria identidade.

Vale frisar que a cultura do colonizador visava transformar a cultura dos angolanos, não somente as missões do próprio Estado, com a implementação do processo de “assimilação”. Entretanto, Deolinda Rodrigues faz o processo de “vai e vem”, usou da cultura do colonizador para transformar a sua própria realidade, cresceu na formação metodista cristã, estudou e para o Estado ela foi assimilada, mas, será que foi? A Deolinda Rodrigues assim como outras, está no lugar de conflito entre duas culturas (europeia e quimbundo), aspectos das duas culturas estão presente em si, e quando volta para compreender melhor o quimbundo, ela não volta colonizada, volta com uma outra consciência dentro do processo de transformação. E é nesse processo que faz a crítica as instituições.

Seguindo essa mesma lógica de resistência e autoafirmação, Deolinda também demonstrava resistência por meio das vestes coloridas, andava descalça, trançava o cabelo, aspecto da cultura angolana que o processo colonial português sempre marginalizou. Outro ponto que Deolinda Rodrigues acreditava era na justiça social através da educação, pois, ela entendia que, alfabetizando pessoas nos bairros mais periféricos de Luanda aconteceria ao inverso pretendido pelo colonialismo,

porque alfabetizados os angolanos poderiam utilizar-se da linguagem com o objetivo político revolucionário.

**Figura 12 - Deolinda no Bairro Operário**



Deolinda Rodrigues, vestida de panos e com uma criança às costas, na residência no Bairro Operário

Fonte: RODRIGUES, Deolinda. Diário de um exílio sem regresso. p. 249.

Na imagem 12, percebe-se os aspectos citados anteriormente, as roupas de Deolinda não são “europeias”, o pano na cabeça e a posição com qual carrega a criança nas costas, eram formas de como Deolinda demonstra uma posição de contestação contra as políticas dos Estado português.

Para além disso, apresenta o espaço de luta e as formas de resistências que a escritora encontrou para transgredir aquelas imposições culturais. Ainda nessa perspectiva, a foto foi tirada no bairro Operário, um bairro criado pelo regime colonial, para elites angolanas.

Nesse contexto, Deolinda atuava desde os 15 anos como professora de alfabetização na creche do Centro Cristão de Educação de Crianças e em bairros “periféricos” ensinando a alfabetização para adultos. Como forma de justiça social acreditando na educação como forma de libertação de todos os angolanos. Deolinda dedicou parte do seu tempo ministrando aula nas creches de Luanda para as crianças. Como podemos observar na imagem 13, onde a mesma está com várias crianças na creche que atuava, um dos seus primeiros empregos, foi através das missionárias metodistas que lhe contrataram para atuar na educação das crianças da creche de Luanda.

**Figura 13** – Deolinda professora da creche



Fonte: Dear Deolinda | A music epiphany

Deolinda filha de um pastor e professor da igreja Metodista, perpassou por essa educação formal, o qual tinham a concepção, da importância dos estudos para as mulheres. Isto, se deu por dois fatos, o primeiro foi que as Igrejas metodistas criaram escolas para filhos dos pastores e membros da comunidade, logo Deolinda estudou porque seu pai era pastor.

O segundo ponto é o fato de que as escolas protestantes tinham uma educação feminina, questão instigante, pois segundo Paredes (2011), “na Igreja Metodista o estudo e a escrita eram encarados como um potencial transformador da vida e as mulheres eram encorajadas a estudar”, porém, mesmo fazendo parte da “família” Metodista, tido uma educação formal e sendo membro da igreja, Deolinda tecia críticas a religião.

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 bons cachorros e pensam que não vemos 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 (...) (DEOLINDA, 2003, p. 31)

O trecho acima, é referente a um dos escritos do diário de Deolinda Rodrigues. Percebe-se, a crítica feita a missão, especialmente na parte que fala dos missionários, dizendo-lhes que sabem como agem, a palavra “patifaria” estar ligada a uma ação ou comportamento de patife, que por sua vez quer dizer que não tem vergonha ou canalha.

Deolinda também utiliza de outros adjetivos para denominar o que acha dos

missionários, para descrever que sabem e veem o que os missionários fazem com os angolanos, o seu diário serve para descarregar seus pensamentos e críticas ao que pensa das ações dos missionários em Angola, e não para por aí.

Deolinda Rodrigues continua a descrição descrevendo como utilizava-se da missão como lugar de relação e articulação clandestina, por muitos dos membros das missões em prol do movimento nacionalista. Outro ponto interessante na passagem é que Deolinda diz como é fácil ser cristão quando se vive bem, não passam fome e não são humilhados, uma nítida distinção no tratamento do Estado português com os metodistas angolanos e os metodistas que vinham de fora. Deolinda Rodrigues nesta mesma passagem continua com o seguinte trecho:

Só depois de recuperar a nossa dignidade é que podemos decidir se viramos ou não cristãos. Por enquanto o cristianismo não é pra nós, mas se o vir à igreja no domingo ajuda a contactar os outros e fazer o trabalho nacionalista, então podemos vir a Igreja. (DEOLINDA, 2003, p.32)

Na passagem, a autora descreve que para poderem tomar a decisão se os angolanos queriam ou não seguir a religião cristã teriam que serem tratados como iguais.

Cabe observar que neste trecho da passagem, Deolinda Rodrigues afirma que o cristianismo não é para os angolanos, não por enquanto, a passagem tem aspectos em comum com as do escrito Martinicano (FANON, 1968. p. 31), onde o autor tece críticas ao cristianismo, dizendo que a religião cristã nasce do combate as “heresias”, ou seja, o combate a qualquer outra crença religiosa que não fosse a cristã e utilizavam disso para alienar o povo “colonizado”, os colonos “não chamam o homem colonizado para a via de Deus, mas para a via do Branco, a via do patrão, a via do opressor. (FANON, 1968. p. 31).

Dessa forma, a igreja é uma igreja de estrangeiros é devido a isto que Deolinda afirma que a igreja não é naquele momento para eles, mas, podia ser lugar de fazer o nacionalismo.

Assim, Deolinda acabou ressignificando o espaço da missão para poder fazer as articulações com outros angolanos que ansiavam pela libertação de seu país. Dentro de sua curta trajetória, a militante/escritora/poetisa fez muitos companheiros na luta pela libertação de Angola, por meio da carta de Marcia Gleckler, podemos observar como seus companheiros a definiam, dentre eles um de seus camaradas, Jacinto Fortunado, a intitulou de ter um perfil de um lutador indomável, como podemos



analisar no início do trecho da Carta intitulada **“Speaking out...” (“falando”)** de Marcia Gleckler.

Notei foi a homenagem de Jacinto Fortunato a você. Ele intitulou: "Deolinda Rodrigues: Perfil de uma Lutadora Indomável".

Depois de encontrar aquelas duas cartas dele entre as de vocês nas recordações de Angola descobertas durante as tempestades de neve do inverno passado, fiquei particularmente interessado em suas palavras de louvor sobre você.

Ele disse que você rompeu os preceitos preservados por uma sociedade colonial que colocava as mulheres em uma posição secundária e submissa. Parte da sua luta pela libertação foi a busca de um mundo mais justo, com o objectivo de emancipar todos os angolanos da servidão e proporcionar-lhes oportunidades iguais, incluindo as mulheres. (Gleckler, Marcia, 2011/2012)

Assim, como Gleckler, é interessante como seu companheiro de luta a descreve, enfatizando como Deolinda conseguiu romper com os preceitos conservadores de uma sociedade colonial. Especialmente, quando se analisa o lugar destinado as mulheres de “posição secundária”, ou seja, o processo colonial também leva consigo a perspectiva ocidentalizada da mulher em segundo plano. No entanto, nas palavras de Jacinto Fortunato, Deolinda Rodrigues buscava a emancipação não só de seu país, mas, também para as mulheres. Reivindicava, essas questões em vários espaços dentre eles, o movimento de libertação de Angola a qual fez parte.

Isto, transparecia na maneira como escrevia no íntimo do seu diário pessoal e também nas suas ações concretas. No trecho abaixo, Deolinda começa nos primeiros parágrafos a questionar sobre as leituras que fez sobre o lugar da mulher negra como sendo o sinônimo da prostituta, uma objetificação da mulher que foi se construída pelo processo colonial.

Ao contextualizarmos isso, fazemos referência ao segundo capítulo do livro “pele negra, mascara branca” do Fanon (2008), o mesmo descreve sobre a mulher de cor e o branco, a análise tem uma similaridade com os escritos de Deolinda, pois, “trata-se de determinar em que medida o amor autêntico permanecerá impossível enquanto não eliminarmos este sentimento de inferioridade” (FANON, 2008, p.54), o mesmo descreve como muitas mulheres negras anseiam pela brancura, mas, em sua maioria são para os brancos apenas as amantes, o casamento não ocorre.

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 canadinos: pra eles, eu como toda a preta, somos simples prostitutas, caída [Sic] plos brancos.

Pra elas, todo o preto morre [Sic] pla pele clara e «pernas boas» delas, ou nas palavras do Edwin, «They think all blacks are so weak». (RODRIGUES, Deolinda, 2003, p.52)

Dando continuidade Deolinda Rodrigues continua e diz que apesar de toda consciência sobre o processo que está inserida não quer vingança com os brancos, apenas que lhes devolvam a dignidade. Ela também questiona, se dentro do casamento interracial, onde o homem é o negro e a mulher branca, isso também acontecia.

Nesse contexto, o escritor Fanon (2008), também discute essa questão e no início do terceiro capítulo do livro do “Pele negra, mascara branca” descreve sobre o reconhecimento do homem negro em querer ser branco e quem pode proporcionar isto é a mulher branca “amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco” (Fanon, 2008, p. 69), nos dois casos há um conflito latente e real.

As mulheres negras que foram escravizadas sofreram com a violação dos seus corpos, o estupro pelos senhores branco, foram construídas pela objetificação e pelo estereótipo do corpo negro, o homem negro que também passou por esse processo de escravização ao ser acusado de dormir com uma mulher branca era castrado.

Será que as nguas casadas com os pretos e mulatos pensam assim também? Acho que não. Pra estas, os maridos são posição elevada na sociedade e evidentemente, massas.

Que inferno os brancos fizeram da nossa Africa! 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.

O preto, pra o ngueta, é um anjo enquanto agir como um bebé e nunca como um indivíduo adulto.

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 iami.

Ninguém pode obrigar-me a casar. Ao diabo com os favores e jeitos casamenteiros deles! E estranho que enquanto há aí tanta mulher que faz o que quer com a sua vida, a mim querem fazer crer que ficar. Solteira é penoso, vergonhoso ou o diabo. Pra mim é excelente e não há razões pra enforcamento. (RODRIGUES, 2003, p. 52)

Outro ponto, deste início de relato de Deolinda Rodrigues, é a referência ao romance que retratou casais inter-raciais, como “os olhares bestiais dos canadinos” (canadenses). A qual implicava na construção da mulher negra como objeto sexual, a descriminalização racial, a discussão da relação do homem negro com a mulher branca como uma forma de ascensão social e econômica, e por fim, discute como os brancos (colonização europeia), governaram e proibiram os nativos lhes tirando o poder da

fala, “o preto, para o ngueta, é um anjo enquanto agir como um bebê e nunca como um indivíduo adulto”, indo de encontro com as análises também feitas posteriormente pela escritora Grada Kilomba:

O que poderia o sujeito Negro dizer se ela ou ele não tivesse sua boca selada? E o que o sujeito branco teria que ouvir? Existe um medo apreensivo de que, se o (a) colonizado (a) falar, o (a) colonizador (a) terá que ouvir e seria forçado (a) a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades do ‘Outro’. (KILOMBA, 2010, p. 177)

A referência ao bebê é o sujeito que foi lhes tirado a fala, reprimido, o colonizador tentando manter o “colonizado” longe da consciência.

No entanto, quando se volta como um indivíduo adulto, entra em um confronto com as verdades do outro. Deste modo, as lutas pela libertação nacional angolana, coincide também com uma luta pela própria emancipação da mulher angolana e Deolinda descreve essa dimensão de ser mulher e negra.

Dando continuidade na análise, a mesma também questiona a sua própria condição de gênero, o ser mulher, porque a “malta”, ou seja, as pessoas do MPLA, falam em “mariage” (casamento), a mulher solteira dentro do partido não era muito bem “vista”, “a mim querem crer que ficar solteira é penoso, vergonhoso ou o diabo”, a construção da própria colonização e o conceito de “família”, acaba sendo intrinsecamente reproduzido pelos angolanos do partido, a figura feminina relacionada a masculina “a mim querem crer que ficar solteira é penoso, vergonhoso ou o diabo”, a reprodução dicotômica do masculino e feminino: O homem criador/ a mulher conservadora, o homem revoltado/a mulher submissa (PERROT, 1988. p. 188).

Beauvoir (1970), complementa “a humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo”, porém, Deolinda, quebra este estereótipo quando, “pra mim é excelente e não há razões para enforcamentos”, Deolinda escolhe o lugar da “revolta” em vez da submissão.

Para além disto, a escritora também dominava tanto a língua kimbundu quando o inglês, como também podemos identificar, no trecho acima, pelo menos três idiomas distintos, o português, o inglês e o Kimbundu. Isto a transformou em uma das mais habilidosas tradutoras dos missionários, fazendo ações de denúncia contra o que estava se vivenciando em Angola, a continuidade do colonialismo português, as duras repressões do Estado. Nas palavras de seu camarada Jacinto Fortunato:

[...] Estamos nos anos cinquenta, e Deolinda dominava perfeitamente o kimbundu e a língua inglesa, atributos que viriam a transformá-la numa das

mais eloquentes e preferidas intérpretes dos missionários americanos da Igreja Metodista Unida. Traduzia, em simultâneo, do inglês para português e do português para o kimbundu revelando uma enorme elasticidade cultural e sólida postura intelectual. (FORTUNATO, Jacinto. In: Diário de um exílio sem regresso. p. 19)

Assim, a sua gama intelectual e sua sólida postura cultural, descrita por seu camarada, não foi utilizada somente para ser a intérprete dos missionários americanos da igreja metodista, mas também se usou disso para promover/tentar promover cisões na sociedade em que vivera. Tanto por meio da escrita como forma de denúncia como nos últimos anos de sua vida no campo de batalha, a guerra.

Suas articulações, desde muito jovem, também perpassou pelas missões metodistas. Em 1950, em Luanda, para continuar os estudos na capital, ficou sob a responsabilidade da tia Dona Maria da Silva Neto. Sua tia, Dona Maria Neto, também, assim como seus pais fazia parte da igreja metodista e era muito bem articulada. Além de atuar na área educacional em Luanda, a mesma também cuidava dos jovens metodistas.

**Figura 14**– Deolinda Rodrigues e a juventude metodista



Fonte: BLAKE, Paul A. Angola colonial fotografada por missionários Metodistas colonial. Edição: Fundação Dr. Agostinho Neto. Luanda, julho de 2020, p. 195.

Na imagem 14, podemos observar Dona Maria da Silva Neto (no centro) juntamente com a juventude metodista, em frente à escola da missão de Luanda. Na fotografia, também está presente Maria Ruth da Silva Neto e sua prima Deolinda Rodrigues. É importante observar nesta fotografia, a família de Deolinda Rodrigues, a qual também era metodista e estava ligada de certo modo as lutas anticoloniais. Ruth Neto, viria a ser secretária geral da organização da Mulher Angolana (OMA) e Secretária da Organização Pan-Africana das mulheres.

Ainda fazendo análise da figura 14, é importante salientar que, especialmente, Maria Ruth da Silva Neto, Deolinda Rodrigues e Dona Maria da Silva Neto que aparecem na fotografia, além do parentesco, implica destacar que elas têm outro ponto em comum, a relação delas com a escola metodista e sua formação como lideranças femininas.

Dessa maneira, um dos objetivos da pesquisa é justamente compreender essa relação das mulheres que foram educadas nas missões e se tornaram lideranças. As três, atuaram, de forma enfaticamente, na luta anticolonial, cada uma com sua especificidade, porém Deolinda Rodrigues e sua prima Ruth Lara, eram membro do MPLA e também atuaram na criação da OMA. Este elo, entres essas mulheres, infere com elas por meio da educação, lutar contra o sistema colonial.

Assim, na transição da adolescência para a fase adulta, Deolinda ingressa ao movimento clandestino Nacionalista aos dezoito anos.

Curiosamente, Deolinda Rodrigues adentra no movimento no mesmo ano de sua fundação oficial, em setembro de 1956, embora houvesse alguma resistência interna a sua admissão desde o princípio por ser mulher, um reflexo da construção social imposta pelos “colonizadores”, passando a refletir também na vivência das mulheres angolanas. Estas, lutavam de diferentes maneiras desde o cotidiano, até as mulheres que adentraram nos movimentos de independência e iam para a guerrilha.

Uns dos objetivos deste trabalho é compreender como as mulheres que passaram pela educação formal também estiveram na luta pelo processo de independência de Angola. Até que ponto a educação formal influenciou essas mulheres, ou mesmo até que ponto os dogmas das missões influenciaram membros ou até mesmo movimentos independentistas.

Enfim, no capítulo III, a análise vai se debruçar em compreender essas mulheres e como elas atuaram dentro do movimento de libertação nacional, especificamente: Deolinda Rodrigues, Mambo Café e Rodeth Teres.

### **CAPITULO III: DEOLINDA RODRIGUES, AÇÕES ANTICOLONIAIS E OUTRAS MULHERES QUE ATUARAM NO MPLA E FORAM EDUCADAS NA RELIGIÃO PROTESTANTE**

#### **3.1 ARTICULAÇÕES DE DEOLINDA RODRIGUES NAS LUTAS ANTICOLONIAIS**

Deolinda Rodrigues, desde muito nova, teve o contato com o colonialismo, mas, também com as políticas educacionais metodistas, o reencontro com a práticas do seu povo (Kimbundu) e com as lutas pela libertação de Angola.

Essas duas últimas talvez não sejam separadas, mas sim, em ocorrência de uma pela outra. Pois, uma das principais características dos movimentos que estavam surgindo em Angola, essencialmente “Vamos descobrir Angola”, encontra-se a valorização da língua. Dentre essas suas vivências fez com que Deolinda traçasse diversos caminhos e principalmente resistir de várias formas.

Como descreve Rodriguez (2010), dentro da missão dirigiu um boletim a qual por meio da escrita publicava seus poemas e novelas a temática destes sempre carregada em combater as injustiças que sofria o povo angolano.

A Deolinda desde muito jovem escrevia muito; dirigiu um boletim que editava a Missão, no qual publicava seus poemas e novelas cujo tema sempre foi a pátria, Angola e o combate contra as injustiças que sofria o povo. Quando escrevia, reflectia com facilidade, como quando falava, as suas ideias, opiniões e o seu ponto de vista sobre a disciplina, a honestidade, a unidade das forças revolucionárias, o trabalho entre os estudantes, a dignidade humana. Também descrevia situações e analisava o sentido dos factos a que fazia alusão. Graças a essa sua capacidade rara, foi possível o conhecimento de factos que fazem hoje parte da história da luta do povo angolano. (RODRIGUEZ, 2010, p.37)

É indubitável como ela denunciou o processo colonial que Angola passava, essas denúncias e articulações foram feitas tanto dentro do seu próprio país como em outros por onde passou e de alguma forma fez-se ecoar sua voz de denúncia, rebeldia e revolução. Muitas dessas denuncias, foram articuladas por meio de cartas trocadas com seus camaradas, especialmente, os do MPLA. Como veremos a seguir.

No período que compreende a entrada de Deolinda no MPLA até sua morte muitas cartas foram trocadas. Dentro do partido a mesma também articulou com outras mulheres, tanto de Angola quanto de outros Continentes. Isto, foi possível por causa de sua própria formação, as missões metodistas lhe possibilitaram inicialmente, a conhecer outros países e com isto, Deolinda também fez política anti-colonial. Ao transitar por múltiplos espaços e atuar em diversas áreas, acabou ficando conhecida

internacionalmente. Suas articulações davam-se tanto em Angola como em outros países.

A carta a seguir, de sua companheira Ruth Lara que foi lhe endereçada a Deolinda, traz questões no mínimo instigadora, ora, pensa em Deolinda apenas como a guerrilheira e apaga suas múltiplas identidades - a prova disto, é que principal assunto da carta é um pedido para que ela disponibilize o contato com as organizações internacionais femininas. O intuito do MPLA era que nas próximas conferências internacionais houvesse “uma representação, quer pessoal, quer só por mensagem, das mulheres de Angola”.

Ruth, ao final da carta diz que, como Deolinda está na América, ela poderia fazer essa investigação das próximas conferências. A carta revela-nos uma articulação entre mulheres em prol da libertação dos seus países como também a possibilidade dessas mesmas mulheres estarem em diálogos com outras organizações internacionais femininas.

#### **Cartas do livro um amplo movimento**

Carta de Ruth Lara a Deolinda Rodrigues

(dactilografada - 2a via)

Conakry, 1 de Fevereiro de 1961

Querida Deolinda,

Há já imenso tempo que não te escrevo, mas sempre vou sabendo que estás bem e ainda ontem vi uma foto tua. Tem piada que não se fazia nada assim, mas gostei imenso de ti na foto (estou certa que não será só na foto). É assim o traço em Angola? É bem bonito e muito diferente do da Guiné, aqui.

Escrevo-te hoje para te fazer um pedido. É o seguinte: O MPLA quer entrar em contacto com as organizações internacionais femininas, para ver se nas próximas conferências internacionais haverá uma representação, quer pessoal, quer só por mensagem, das mulheres de Angola. As militantes do MPLA em Conakry ofereceram-se para procurar saber as moradas dessas organizações, com as quais o Comité Director se porá em contacto, para lhes pedir material, informações, etc.

Pensámos que tu, aí na América, terias possibilidade de consultar ficheiros com moradas de organizações internacionais femininas, quem sabe se de saber a data de possíveis conferências em 1961... Uma camarada nossa escreve no mesmo sentido à Ruth Neto. Deves poder saber isso, não? Nós por nosso lado, estamos a informar-nos cá.

Estamos certas que será possível fazer um trabalho positivo nesse sentido e estamos convencidas que a tua colaboração será utilíssima, visto seres quem tem maior conheci cento dos problemas e mais experiência da luta.

Aguardamos, pois, a tua carta, na certeza que com a colaboração e o esforço de todas conseguiremos resultados concretas e positivos.

Aqui vai um fraternal abraço da tua camarada.

*(assinatura de Ruth Lara)*

Deolinda, ao receber a carta de sua companheira Ruth, responde a mesma com as informações da qual lhe pedira. Essas informações eram uma possibilidade de estratégias utilizadas entre as mulheres, para uma possível articulação com os movimentos de mulheres que lutavam pelos seus direitos no exterior. Deolinda faz um levantamento de 11 organizações internacionais, mas no recorte a seguir eu coloquei somente as três primeiras, nelas constam as informações básicas do nome, ano e o como atuavam.

Carta de Deolinda Rodrigues a Ruth Lara [dactilografada]

Bloomington, 10 de fevereiro de 1961

Querida RUTH,

Muito obrigada pela tua carta que chegou ontem. Eis o que apurei sobre organizações femininas internacionais:

1) International Heroines of Jericho 4245 Meade St., N.E. Washington, D.C.

Foi fundada em 1922, tem cerca de 15.000 membros, coopera com a Associação Real de Maçonaria e faz parte da Organização Nacional de Mulheres Negras.

2) International Order of the Rainbow for Girls

Box 768, McAlester, Oklahoma

Fundada em 1922, tem 300.000.

3) International Catholic Auxiliaries

1734 Asbury Ave., Evanston, Illinois

Fundada em 1937, tem 250 membros.

Entretanto, Deolinda, ao final dessa mesma carta, ficou receosa se era viável essas articulações, mas que valia a pena entrar em contato, pelos menos com algumas.

É importante relacionar esse alerta que Deolinda Rodrigues faz e que chama na carta de seu pessimismo, com o contexto que esses movimentos estão vivendo. Os movimentos de mulheres, especialmente norte americanas, estavam a reivindicar e debater a problemática de gênero e a luta pela emancipação das mulheres. Mas, apesar desse sistema com bases patriarcais estarem impregnados em Angola levados junto do processo colonial, a qual subalternizava mulheres, tinha-se mais um agravante que era luta pela independência.

Não sei até onde estas organizações nos serão úteis, mas vale a pena entrar em contacto com elas. Diz-me se interessa saber a data de possíveis conferências em 1961 de todas essas organizações ou só das que parecem valer alguma coisa. Desculpa o meu pessimismo, RUTH.

Há quase cerca de um ano e tal, o LUCIO queria fotos que mostrassem aspectos da nossa gente. Tenho algumas relativas a isso, mas só nestas férias de dois dias consegui

tirá-las da barafunda do meu baú (que abro uma ou duas vezes por ano). Portanto, aqui vão estas (não sei o que dizer pela demora fantástica) e ele



poderá dizer se ainda interessam, comentar o tamanho, etc., [acrescentado à mão: "pois tenho outras"]. Algumas representam diversos aspectos dos nossos

"milela" (trajo Angolano); vê se dás uma espiadela nestas fotos, RUTH. Gostaria tanto de ter uma foto em que estejas com o teu marido e filho; "vivos" uma vez em Luanda (foto do casamento do ANTÓNIO), mas já não me lembro bem de vos.

Dispõe de mim sempre que necessário e quiseres.

Felicidades para todos. Muito cordialmente,

[Assinatura de Deolinda]

Note-se que as articulações e os primeiros passos, dessas alas femininas dentro dos movimentos independentista, foram importantes na tomada de consciência da situação de subalternidade que se encontravam as mulheres Angolanas.

Além disso, outro ponto que se sobressai é a personalidade de Deolinda Rodrigues, ou seja, ela carregava consigo traços característicos de sua personalidade que transparecia em suas cartas. Mais um exemplo disto é a carta a seguir a qual a mesma escreve a sua amiga Maria Luíza Gaspar Silvestre que nasceu em Luanda, 01 de março de 1938, filha de Sebastião Gaspar Domingos Martins e Antônia Brandão Gaspar Martins, e que também fez parte do processo de independência de Angola, no exterior por meio da bolsa de estudo, utilizando-se da mesma arma que Deolinda, denunciava por meio da escrita a situação de Angola.

Minha amiga,  
Nens te ajude em tudo que fizeres  
Não te esqueça nunca que és mulher e que és negra<sup>14</sup>

Na última linha Deolinda pede para a amiga não se esquecer que é “Mulher” e “Negra”, uma reafirmação, pelo fato do espaço ser interdito as mulheres Angola. Pois, “o acesso ao texto verbal era-lhes duas vezes barrado: por serem mulheres e por serem africanas” (CAVALCANTE, 1999), isto se deu pelo processo colonial o qual subjugou as mulheres angolanas como submissas, e africanas pela visão racista colonial de um continente inferior.

Entretanto, isto não significou que essas mulheres, por meio do campo intelectual, não transgredissem o que a sociedade estava lhe impondo. Deolinda já tinha essa dimensão da subalternização da mulher por diferentes marcadores sociais, na carta percebemos dois, o primeiro pela condição colonial do ser mulher e o segundo a raça. Interessante como a posteriori a escritora estadunidense Angela Davis vai

---

<sup>14</sup>Carta de Deolinda Rodrigues remetida a amiga Maria Luiza Gaspar. Disponível: Documentário "Langidila, diário de um Exílio Sem Regresso" <https://www.youtube.com>

escrever a interseccionalidade de outros grupos, pensando a opressão entre Mulheres a partir de Mulheres, Raça e Classe.

Neste mesmo contexto, no tópico a seguir, veremos que a escritora Angela Davis aparece em uma fotografia com os membros do MPLA.

Durante a trajetória de Deolinda Rodrigues e suas variadas formas de resistência a mesma desde muito nova viajou e esteve em contato com diferentes grupos sociais em diferentes países. Um exemplo disto é em sua passagem pelo Estados Unidos, na ocasião da foto a seguir Deolinda está acompanhada pelos estudantes que haviam escapado de Angola pela consequência da perseguição da PIDE, e também estava visitando os missionários aposentados. Deolinda está na residência de Paul Blake.

**Figura 15**– Deolinda Rodrigues nos Estados Unidos na década de 1960



Fonte: BLAKE, Paul A. Angola colonial fotografada por missionários Metodistas colonial. Edição: Fundação Dr. Agostinho Neto. Luanda, julho de 2020, p. 20

Nesse contexto, Deolinda usou dessas suas articulações, em sua trajetória no exterior, para denunciar o que se passava em Angola. E mesmo assim, sua indignação era latente, não bastava para ela que eles estivessem salvos em outro país, ao contrário, em um dos trechos de seu diário pessoal ela descreve a sua indignação com quem não estava fazendo nada, enquanto os angolanos que ficaram em Angola estavam lutando e era nítido que preferia voltar para sua terra mesmo com os portugueses os liquidassem.

[...] 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 ajudá-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).

Porém, enquanto esteve no exterior, longe da luta armada a mesma continuou a receber e a trocar cartas com seus companheiros. Na carta a seguir ela escreve a Lucio Lara, o conteúdo da carta inicialmente é sobre o recebimento de materiais sobre Agostinho Neto, o qual serviria para serem usados nas reuniões. Na sequência, o teor da carta é voltado para informar que as cartas também eram alvo da censura da PIDE e também do que ela chamava dos Ianques, também alerta aos companheiros como está articulando com os estudantes

Carta de Deolinda Rodrigues a Lúcio Lara (dactilografada]

13/5/61

Prezado Irmão,

Tua pandula kialua pelo material da reunião em Casablanca. Trabalho excelente!

Bom princípio e estão todos de PARABENS. O panfleto sobre o Dr. NETO é ótimo e posso usá-lo nalgumas reuniões. Se for possível, envia-me mais dois exemplares.

Desculpa-me por só agora me referir às tuas duas últimas cartas. O Holder trabalha num barco que faz carreira entre portos americanos e vai estar em casa em fins de agosto. Em N.Y., encontrei-me com o outro elemento de "Le Procès..." Continua fixe, mas é espiado tanto pela pide lá como pelos próprios ianques. As cartas para ele são censuradas e extraviadas. Não fui à reunião do Mr. Tucker por ter estado lá na semana anterior para o encontro com o bispo e as informações serem quase as mesmas. A Associação de Estudantes resolveu destacar um dia só para Angola, em vez de fazer tudo em 14 de Abril. Vai ser uma palestra de responsabilidade para um auditório composto de estudantes africanos, americanos, estrangeiros (dentre os quais alguns portugueses salazaristas), professores universitários e público interessado. Por isso o Mário]. faz muita falta aqui. O material de Casablanca chegou a propósito. (LARA, 2008, p.301)

Na segunda parte da carta, Deolinda escreve sobre de uma possível cooperação com a UPA, passagens instigantes. Pois, a mesma nos seus ideais de liberdade de Angola pensava sobre outras perspectivas, e na maioria das vezes relatadas em lados antagônicos da história. Ela dá continuidade em sua argumentação dizendo sobre o combate em Angola lhes serem favoráveis pela área geográfica, no entanto, por falta de armas do lado dos “rebeldes”, eles estavam sendo liquidados pelos portugueses, assim como a própria população de Angola, mesmo as que não estavam diretamente ligadas ao processo anticolonial e libertação do país. Devido a isto, tanto

Deolinda quanto outros líderes do MPLA não acham uma boa ideia irem para o enfrentamento contra os Portugueses, a ideia seria recuar e se reorganizar.

Que dizes da cooperação com a UPA em N.Y. em vez de ir para Londres? Temos de estreitar as relações com ela principalmente, para reorganizar e fortificar o exército dela. O combate em Angola nos é um tanto favorável por causa do terreno, capim e matas, mas ultimamente os “rebeldes” não estão bem armados nem organizados o que ajuda os portugueses a liquidar tanto os militantes como as populações indefesas, como se vê por esta última carta de Léo: “Alguns dos nossos refugiados encontram-se no SOLO NACIONAL, onde foram para luta”. Desde que saíram têm estado a treinar-se no sertão, mas não achei o plano seguro porque não levam automáticas; além disso o número é muito reduzido, agora que o português está armado até os dentes. Os líderes do MPLA aqui também acham que os indivíduos devem regressar para que se organize uma coisa mais sólida. Porque uma vez que se faz uma batida a qualquer vila onde estejam os europeus, a força de ordem mal tenha conhecimento, tenta procurar os terroristas e não encontrando estes, massacra os inocentes que forem encontrados nas sanzalas. Geralmente, os terroristas não são mortos porque eles atacam e dispersam-se pelas matas. Há duas semanas chegaram a Matadi muitos refugiados e entre eles um dos propagandistas do MPLA que tem transportado o correio para Angola. Este voltou porque não conseguiu chegar a Luanda, em virtude dos acontecimentos que se têm verificado. O pai dele, João Manico, foi preso no Ambriz e exercia a profissão de cabo-de-mar naquela mesma localidade. Foram mesmo os patrícios que denunciaram.

Velho, alegando também que o filho fazia ligação entre Congo e Luanda. Graças a Deus, o indivíduo conseguiu escapar, embora tenha perdido alguns jornais e cartas na travessia do rio Lucunga. Tudo aqueceu quando menos se esperava e agora mais do que nunca, está rigorosíssimo o trânsito de Ambrizete a Luanda, em virtude de ter parado a carreira. Cá alguns soldados e membros da sùreté deixam-se comprar pelo consulado português. (LARA, 2008, p. 301)

Ainda se tratando da mesma carta, Deolinda Rodrigues revela a saída dos missionários de Angola e descreve o relato de algumas missionárias, que descrevem o contexto da luta pela independência como a situação que os massacres ocorriam.

Nesse sentido, muito se fala do processo de independência, mas, para isso muitas vidas foram ceifadas, na carta a mesma descreve que a situação é de salve-se quem puder e que no primeiro levante em Luanda, os portugueses massacraram 900 pretos e os corpos foram jogados em um buraco. A brutalidade colonialista e o “empreendimento colonial é, no mundo moderno, o que foi o imperialismo romano no mundo antigo: o preparador do *Desastre* e o precursor da *Catástrofe*” (Césaire, 2020, p. 73), as suas palavras destacadas representam este contexto descrito na carta pela autora, ocorria um desastre catastrófico em Angola.

Os missionários já começaram a dar o fora. Estive a falar com umas missionárias que fugiram do Bembe; ao passarem por Luanda, disseram elas, viram que os portugueses têm massacrado a nossa gente de verdade. Mas os patrícios quando atacam também não brincam.”

Uma carta de [Lisboa], a primeira em 16 meses, diz: "Continuamos a respirar ainda, mas a situação é terrível. Estamos vivos, mas é salve-se quem puder. Os soldados portugueses estão loucos: incendeiam as nossas sanzalas e massacram-nos; vão acabar connosco. A luta é ótima para a nossa Causa, mas é duro perdermos tantas vidas.

Nos primeiros levantes em L. (Luanda) eles massacraram 900 Pretos. Os carros do lixo despejavam os cadáveres num buraco grande, regavam com gasolina e depois incendiavam-nos. A um repórter estrangeiro que fotografou o buraco receberam a máquina e expulsaram. Não posso contar-te tudo porque se a pides apanhar esta carta é morte para mim. Não podemos voltar para Angola nem sair para o estrangeiro. Por enquanto, estamos fora de prisão, mas em situação muito delicada. Quando o nosso Dr. partiu, fomos ao aeroporto e aplaudimos quando ele apareceu. À pides prendeu 17 dentre nós (o resto fugiu), fechou-nos no aeroporto e apontou os nossos nomes, sempre ofendendo-nos. Dois dias depois, fomos chamados à sede deles, um a um, e perguntaram-nos se queríamos ou não ser portugueses, sempre ofendendo-nos e prometendo-nos surra e prisão. Eles protestaram em frente à embaixada americana e, para isso, juntaram pretos bêbados e funcionários apenas interessados em gorjetas, puseram-nos em frente do grupo para fingirem que os Angolanos estão do lado deles.

**NÓS CONCORDAMOS COM ELES APENAS SE ESTIVERMOS MORTOS.**

Para passar nos exames tens de estar do lado deles e espiar os outros. Há perigo por todos os lados. Nunca escrevas porque todas as cartas são censuradas. A pides, vem a nossa casa todos os meses com mentiras e desculpas para nos espiar. Até à vista.

Por favor, acusa logo a recepção desta carta para me assegurar de que não foi extraviada. (A morte do autor da segunda carta transcrita seria minha morte também).

Devo sair daqui em 3 ou 4 de Junho e ainda não sei o novo endereço; entretanto, vou escrever sempre. Quero ouvir mais daí, logo que vos aparecer tempo. Muitas saudades para todos. Lalapo ciwa.

(Rubrica de Deolinda). (LARA, 2008, p. 301)

Os contatos e articulações de Deolinda Rodrigues com a elite política, deu-se não só em Angola, como de outros países do continente africano e fora dele, dentre elas teve contato com figuras importantes dentro da luta pela libertação, dentre eles Amílcar Lopes Cabral (líder de Guiné Bissau) e Martin Luth King Jr. (Estados Unidos). A carta a seguir é umas das articulações de Deolinda com o partido de Amílcar Cabral:

Bloomington, 18 de Fevereiro de 1961.

Querido P.A.I.G.,

Aqui estão os meus melhores e mais respeitosos cumprimentos para todos os militantes aí. Acuso recepção do documento esclarecedor enviado ele já foi remetido para alguém com esperança de ser utilizado positivamente. Não esperamos cooperação 100% da imprensa aqui, em vez de se deixar levar por cantigas já fora de moda. No Brasil, qualquer material para ser espalhado deve ser enviado a Jacinto Fortunato (Faculdade de Teologia, Rudge Ramos- via São Bernardo, São Paulo –Capital) aqui, estamos ao vosso inteiro dispôr.

Desculpai- me por ter cooperado tão tardiamente: estou neste país desde agosto último e vosso documento me foi enviado do Brasil por via marítima.

Com votos de todo o êxito na causa comum (e saudações especiais para o Engenheiro CABRAL), cordialmente,

“Deolinda Rodrigues”<sup>15</sup>

A P.A.I.G.C era o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, países colonizados também por Portugal. Na carta, Deolinda acusa o recebimento, explica que já não está mais no Brasil e que os documentos para publicarem na imprensa deveria diretamente para o Brasil e enviados a Jacinto Fortunato, no final mandas saudações ao “Engenheiro CABRAL”, nome referente ao político militante Amílcar Lopes Cabral, considerado ideólogo da independência de Cabo Verde e da Guiné-Bissau, e secretário da PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde).

Para além desses, a mesma também trocou cartas de articulações com o seu primo e líder do MPLA, Agostinho Neto. No trecho da Carta, a seguir, escrita em Boma em 27/09/1993. Inicialmente, ela dialoga com Agostinho Neto o que está se passando dentro do próprio movimento e denuncia como se estavam cobrando 50 reais para que os alunos pudessem estudar na escola da CVAAR, alegando que era para pagar a luz, nitidamente Deolinda fica insatisfeita com o ocorrido.

Para além disto, Deolinda também propõe para Neto uma reorganização, especialmente enquanto ao desenvolvimento imediato do processo de alfabetização de todas as idades, e também fala sobre organizar as massas na luta pela independência. Isto é um reflexo da sua própria formação, Deolinda acredita que se a população de Angola pudesse ter uma educação formal, conseguiram se articular mais na luta pela independência.

Nós outros temos de dar tudo na organização das massas aqui e no interior, pois quase não fizemos nada neste sentido. Acho que só quando as camadas mais exploradas tomam conta da direcção do movimento é que as suas reivindicações podem ser melhor satisfeitas. Estas deserções dos intelectuais origina uma grande desconfiança para com eles agora. Aqui é em Moanda, nossos militantes "sabiam" que tu e o Lúcio também estavas fugido em Brazza. Vai-se ao bureau em Léo e ninguém vos vê. Isto é um boato perigoso porque, nesta fase, o desertor é o maior traidor e a malta militante está muito desconfiada dos intelectuais e mulatos. Temos de andar depressa, pois no fundo firmeza não falta e os bons não são poucos demais. (LARA, 2008, p.303)

No trecho, ela alerta para organizar as massas e também para as deserções que estavam ocorrendo tanto dos intelectuais, e isto representava um perigo, caso

---

<sup>15</sup> Instituição: Fundação Mário Soares. Pasta: 04608.052.020. Doc. incluído no dossier intitulado Correspondência recebida 1961 (PAIGC, MPLA, FRELIMO, CONCP, UGEAN) disponível: <http://casacomum.org/cc/arquivos>

algum desse viesse a traí-los. Na carta, Deolinda também alerta para as divisões que houveram dentro do MPLA, ela descreve o nome de Viriato e Matias. Sua opinião sobre o ocorrido é a seguinte:

Pessoalmente, acho que devem tentá-la: é uma vergonha tão grande que estejamos divididos entre nós mesmos e sejamos incapazes de vencer os nossos egos que originam estas divergências. E claro, ambas as partes devem fazer concessões e chegar a um acordo. Enquanto houver esta divisão, o trabalho fica sempre emperrado se não atrasado mesmo. (LARA, 2008, p.302)

Deolinda acredita que a divisão entres Viriato, Matias e Neto era um grande empecilho no que estavam almejando, a liberdade de Angola. Vale ressaltar que os três eram do mesmo movimento, o MPLA, mas que se separaram por divergências políticas, porém, para Deolinda era o ego que originava essa divergência.

Diante do exposto, compreendemos que até aqui foi pontuado algumas das articulações, intervenções e crenças de Deolinda Rodrigues, analisadas por meio das cartas trocadas com seus companheiros. Porém, ao regressar do exterior, Deolinda não só continua suas articulações por intermédio da escrita, mas também começa o seu treinamento armado e sua incorporação como combatente no esquadrão Kamy. “Em outubro de 1966, foi selecionada para fazer parte, junto a outros militares, do esquadrão Camy que deveria iniciar em breve o seu treinamento político-militar” (Rodriguez, 2010). Nele, Deolinda aprendeu a manusear armas e táticas de guerra, o treinamento fora feito por cubanos, devido a uma relação de Fidel Castro, Che Guevara, o contato com a direção do MPLA e Agostinho Neto.

Nesta perspectiva, a escritora cubana Limbânia Rodriguez, o escrever o livro “Heroínas de Angola” retrata como ocorreu essa trajetória de Deolinda e também de outras companheiras, até o momento que vieram a ser presas e falecer, sob circunstância ainda desconhecidas.

Dentro de sua análise, a mesma usa uma foto de Deolinda Rodrigues já na mata. A ideia aqui não é debater a Deolinda guerrilheira, mas é importante discutir essas várias facetas que a mesma utilizava contra o colonialismo.

Abaixo, segue a referida foto:

**Figura 16** – Deolinda na fardada na mata



Fonte: RODRIGUEZ, 2010, p. 185.

Em 1966, Deolinda inicia seu treinamento, no mesmo ano parte para guerrilha. Entretanto, no dia 02 de março de 1967 quando regressava de uma missão na selva, passaram por “territórios” tomados pelo FLNA. No diário pessoal da militante, ela retrata mais enfaticamente como deu-se esse processo militar, como foi e o que passou ela e o grupo que a acompanhava. Dentre os acontecimentos, a fome, feridos mortos e vários desistentes.

Deolinda Rodrigues é uma das mulheres que estiveram na luta pela libertação de Angola. Muitas, porém, acabaram “caindo” na zona silenciosa da historiografia das mulheres.

No entanto, para além de Deolinda, outras mulheres com trajetória similares, da educação religiosa e a luta pela independência estiveram atuantes para que Angola fosse libertada da tirania colonial portuguesa, dentre elas: Mambo Café e Rodeth Teresa Makina Gil.

Dessa forma, além de Deolinda Rodrigues, outras mulheres também estiveram dentro desta dupla identidade, educada na religião e fizeram parte do MPLA. Que são exatamente os dois eixos que percorrem essa pesquisa.

Por isso, um dos principais objetivos foi entender esses atravessamentos e compreender como essas múltiplas identidades foram construídas a partir de suas



histórias, trajetórias da vida pessoal dessas mulheres que passaram pela educação formal e pela luta no processo de independência de Angola.

### 3.2 MAMBO CAFÉ, RODETH GIL E OUTRAS MULHERES NACIONALISTAS QUE ESTIVERAM NA LUTA ANTICOLONIAL

Durante o contexto da política de Salazar<sup>16</sup>, ocorreram alterações na política e na estrutura social de Angola. Dentre elas, a política de assimilação, a qual foi uma forma de controle do Estado português tanto através da burocracia quanto da raça, uma das formas de “dominação” colonial sobre os povos angolanos.

Tratava-se de um status social regido pelo Estado Português, através da aprovação do Decreto-Lei N.º 39.666, de 20 de maio de 1954, intitulado, Estatuto do Indígena Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique<sup>17</sup>.

Para se ter o status de assimilado, o angolano precisaria cumprir os itens do processo para poder ser aprovado. Após passar por isso, o indivíduo conseguia do conselho a certidão de identidade, um bilhete de identidade nacional, pelo uso dos costumes portugueses, um desses costumes era o acesso as escolas e o ensino formal.

Entretanto, essa política segundo Nascimento nunca ultrapassou 2%, o reflexo são a própria ascensão a educação Portuguesa, “de qualquer modo, em 1948, nos dois liceus existentes em Luanda e no Lubango, não se encontravam mais de cinco estudantes negros matriculados” (NETO, 1999), pois a política assimilacionista em tese daria a possibilidade de ascensão social, só que antes da questão financeira, tem-se a cor como limiar do processo colonial, logo os angolanos ainda eram tratados pelos portugueses no mesmo sistema colonial.

A política assimilacionista também modifica o conceito de família tradicionalmente construídos em sociedade comunitária, que não valorizam o individualismo. (MOTA, 1966, p.240) Deste modo, as sociedades africanas, em particular Angola, tinha como organização de células familiares, o convívio coletivo, derivados principalmente dos Bantus. O Estatuto do Indígena, por outro lado, construiu a formação da família nuclear, a partir de um casal a família se forma, mas voltada por individual, essa transformação se dava pelo cumprimento do Estatuto “[...] ter

---

<sup>16</sup> Nos primeiros anos do Estado Novo, a política educativa na metrópole conheceu muitas alterações, algumas das quais resultaram mesmo em retrocessos. A escola foi transformada em veículo de transmissão da ideologia salazarista (ERMELINDA, 2014, p. 1009)

<sup>17</sup> Disponível <https://www.fd.unl.pt> acessado em: 04/11/19

abandonado inteiramente os usos e costumes da raça negra, falar, ler e escrever corretamente a língua portuguesa, adaptar a monogamia”.

A realidade é que as relações entre Portugal e Angola, ao longo do processo colonial, sempre foi conflituoso, havendo resistência entre grupos angolanos e os portugueses desde os primeiros contatos do XVI.

Deste modo, a "história da libertação dos povos africanos das colônias portuguesas tem raízes mais profundas do que aquelas que se tornaram manifestas na fase contemporânea, a da luta armada de 1961-1975 que conduziu à conquista das independências" (SERRANO e MUNANGA 1995, p.59). A resistência na fase contemporânea foi se intensificando e consolidando ao longo dos anos, e neste despertar da consciência angolana, em busca da liberdade de Angola, ocorreu não só em homens, mais também houve um despertar de uma consciência feminina.

Assim como os grupos nacionalistas que se formaram com uma visão divergentes uma Angola livre, por causa dos diversos povos que os constituía, as mulheres que participaram da luta anticolonial também não fazem parte de um grupo homogêneo “elas têm povos, línguas, contextos, experiências culturais e sociais distintas, possuem idade e níveis educacionais diferenciados” (SANTOS, 2021, p. 49), uma delas vimos com ênfase, Deolinda Rodrigues, porém, muitas outras mulheres aparecem como múltiplas identidades, dentre elas, ser mulher, ser educada pela religião, e ser membro do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA).

Nesse sentido, dentro do MPLA, para além de Deolinda Rodrigues, outras mulheres estavam integradas ao partido e foram educadas através das missões protestantes.

Em um documento emitido pelo partido, além do nome da já referida Deolinda Rodrigues, Maria Mambo Café, também conhecida somente como Mambo Café e pelo nome de guerra/ pseudónimo Tchiyna / Tchyina, a qual significa “Coisa única”, formou-se em economia na então União Soviética, em 1968. Ela foi uma das integrantes do MPLA. E em uma declaração, pela passagem de sua morte, seu companheiro de luta, Mário Pinto de Andrade afirma que ela era “figura de grande destaque na vida política angolana, a mulher mais poderosa do MPLA”, segundo Mário Pinto de Andrade.”<sup>18</sup>

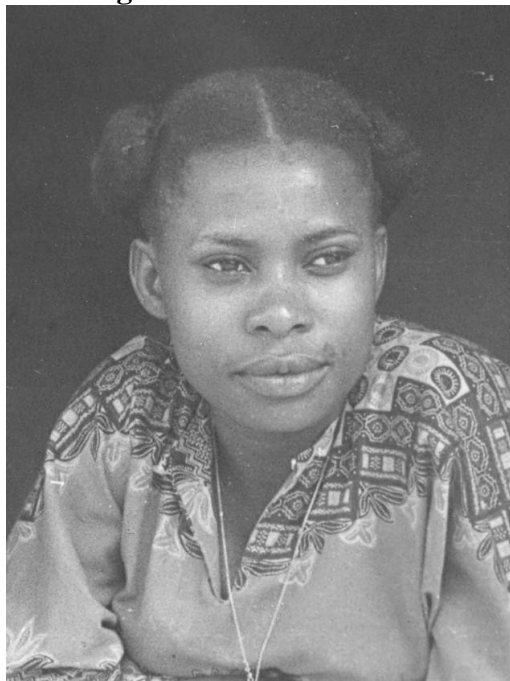
---

<sup>18</sup> Ler na íntegra em: "[Perdeu-se uma grande filha de Angola](http://voaportugues.com)", Mário Pinto de Andrade ([voaportugues.com](http://voaportugues.com)) Acessado em: 05/06/2023.

A mesma nasceu na região de Tchoa Cabinda, Angola, em 06 de fevereiro de 1945 e veio a falecer em Lisboa, Portugal, em 01 de dezembro de 2013. Maria Mambo Café, outra nacionalista histórica do MPLA, ex-guerrilheira que foi contemporânea de Deolinda nos Congos (Margarida Paredes). Mambo Café é filha do Reverendo Zacarias Mendes Café (que nasceu na aldeia de Nganzi-Cabinda, do grupo dos “Bambalas”) e de Dona Dina Chivela (pertencente ao povo de Mbembe N’gungo). Os dois tiveram quatro filhas: Mambo, Margarida, Ruth e Cândido. Fez seus estudos primários em Cabinda. Porém, para dar continuidade aos estudos, teve que mudar aos 12 anos de idade com os pais para Luanda, onde estudou no Liceu Salvador Correia e concluiu seus estudos secundários. Neste mesmo período, também ingressou o coral da Missão Evangélica de Luanda.

A foto, a seguir, é de Mambo Café em sua passagem e atuação por meio do MPLA em Congo-Brazzaville entre os anos de 1972/1973 (estimada), a poucos anos da independência de Angola. Maria Mambo Café, durante a sua juventude, aderiu à causa da luta armada pela libertação de Angola. Vale apenas escrever que nos anos 1974/1975 anos da independência de Angola, a mesma foi considerada uma das dirigentes do Bureau Político, com muita influência dentro do MPLA, ao lado do que iria ser o primeiro presidente de Angola, Agostinho Neto.

**Figura 17 - Mambo Café**



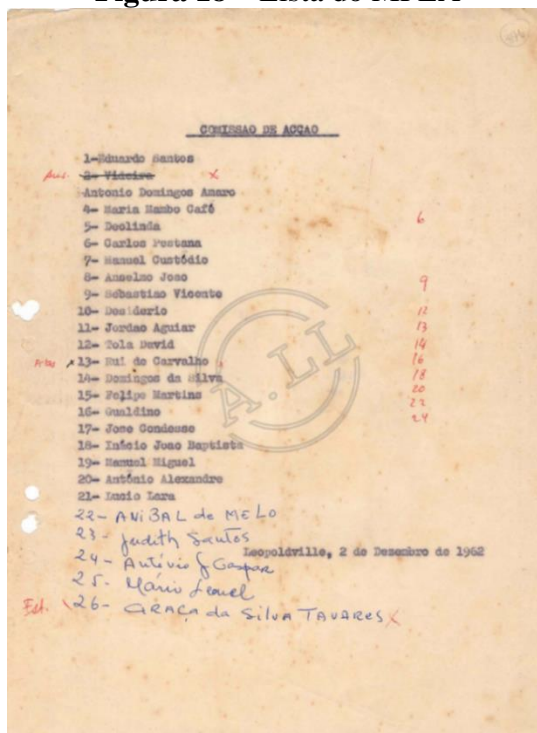
Fonte: Associação Tchiveka de Documentação

Dentro do MPLA, Mambo café desenvolveu várias funções. Dentre suas habilidades, ela atuou como diplomata e também professora nos anos que esteve no Congo-Brazzaville. Para além disto, Mambo Café, junto com outras companheiras, foram responsáveis pela formação e estabelecimento da Organização da Mulher Angolana (OMA), a ala feminina do partido, a qual depois veio a assumir o cargo de secretária da OMA, no Congo Leopoldville.

O MPLA criou, em 1962, a OMA – Organizações da Mulher Angolana como forma de organizar e coordenar as atividades desempenhadas pelas mulheres dentro do movimento. A OMA tinha como objectivo "promover o papel das mulheres e dar suporte à campanha nacionalista" (Pereira, 2008, p. 6). No âmbito das suas actividades, além de coordenar as atividades das mulheres dentro do MPLA, cabia a OMA a responsabilidade de interligação "com mulheres que pertenciam a outras organizações de diversos países, envolvidos directa ou indirectamente com a luta anti-colonial" (idem). (Domingos, 2018)

Na imagem 18, percebemos na lista nominal, emitida pelo MPLA para a comissão de ação na quarta posição, o nome de Maria Mambo Café, o documento é de dezembro de 1963. Neste contexto, o MPLA já estava em Brazzaville. Isto se deu por que o MPLA estava passando por uma nova reconfiguração de articulação. Pelo fato que, o governo do Zarire, em 1963, expulsou o Partido de Léopoldville (Congo). O MPLA transferiu a sua sede para Congo-Brazzaville.

**Figura 18 – Lista do MPLA**



Fonte: Lista de nomes para a Comissão de Acção | Associação Tchiweka de Documentação.

As articulações de Mambo Café estenderam-se para além de Angola. A imagem 19, de 1972 em Brazzaville/Congo-Brazzaville, se trata da reunião no «Bureau» do MPLA no Bakongo (Brazzaville, 1972).

**Figura 19-** Mambo Café e o MPLA



Fonte: Ângela Davis e Marcelino dos Santos em Brazzaville | Associação Tchiweka de Documentação

Na imagem, encontra-se sentado Luís Carmelino «Jota», Adolfo Maria, Leda e Irene Neto - de pé, Maria Mambo Café a intervir. As articulações de Maria Mambo Café, estão também ligadas a outras mulheres, como revelado na imagem 19.

Um das pessoas que estão presente é a escritora Angela Yvonne Davis. Uma relação instigante, entre as mulheres de Angola com mulheres de outro continente, como a da militante, professora e escritora Angela Davis. Neste período, a mesma era integrante do partido comunista dos Estados Unidos e também fez parte dos Panteras negras, a militante lutava/luta contra a discriminação racial e social nos Estados Unidos, ela também é uma referência sobre a escrita da história das mulheres negras.

A Imagem 19, é datada do 16 de agosto de 1973 Brazzaville/ Congo-Brazzaville o Encontro de Ângela Davis e Marcelino dos Santos com o MPLA, no «Bureau» no Baongo (Brazzaville, Ago 1973). Ângela Davis, Floribert Monimambo, Agostinho Neto, Joaquim Domingos «Valódia», Maria Mambo Café. O encontro é bem instigante, pois a escritora Ângela Davis, é uma das mulheres que lutaram no movimento contra a discriminação nos Estados Unidos. Alguns anos depois a mesma também se tornaria uma referência intelectual a estudar as mulheres sobre a perspectiva do feminismo negro.

Abaixo, apresentamos outra referência de mulher nacionalista que esteve na luta anticolonial: Rodeth Teresa Makina Gil.

**Figura 20** - Rodeth Teresa Makina Gil



Fonte: Associação Tchiveka de Documentação

Rodeth Teresa Makina Gil, Nome de guerra / Pseudónimo Njinga Mbandi. 26 de outubro de 1945. Nasceu no Bié, cidade do Kuito. Com dois anos foi para a Lunda, filha de pastor protestante.

Aos 12 anos, entrou no MPLA e foi combatente na luta armada contra o colonialismo português. Um ponto diferente das demais é o fato de Rodeth Gil ter sido mãe durante o processo de independência de Angola e para além disto, a mesma está viva. A mesma concedeu uma entrevista recentemente, em 2021, para a jornalista Rosalina Mateta e a entrevista está disponível na íntegra no Jornal de Angola<sup>19</sup> da entrevista alguns trechos serão utilizados na análise.

No entanto, pouco material foi encontrado a respeito da atuação de Rodeth Teresa Makina Gil na guerra. Porém, algo na sua descrição chama a atenção, o seu nome de guerra, o qual é Njinga Mbandi, o mesmo nome da Rainha Njinga Mbandi a qual foi líder do povo Mbundu e liderou o Ndongo e o povo Matamba, atual região de

---

<sup>19</sup> Entrevista completa Jornal de Angola - Notícias - Rodeth Gil: “A liberdade é uma satisfação permanente”

Angola. Ela era uma guerreira destemida e lutou contra os portugueses. O nome que recebera carrega consigo a força destemida da Rainha Njinga.

Angola tem a particularidade de a figura de maior relevância da sua História ser uma mulher, a guerreira e rebelde Njinga Mbandi”, soberana do Ndongo e da Matamba, nos séculos XVI e XVII. O espaço que Njinga Mbandi ocupa na historiografia africana moderna é pouco comum numa disciplina cujo cânone continua a ser masculino. No período da luta anticolonial e no pós-independência foi considerada símbolo maior da resistência ao colonialismo português. Mulher da etnia mbundu, fugiu à norma do seu tempo e, pela singularidade das suas práticas, transformou-se em «figura heroica», num mito. (PAREDES, 2015, p.109)

As demais fontes encontradas foram mais recentes, uma entrevista cedida à jornalista Rosalina Mateta, é importante para compreendermos seu processo na luta pela independência de Angola. Na entrevista, a jornalista, em uma de suas perguntas questionam: o seu nome é incontornável quando se fala da participação da mulher angolana na Luta de Libertação Armada. Haverá outras mulheres, cujos nomes não são referenciados por lapso da história? E ela responde:

Digo com franqueza, houve muita mulher na guerrilha. Aliás, a nossa guerrilha para ser triunfante precisou da mão da mulher. Infelizmente, a maior parte destas mulheres já não vive, outras estão numa pobreza extrema. Não há possibilidade de incentivar a vontade destas mulheres. As pessoas andam por aí espalhadas. (RODETH TERESA, 2021)

Dessa forma, este trecho reafirma o que já foi elencado, houve uma forte atuação das mulheres na luta pela libertação de Angola e isto não se deu de uma única maneira. Porém, a zona cânone da história das mulheres segue um padrão, a do silenciamento, mesmo depois da independência. Durante a entrevista, Rodeth Teresa revela que muitas dessas mulheres estavam ligadas ao MPLA e as funções que desenvolviam eram diversas, como podemos perceber no outro trecho da entrevista, abaixo:

Elas estavam ligadas. Alimentaram guerrilheiros, suportaram a guerrilha! Não digo que vou apelar. Dentro do MPLA há uma comissão que tratou da História do MPLA e que trabalha a nível da Nação. Só que as pessoas devem ter a vontade de se apresentar. Não conheço um órgão que possa bater de porta em porta. As pessoas devem ter a noção de que aquilo que não está bom, deve ser apontado. Então, as pessoas estão por aí, os governadores provinciais, as estruturas do nosso Partido a nível das províncias têm a possibilidade de identificar estas pessoas e integrá-las. Temos que investigar. (Rodeth, Teresa, 2021)

As mulheres que atuaram na luta pela independência de Angola foram mulheres diversas. E isto é importante que se descreva, pois, são múltiplas, as mulheres que atuaram neste processo social tão distinto na história de Angola. No início do

trecho, ela cita as mulheres que eram encarregadas de alimentar os guerrilheiros, e que também tinham que suportar a guerrilha, essas mulheres também têm fundamental importância para termos pontos de vistas diversos da mesma história, o que elas viram, sentiram e passaram estando na guerra?

A entrevistadora também pergunta a Rodeth Teresa: “que consciência política tinha a menina Rodeth, quando, aos 12 anos, juntou-se à guerrilha do MPLA?”

Independentemente de não ter tido a imagem clara do que seria o meu ingresso na vida política, posso dizer que aquilo foi mesmo um entusiasmo infantil. Ouvia tantas vezes os mais velhos, de forma muito restrita, a falar baixinho. Muito curiosa, perguntava-me o que é que eles “cochichavam”. Introduzia-me no meio dos mais velhos, alguns deles muito próximos de mim. Eu queria mesmo ver o que era a independência. (RODETH TERESA, 2021)

Um dos pontos que chamam a atenção, nesse trecho da entrevista, é que ela descreve que seu ingresso na política não tinha uma consciência exata, que foi um entusiasmo infantil. Entretanto, outro ponto chama a atenção é que, logo em seguida, ela afirma que os mais velhos já “cochichavam” e foi no meio deles que ela foi se aproximando.

Assim, a política contra o Estado Português era duramente repreendida, no entanto, as articulações sempre se deram na mesma intensidade, e isto, foi também influenciando os mais novos, de forma direta ou indireta. A tomada de consciência dos Angolanos não se deu com o início da guerra pela independência, isso foi somente o ponto mais efervescente da Resistência.

Assim, incontestavelmente, Rodeth Teresa é uma figura feminina que perpassou pela luta de libertação nacional, a guerra nacional e a libertação de Angola. Viu algumas das áreas serem libertas como a 4ª Região, Lunda, Malanje e Uíge. Neste período nasceram seus filhos, e perdeu seu companheiro que também estava na luta armada em prol da independência. Em uma das perguntas da entrevistadora, era se ela tinha comandado algum grupo. Então ela responde:

Sim, comandeí àquele sector. Conseguimos fazer o que tínhamos planeado que era libertar certas zonas e depois marchamos para o Comando General. A partir dali os comandantes determinaram que eu não iria mais nas frentes. Fiquei a fazer outro tipo de serviço, combatendo, mas já não a comandar tropas. Eles pensaram da seguinte maneira: "o marido já morreu, os filhos vão ficar com quem?". (RODETH TERESA, 2021)



Nesta passagem, dentro do processo das lutas anticoloniais que estava inserida, assim como Deolinda Rodrigues, Rodeth também atuou na luta armada. Para além disso Rodeth Teresa esteve no comando da tropa.

No entanto, ela relata que depois ficou fazendo outros tipos de serviços, por causas pessoais, já tinha perdido o marido e seus filhos estavam pequenos. Esse relato, tem uma semelhança com as das mulheres que a escritora e também militante anticolonial Margarida Paredes, descreve: “as duas primeiras entrevistadas, além dos familiares que morreram no campo, não foram apenas privadas da infância e da adolescência, também foram espoliadas do futuro” (Paredes, 2003, p. 192). Rodeth Teresa, perdeu o marido e os filhos perderam o pai, mas, ela se afastou para não terem o destino de muitos filhos dos pais que estavam na guerra.

Essas mulheres, com histórias e vivências diferentes, mas interligadas por dois pontos, a educação formal e a luta no processo de independência de Angola. Vale destacar que a educação foi uma das entradas que influenciaram essas mulheres, o meio também foi outro ponto que as influenciou, o contato com os mais velhos é um exemplo disto. Isto também ocorreu dentro dos próprios movimentos independentistas, os dogmas das missões acabaram influenciando-os até certo ponto. Uma das mais nítidas relações são as escolas do MPLA, mesmo dentro da revolução continuaram a ensinar, a educação formal, especialmente, a ler e escrever.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A educação formal em Angola, no encargo do Estado, tinha como principal objetivo educar a elite e com isto continuar a manutenção de poderes e privilégios da coroa portuguesa. Para os angolanos tinha como principal objetivo a continuidade do projeto colonial, especialmente por meio da língua portuguesa que ensinava uma nova cultura, a do trabalho e introdução de hábitos europeus, como confirma Silva (2017),

De acordo com o projeto colonial, portanto, as práticas educativas das missões deveriam implementar um tipo de ensino que visasse a formação dos nativos em trabalhadores necessários para a ocupação e aproveitamento rentável das colônias. Na essência e na prática, tal ensino deveria ser pautado nas práticas de trabalho dos nativos e no ensinamento de uma nova cultura e de relações de trabalho, bem como no reordenamento da organização social e política interna, de modo a viabilizar a introdução de novas relações e hábitos culturais europeus. (SILVA, 2017, p. 68)

Como podemos observar, essas mudanças ainda eram pautadas em um sistema educativo que separava socialmente alunos angolanos, neste período o sistema de ensino era dividido em dois: um para nativos e outro para brancos e “assimilados”, essas distinções se davam pela constituição social e racial que estava sendo construída junto do processo colonial em Angola.

Dentro dessa construção social de separação também se dividia dentro da educação formal, em educação para meninos e educação para as meninas, como veremos a seguir. Neste processo de estruturação da educação formal em Angola, houve a existência de escolas separadas por sexos, ou seja, escolas direcionadas para os meninos e escolas direcionadas para as meninas, onde havia diferenciações também nas disciplinas, conforme apontado por Liberato, 2014:

Prevalencia a instrução técnica e profissional em detrimento da instrução literária e humanística. Para tal, foram criadas as escolas-oficinas para as raparigas e para os rapazes, em separado. Para as raparigas, a instrução ministrada consistia no: Ensino teórico e prático da instrução literária em grau primário elementar; ensino de costura e trabalhos domésticos e de quaisquer profissões compatíveis com o seu sexo; educação moral e cultura física. (idem, p. 103)

De modo semelhante, para os rapazes, a instrução consistia essencialmente em: Ensino teórico e prático da instrução literária, em grau primário elementar; ensino primário técnico de artes e ofícios<sup>2</sup> e educação moral e cultura física. (LIBERATO, 2014, p. 1008)

Examinando o recorte acima, o que mais chama a atenção nas escolas separadas por sexo é o “ensino de costura e trabalhos domésticos e de quaisquer profissões compatíveis com o seu sexo” voltados para a educação das meninas. A

educação nas escolas estava carregada dos aspectos dualistas de homens e mulheres europeus, diferenciando as aprendizagens pelo sexo.

Deste modo, havia dentro do sistema educacional uma manutenção do processo colonial ligada a cultura ocidental, refletidas no currículo escolar, onde havia uma política de educação separada para os meninos e as raparigas. Esta mesma ideia também foi implementada no sistema educacional Metodista, logo essa questão de separação por sexo e uma construção encontrada nas duas.

Nesse sentido, com a chegada das missões religiosas, especialmente a Metodista, vimos nas análises dos capítulos anteriores, como este encontro se sucedeu, ressaltando que as mudanças desse contato acarretaram em divergência de memórias e culturas do povo kimbundu, ocasionando um colonialismo linguístico e consequentemente uma “guerra” ideológica entres culturas divergentes.

Por outro lado, percebemos também que os metodistas prestaram serviços a essa população e que Estado não se prestou a fazer investimento na educação formal e a saúde. Entretanto, a “soma desses supostos serviços foi extremamente pequena e insignificante se comparada com a exploração, a humilhação, e a desumanização pelas quais passaram os povos da África” (CESAIRE, 2020), esses serviços não são suficientes quando se queima objetos religiosos dos quimbundos, ou tem-se uma cultura sobre a outras.

É neste ponto que a pesquisa se desenvolveu, analisou a educação de mulheres que, por meio do Metodismo, conseguiram estabelecer uma consciência na luta pela independência de Angola. Por mais que esse despertar da consciência feminina talvez não fosse o principal objetivo das missões protestante, acabou ocorrendo, mesmo que de forma implícita.

Por outro lado, os Metodistas também contribuem de forma significativa para a proliferação colonial que extirpava as populações angolanas seus costumes e religiões. Sob essa perspectiva a escritora Hernandez, 2005 argumenta.

É importante destacar que a evangelização cristã, fosse católica ou protestante, tinha três pontos comuns. O primeiro era empreender a conversão dos africanos não apenas ao cristianismo, mas ao conjunto de valores próprios da cultura ocidental européia. O segundo, por sua vez, era ensinar a divisão das esferas espiritual e secular, crença absolutamente oposta à base do variado repertório cultural africano fundado na unidade entre vida e religião. Já a terceira referia-se à pregação contrária a uma série de ritos sagrados locais, o que minava a influência dos chefes tradicionais africanos. (HERNANDEZ, 2005, p. 54)

Com isso, uma das mulheres que faz parte dessa análise e que permeou toda a dissertação é Deolinda Rodrigues. Dentre as suas formas de transgredir o sistema colonial, foi por meio da escrita, como forma de denúncia – não só em jornais - mas também no íntimo do seu diário e isto reflete “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, da pessoa que luta para (sobre)viver, da pessoa ressentida e revoltada contra um sistema colonial bárbaro” (Antônio, 2021, p.86, 87), e é nessa perspectiva que Deolinda sobreviveu dentro das suas convicções e lutas. E a soma desses supostos serviços foi extremamente pequena e insignificante se comparada com a exploração, a humilhação, e a desumanização pelas quais passaram os povos da África”, não apenas ela, mas outras mulheres como a Mambo Café e a Rodeth Teresa.

Diante disso, um dos pontos que tem entres elas são a educação formal por meio das missões e a resistência anticolonial feminina dentro do MPLA. Outro ponto, que se percebe dentro das análise, é como essas mulheres desde muito novas, adentraram no movimento independecista, algumas com a devida consciência do que estava ocorrendo, outras nem tanto, como infere na entrevista a própria Rodeth Teresa.

Portanto, essas mulheres acabaram fugindo do controle social e político, o qual estavam inseridas, sendo do Estado ou mesmo das missões religiosas (como as críticas apontadas no Diário de Deolinda Rodrigues), mulheres que se envolveram na luta pela libertação nacional das mais variadas formas. No entanto, a construção do ser mulher sob a perspectiva e enraizamento do colonizador, seguiam um padrão da mulher apaziguadora. Qualquer experiência que fugisse a isso era considerada de maneira estereotipada como, apontada nas análises de Margarida Paredes (2003).

Na colonização portuguesa, as mulheres que fugiam ao controlo social e político, mulheres que tivessem a veleidade de se envolver, como os homens, na luta nacionalista e na política, eram apelidadas de «prostitutas» ou «loucas», identidades do discurso social profundamente depreciativas destinadas a inferiorizar e excluir. Derrogações como «cabras» ou «putas das terroristas» inferiorizavam duplamente, como agentes da juta anticolonial e como mulheres, para usar o conceito de «dupla colonização» de Stephanie Urdang (1973).! A violência da linguagem deixa adivinhar que a luta das mulheres pela independência nacional abalava profundamente o edifício colonial. (Paredes, 2003, p. 189)

Paredes (2003), traz uma análise profunda a respeito das mulheres transgressoras a imposições coloniais a respeito da mulher. No recorte, a autora comenta dos estereótipos que foram sendo colocados nas mulheres que transgrediam

as formas estabelecidas pelo processo colonial “prostitutas, loucas, cabras, ou putas das terroristas” termos pejorativos que inferiorizavam duplamente essas mulheres. Seguindo um padrão de subjugar quem fugia a regra imposta pelo processo colonial.

## **Notas de um percurso acadêmico**

Consideramos este tópico importante para que o leitor possa entender melhor a escolha do meu tema deste trabalho. O interesse nesta pesquisa se deu a partir da vontade de responder a uma questão pessoal e acadêmica desta autora, a saber: por que estudar a educação formal de mulheres em Angola, a partir da Amazônia, especificamente da comunidade quilombola de Arimandeuá, norte do Estado brasileiro?

Através de uma síntese da minha trajetória responderei tal pergunta. Para isto, utilizarei o conceito de escrevivência da escritora negra brasileira, Conceição Evaristo. O termo refere-se a como que se escreve na vivência de cada pessoa, assim como cada um escreve o mundo que enfrenta. É nesse sentido que compartilharei a minha vivência, antes, me aproprio de uma passagem da escritora Conceição Evaristo, no livro “Insubmissas Lágrimas de Mulheres (2016)” a qual ela escreve: “E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência” (EVARISTO, 2016, p.08), e aqui traçarei minha escrevivência por meio do que eu vivi.

Para melhor situá-los, sou da comunidade quilombola de Arimandeuá. Toda minha trajetória, do ensino básico ao ensino médio, foi em outra localidade, pois, na minha comunidade sempre foi (e ainda é) o ensino na modalidade multisseriado, então sempre fazíamos travessia (de barco), da Comunidade do Arimandeuá até a ilha Marinteuá, sempre viajando pelas margens do Rio Tocantins.

Assim, o ensino médio também se deu nesta mesma localidade, porém, na modalidade S.O.M.E (Sistema de Organização Modular de Ensino). Durante o último ano do ensino médio, um professor de Química, que por sinal também era negro, me perguntou se eu pretendia fazer as provas da Universidade Federal do Pará (UFPA) e da Universidade Estadual do Pará (UEPA), eu não sabia naquele momento o que lhe responder, porque de fato não sabia da existência de tais instituições.

Antes de terminar a disciplina desse professor, ele me presenteou com um encadernado, que continha alguns assuntos que caíam nas provas das universidades que citei acima, pois na época, o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) ainda não valia para tais universidades.

Educadores como ele, modificam trajetórias, com o poder do acreditar, trazer informação e incentivar.

No ano seguinte, assim como muitos estudantes negros, especialmente as meninas, saí da minha comunidade em busca da educação formal pública superior na cidade de Cametá/Pá. Passei longos anos morando na casa de pessoas que não eram da minha família, mas, que me receberam, em troca fazia os afazeres da casa. No primeiro ano de minha estadia na cidade (Cametá) consegui um cursinho preparatório com bolsa, mas, não passei no vestibular, a realidade do ensino do interior para a cidade era “gritante” senti na pele a diferença, recordo-me de assuntos que nunca tinha visto na vida. No segundo ano, passei para o curso de Educação no Campo (2015), porém não me identifiquei, então no ano seguinte passei no curso que almejava, História (2016).

Fui a primeira da família a ingressar em uma universidade pública e a única (por enquanto) a estar em uma pós graduação. Desde os anos iniciais até chegar ao curso superior, o meu contato com a história da África e afro-brasileira se deu de forma muito limitada, quase nula, o que tínhamos era um currículo eurocêntrico, onde o negro era representado no livro didático apenas como o escravizado sendo açoitado. A minha auto declaração se mistura em me descobrir como uma mulher negra de pele mais clara dentro dos textos que lia na universidade e com os atos de racismo que sofri, o próprio racismo é uma descoberta da consciência da existência de tal prática. Eu sempre fui apontada como a “morena”, “moreninha” e outros termos pejorativos.

Em 2016, ano que ingresso no curso de Licenciatura Plena em História, pela Universidade Federal do Pará Campus Universitário do Tocantins- Cametá, tive a oportunidade de participar do evento promovido pela Faculdade de História (FACHTO), intitulado “I Seminário de História da África: Currículo Nacional, Ensino e pesquisa/ I Seminário sobre Relações de Gênero: Violência, Direitos e Educação” (13 e 15 de Julho de 2016), evento que me causou estranhezas e inquietações sobre a história da África, estranheza por que até então não tinha estudado tal assunto com uma relevância que tratasse a temática de forma, diversificada, com culturas, línguas e países distintos e a inquietação por que queria saber mais.

Em 2018, fiz o processo seletivo pra concorrer a Bolsa no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC-Interior), sob a orientação do prof. dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal (UFPA), fui aprovada e no período entre 2018 e 2019 desenvolvi o plano de trabalho intitulado de “o protagonismo feminino de

intelectuais e literatas angolanas” vinculado ao projeto de pesquisa “História da África em Acervos Digitais: Pesquisa, Ensino e Identidade”, coordenada pelo mesmo professor. A pesquisa possibilitou o mapeamento de nove escritoras angolanas, entretanto, destaco o nome de Deolinda Rodrigues. Pois, foi o primeiro contato que tive com tal nome.

O resultado da pesquisa (PIBIC) foi a base para ampliação e construção do meu trabalho de conclusão de curso intitulado: “Diário de um exílio sem regresso”: A trajetória de Deolinda Rodrigues e o processo de independência de Angola (1956-1967). Este trabalho trata da trajetória de Deolinda Rodrigues durante o processo de independência de Angola, entre o período de 1956-1967.

Dessa forma, a importância de se ter estudo sobre a história do continente africano foi um dos motivos que me levaram a pesquisar a educação metodista através de mulheres angolana em um contexto de luta pela independência daquele país.

Quanto mais eu estudava e lia sobre os estudos africanos, e nas disciplinas da graduação também sobre as questões afro-brasileiras, acabava também compreendendo minha própria realidade. Um exemplo prático disto foi a inserção da minha comunidade como a última na associação das comunidades quilombolas, na época só entramos porque eu tive contato com essas leituras e desmistificamos muito sobre quilombo, remanescente quilombola, a terra como coletiva não significava que iam tomar o território, como muito ouvíamos.

Com isso, ressalto que a importância desses estudos também fez eu desenvolver interesse pelas culturas que se forjaram no Brasil com o transatlântico forçado. Especialmente as culturas da minha realidade amazônica paraense do Baixo Tocantins, por este motivo que também realizei um estudo na especialização com a seguinte temática: “As guardiãs do Saber” afirmação identitária e de resistência: as Mulheres do Samba de Cacete do Quilombo do Igarapé-Preto-Baião/PA.”

Para entendermos este contexto, o Samba de Cacete, que permanece no cotidiano das comunidades quilombolas, tem o seu ritmo marcado por dois tambores grandes (feitos de coro e madeira), tocados na horizontal por quatro pessoas, dois sentados na extremidade dianteira do tambor fazendo a marcação rítmica do tambor e cantando (no geral são os mestres), e dois sentados na extremidade traseira do tambor, fazendo a marcação na madeira com o cacete. Além deles, outros homens e mulheres dançam e respondem com um coro a música entoada pelos mestres.



A trajetória contada sob essa perspectiva parece uma linha contínua e, até tal ponto, realmente é. Entretanto, muitas linhas transversais cruzaram essa história, para que se chegasse até aqui, o relato parece muito comum a tantos outros estudantes negros que saem de sua comunidade, e muitas das vezes, são os primeiros a chegar em uma universidade, como foi meu caso e de tantos outros (as). O contato com a universidade mudou minha realidade, porém sem desmerecer todo meu conhecimento coletivo que trouxe da minha comunidade, os dois me forjaram e estão me forjando em busca de uma produção do conhecimento que não mais reproduza, como afirma Costa, 2020 “o cânone moderno/colonial, mas sim buscar de maneira ativa a produção do conhecimento a partir de suas experiências e vivências”.

O contato com a escritora Deolinda Rodrigues, foi um presente desafiador que é escrever sobre mulheres angolanas a partir do Brasil, é instigante como a escritora mesmo imersa uma realidade colonial de duras repressões consegue através, da educação formal e informal, lutar e denunciar o colonialismo português.

Por estes fatores apresentados ao longo da leitura, digo-lhe que a escolha de pesquisar Angola, um país que teve sua independência em 1975, não se deu de forma aleatória, pois a pesquisa já vem tecendo um caminho desde a graduação, a pesquisa tem implicações ao processo enquanto ato social, com tendências tanto acadêmica como pessoais.

## FONTES

BLAKE, Paul A. **Angola colonial fotografada por missionários Metodistas colonial**. Edição: Fundação Dr. Agostinho Neto. Luanda, julho de 2020.

CARVALHO, Emílio J. M de. **A mulher no Metodismo Centenário em Angola (1885 – 1985)**. Bispo da Igreja Metodista Unida. Edição da: IGREJA METODISTA UNIDA DE ANGOLA. C. Postal 68 - c. Luanda. Produzido por: Núcleo – Centro de publicações Cristãs, Lda. Apartamento I . 2746 Quelux Codex . Portugal. 1985.

**Cadernos Coloniais**. 02, [África desconhecida] António Lebre, 2, 1939, p. 43. Editorial COSMOS, Rua do Mundo, 100, 2º. Lisboa. Disponível em: Memórias de África e do Oriente | Cadernos Coloniais. 02 (ua.pt). Acessado em 17/03/2022

DIAS, Alberto Gastão de Sousa. **Angola: o ensino. Delegação do governo de Angola à primeira exposição colonial portuguesa**. 1934. 43 pags. Disponível em: Memórias de África e do Oriente | O ensino em Angola (ua.pt) Acessado em 25/08/2022

GLECKLER, Marcia Hinds. Dear Deolinda. Bilhete- Carta- Avião- Aerogramme. 2011 – 2012. Disponível em: <https://deardeolinda.com/>

RODRIGUES, Deolinda. **Diário de um exílio sem regresso**. Luanda: Nzila, 2003.

RODRIGUEZ, Limbânia Jimenez (Nancy). **As Heroínas de Angola**. Tradução Nicásia Casimiro Matias Pesle. Prefácio Roberto de Almeida. Mayamba Editora. Coleção: Biblioteca da História. 2010.

LARA, Lúcio. **Documentos e comentários para a história do MPLA (até fev. 1961)**. Publicações Dom Quixote, Lda. 1999.

\_\_\_\_\_. **Um amplo movimento...Itinerário do MPLA através de documentos de Lúcio Lara (vol. II - 1961-1962)**. © Copyright. Edição: Lúcio Lara. Execução Gráfica: DAMER Tiragem: 1.ª edição: Dezembro de 2006 1000 exemplares Depósito Legal n.º 4052/2006. Luanda - República de Angola.

\_\_\_\_\_. **Um amplo movimento...Itinerário do MPLA através de documentos de Lúcio Lara. (Vol. III - 1963-1964)**. © Copyright: Lúcio Lara. Edição: Lúcio Lara Execução Gráfica: Offset Tiragem: 1ª edição: 2008. 2000 exemplares Depósito Legal n.º 4052/2006. Luanda - República de Angola

## BIBLIOGRAFIA

ALFAGALI, Crislayne. **As diversas mulheres da História de Angola**. 2022, disponível em: O Kwanza” ([www.jornalokwanza.com](http://www.jornalokwanza.com))

ALMEIDA, Fábio. **“O historiador e as fontes digitais: uma visão acerca da internet como fonte primária para pesquisas históricas”**. REDOS. Revista do corpo discente do PPGE- História da UFRGS. Num.8, vol. 3, janeiro - junho 2011.

ANTÓNIO. Mateus Pedro Pimpão António. **Memórias de guerra: (res)sentimentos e revolta na escrita de Langidila**. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais,

Brasil. Revista de Ciências Sociais — Fortaleza, v. 52, n. 1, mar./jun., 2021. DOI: 10.36517/rcs.2021.1.d04.ISSN: 2318-4620

BRASIL, Eric; NASCIMENTO, Leonardo Fernandes. **História Digital: Reflexões a partir da hemeroteca digital brasileira e do uso de CAQDS na relação da pesquisa histórica.** Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol 33, nº 69, p. 192-219, janeiro-abril 2020.

CAVALCANTE, Laura Padilha. **Silêncios Rompidos.** Publicado em Elipsis. JornalOf The American Portuguese Studies Association. Urbanus V.1 1999. PP. 66-79.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo.** Tradução de Claudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Salate. Cronologia de Rogério de Campos São Paulo; Vanete, 2020.

CHAGAS, Flávia & REIS, Letícia & SANTOS, Jacqueline Maia. **“Experiências vividas” – o gênero como categoria de organização social e a naturalização da “mulher africana” na história.** Dados de África (s), ISSN:2675-7699| Vol.02| Nº.03|2021.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**  
Editora: Malê. 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: Ed.Ufba, 2008.

\_\_\_\_\_. **Os Condenados da Terra.** Prefácio de JEAN PAUL SARTRE, Tradução' de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Poemas de autoria feminina na antologia angolana Todos os sonhos.** Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. (2015). *Via Atlântica*, 16(1), 197-214. <https://doi.org/10.11606/va.v0i27.100885>

FRAZÃO, Aline Frazão. **Em sua crônica sobre Deolinda Rodrigues** no site Rede Angola. Disponível em: [www.redeangola.info](http://www.redeangola.info). Acesso em: 05 de abril de 2023.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea.** São Paulo: Selo Negro, 2005. Bibliografia. ISBN 85-87478-25-7. 1. África - Civilização 2. África - Colonização 3. África - História 4. África - Política e governo 1. Título 04-7267 CDD-960.

JANEIRO, Helena Pinto. **A questão religiosa em Angola. Norton de matos e as missões.** Pag. 409/422. Disponível em: <https://orcid.org/0000-0002-3617-7348>  
Acessado 25/08/2021

JOÃO, Emiliano Jamba Antônio. **A presença das igrejas protestantes na formação do estado angolano: resistência e ação social.** – Campinas, SP: FNB, 2017.

KASEMBE, Dya. **As Mulheres honradas e Insubmissas de Angola.** Título original do francês: Angola; femmes sacrées, insoumisses et "rebelles". Tradução: Amélia de Fátima Cardoso. Revisão: Arlindo Isabel e António Setas. Outras Traduções: Inglês e Italiano / Editorial Nzila, L.da, Luanda - 2005

KILOMBA, Grada. “The Mask” In: **Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism**. Münster: UnrastVerlag, 2. Edição, 2010. Traduzido por Jessica Oliveira de Jesus. P.177.

LIBERATO, Ermelinda. Avanços e retrocessos da educação em Angola. **Revista Brasileira de Educação**, vol. 19, núm. 59, outubro-diciembre, 2014, pp. 1003-1031. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação Rio de Janeiro, Brasil.

\_\_\_\_\_. **Educação e Desenvolvimento: A Formação Superior de Angolanos em Portugal e no Brasil**. Escola de Sociologia e Políticas Públicas Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas. Tese de Doutorado, 2013.

LINHARES, Maria Yedda Leite. **Descolonização e Lutas de libertação Nacional. O século XX**/ organização, Daniel Aarão Reis filho, Jorge Ferreira, Celeste Zinha- 2ª ed. – Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2002.

M'BOKOLO. Elikia. **África negra: história e civilizações** / Elikia M'Bokolo; com a colaboração de Sophie le Callennec e de Thiemo Bah; tradução de Manuel Resende; revisão acadêmica da tradução para a edição brasileira, Daniela Moreau, Valdemir Zamparoni; assistente: Bruno Pessoti, - Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Africas, 2011. 754 p.; il. Tradução de: Afrique noire; histoire et civilisations. Conteúdo: t. 2 - Do século XIX aos nossos dias. ISBN 978-85-232-0755-7.

MOTA, Helena. **O Código da Família angolano e o Livro IV do Código Civil português de 1966**. Adaptação e inovação.

MOORMAN, Marissa J. **Intonations: A Social History of Music and Nation in Luanda, Angola, from 1945 to Recent Times**. (Athens: Ohio University Press, 2008).

NETO, Teresa José Adelina da Silva. **Contribuições a história da educação e cultura de Angola: Grupos nativos, colonização e a independência**. Tese de doutorado, UNICAMP/Biblioteca Central, seção circulante, 2005.

OLIVEIRA, Heloísa Tramontim de. “**A relação das línguas com a construção do Estado-nação angolano**”. Kadila: culturas e ambientes, Capítulo 14. p. 22.

OLIVEIRA, Marcus Vinicius de. Uma poética do poder: Fotografia e a política imperial portuguesa em 1934. **Anais da Jornada de Estudos Históricos Professor Manoel Salgado**. PPGHIS/UFRJ, 13. ed., vol.3, Rio de Janeiro, 2018.

OYEWÚMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução Wanderson flor do nascimento. – 1.ed.- Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

\_\_\_\_\_. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Tradução para uso didático de: OYEWÚMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

PAREDES, Margarida. « **Deolinda Rodrigues, da Família Metodista à Família MPLA, o Papel da Cultura na Política** », Cadernos de Estudos Africanos [Online], 20 | 2010, posto online no dia 22 Julho 2012, p. 12. Disponível em URL: <http://cea.revues.org/135> ; DOI: 10.4000/cea.

\_\_\_\_\_. **COMBATER DUAS VEZES MULHERES NA LUTA ARMADA EM ANGOLA**. 1.2edição: novembro de 2015. ISBN: 978-989-8016-21-8 Depósitos legal:400384/15

PERROT, Michelle. **As Mulheres ou os Silêncios da História**. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC. 2005.

\_\_\_\_\_. **Os Excluídos da História: Operários, mulheres e prisioneiros**. 1988.

RAGO, Margareht. 1995, P.85. apud. DIAS, M. O. L. da S. “Teoria e método dos escudos feministas: perspectiva histórica do cotidiano”. In: **Uma questão de gênero**. COSTA, A. de O., BRUSCHINI, C. (Org.). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

\_\_\_\_\_. **As mulheres na historiografia brasileira**. Publicação original: SILVA, Zélia Lopes (Org.). Cultura Histórica em Debate. São Paulo: UNESP, 1995.

SERRANO, Carlos Moreira Henriques e MUNANGA, Kabengele. **Revolta dos colonizados: o processo de descolonização e as independências da África e da Ásia**. São Paulo: 1995

RUBINI, Andrea. **Angola e Portugal: Os Restos da Colonização**. Monografia (Licenciatura em Línguas, Civilização e Ciências da Linguagem Currículo Político – Internacional). Universidade de Ca’ Foscari, Venezia 2017.

SANTOS, Adilson Ndongji. **Educação em Angola – antes, durante e depois da independência**. Publicado em 17 de setembro de 2014, p. 2. BALGIDO QUIAGE o nosso site. URL: <https://balgidoquiage.wordpress.com/2014/09/17/educacao-em-angola-antes-durante-e-depois-da-independencia/>. Acessado em 08 de set. 2021.

SANTOS, Virgínia Inácio dos. **A Situação da Mulher Angolana: Uma análise crítica Feminista Pós Guerra**. Vol.16, n°, 16 (2010).

SCOTT, Joan. **História das mulheres**. In: A Escrita a história: novas perspectivas / Peter Burke (org.); tradução de Magda Lopes. - São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. - (Biblioteca básica) 1999.

SECCO, Carmen Lucia Tindó. **Afeto & Poesia: ensaios e entrevistas: Angola e Moçambique**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2014.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança: A África antes dos Portugueses**. Edição Português. Editora Nova Fronteira; 5ª edição (1 abril 2011). Idioma Português, Capa comum, 952 páginas. ISBN-108520926231. ISBN-13978-8520926239.

SILVA, Dayane Augusta Santos da Silva. **Na cobertura da retaguarda: mulheres angolanas na luta anticolonial (1961-1974)**. Anderson Ribeiro Oliva. – Brasília: Universidade de Brasília, 2021. 417 fl.

SILVA, Giselda Brito. **A política educativa colonial e a disputa das missões católicas e protestantes em Angola (séculos XIX-XX)**. 2017, Saeculum - Revista de História. 1 File. <https://doi.org/10.22478/ufpb.2317-6725.2017v36n36.30046>

SOUZA, Maria Salete Daros de. **O corpo amoroso em o livro da paz da mulher angolana, as heroínas sem nome: subsídios para leitura**. Abril– Revista do NEPA/UFF, Niterói, v. 9, n.18, p. 29-44, jan.-jun. 2017.

WHEELER, D.; PELISSIER, R. Lisboa: Ed. Tinta da China, 2009, p. 26. **A História de Angola**.