


Deolinda Rodrigues:

a intelectual combativa

Mateus Pedro Pimpão António

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais,
Brasil

 <https://orcid.org//0000-0002-6042-4476>
mateuspimpao@yahoo.com.br

Introdução

Nascida no dia 10 de Fevereiro de 1939, em Catete, e morta em combate, no dia 02 de Março de 1967, Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida, mais conhecida por Langidila (seu nome de guerra), foi uma guerrilheira e intelectual angolana que, de acordo com Limbânia Jimenez Rodriguez, “desde pequena, [...] revoltou-se contra essa vida de humilhação, miséria e opressão, o que despertou nela um profundo sentimento patriótico” (RODRIGUEZ, 2010, pp. 35). Ao longo de sua vida, fez parte do *Movimento de Libertação Popular de Angola – MPLA*, um Movimento de matriz Marxista Leninista.

O diário de Deolinda foi publicado em sua primeira edição em Luanda, capital de Angola, pela Editora Nzila, em 2003, com o título *Diário de um exílio sem regresso*. Em 2017 foi publicada, pela Mayamba Editora, também em Luanda, a segunda edição revista e atualizada. Nossa pesquisa, porém, baseou-se na primeira edição do diário. A coleção de algumas de suas *Cartas*, cedidas pelos próprios receptores, foi publicada um ano depois da primeira edição do diário, pela mesma editora, com o título *Cartas de Langidila e outros documentos*. As duas obras dão-nos informações e um retrato sobre a capacidade e exercício intelectual de Deolinda no processo de libertação de seu povo. Para além de se dedicar ao ensino em escolas, Deolinda labutou incansavelmente pelo conhecimento sobre várias áreas do saber, a fim de responder

seus próprios questionamentos e aqueles vindos da população que gemia sob o jugo colonial.

Por meio de uma pesquisa bibliográfica, temos como objetivo analisar o percurso intelectual de Deolinda durante a luta pela libertação de Angola do jugo colonial português e a sua contribuição na criação de um sentimento patriótico por meio de suas reflexões sobre assuntos que evidenciam um cisma nas relações sociais, bem como evidenciar os aspectos que a caracterizam como uma intelectual tanto pura quanto orgânica, embora notemos uma inclinação mais para o conceito da segunda característica.

Deolinda transita entre dois espaços: o espaço intelectual formal (escolas em Angola, Brasil e EUA) e o espaço intelectual informal (seu percurso como autodidata). A formação ajudou-lhe ter sensibilidade em relação ao momento em que o mundo se encontrava e perceber como era a dinâmica das relações nesses espaços, buscando refletir sobre vários assuntos incômodos. Ela pôde fazer isso por ser dotada de grande capacidade de diagnosticar os problemas e de buscar soluções. Ao perceber os desafios para se empreender a luta – fraca articulação com as massas, analfabetismo, pobreza, suborno, divisões internas –, Deolinda fica angustiada pela falta de discernimento dos líderes e da população em geral sobre a situação do país e sobre como vencer a luta. Ela parece sofrer solitária, tendo expressado isso em uma carta enviada à “Querida Maria”¹:

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

Deolinda transitou pelas várias áreas do saber, possibilitando-a ter um espaço estratégico e de grande importância no Movimento de Libertação. Ela ocupou uma função administrativa no Movimento, posto que lhe requeria habilidades e conhecimento intelectual sobre muitos assuntos: sobre a história e a geografia do país e do continente, sobre comunicação, sobre as línguas nacionais e estrangeiras, sobre as literaturas e sobre pensadores em geral. Ela tornou-se uma competente tradutora e articuladora do Movimento. Mobilizou homens e outras mulheres e encarregou-se de explicar a importância da luta pela independência. Trabalhou como enfermeira, alfabetizadora em comunidades, professora em escola e como locutora na rádio que

¹ Os interlocutores de Deolinda mencionados neste estudo, tais como: Maria, Benedito, Kanhamena, Uija, Lili, Luís, Oliveira Martins, Spencer, Eduardo, Lúcio e outros eram compatriotas e companheiros de luta que estudavam no exterior do país, em países como Alemanha Ocidental, Inglaterra, Brasil, Estados Unidos, Suíça e outros. Esses estudantes contavam com a ajuda de igrejas protestantes, que ofereciam bolsas de estudos para ajudar na formação de jovens que queriam lutar pela libertação de Angola. Deolinda, por exemplo, foi ao Brasil e aos EUA com uma bolsa concedida pela Igreja Metodista.

transmitia o programa Angola Combatente, um programa difundido através da rádio Brazzaville.

Mas quem é esse sujeito chamado intelectual?

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

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

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

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

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

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

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

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

A crítica de Immanuel Wallerstein é válida no sentido de chamar a nossa atenção para o perigo do rígido enquadramento dos intelectuais em determinados perfis, o que leva muitas análises ao fracasso. Pois, como veremos ao longo do desenvolvimento do nosso estudo, Deolinda apresenta aproximações que a caracterizariam como uma intelectual tanto pura quanto orgânica. No entanto, é possível notarmos que ela não é totalmente pura, pois se engaja num Movimento pela libertação de Angola; e nem totalmente orgânica, pois critica duramente as discriminações que observa dentro do movimento, discriminações essas que violam as liberdades da população angolana. Nesse sentido, ela reflete, também, sobre os universais. Deolinda é, nos valendo da análise de Adauto Novaes em *Intelectuais em tempos de crise*, uma intelectual que lida com os dois abismos que compõem a matéria do intelectual, a saber: “a ordem e a desordem do mundo e das coisas”. (NOVAES, 2006, p. 13). Deolinda “tenta infatigavelmente construir a si mesmo e a todas as coisas através de atos articulados do espírito”, procurando “reunir em si o que está disperso”. (NOVAES, 2006, p. 13).

As duas obras mostram o seu “espírito intelectual”, o seu interesse pelas coisas da cultura, da literatura e da arte em geral, o domínio que tem de vários assuntos de sua época e não só, numa tentativa de buscar “uma linguagem de interseção que condense e/ou desvele os hiatos entre os segmentos sociais.” (WALTY, 2008, p. 39).

Em uma das entradas² de 1964 nos é exposta uma questão relativa ao comportamento daqueles que se achavam intelectuais: “08 de Outubro – [...] De noite, Aníbal, Condessa, Benigno, Junqueira e eu fomos ao aeroporto buscar o Rocha. Que lata! Estes intelectuais!...” (RODRIGUES, 2003, p. 12). No contexto maior dessa entrada, apercebemo-nos que Benedito dissera que chegaria um compatriota chamado Carlos Rocha, provavelmente alguém que estava em formação no exterior. Essa condição de estudar, e principalmente de o fazer fora de Angola, poderia estar na causa do comportamento de Rocha. O trecho citado revela-nos uma crítica de Deolinda. No caso em questão, Deolinda critica o fato de Rocha se vangloriar de sua intelectualidade.

² Referência às inserções feitas por Deolinda no *Diário*. Cada inserção representa uma entrada.

Essa crítica se mostra mais evidente e subversiva no texto quando, um mês depois, Deolinda se autodeclara intelectual, adjetivo esse precedido pelo substantivo feminino “mulher”: 24 de Novembro de 1964 - “Porquê esta tendência de crer que uma **mulher intelectual** não sabe mexer uma agulha, uma colher, uma vassoura, etc?” (RODRIGUES, 2003, p. 81- grifo nosso). Sua autodeclaração confronta o universo de homens que se gabam de sua intelectualidade.

Quando Deolinda pretendeu fazer parte do Movimento, enfrentou resistência por parte dos mais velhos, acentuando, assim, a tensão com os homens “eruditos”, alguns deles desrespeitosos para com as senhoras. Para esses mais velhos e homens “eruditos”, Deolinda, por ser mulher, não poderia ser um sujeito político e cognoscente. Eles desconfiam da sua capacidade de produzir conhecimento. Mas Deolinda ocupa alguns espaços no Movimento, que lhe possibilitam derrubar, aos poucos, alguns preconceitos desse “MPLA androcêntrico”. (PAREDES, 2010, p. 7). Poderíamos encarar a penetração de Deolinda nesses espaços como uma vingança e afirmação de si como um sujeito não inferior em relação aos referidos “eruditos” do MPLA.

Diante de um contexto em que o campo do saber era dominado exclusivamente pelos homens, Deolinda Rodrigues emerge ocupando um lugar nesse espaço quase proibido de ser acessado por mulheres da sua época e com um modelo de escrita que, tradicionalmente, não eleva uma pessoa à condição de intelectual. Em *Pode o subalterno falar?* (2014), Gayatri Spivak apresenta uma preocupação legítima quanto à representatividade da experiência de uma pessoa por outra, o que, em última análise, acaba por silenciar o sujeito subalternizado. A autora propõe que os intelectuais das mais diversas áreas propiciem espaços onde os subalternizados falem e encontrem ouvidos que se interessem em suas narrativas. Quando a questão de gênero marca esse sujeito subalternizado, a mulher passa a se encontrar numa situação periférica dupla, observa Spivak (2014).

Deolinda enfrenta essa dupla situação periférica, mas não fala por intermediação de outrem. Ela não espera que alguém reivindique algo por ela, por impossibilidades por causa do seu sexo. Ela cria espaços para falar, refletir, criticar, desabafar; e sua voz, ao mesmo tempo terna e “cáustica” (ALMEIDA, 2003, p. 22), soa nos nossos ouvidos sempre que estamos em contato com suas *Cartas* e *Diário*, e quando rememoramos o dia a dia que ali está revelado. O silêncio que lhe era imposto tornou-se fonte de expressão. Deolinda vence o mutismo, pois domina a imagem da história (BENJAMIM, 1994), da sua própria história e da História do seu povo. Deolinda mostra-se qualificada para ter o domínio da linguagem. Sua capacidade de discutir várias questões relativas aos angolanos e aos africanos em geral revela o domínio que tem dos temas e da linguagem, o que, conseqüentemente, faz ressaltar o seu nível intelectual.

Memória, identidade e cultura africana

Tanto no *Diário* quanto nas *Cartas*, vemos uma intelectual empenhada em desenvolver, a partir de imagens vivenciadas e meditadas, a memória e identidade

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

Na sua viagem para o Brasil, Deolinda leva fotografias e expressa o desejo de mostrá-las a Kanhamena: “[...] Trouxe fotografias. Caso venhas cá algum dia ou eu vá aí, vou dar-tas a conhecer, ouviste?” (RODRIGUES, 2004, p. 54). Ao escrever para Uija, ela pede para que lhe envie foto sua: “escreve e manda foto tua” (RODRIGUES, 2004, p. 93); e faz o mesmo pedido para a Lili, sua amiga que mora na Alemanha: “Bem, cá fico a espera de uma carta longa tua. Muitos kandandus³ cheios de saudades para ti, Emília, Dorita, Feliciano, Carolina e Teté. Espero fotos de todas.” (RODRIGUES, 2004, p. 160).

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

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

É em uma carta endereçada ao Luís que nos é revelado o objetivo da coleta dessas fotografias por Deolinda:

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

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

As fotografias aqui estão ligadas tanto ao campo dos afetos quanto ao campo da preservação da memória coletiva de Angola e de África. Trocam-se fotografias para matar as saudades uns dos outros, ou seja, procuravam preservar as memórias de si mesmos, e também para ter um registro da África de seu tempo. Constrói-se, assim, a memória individual e coletiva de sujeitos que fazem parte dessa história. Mas é uma memória viva, pois “As imagens pertencem à ordem das coisas vivas” (SAMAIN, 2012, p. 157). Para Márcio Seligmann-Silva, a fotografia funciona “como meio de construir e guardar a memória e uma tentativa de inscrição do presente. A fotografia faz parte da cultura da memória”.⁴ Para Natalício Batista Junior, “sua natureza [da fotografia] parece ser muito próxima à da denúncia” (BATISTA JR., p. 5).

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

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

Embora Deolinda Rodrigues seja membro de um Movimento político, o que poderia nos levar a pensar que ela constrói uma memória meramente oficial, parece-nos que, por articular essa memória em função da sua história pessoal, sua reflexão se dá a contrapelo. Pois, conforme observa Edward Said, “O intelectual é talvez uma espécie de contramemória com seu próprio discurso contrário que não permitirá que a consciência baixe os olhos ou adormeça.” (SAID, 2004, p. 48-49). O exercício da escrita da memória, que não se restringe a essa troca de fotografias, caminha paralelamente com o exercício da costura das identidades angolanas e africanas, exercício esse que visa, em última instância, o surgimento de uma nação.

O estudioso angolano Mário Pinto de Andrade argumenta que a nação “é uma ideia ou representação” (ANDRADE, 1997, p. 13); e os caracteres permanentes do nacionalismo são os “princípios espirituais e expressões de identidade cultural – raça, língua, afinidade religiosa”. (ANDRADE, 1997, p. 14). Esses caracteres do nacionalismo passam a ser reivindicados quando alguém ou um grupo, ao tomar consciência de sua história cultural e da potencialidade de seus indivíduos, manifesta a vontade de criar e desenvolver seu próprio estado soberano, o que lhes possibilitaria uma perspectiva identitária que, segundo Mário de Andrade, tem a ver com “a língua, as tradições e a literatura” (ANDRADE, 1997, p. 52). Revolução, alfabetização, conscientização das massas sobre as línguas nacionais, a cultura angolana, a necessidade da luta, a formação dos quadros angolanos, eis algumas das pautas de Deolinda que, a seu ver, possibilitariam a costura das identidades de seu povo.

Nota-se essa perspectiva identitária pela inserção da língua nacional Kimbundu em algumas cartas, sendo algumas totalmente escritas em Kimbundu. O próprio nome

4 Palestra ministrada no dia 01 de Dezembro de 2015 na Fundação Nacional das Artes – Funarte. *Revista de Ciências Sociais — Fortaleza*, v. 54, n. 1, mar./jun. 2023, p. 43–66.
DOI: 10.36517/rcs.54.1.d03 ISSN: 2318-4620

“Langidila” (seu nome de guerra), que encontramos no título da obra *Cartas de Langidila e outros documentos*, seria uma expressão de identidade, por transgredir, de certa forma, o seu nome de registro que se alinhava aos nomes comuns do colonizador, e por representar um ato simbólico consciente de guerra contra a assimilação. Percebe-se, assim, uma escrita que costura as identidades nacionais na clandestinidade, já a partir do título da obra.

O *Diário* revela um forte sentimento de pertencimento: “28 de Maio de 1960 – [...] Onde for, vou sempre falar das condições na terra. Lixem-se lá as Missões e o resto. A minha família, o meu Povo vale mais que todo o resto.” (RODRIGUES, 2003, p. 37). Mas é possível observarmos que, ao falar de “minha família, o meu Povo”, não fazia referência apenas aos angolanos. Ao longo dos textos percebemos que sua preocupação transcende as questões nacionais, ela mostra preocupação com a situação do continente africano.

É em uma reunião para discutir questões relacionadas à África que ela se sente mais africana. Na entrada do dia 22 de Fevereiro de 1957 ela escreve em seu *Diário*: “Há uma reunião pan-africana (Saúde). Kreps apresentou-me uma médica da Costa do Ouro. Só de vê-la já me sinto outra, mais africana.” (RODRIGUES, 2003, p. 27). Por que ela faz essa afirmação nesse contexto? Porque a médica da Costa do Ouro “é simpática e consciente”, como ela relata em seguida. A caracterização que faz da mulher revela o que ela espera, a forma como vê África e o outro. É uma situação que desperta nela a sensação de pertencimento. Um dado importante é a juventude dela e essa percepção da expectativa que tem de África.

O pan-africanismo, observa Mário de Andrade, remonta aos meados do século XVIII. Mas “a sua fase de maturação intelectual culmina em 1893 com a conferência de Chicago e a sua institucionalização inicia-se em 1900.” (ANDRADE, 1997, p. 170). Foi nesse ano em que ocorreu, em Londres, a primeira conferência pan-africana. Dois pontos que nos interessam foram ressaltados pelo intelectual do Haiti, Benito Sylvain: o nível dos participantes e o objetivo da conferência:

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

Segundo o autor, os participantes eram “negros instruídos” e tinham como objetivo apelar às grandes nações do mundo quanto à desigualdade racial e ao reconhecimento da causa defendida pelos negros oprimidos. A participação de Deolinda na referida conferência coloca-lhe, portanto, entre os negros instruídos da sua época, que continuaram a lutar pelas mesmas causas de há 57 anos.

Há também a expressão de identidade como outro ponto de identificação. Vemos isso em um trecho de seu *Diário*, quando afirma: 14 de Setembro de 1957 - “Pela 1ª vez vi africanos instruídos a andar por toda a parte com toda a dignidade e naturalidade com seus trajes nativos.” (RODRIGUES, 2003, p. 28), e pela sua reação ao primeiro jogo de futebol que assistiu num estádio, em 23 de Julho de 1964: “Com 25 anos de idade, primeira vez assistir desafio de futebol sentada no estádio. Que beleza! É divertido! Muitas cabeças pretas, camisas de cores vivas (africano não gosta de meio-termo). Muita animação. Foi ótimo.” (RODRIGUES, 2003, p. 56). Nenhum evento passa-lhe despercebido, até um jogo de futebol é objeto de suas reflexões. Sua reação não é apenas por assistir pela primeira vez um desafio de futebol, mas principalmente pela expressão das africanidades que lhe diverte, que lhe anima e torna aquele momento singular. Essa busca revela a sua consciência intelectual e protestatória, pois o português não permitia as manifestações das angolanidades ou africanidades, tais como: falar as línguas nacionais, usar trajes africanos etc.

Podemos afirmar que as manifestações acima referidas “revelam-se, assim, uma estratégia de intervenção, uma busca de conquista de poder simbólico, da formação de um campo cultural autônomo, e um gesto político de afirmação dos valores deste campo no mundo social.” (CURY, 2008, p. 17).

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

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

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

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

A problemática das raças

Sob o ponto de vista das relações sociais, pretendemos, numa abordagem histórico-filosófica, ver como essa intelectual reflete sobre a problemática da cor de pele.

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

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

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

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

devastações físicas inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas. (MBEMBE, 2017, p. 11).

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

A figura do negro infantilizado

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

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

A figura do bebê ou nené, como se fala em Angola, é muito reveladora. Ela é diferente da figura de uma criança, que pode ter certa autonomia, dependendo da idade, mesmo que essa autonomia não lhe dê a garantia de ter voz e de conseguir o que quiser. Porém, um bebê é completamente dependente de seus pais em tudo; ele não sobreviverá às adversidades da vida sem os cuidados paternos. Mas não é à figura de um bebê com pais amorosos, que cuidam carinhosa e pacientemente do filho, que Deolinda se refere. É, antes, uma referência a um relacionamento de dominação do bebê pelos pais – esta parece ser a ênfase nos dois trechos. Assim, é possível percebermos que essa construção dá-se pela ironia, pois expõe o comportamento perverso dos brancos por meio da figuração do negro como um ser indefeso, inocente quanto aos dramas da vida. Enquanto os pretos não se deixam moldar pelos brancos, eles estão fadados a serem identificados com a figura dos demônios, os anjos caídos.

Se moldados, teriam a possibilidade de serem alçados à figura angelical. Nessa visão, os anjos, pelo menos os não caídos, são puros, obedientes à voz de seu Senhor, submissos e, portanto, bons aos olhos de Deus. Na esteira de Mário Pinto de Andrade, vemos que

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

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

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

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

A figura do negro como objeto

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

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

Deolinda denuncia uma visão perversa, pois o corpo do preto era visto como o lugar da realização dos atos bárbaros do branco:

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

Esses atos, que podem revelar um delírio por parte do colonizador, se evidenciam pelo fato de ele não olhar para o negro como um ser humano, dotado de qualidades que os diferenciam dos animais e dos objetos, tais como: a racionalidade, que torna o homem consciente de si mesmo; a moralidade, que lhe permite ter uma consciência que o conclama a fazer o que é certo; a criatividade, que lhe possibilita apreciar aquilo que é belo aos olhos; a sociabilidade, que lhe possibilita estabelecer relacionamentos verdadeiros de amor com outras pessoas; a espiritualidade, que lhe possibilita buscar o transcendente, o divino; e a linguagem, que garante a sua subjetividade. (STOTT, 2007). Sem essas qualidades, o homem é reduzido a um simples objeto. Foi o que aconteceu com os homens angolanos, que foram chicoteados “nas costas nuas”, “que cava a terra sob um sol” escaldante, que é vendido como qualquer mercadoria, em uma clara exploração do corpo físico, Deolinda denuncia esses atos bárbaros ao expor

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

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

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

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

Deolinda expõe uma cena de extrema violência, tanto física quanto psicológica, já que incide também sobre a subjetividade do negro. Isso se nota pelos gemidos que o negro, mesmo sendo mais forte em relação ao branco, emite ao ser espancado. A expressão usada para essa violência é “sovar selvagememente”, o que revela o lugar dos negros em relação, até mesmo, a um capataz branco, que é também um subordinado. A cena mostra como o domínio do branco sobre o corpo do negro acontece a partir da violência. Na impossibilidade de acudir o conterrâneo, as duas mulheres se limitam a gritar, para ver se chega algum patrício.

O forte se submete ao fraco pela sua condição subalternizada, o que deixa Deolinda traumatizada e melancólica, por isso a fuga no suicídio. Entretanto, é interessante ressaltarmos que o silêncio do negro articula uma resistência contra o sistema colonial. Um sentimento de revolta cresce no meio da população e, aos poucos, no lugar dos gemidos, o colonizado vai emitindo sons coordenados de luta contra essas injustiças.

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

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

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

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

Deolinda denuncia das várias vozes brancas que tentam suprimir as vozes dos negros e negras, que poderiam dizer algo de si mesmos, mas não podem, visto que

seus enquadramentos já foram preestabelecidos pelos brancos portugueses (colonizador), norte americanos, canadianos, etc. É, pois, a partir do romance do James Baldwin – um romancista, ensaísta, dramaturgo, poeta e crítico social sionista estadunidense – que essa voz constata as linhas abissais que dividem a nossa civilização (SANTOS, 2007), ou seja, o isolamento dos negros num mundo cheio de categorias definidas pelos brancos: a categoria de prostitutas e mulheres caídas pelos brancos – homens em relação à mulher negra; a categoria de fracos/desejosos pela pele e pernas claras – mulheres em relação ao homem negro.

Quanto à visão sobre a mulher negra, é notável a rasura que sofre, já que ela é vista apenas como um objeto de desejo para os brancos, muitas vezes vendendo o corpo para sobreviver – essa é a ideia que transparece. Quanto aos homens negros, não é diferente, pois é o homem negro perseguindo algo tão “precioso” e “superior”: a mulher branca. Assim, tanto a mulher quanto o homem negro servem para um único fim: a satisfação dos desejos sexuais e das fantasias do branco. São tidos, desse modo, como objetos do branco. Tais concepções equivocadas sobre o sujeito negro suscitam sentimentos e atitudes de indignação por parte do sujeito altero que se projeta nas *Cartas e Diário de Deolinda: 22 de Fevereiro de 1964* - “Estou até à raiz dos cabelos com esta canalhada.” (RODRIGUES, 2003, p. 50).

Quanto mais se envolve nos trabalhos do Movimento, as várias vozes negras reafirmam a construção de si através de relações de contraste:

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

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

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

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

A figura do preto em relação aos mulatos

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

Contudo, Deolinda opõe-se a essa visão que invadia os membros do Movimento. Ela percebe e questiona vários tratos e comportamentos que se revelam contraditórios. Percebe, por exemplo, que a cor da pele se sobrepunha aos princípios políticos; que a voz da pele destoava da voz da liberdade do jugo colonial:

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

Ela nota também que os mulatos tinham a primazia e ocupavam vários postos dentro do movimento. Eles se tornaram indispensáveis dentro do Movimento:

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

Deolinda vislumbra em tudo isso o emergir de uma elite burguesa dentro do Movimento. Não seria esse um ato simbólico da negação da dignidade aos pretos pelos próprios africanos? Para Deolinda, a questão das teorias racialistas, que se concretiza num racismo de fato, inclusive entre os próprios africanos, cristaliza-se na manutenção dos privilégios de uma minoria com tom de pele mais clara. Por essa complexidade, ela define o combate ao racismo em outros termos. Antes, a luta era contra os nguetas (brancos), isso era muito claro. Depois, percebeu-se que se estava a lutar também contra os mulatos, os próprios patrícios. As expressões “brancos” e “mulatos” pareciam não mais apreender a complexidade desse problema e da luta. Os brancos, que pareciam compor o grupo que seria totalmente inimigo, agora têm componentes que querem ajudar na causa dos pretos, mas sem deixarem de lado os privilégios. Os mulatos, que formam o grupo dos compatriotas, parecem querer

manter certa estrutura colonial, no que diz respeito às diferenças do tom de pele, demonstrando o que Abdias do Nascimento chama de “patologia social do branco” (NASCIMENTO, 1968, p. 35).

Esse ponto poderia parecer de fácil resolução para alguns membros. Bastaria deixar as coisas como estão, como pensavam duas mulheres: 14 de Setembro de 1965 – “Mas a Maria Carneiro já pensa como a Mariazinha: não se deve exigir-lhes a varrer e a coser porque senão elas vão-se embora e fazem-nos falta”. (RODRIGUES, 2003, p. 133). Porém, Deolinda, no sentido de estabelecer uma linha clara sobre quem são os oponentes nesse jogo, que é uma luta, considerou a necessidade de adotar outro tipo de classificação que desse conta desse fato novo, que pode apenas ser vencido no campo da linguagem. Ela se apropria da arma dos próprios racistas – o saber e o domínio da linguagem – para redefinir esse fato. As diferenças comuns entre brancos, mulatos e pretos, que se configurava na luta dos dois primeiros contra o último, foram reduzidas a “pretos e não pretos”. Assim, os brancos e mulatos passaram a ser um só, os não pretos⁵.

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

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

11 de Setembro de 1964 – Nesta casa o Gilberto é tratado por “rapaz”, como se não tivesse nome. E eu não posso com esse termo. Faz-me lembrar do “boy” estúpido do racista yankee... Estes ares patronais e indelicadezas ficam tão mal às senhoras, ainda mais em frente de crianças [...] O Bossier tem razão: o erro não está na cor da pele. O mal está nesta podridão social e económica, no bem-estar, no conforto burguês [...] (RODRIGUES, 2003, p. 64, grifos da autora).

A problemática da diferença entre mulatos e negros é, conforme aponta Mário Pinto de Andrade (1997), um tema que suscitou muitas reflexões e debates. No subtítulo *A reabilitação civilizacional do “ser negro”*, o estudioso recorre aos trabalhos de autores como o reverendo e professor na Libéria Alexander Crummel, o antropólogo da Serra Leoa James Africanus Beale Horton e o filósofo Martien Towa, que propõem a periodização do pensamento do clérigo Edward Wilmot Blyden, originário das Antilhas. Ambos militam a favor das qualidades dos negros e,

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

apropriando-se de ideias cristãs, defendem que o negro devesse reger-se por si mesmo. Mas é nas formulações do pensamento de Edward Wilmot Blyden que encontramos uma referência à problemática entre mulatos e negros. Mário Pinto de Andrade observa que o ponto de vista de Blyden era o prevalecente na América, que definia o negro como qualquer pessoa que tivesse sangue negro, não importando a quantidade. Isso incluía os mulatos entre os negros ao mesmo tempo em que tendia para uma ideia de pureza racial. Porém, alguns acontecimentos pelo mundo, tais como os conflitos entre mulatos e negros na Nigéria, a situação no Haiti e os privilégios que os mulatos norte-americanos gozavam, fizeram-lhe repensar seu posicionamento e adotar o ponto de vista que consistia em separar os mulatos dos negros e chegar a afirmar que os mulatos seriam um entrave para as causas dos negros. As várias referências negativas aos mulatos fazem com que os negros não mais se sintam representados por eles. Deolinda se enuncia fazendo ecoar a voz de resistência dos negros que reivindicam a sua subjetividade. Mas não seria isso uma forma de racismo inverso? Deolinda responde:

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

Deolinda sente-se estar em uma condição humilhante. A cor da sua pele e a língua funcionam como marcas visíveis que a colocam como alvo tácito para sofrer qualquer expropriação. Sua expropriação é a perda da voz e da humanização. Os brancos e mulatos, bem como as condições à sua volta conspiram para o seu silenciamento e apagamento. A intelectual, entretanto, mantém-se ativo enquanto busca meios para proporcionar a humanização dos negros. Notemos que Deolinda tem sempre um discurso inclusivo, ela pensa coletivamente. Ela faz-nos ouvir as vozes de outros eus deixados à margem da sociedade. Estamos, mais uma vez, diante de uma passagem atravessada pelo tom de desabafo e de ironia, pois os que detinham o poder, inclusive o poder do saber, não compreendem certas línguas e linguagens do pobre:

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

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

A identificação de contradições dentro do Movimento e as críticas e questionamentos aumentam de intensidade e abrangência, e projetam uma intelectual

indignada com o rumo que os integrantes do Movimento têm dado à luta. Todos se tornam alvos de críticas. Desta vez, as críticas não se dão apenas no espaço íntimo. Conforme podemos ler nas entradas, essa tensão foi desde discussões violentas no espaço público:

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

A críticas no espaço privado:

14 de Março de 1965 - Eu estava decidida a participar na reunião de terça-feira, mas agora pergunto-me para quê, se tudo o que se diz é racismo? **Eles** estão sempre na defensiva e agarram-se sempre à clareza da pele, única garantia **deles** sob regime português. O fulcro da questão é o desnível económico existente, que traz toda a revolta e humilhação. Não que devamos obter já uma vida completa cá fora, nesta fase. Não. Mas que **aqueles** que se dizem também nacionalistas e estão cá conosco, compreendam também isso e não se limitem a uma tentativa de sacrifício bem relativo. Este é o meu racismo. Eu juro a todos os mulatos e portuguesas metidos directa ou indirectamente no MPLA que, tudo o que não contribuir para o bem-estar das massas angolanas mais exploradas, será combatido por mim com uma força cada vez maior. (RODRIGUES, 2003, p. 97-98, grifo nosso).

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

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

quem nos garante da integridade desses senhores? Os papéis? A vida sacrificada deles rodeada de carros, bifés e leite? (RODRIGUES, 2003, p. 98, grifos da autora).

Nota-se uma percepção acurada do problema por parte de Deolinda. Um domínio do assunto, tentando perscrutar as motivações e sentimentos daqueles que desejam se juntar ao Movimento, bem como os possíveis problemas que o ingresso desses “senhores” acarretaria. Pois,

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

Considerações finais

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

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

Portanto, como uma intelectual combativa, Deolinda surge como mediadora e despertadora das massas contra todo tipo de sistema repressivo que tenta se instalar.

Se há uma teorização por parte dela, ela é feita a partir daquilo que observa. A escrita revela-nos alguém que conhece as teorias socialistas, mas que parece levar a termo ações que não têm início na teoria, e sim na necessidade da população ter “uma vida decente, digna e abundante em justiça e compreensão para todos os brancos e pretos que compartilhem esse alvo.” (RODRIGUES, 2003, p. 99). No contexto da escrita de Deolinda Rodrigues, essa necessidade de liberdade e a força para alcançá-la revelam um mito. Nas palavras do teórico Alfredo Bosi, “O proletariado tem um mito: a revolução social. Em direção a esse mito move-se com uma fé veemente e ativa.” (BOSI, 2004, p. 186). Pensamento crítico e político, assim como foi entre os intelectuais da Argentina na segunda metade dos anos 90 (SARLO, 2004), caminham juntos na escrita dessa intelectual angolana.

Por isso, Deolinda é uma intelectual que reflete, ao mesmo tempo, sobre os universais e particulares, pois, embora tenha se engajado num Movimento de Libertação, seu pensamento transcende as fronteiras do Movimento. Ela é uma intelectual que funciona como mediadora na leitura da realidade nacional e universal, com o objetivo de conscientizar o seu povo (e os colonizados africanos em geral) e combater as mazelas causadas pelo colonizador, combate esse que revelou a reprodução de algumas práticas dos regimes coloniais por parte dos colonizados. Suas reflexões, que vão desde as denúncias das explorações dos brancos a críticas pelas diversas formas de discriminação dentro do próprio Movimento, contribuem na construção da memória e identidade de um povo e na criação de um sentimento patriótico, que nos permitem, assim, classificá-la como uma intelectual tanto *pura* quanto *orgânica*, embora, como já afirmamos, tenda mais para a segunda característica.

Referências

ALMEIDA, Robertos de. *A abrir*. In: RODRIGUES, Deolinda. *Cartas de Langidila e outros documentos*. Luanda: Nzila, 2004, p. 13 – 15.

ALMEIDA, Robertos de. Introdução. In: RODRIGUES, Deolinda. *Diário de um exílio sem regresso*. Luanda: Nzila, 2003.

ANDRADE, Mário Pinto de. *Origens do nacionalismo africano*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.

BATISTA JR., Natalício. *Fotografia e Memória: Contra a ação do tempo, a foto fortalece a tradição das técnicas de memorização*. Disponível em: <http://belasartes.br/revistabelasartes/downloads/artigos/1/revista-ba-foto-memoria.pdf>. Acesso em 05 mar. 2019.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOSI, Alfredo. A vanguarda enraizada: o marxismo vivo de Mariátegui. In: MORAES, Dênis de. (Org.). *Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 185 – 200.

CARVALHO, Maria da Conceição. Eduardo Frieiro, um perfil intelectual. In: CURY, Maria Zilda Ferreira; WALTY, Ivete Lara Camargos (Orgs.). *Intelectuais e vida pública: Revista de Ciências Sociais — Fortaleza*, v. 54, n. 1, mar./jun. 2023, p. 43–66.

- migrações e mediações. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008, p. 127 – 142.
- CURY, Maria Zilda Ferreira. Intelectuais em cena. In: CURY, Maria Zilda Ferreira; WALTY, Ivete Lara Camargos (Orgs.). *Intelectuais e vida pública: migrações e mediações*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008, p. 11 – 28.
- FILHO, Domício Proença. A trajetória do negro na literatura brasileira. *Estudos Avançados*, vol. 18, n. 50, São Paulo, Jan./Abr. 2004, p. 161 – 193.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*, v. 2 — Antonio Gramsci: os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. Ed. e trad. de Carlos N, Coutinho. Coed. de Luiz S. Henriques e Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 2. ed. Lisboa: Editora Antígona, 2017.
- NASCIMENTO, Abdias do. O negro revoltado. In: NASCIMENTO, Abdias do (Org.). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968.
- NOVAES, Aduino. Intelectuais em tempos de incerteza. In: NOVAES, Aduino. (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 7-18.
- PAREDES, Margarida. Deolinda Rodrigues, da Família Metodista à Família MPLA, o Papel da Cultura na Política. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 20, 2010, p. 11-26.
- RODRIGUES, Limbânia Jimenez. *Heroínas de Angola*. Luanda: Editora Mayamba, 2010.
- RODRIGUES, Deolinda. *Diário de um exílio sem regresso*. Luanda: Nzila, 2003.
- RODRIGUES, Deolinda. *Cartas de Langidila e outros documentos*. Luanda: Nzila, 2004.
- SAID, Edward. O papel público de escritores e intelectuais. In: MORAES, Dênis de. (Org.). *Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 25 – 50.
- SAMAIN, Etienne. As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo. *Visualidades*, Goiânia, v. 10, n. 1, jan./jun. 2012, p. 151 – 164.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, outubro 2007, p. 3 – 46.
- SARLO, Beatriz. A voz universal que toma partido? In: MORAES, Dênis de. (Org.). *Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 173 – 184.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STOTT, John. *A Bíblia toda, o ano todo: meditações diárias de Gênesis a Apocalipse*. Tradução de Jorge Camargo. Viçosa, MG: Ultimato, 2007.
- WALLERSTEIN, Immanuel. O fim das certezas e os intelectuais comprometidos. In: MORAES, Dênis de. (Org.). *Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 51 – 54.
- WALTY, Ivete Lara Camargos. Intelectuais e outros saberes. In: CURY, Maria Zilda Ferreira; WALTY, Ivete Lara Camargos (Orgs.). *Intelectuais e vida pública: migrações e mediações*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008, p. 29 – 42.
- ZIZEK, Slavoj. Sos violência. In: *Violência – Seis Notas à Margem*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

Resumo:

Nosso estudo parte das reflexões baseadas em duas obras de Deolinda Rodrigues, nomeadamente: *Diário de um exílio sem regresso* (2003) e *Cartas de Langidila e outros documentos* (2004). Nosso objetivo é, por meio de uma pesquisa bibliográfica, analisar o percurso intelectual de Deolinda durante a luta pela libertação de Angola do jugo colonial português e a sua contribuição na criação de um sentimento patriótico por meio de suas reflexões sobre assuntos que evidenciam um cisma nas relações sociais. Percebemos, ao longo do estudo, que Deolinda apresenta características tanto de uma intelectual pura quanto de uma intelectual orgânica, embora notemos uma inclinação maior para o segundo conceito.

Palavras-chave: Deolinda Rodrigues; Intelectual; Racismo; Colonialismo.

Abstract:

Our study is based on reflections based on two works by Deolinda Rodrigues, namely: *Diário de um exílio sem regresso* (2003) e *Cartas de Langidila e outros documentos* (2004). Through a bibliographical research, we intend to analyze the intellectual trajectory of Deolinda during the struggle for Angola's liberation from the Portuguese colonial yoke and her contribution in the creation of a patriotic feeling through her reflections on subjects that evidence a schism in the social relationships. We realized, throughout the study, that Deolinda is an intellectual who presents aspects that characterize her as an intellectual both pure and organic, although we notice an inclination more towards the second concept.

Keywords: Deolinda Rodrigues; Intellectual; Racism; Colonialism.

Recebido para publicação em 16/10/2022

Aceito em 07/02/2023

 **ACESSO ABERTO**

Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



