

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Centro de Estudos Afro-Orientais
Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar
em Estudos Étnicos e Africanos

© 2021, Autorxs

 Este livro é distribuído sob uma licença
Creative Commons Atribuição (CC BY 4.0).

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP).

P189 Pandemias e Utopias: agendas políticas e possibilidades emergentes
/ Livio Sansone, Jamile Borges da Silva, Felipe Bruno Martins
Fernandes, Fábio Baqueiro Figueiredo e Pedro Paulo Fonseca dos Santos
(organizadores). – Salvador: Cogito Editora, 2021.
382 p.: il. color. – (Coleção Afrofuturas – Estudos Étnicos, Africanos &
diversidade).

Vários autores.

Índice remissivo.

Inclui catálogo de atividades online do Pós-Afro durante a pandemia.

ISBN 978-65-87932-51-4

1. Negros - condições sociais. 2. Pandemia - aspectos político-sociais. 3.
Pandemia - Brasil. 4. Pandemia - África. 5. COVID-19. 6. Racismo. I. Sansone,
Livio (org.). II. Silva, Jamile Borges da (org.). III. Fernandes, Felipe Bruno
Martins (org.). IV. Figueiredo, Fábio Baqueiro (org.). V. Santos, Pedro Paulo
Fonseca dos (org.). VI. Série.

CDD: 305.896081

COLEÇÃO AFROFUTURAS – ESTUDOS ÉTNICOS, ESTUDOS AFRICANOS & DIVERSIDADE

A Coleção Afrofuturas - Estudos Étnicos, Estudos Africanos & Diversidade visa reunir publicações que tratam de questões associadas ao passado e presente das relações e hierarquias interétnicas, do racismo, de temas que dizem respeito ao continente Africano, e às diásporas, bem como ao debate em torno da diversidade, da intolerância e do multiculturalismo.

Coordenação Editorial

Livio Sansone

Jamile Borges da Silva

Conselho Editorial

Abdulai Sila

Guiné-Bissau

Annalisa Frisina

Università di Padova, Itália

Antonio Sergio Guimarães

USP, Brasil

Claudio Furtado

UNICV, Cabo Verde

Eberhard Rothfuss

Universidade de Bayreuth, Alemanha

Elísio Macamo

Universidade de Basileia, Suíça

Antonio Evaldo de Barros

UFMA, Brasil

Felipe Bruno Martins Fernandes

UFBA, Brasil

Jeferson Bacelar

UFBA, Brasil

Jocélio Telles

UFBA, Brasil

John Collins

CUNY, Estados Unidos

Maria Alice Rezende

UERJ, Brasil

Miriam Pillar Grossi

UFSC, Brasil

Omar Ribeiro Thomaz

UNICAMP, Brasil

Patricia Matos

Universidade de Lisboa, Portugal

Teresa Cruz e Silva

UEM, Moçambique

Ute Fendler

Universidade de Bayreuth, Alemanha



CAPÍTULO 4:

DOENÇAS E DESVIOS NA INDEPENDÊNCIA ANGOLANA: HIGIENISMO, LIAMBA, KAPORROTO E KAZUKUTA

Fábio Baqueiro Figueiredo



CAPÍTULO 4: DOENÇAS E DESVIOS NA INDEPENDÊNCIA ANGOLANA: HIGIENISMO, LIAMBA, KAPORROTO E KAZUKUTA

Fábio Baqueiro Figueiredo

Resumo: Esta comunicação tem como objetivo apresentar, de modo panorâmico, um conjunto de discursos emergentes no pós-independência angolano, que associavam doença, crime e desvio em um arcabouço higienista difuso que caracterizou o projeto nacional modernizador encampado pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e pelas organizações a ele associadas, especialmente a Organização da Mulher Angolana (OMA). Para isso, esse trabalho reflete sobre um espectro de valorações morais negativas sobre um conjunto de usos não produtivos do corpo, como o uso habitual de maconha (liamba) e álcool (especialmente a aguardente



O MPLA se formou a partir do ambiente de agitação cultural e política vivido em Luanda e Lisboa a partir da segunda metade da década de 1950. Teve uma história marcada por dissidências internas, que muitas vezes estavam relacionados ao complexo jogo das identidades raciais, étnicas, regionais, religiosas e de classe de seus líderes, militantes e base social de apoio. Em parte por conta de uma retórica anti-imperialista explícita, atraiu a oposição ativa dos Estados Unidos e seus aliados na OTAN, recebendo por outro lado apoios da esquerda europeia, dos regimes escandinavos social-democratas e dos países comunistas e nacional-desenvolvimentistas do Terceiro Mundo. Após a dissolução do governo provisório instituído em Angola em 1974, obteve progressivamente o reconhecimento internacional e o controle militar do território, instituindo um regime de partido único que durou de 1975 a 1992. Nas três eleições gerais realizadas após o advento do multipartidarismo (1992, 2008 e 2017), elegeu a maioria dos deputados e o presidente da república.

Jean-Michel Mabeko Tali (2001) fez um ótimo panorama da evolução do MPLA e suas disputas internas até 1977. Marcelo Bittencourt (2008) também se debruçou sobre a história do movimento durante a guerrilha.



artesanal conhecida como kaporroto), mas também a frequência a bares e shows, o gosto por certos estilos musicais associados e a adesão a certas formas de se vestir e usar o cabelo relacionadas à explosão da cultura negra atlântica, além de padrões mais fluidos de relacionamentos afetivo-sexuais, incorporados no tropo da *kazukuta*, que era a representação arquetípica da degradação pequeno-burguesa típica do capitalismo industrial avançado no ocidente. Essas valorações morais negativas, que em alguns casos chegaram à criminalização, emergiram em paralelo a uma repressão simbólica e prática sobre determinados aspectos da “tradição” enquanto representação do “obscurantismo” e da “superstição”, naquelas esferas em que disputavam protagonismo e legitimidade com o novo Estado que se buscava afirmar, nomeadamente a justiça privada redistributiva e as práticas locais de cura.

Palavras-chave: Angola, Higienismo, Nacionalismo

Esta fala é parte de uma pesquisa mais abrangente que eu comecei a realizar em 2015 sobre aspectos da história social e cultural de Angola durante o momento da independência e no imediato pós-independência – ou seja, um período que vai de 1974 até o começo da década de 1980, que é quando podemos falar de uma certa consolidação do Estado. Essa pesquisa já rendeu outros frutos. Um artigo já foi publicado sobre cinema e música como espaços de batalha da cultura no pós-independência (FIGUEIREDO, F., 2019), e um segundo está sendo incluído agora num livro organizado pela professora Patricia Godinho Gomes e pela professora Andréa Lobo, sobre os



Os Estudos Subalternos (*Subaltern Studies*) conformam uma escola de pensamento surgida na Índia no começo da década de 1980, que propunha uma reavaliação crítica da história nacional centrada nos camponeses e em outros setores hierarquicamente subordinados da sociedade colonial, recorrendo a perspectivas marxistas, gramscianas e, mais tarde, foucaultianas. São uma das mais importantes correntes da crítica pós-colonial e dos estudos descoloniais.



significados da emancipação feminina. Neste exato momento, estou começando a escrever um artigo sobre a Campanha Nacional de Alfabetização e a criação de um sistema nacional público de educação em Angola. E o tema que me proponho tratar hoje é algo que aparece de forma transversal em cada um desses outros textos.

Cada um dos aspectos que eu venho trabalhando nessa pesquisa está articulado a um processo de construção do Estado independente em Angola num contexto de legitimidade precária e contestada. Qual era a situação geral de Angola nessa época? Vivia-se uma guerra intermitente entre diferentes movimentos nacionalistas armados, que havia começado ainda antes da independência, com participação de atores regionais e extrarregionais. Enquanto isso, na capital, Luanda, havia muitas ideias divergentes sobre o que devia significar a independência. Angola era um Estado que tinha uma capacidade operacional muito limitada, que não detinha o domínio integral do território nacional e que também, de certa forma, era uma continuação do Estado colonial – e, como tal, partia de uma base de legitimidade espúria. O Estado colonial, para usar as definições dadas pelos historiadores indianos dos Estudos Subalternos, experimentava uma dominação sem hegemonia. E é esse Estado, parcialmente desmantelado, que vai ser herdado pelos novos governantes na independência.

Esse período foi marcado precisamente por um processo de busca pela construção dessa legitimidade, ou pela construção de um grau mínimo de legitimidade que permitisse ao novo regime, capitaneado pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), a operação básica do que tinha restado do Estado colonial. Esse novo Estado tinha, ao mesmo tempo, que se adaptar às estruturas internas do próprio MPLA, desenvolvidas ao longo de quatorze anos de guerra anticolonial, mas também às estruturas que foram sendo criadas na capital, Luanda, a partir de uma teia de células de agitação política semiclandestinas que tinham emergido nos meios estudantis, nos bairros periféricos e entre certas categorias de trabalhadores, a começar pelos professores (cf. FIGUEIREDO, L., 2011; TALI, 2001, v. 2; PINTO, 2017). Essa teia ficou conhecida pelo nome de Poder Popular. Mais tarde, esse Poder Popular foi reapropriado de outras formas por outros atores, mas, para os efeitos deste debate, podemos definir o Poder Popular como essa teia descentralizada de grupos e células mais ou menos espontâneas que tentou gerir os assuntos das grandes cidades, principalmente Luanda, depois da

Revolução dos Cravos e da queda da ditadura em Portugal, em 25 de abril de 1974.

A proposta desta fala é descrever, de uma forma necessariamente panorâmica, como é que certas noções sobre desvios foram articuladas com um pensamento de orientação higienista entranhado nas sensibilidades dos líderes do MPLA e, também, da Organização da Mulher Angolana (OMA), uma entidade ligada ao MPLA. Essas noções aproximavam um conjunto de comportamentos sociais que tinham em comum o fato de não serem “produtivos”, e dentre os quais destaco, no título desta fala, a *liamba* e o *kaporroto*. Para os não angolanos, eu traduzo: *liamba* é o nome utilizado em Angola para a maconha, e *kaporroto* é um tipo de aguardente feita em casa, uma aguardente artesanal que utiliza certos ingredientes muito pouco convencionais, e é considerada por muitos como um risco terrível à saúde. Esses comportamentos eram aproximados, por um lado, da doença e, por outro lado, da *kazukuta*, que era o termo utilizado para fazer referência a uma postura de sabotagem ou desinteresse pela construção do novo Estado. Por outro lado, a relação entre *kazukuta*, marginalidade e delinquência, vai fechar o círculo do higienismo, que historicamente aproxima as noções de doença e crime. E é pelo crime que vamos começar.

No meio de toda a confusão provocada pela queda do regime colonial, poucas semanas após a cerimônia da independência e a poucos dias do fim de um



O Jornal de Angola foi fundado em 1923, como A Província de Angola. Em junho de 1975, foi nacionalizado e rebatizado com seu nome atual. Após o fechamento dos demais diários do país, em dezembro de 1975, tornou-se o único jornal publicado em Angola, sob o controle estreito do MPLA, funcionando tanto como órgão informativo quanto como veículo de divulgação oficial.



A noção de “dominação sem hegemonia” foi desenvolvida no âmbito dos Estudos Subalternos, na Índia, para caracterizar os regimes coloniais dos séculos XIX e XX, que joga com os conceitos de dominação legítima (Weber) e hegemonia (Gramsci). Trata-se de uma situação em que existe uma ordem racional-legal capaz de manter o controle sobre boa parte da vida social e econômica do território, mas que não é capaz de obter a adesão voluntária da grande maioria da população submetida.



Como movimento intelectual difuso, o higienismo está ligado à emergência do poder biomédico a partir do fim do século XVIII na Europa, que, ao pensar as sociedades humanas conforme metáforas organicistas, prescreve um conjunto de reformas para promover a higiene em vários campos da experiência humana, de modo a preservar a “saúde” da sociedade. Em articulação com o pensamento racial e ao darwinismo social desenvolvidos em paralelo, tendeu a aproximar as noções de desvio, doença e crime, e a associar sua ocorrência às classes sociais mais baixas, às mulheres, e às raças então consideradas inferiores.



ano bem movimentado, o Jornal de Angola trazia em sua segunda página, numa coluna intitulada “Ronda da Cidade”, a seguinte interrogação como manchete: “A liamba voltou?”

Como entender isto num país em Revolução?

Como entender isto, na República Popular de Angola?

O repórter encostou numa bomba de gasolina. Era o dia 26 de dezembro de 1975. Abasteceu o depósito do automóvel. Estendeu uma nota ao camarada que ali devia resistir produzindo. Antes do troco, veio a oferta:

– “Camarada, precisa de tabaco? Daquele?...”

O repórter não percebeu logo. “Não, obrigado. Tenho aqui, Coimbra. Quer um?”

– “Não, camarada, não é isso! É bol, meu... não gramas, meu? Esta erva é boé de fixe, meu! Não queres mesmo, camarada? Olha só que é barato mesmo.”

Só então o repórter percebeu exactamente o que se passava. Ficou confuso. Quase assustado. Disse que não estava interessado. Pôs o motor a funcionar, arrancou lentamente e ainda pôde ouvir:

“Já sabe, camarada. Quando quiser, é só vir aqui. Aqui, não falta nunca.”

O que significa, realmente, este diálogo? Será que a liamba voltou? Será que o tráfico de droga vai retomar os dramáticos aspectos de que se revestia na sociedade colonial-fascista?

Quem estará por detrás dessa manobra? Quem estará interessado em viciar a nossa juventude, em alienar e desmobilizar as massas trabalhadoras? Denunciamos a manobra e alertamos os organismos governamentais a quem cabe reprimir e desmembrar o criminoso enredado do tráfico de estupefacientes. (Jornal de Angola, 29 dez. 1975, p. 2)

Um dos campos de atuação do Estado que a queda da ditadura em Portugal tinha desarticulado de modo mais completo era precisamente o da segurança. Até ali, a política de segurança em Angola tinha sido constituída como uma rede que se estendia pelo território e associava estreitamente os aspectos administrativo e policial, centrada no “posto” e voltada para a vigilância e o controle da população local, inclusive de seus movimentos. Em paralelo, a partir de 1958 se constituiu uma segunda camada, formada por uma polícia política especializada em infiltrar

agentes e cooptar informantes nas esferas da vida que se suspeitassem estar contaminadas pela propaganda ou ação nacionalista clandestina – a famigerada Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), que deixou de existir imediatamente, inclusive em Portugal, após a mudança de regime. Havia ainda agências especializadas em inteligência e contra insurgência no comando militar e os Serviços de Coordenação e Centralização da Informação de Angola (SCCIA), que respondiam diretamente ao Conselho de Ministros em Portugal.

A erosão da ordem em Angola foi progressiva e teve vários movimentos. Após o primeiro desmantelamento da estrutura da segurança colonial, imediatamente após o 25 de abril, começou o processo de agitação política de base em Luanda que logo se tornaria o Poder Popular. Em janeiro de 1975, foi instaurado um governo de transição composto pelos militares revolucionários de Portugal e pelos três maiores movimentos de libertação em Angola. Esse governo implodiu por volta do meio do ano, e os movimentos nacionalistas passaram a se enfrentar de armas na mão pelo controle do território, enquanto os portugueses concentravam-se em organizar sua própria retirada.

No início desse período, houve a formação de milícias entre a parte da população branca que ainda acreditava ser possível manter inalterado o status quo ante algumas das quais tentaram, sem sucesso, se transformar em movimentos clandestinos armados, sob a inspiração da Organização do Exército Secreto argelina. O apelo dessas iniciativas estava intimamente ligado ao clima geral de insegurança e à dissolução da ordem pública conforme percebida pela população branca com menos recursos. Por



A PIDE foi fundada em 1933, no âmbito da implantação do Estado Novo em Portugal, como Polícia de Vigilância e Defesa do Estado, assumindo o nome PIDE em 1945. Em 1969, foi rebatizada como Direção Geral de Segurança, mas continuou sendo referida como PIDE ou PIDE/DGS, mesmo na documentação oficial. Foi o principal órgão de repressão política da ditadura portuguesa. Instalou-se em Angola em 1958 para se infiltrar nos meios de agitação nacionalista, o que resultou numa onda de prisões e deportações que terminou por catalisar o início da luta armada anticolonial.



A Organização do Exército Secreto (Organisation de l'Armée Secrète, OAS) foi uma organização paramilitar que buscava impedir a independência da Argélia. Formada por colonos brancos e militares franceses que haviam trabalhado na contrainsurgência contra a Frente de Libertação Nacional (*Front de Libération National*, FLN) argelina, promoveu uma série de assassinatos e atentados terroristas entre 1960 e 1962.



exemplo, foi em retaliação ao assassinato de um taxista branco que essas milícias promoveram, em junho de 1974, um ataque aos musseques, os bairros periféricos de urbanização precária, de maioria negra, que deixou cerca de 200 mortos. A sensação de insegurança da população negra, por sua vez, alimentou os movimentos de organização política de base em pequena escala, na forma da “defesa popular” – grupos que buscavam garantir a segurança pública nos bairros, e foram mais tarde articulados à própria estrutura do novo Estado, no âmbito da Organização da Defesa Popular (ODP).

Depois da independência, não por acaso, os novos governantes buscaram colocar de pé o mais rapidamente possível um novo sistema judicial e de segurança pública. Em 15 de novembro de 1975, por exemplo, o recém-empossado Ministro da Justiça falou ao Diário de Luanda sobre planos para a criação de “Tribunais Populares” e

campos especiais de trabalho para recuperação de delinquentes primários, vadios, prostitutas e outras categorias de delito comum. (...) visarão, fundamentalmente, a reeducação de delinquentes e adequada preparação para as tarefas produtivas de interesse nacional. (Diário de Luanda, 15 nov. 1975, p. 3)

Duas semanas depois, o mesmo jornal dava destaque à atuação do recém-reformulado Corpo de Polícia de Angola, em seu combate a “todas as formas de marginalidade”, do contrabando de diamantes ao furto de um carro, mas passando pela apreensão de “uma grande quantidade de liamba”, avaliada em cerca de 700 kg, distribuída em três toneis. Os responsáveis eram caracterizados como “marginais”, não tanto por referência ao valor moral das leis em abstrato, mas por estarem empenhados numa “actividade condenável e sem carácter produtivo”. O jornal lembrava que sua prisão era um aviso aos que pretendiam “desenvolver um tipo de vida contrária aos verdadeiros interesses do Povo angolano e das suas necessidades mais urgentes”, especialmente num momento em que o novo país lutava para repelir de seu território os exércitos estrangeiros da África do Sul e do Zaire, que haviam invadido em apoio aos movimentos nacionalistas rivais durante o colapso do governo provisório.

A repressão a atividades ligadas ao consumo de certas substâncias se inseria na repressão geral a um conjunto de comportamentos considerados improdutivos, num contexto em que a produção econômica angolana tinha sido quase

completamente desorganizada, com a guerra atrapalhando a colheita e o transporte de gêneros alimentícios e commodities agrícolas, e a partida em massa dos brancos que ocupavam os cargos técnicos e de gerência tanto nas cidades quanto nas maiores fazendas. Isso se refletia diretamente na queda abrupta das receitas do novo Estado e na ameaça de uma grave crise de desabastecimento.

Nesse contexto, os novos governantes tinham de convencer os angolanos de que eles precisavam trabalhar mais ainda que antes e sem uma melhoria imediata das condições de trabalho ou de vida, quando boa parte da propaganda nacionalista repousava precisamente na associação entre trabalho e opressão colonial. De um lado, se apelava à “emulação socialista” e a palavras de ordem como “produção, produção, produção, disciplina, disciplina, disciplina”, ou “resistir produzindo”; de outro, atacavam-se comportamentos que remetiam a prazeres despreocupados e descomprometidos. Nesse sentido, a “droga” era vista como uma das armas do imperialismo, como mostra uma chamada logo na terceira página do Jornal de Angola, que exibia uma foto de grande dimensão com a legenda: “Esta é a folha da liamba. Onde encontrar esta planta destrua-a imediatamente, camarada” (Jornal de Angola, 19 mar. 1976, p. 3).

Uma explicação mais sofisticada para a necessidade da repressão foi oferecida pelo mesmo jornal como comentário à prisão de um policial e um soldado que, segundo a manchete, “Preparavam-se para queimar uns fumos de liamba...”

Fumar liamba é um acto contra-revolucionário, por diversas razões de carácter científico, filosófico e moral.

(...)

Reduz-se, com o fumo da droga, a capacidade de trabalho, o rendimento intelectual, o domínio da vontade. Passa-se a obedecer, somente, à necessidade de possuir mais droga para fumar. Com isso, está-se a atentar contra a Revolução, a amputá-la de um dos seus membros, voluntariamente. De um homem útil, a liamba fabrica um inútil. De um homem são, a liamba fabrica um cadáver.

(...)

Como todos sabemos, a droga é também uma das armas mais eficazes que o imperialismo tem para ir minando a inspiração revolucionária da juventude dos países onde ainda vai conseguindo condições de vida. (...) Além de tudo

isso, o tráfico de droga é também uma boa fonte de rendimento para as organizações de extrema-direita que dominam esse tipo de comércio, a nível mundial. (Jornal de Angola, 2 mar. 1977, p. 3)

Mas nem só drogas ilícitas estavam na mira. O abuso do álcool, em qualquer de suas formas, também era lido como uma ameaça existencial ao sucesso da implantação do novo regime. É o que sugere este apelo emocionado, sob a manchete “Abaixo o alcoolismo”: “vamos agora esquecer as responsabilidades que temos e as conquistas que alcançamos, abrindo caminho à contra-revolução e à dependência económica?” (Jornal de Angola, 9 jul. 1976, p. 3). Segundo a matéria, ocasiões sociais como casamentos, batizados, aniversários e farras eram espaços de promoção de “hábitos burgueses” e “gostos decadentes”, em que o número de alcoólicos crescia semanalmente. A oposição entre trabalho produtivo e tais hábitos burgueses é lembrada pelo jornal de forma articulada à ameaça de sanções criminais:

Para disciplinar o processo produtivo, o Conselho da Revolução decretou em 15 de dezembro uma lei que também se refere ao alcoolismo. O artigo 1º define: “São crimes contra a produção os seguintes; f) Embriaguez e o estado de drogado no local de trabalho.” (Jornal de Angola, 9 jul. 1976, p. 2)

Ainda hoje em Angola circula uma anedota que afirma que, durante a década de 1980, os restaurantes eram proibidos de vender cerveja, exceto quando esta acompanhasse um prato de comida. O resultado eram noitadas que terminavam com pilhas de pratos intocados sobre a mesa, um para cada garrafa de cerveja consumida. No caso de Angola, a situação era ainda mais complicada levando-se em conta que uma das maiores plantas industriais instaladas no território era, precisamente, a fábrica de cerveja Cuca. Dessa forma, uma repressão completa e direta ao álcool em qualquer de suas formas era impraticável. A solução foi, portanto, criminalizar a embriaguez no espaço do trabalho.

Além disso, sanções criminais aguardavam também quem se dispusesse a produzir sua própria aguardente, com os métodos pouco ortodoxos que caracterizam, até hoje, o *kaporoto*. A polícia parece ter concentrado esforços, inutilmente, em reprimir a prática. Comentando a “Campanha contra o kaporoto”, o Jornal de Angola noticiou em 23 de fevereiro de 1977 (p. 3), a destruição de uma “fabriqueta” e a prisão de dois fabricantes de *kaporoto* (um camponês natural de Malanje e

um trabalhador natural da Quibala). O jornalista demonstrava enorme espanto diante da continuação do fenômeno, apesar das campanhas avisando sobre o mal provocado pela “mixórdia”.

Como vimos, o uso de substâncias psicoativas como álcool e maconha era condenado com recurso a considerações de economia política e de saúde pública, entendida fundamentalmente como a promoção da adequação da população angolana para o trabalho. Outro campo em que essas preocupações se expressavam de forma aguda era na busca de um lugar na nova ordem para as práticas locais de cura. Confrontados com a dupla injunção de valorizar a cultura popular ancestral dos povos presentes no território e de extirpar o “obscurantismo” e a “superstição” para dar lugar a uma abordagem científica e modernizadora dos assuntos do país, os angolanos ficaram notadamente confusos sobre como encarar *ngangas* e outros especialistas em assuntos que uniam vários aspectos distintos dos mundos material e espiritual, incluindo a saúde e a doença. Em junho de 1976, o Bureau Político do MPLA preparou uma declaração oficial sobre o assunto e a fez publicar nas duas primeiras páginas do *Jornal de Angola*, com a manchete: “Não se pode confundir medicina tradicional com práticas obscurantistas”. A estratégia era isolar o conhecimento objetivo das propriedades medicinais de plantas e animais, e dos tratamentos adequados a determinadas doenças, da capacidade mais geral de mediação social (e judicial) que esses especialistas assumiam. Esse “salvamento” do conhecimento objetivo dos “curandeiros” dependia, obviamente, do crivo de especialistas sanitários de formação ocidental. A declaração não deixava dúvida:

A maioria do povo, e particularmente os camponeses, permaneceram no analfabetismo e sem assistência médica. [...]

A situação de dominação colonial portuguesa e a falta de assistência médica levaram a que o nosso povo continuasse a praticar a medicina de tipo tradicional. Esta medicina não pode de maneira nenhuma ser ignorada, pois ela é um importante valor.

Hoje, que somos independentes, é necessário que os organismos responsáveis da Saúde criem todas as condições para um aproveitamento correcto desse tipo de medicina. (*Jornal de Angola*, 16 jun. 1976, p. 2)

Entretanto, quando houvesse conflito entre as práticas de cura locais e as concepções biomédicas, eram estas últimas que prevaleciam, e as primeiras eram remetidas a mesmo campo semântico do desvio e do crime que já vimos operar contra os apreciadores da *liamba* e do *kaporroto*:

(...) a medicina tradicional não pode ser confundida com práticas obscurantistas realizadas por indivíduos sem consciência, que têm como objectivo roubar dinheiro e alimentar superstições já existentes no seio do Povo.

Hoje assistimos a um aumento crescente de indivíduos oportunistas que, sob a capa de “adivinhos” ou de acções que pretendem curativas, apenas contribuem para o mal-estar das massas populares[,] a violência e a morte.

Para a resolução dos conflitos criados por esses oportunistas recorre-se frequentemente à justiça privada, cometendo-se, na maior parte das vezes, graves injustiças. (Jornal de Angola, 16 jun. 1976, p. 2)

O avanço das concepções “modernas” (i.e., biomédicas) no seio da população angolana era visto como função do aumento da escolarização formal. A aproximação entre analfabetismo e falta de assistência médica no texto que acabamos de ver não é fortuita, e se repete em diversos outros exemplos. Mas é importante ressaltar que as expectativas em relação a essa transformação social muito desejada pelos novos governantes recaíam de forma muito mais acentuada sobre as mulheres, que, apesar de toda a publicidade em torno da “emancipação feminina”, eram vistas como principais responsáveis pela criação das crianças, futuros cidadãos exemplares da nova Angola.

Um viés patentemente higienista pode ser identificado na OMA desde seus primeiros movimentos públicos, sugerindo uma relação persistente, mas pouco explorada na historiografia sobre Angola, entre papéis femininos e cuidados higienistas. Em um seminário de formação de quadros que parece ter sido responsável também pela primeira estruturação formal da entidade, em 1965, a programação estava centrada em palestras e discussões que davam um enorme relevo para a higiene corporal, alimentar e das habitações, primeiros socorros, puericultura e saúde infantil, além de constantes apelos para a promoção de uma “guerra às moscas”.

As primeiras atividades da OMA já em Luanda, no pós-independência, também se inseriam nessa vertente, como mostra a entrevista concedida pela Camarada Ana Maria, responsável pelo Departamento Feminino, submetido ao Departamento de

Assuntos Sociais da Comissão Popular do Bairro Sambizanga, um dos maiores e mais populosos musseques da cidade:

O que nós fazemos neste sector? Dão-se aulas de alfabetização, de costura, de nutrição, culinária e puericultura. Na altura em que montamos o Centro [Infantil], foi feita uma preparação, embora breve, de camaradas vigilantes de crianças, para o Centro Infantil que vai responder a uma necessidade que há muito se estava sentindo. (Jornal de Angola, 22 nov. 1975, p. 3)

Alguns anos mais tarde, depois de efetivamente implantada e tendo conseguido alcançar uma representação e uma capilaridade expressivas entre as mulheres angolanas, a OMA manteria seu foco na promoção da saúde pública, como mostra a entrevista concedida pela dirigente Rodeth Gil aos órgãos estatais de informação em fevereiro de 1978. Gil recordava a realização de 568 cursos de formação de “defensoras da saúde” em 1977, e a matrícula de mais de 1.600 “camaradas da OMA” nos cursos previstos para 1978, apesar das dificuldades advindas da falta de capacidade técnica do Ministério da Saúde. Ficamos sabendo também que a OMA participava ativamente das campanhas de vacinação. Mas talvez o mais relevante seja a justificativa que Rodeth Gil apresentava para esse interesse continuado da OMA na promoção da saúde pública:

“Porquê que a OMA sabendo esses pormenores todos de doenças que prejudicam o nosso Povo, porquê que ela preocupou-se em trabalhar activamente para os superar?” Pergunta aquela responsável da OMA, para de imediato responder: pois, ela como esposa e mãe, tinha que ser a primeira a responder militantemente por essas tarefas. (Jornal de Angola, 16 fev. 1978, p. 3)

Se aqui, no âmbito da OMA, os desvios a combater em nome da promoção da saúde pública são uma herança involuntária do colonialismo, mais do que a adesão a uma mentalidade pequeno-burguesa, como no caso dos liambeiros, nem por isso a ameaça de sanções criminais deixa de aparecer. Em 23 de junho de 1976, por exemplo, militantes da OMA organizaram uma manifestação na frente do palácio do governo para pedir imediata repressão contra certas denominações religiosas que consideravam “inimigas da revolução”, como os kimbanguistas e tocoístas, acusados de serem aliados da Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), e os testemunhas de jeová, acusados de serem agentes dos Estados Unidos, especialmente em face de sua recusa do alistamento militar e da reverência aos símbolos nacionais. Embora a

moção apresentada ao primeiro-ministro nomeasse apenas essas três “seitas”, pedindo “sanções severas e reeducação política em campos de produção”, a alocação de uma militante não identificada da OMA deixava claro que as práticas de cura locais também estavam na berlinda: “não estamos para aceitar religiões que utilizam processos desumanos como o Xinguilamento, as danças sunguras, etc, para destruir o trabalho do povo através da corrupção, alienação etc.” (Jornal de Angola, 24 jun. 1976, p. 2).

As tendências higienistas difusas nos ideais de engenharia social propugnados pelo novo regime nos ajudam a colocar em relação comportamentos sociais e usos do corpo não produtivos, por um lado, e o recurso a práticas rituais locais que entendiam a doença e a cura de forma potencialmente conflitante com as necessidades de uma saúde pública voltada a garantir a aptidão para o trabalho, por outro.

Uma outra relação ainda resta por ser delineada. Vamos começar por mais uma notícia do Jornal de Angola, de 27 de junho de 1976 (p. 3), que busca justificar o retorno das “rusgas”. As “rusgas”, ou batidas policiais geralmente conduzidas nos bairros periféricos, eram fortemente associadas, em termos simbólicos, à opressão colonial. Em sua nova versão, como na antiga, os alvos eram aqueles que não pareciam estar devidamente inseridos no mundo ordenado do trabalho. Na noite anterior, haviam sido presos 16 “indocumentados” (ou seja, gente que não tinha um bilhete de trabalho), além de três fabricantes de aguardente. Para o jornalista, a volta das “rusgas” se justificava diante da alarmante onda de “vadiagem” que tomava conta da cidade, justamente quando todos os angolanos deveriam



O kimbanguismo e o tocoísmo são duas religiões africanas cristãs proféticas fundadas respectivamente por Simon Kimbangu (década de 1920) e Simão Toko (década de 1940). Ambos arregimentaram grande número de fiéis entre a população falante de kikongo que se dividia entre o norte de Angola e o Congo-Léopoldville. Os regimes europeus na África tenderam a associar o profetismo cristão africano à contestação da ordem colonial, de modo que ambos os profetas ficaram presos ou exilados boa parte de suas vidas.



A FNLA surgiu em 1962 a partir da União das Populações de Angola (UPA), que por sua vez sucedeu em 1956 a União das Populações do Norte de Angola (UPNA). Inicialmente relacionada às disputas políticas em torno da sucessão ao trono do antigo reino do Kongo (cuja existência formal foi mantida durante o regime colonial português), a organização foi progressivamente assumindo uma dimensão nacional e disputou com o MPLA a hegemonia sobre o nacionalismo em Angola ao longo da década de 1960. No final desse período, viu sua legitimidade ser reduzida de volta às regiões do norte de Angola onde surgiu. Atualmente, é um partido político minoritário, com pouca representatividade na maior parte do território nacional.



A emergência da política de massas foi muitas vezes acompanhada por ambiciosos projetos de engenharia social que requeriam uma redefinição do que significava ser humano, tanto à direita quanto à esquerda. Neste último caso, a ideia de que o sucesso do socialismo tanto dependia quanto implicava profundas mudanças culturais e comportamentais se desenvolveu de forma difusa no último quarto do século XIX e ganhou impulso com a revolução bolchevique de 1917. O Homem Novo socialista era definido por sua libertação do individualismo, do consumismo e da lógica hierárquica características do capitalismo, e pela profissão cotidiana de uma ética coletivista, igualitária e voluntarista, ancorada numa identidade universalizada de classe trabalhadora.



estar empenhados na construção do Homem Novo. Mas o mais interessante é que essa “vadiagem” ganhou, pelas mãos dos redatores do Jornal de Angola, uma caracterização muito particular, que estreou em 11 de dezembro de 1975, mais uma vez na seção “Ronda da Cidade”:

Os Kazucuteiros

Quem quer que seja que tenha testemunhado a maneira decidida como os camponeses nossos compatriotas estão cooperando na grandiosa tarefa de reconstrução do País, nas zonas que vão sendo libertadas pelo Exército Nacional, tem de ficar altamente preocupado com o triste espetáculo a que é forçado a assistir diàriamente em qualquer rua da nossa Cidade.

Numa estimativa grosseira, calculamos em alguns milhares os cidadãos que nada fazem, nada produzem. No entanto, apresentam-se bem trajados, trazendo no pulso aquelas bolsinhas de cabedal que, há anos já, vem sendo como que o distintivo dos “filhinhos de papai”.

Ninguém lhes conhece qualquer ocupação. São, por isso, um pêso morto na economia da Nação que todos nós desejamos orgulhosamente livre e progressiva.

Constituem, assim, um estrato da nossa sociedade que urge recuperar, não só pelo contributo que ainda podem dar ao País, mas e principalmente, porque achamos a sua inactividade inadmissível, num momento em [que] a nossa juventude luta abnegadamente para expulsar os invasores da nossa terra e, nos campos, os homens e as mulheres se lançam, de sol a sol, na batalha da produção.

Umaz rusgazitas mais ou menos frequentes; uns poucos de [sic] meses num centro de recuperação para aprenderem o gosto verdadeiro do pão que se leva à boca e depois o encaminhamento para os diferentes lugares de trabalho onde reconhecesse a maior utilidade de cada um, não lhes faria mal algum.

Julgamos saber que o assunto desta crónica já se encontra nas congeminações dos nossos governantes e que não tardarão a surgir as medidas adequadas.

Até lá, ficamos a pensar: – Onde diabo irão, esses “kazucuteiros”, buscar o dinheiro para os saltos, para as bolsinhas, para os dez “finos[”] de cada vez, se a gente os encontra pelas ruas da cidade a qualquer hora do dia e da noite? (Jornal de Angola, 11 dez. 1975, p. 2)

A *kazukuta* era, desde os tempos coloniais, uma performance carnavalesca em Luanda, incluindo um tipo de dança e um vestuário característico, que funcionava como uma paródia da empáfia e dos maneirismos dos colonos brancos. Ao escolher a *kazukuta* como termo para denotar a “vadiagem”, o que se implicava subliminarmente era a associação entre determinados usos não produtivos do corpo com uma tentativa desajeitada de imitar o comportamento do colono em seus piores exageros, caracteristicamente pequeno-burguesa, e digna do escárnio público.

A partir daí, algumas referências pontuais aos *kazucuteiros* podem ser notadas. Por exemplo, por ocasião da entrada em operação de novos ônibus, ou *maximbombos*, um dos leitores do Jornal de Angola escreveu indignado sobre a superlotação, que atribuía aos *kazucuteiros* vindos dos *musseques* para o centro fazer sabe-se lá o quê, e impedindo que trabalhadores os utilizassem confortavelmente.

No começo de setembro de 1976, o *kazucuteiro* ganhou uma identidade visual, na forma de uma tirinha caricatural a ser publicada às quartas e domingos, anunciada como uma “crítica construtiva”. Na sua primeira aparição, a figura era representada por um jovem negro com cabelos *black power*, camisa social estampada de manga longa, com os punhos largos e aberta até o peito, onde pendia um grande medalhão redondo. Um cinto largo com fivela de metal segurava uma calça boca de sino listrada. Sapatos com salto plataforma e uma pequena bolsinha de cabedal completavam a caracterização do personagem. A associação era direta entre o *kazucuteiro* e um determinado estilo de vestimenta e cabelo que caracterizava o padrão de consumo cultural da juventude negra dos *musseques* de Luanda desde o período colonial tardio, informado pela explosão global da cultura negra nas décadas de 1960 e 1970, e que foi exemplarmente descrita por Marissa Moorman (2008).

Aparentemente, a redação do jornal recebeu inúmeras cartas com críticas à sua representação visual do *kazucuteiro*, seja em termos de sua adscrição racial, seja em termos de sua adscrição de gênero. O fato é que a tirinha seguinte não foi publicada. O Jornal de Angola se comprometeu a contatar o autor para que fosse encontrada uma “fórmula mais universal de modo que só e unicamente os *kazucuteiros* sejam atingidos pelas denúncias das caricaturas que publicamos”. E insistia: “*Kazucuteiro* é todo aquele que faz a *kazukuta*. É identificável pelos seus actos e por eles é condenado. Como afirmámos repetidas vezes não é alto nem baixo, não é exclusivo deste ou daquele sector social, desta ou daquela

região, nem se define pela cor da pele. Não tem outro nome que não seja o de kazukuteiro.” (Jornal de Angola, 8 set. 1976, p. 3). No último terço do mês, o kazukuteiro retornou, entretanto, com as mesmas roupas, mas agora careca e de óculos escuros (Jornal de Angola, 19 set. 1976, p. 3).

Em outras caricaturas, o mesmo personagem e uma versão feminina correspondente são associados a instrumentos musicais elétricos, e contrastados com desenhos não caricaturais de gente tocando instrumentos tradicionais nos meios rurais angolanos, adscrevendo ao kazukuteiro uma certa “estrangeiridade”, um movimento de empurrar para fora dos limites do coletivo “povo” – um movimento que Christine Messiant (1997) identificou como constitutivo do nacionalismo angolano desde a década de 1950 até o pós-independência. Isso talvez explique a ampliação do escopo do uso do personagem na imprensa durante os primeiros anos da independência.

Pois o kazukuteiro não ficou pelos bares tomando “finos” como se não houvesse amanhã, ou lotando despropositadamente os maximbombos que se dirigiam ao centro de Luanda, para exasperação dos trabalhadores disciplinados, que resistiam produzindo. Em 26 de fevereiro de 1977, o Jornal de Angola informava que “Na alfabetização também há kazukuteiros”, e pedia: “Fora com eles”. Comentando um comunicado local sobre a Campanha Nacional de Alfabetização em curso, que apontava o desinteresse dos estudantes em trabalharem voluntariamente como alfabetizadores, o jornalista se lamentava:

Ao tomarmos conhecimento do comunicado, ficamos surpresos com os seus dizeres, dado que vinham confirmar o que já nos havia sido dito: o pouco interesse que muitos jovens manifestam pelos cursos de alfabetização.

Estes jovens estão, com esse proceder, a falsear o nosso Movimento. A mentir a si próprios e a trair o Povo, de que fazem parte integrante.

Não se querem adaptar às nossas actuais condições de vida. Não se querem cultivar, nem desenvolver os seus conhecimentos. Mas não faltam às farras, andam na vadiagem, kazucuteiros de outro género, que também não devemos permitir entre nós.

Se não querem aprender, se não querem estudar e aumentar os seus conhecimentos, fora com eles.

O seu internamento em campos de recuperação, é aconselhável, ensinando-

os a trabalhar com uma enxada, para que produzam e não sejam parasitas do Povo. (Jornal de Angola, 26 fev. 1977, p. 3)

O fantasma dos “campos de reeducação” era, como vimos, continuamente mobilizado, caso as admoestações da “emulação socialista” não surtiram o efeito desejado. É importante notar que um processo semelhante acontecia em Moçambique, que promoveu em 1976 uma Operação Limpeza para retirar das ruas da capital Maputo e da cidade portuária da Beira os improditivos, incluindo aí “prostitutas” e outras mulheres assim consideradas por não estarem vinculadas a um homem que servisse como “chefe de família” – que foram de longe o grupo mais atingido que foram de longe o grupo mais atingido (SANTANA, 2017). A Operação Limpeza precedeu e preparou a Operação Produção de 1986, muito mais abrangente, mas as linhas que demarcavam os improditivos dos produtivos seguiam a mesma orientação, que é, grosso modo, a mesma orientação que podemos perceber em Angola durante esse período.

Em Angola, as fontes que pesquisei até o momento não permitem dizer nada sobre a existência, a localização e o funcionamento desses “campos de reeducação”. Dessa forma, não tenho como afirmar se ocorreu ali um movimento semelhante ao de Moçambique contra prostitutas ou mulheres que viviam de expedientes, por sua própria conta, nas cidades. Mas é significativo como o gênero influiu inicialmente na representação do *kazukuteiro* no masculino, e na responsabilização das mulheres pela disseminação de um *ethos* biomédico que era considerado fundamental para o desenvolvimento nacional angolano. O que já posso perceber nesse estágio da pesquisa é como um pensamento higienista difuso foi um componente fundamental do “modernismo” que caracterizou o projeto de nação capitaneado pelo MPLA em Angola, orientando aspectos muito díspares de sua atuação sobre o corpo social, mas sempre articulando desvio e doença dentro de uma preocupação demográfica alinhada à economia política.

Nem é preciso dizer que a *kazukuta*, a *liamba* e o *kaporroto* terminaram vencendo essa batalha, embora o MPLA tenha de fato conseguido, a ferro e fogo, obter uma boa dose da legitimidade que buscou construir alternando na condução do Estado uma vertente pedagógica e uma vertente repressiva, que foi muitas e muitas vezes mais pronunciada, e, também, mais eficiente. Mas essa é outra história, que ainda não acabou.

DEBATE

Patricia Godinho Gomes: Obrigada por essa sua muito interessante exposição. Enquanto você falava, eu fiquei pensando precisamente no caso da Operação Produção em Moçambique, a que você acabou de fazer aqui alusão. Temos muitos comentários parabenizando você e tantas outras perguntas. Então, como a gente já concordou, vamos fazer em blocos. Eu também tenho uma, mas como estou median-do, eu fico por último, se tiver tempo. Aproveito para cumprimentar todos os colegas. Diogo Lessa: Qual o público usuário da *liamba*? E ela estava entre as ervas usadas pela medicina ancestral?

Víctor de Jesus: No Brasil alguns autores diferenciam higienismo e eugenia. No caso angolano, eugenia e higienismo são sinônimos? Como é o debate sobre eugenia feito pelos intelectuais angolanos?

Ângelo Pelembe Bunguele: Como interpreta a radicalização dos regimes marxistas em Angola e Moçambique? Combate à igreja, às práticas e ao poder ditos tradicionais. Quais os dilemas do retorno hoje?

Patricia Godinho Gomes: Acho que já

é bastante e depois continuamos. Isso é um bom sinal. Quer dizer que a sua comunicação foi muito interessante.

Fábio Baqueiro Figueiredo: Agradeço as perguntas. Não tenho certeza se vou conseguir responder todas a contento. Começando pela questão colocada por Diogo Lessa, o público que consumia variava de acordo com o setor social. A *liamba* era utilizada em rituais no interior, mas, a partir do início do século XX, como em outros lugares do mundo, começou a ser criminalizada também muito fortemente em Angola. Então, ela era utilizada efetivamente dentro de rituais, mas principalmente nas zonas rurais e cada vez mais sofrendo com uma perspectiva externa negativa. Há, por exemplo, muitas acusações a respeito dos levantes camponeses contra a administração colonial nos anos de 1950 e 1960, de que esses “baderneiros” seriam usuários de *liamba*, e, por isso, eles seriam perigosos criminosos, e não nacionalistas. Na cidade, a partir dos anos de 1960 e 1970, o uso era basicamente recreativo. A gente não tem estudos que possam dizer exatamente como esse uso estava disseminado na sociedade. Mas, pelo volume

que a gente pode inferir de uma única apreensão de 700 kg, a gente imagina que era um uso relativamente comum, e possivelmente ligado aos eventos e encontros sociais vinculados a um tipo de usufruto do lazer, dos padrões de consumo, que chegavam muito por força das rádios, que chegavam desse Atlântico negro, que culturalmente explodiu nos anos de 1960 e 1970. São os anos em que o reggae vai começar a aparecer como um fenômeno global, por exemplo. Às vezes, a gente tem a tendência de isolar as nossas preocupações de estudo como se elas não estivessem dentro do mundo mais vasto. Angola e principalmente Luanda estavam dentro do mundo mais vasto e recebiam essas influências do mesmo jeito que outros lugares. Então, eu imagino (embora eu não tenha fontes que me permitam ter certeza), que o uso da maconha, em Luanda, fosse semelhante ao uso em outras grandes cidades do mundo nessa época.

Sobre a pergunta de Victor de Jesus, em primeiro lugar é preciso lembrar que existiu um higienismo angolano anterior àquele que eu estou discutindo: havia um higienismo colonial muito forte. No entanto, esse higienismo não era necessariamente eugenista. Em termos globais, a eugenia teve um impacto relativamente forte até a Segunda Guerra Mundial. Depois disso, ela pas-

sou a estar associada com perspectivas que foram derrotadas na guerra, e que passaram a ser bastante frágeis do ponto de vista do debate público. Então, a partir do final da Segunda Guerra Mundial, nós temos, por exemplo, as declarações da Unesco sobre raça, e, inclusive, uma mudança no perfil da propaganda colonial portuguesa, que abandona uma defesa mais explícita da raça, e passa a adotar uma retórica lusotropicalista – ou seja, passa a defender que os portugueses seriam europeus “de outro tipo”, que não tinham “orgulho racial”, que tendiam a se misturar sexualmente com povos “tropicais” (THOMAZ, 2007). Então isso fazia deles pessoas ideais para colonizar e civilizar os povos africanos, e, por isso, eles deviam ser deixados em paz em Angola, e ninguém devia falar desse negócio de nacionalismo com eles. Essa mudança era em grande parte meramente retórica. Ela demorou muito para ser introjetada na prática colonial, que continuou sendo estruturalmente racista. Mas não havia propriamente uma eugenia nesse higienismo, que estava ligado muito fortemente à imagem que os sociólogos portugueses e angolanos tinham dos musseques. Um dos pontos principais dessas preocupações tinha a ver com as relações sexuais e com a criação de famílias ilegítimas, fruto das uniões não sacramentadas de colonos

portugueses com mulheres africanas, negras ou mestiças, nos musseques. Durante o período colonial, havia uma preocupação sociológica em relação a isso, uma sensação generalizada de que isso era um problema em si, e de que acarretava um conjunto de outros problemas sociais. Nem de longe havia portugueses suficientes para embranquecer Angola, e a miscigenação existente era vista como indesejável, porque gerava um estrato de filhos ilegítimos, socialmente marginalizados.

Depois da independência, a postura oficial da direção do MPLA foi uma postura de estrito antirracismo. Isso significa que o governo se definia como *color-blind*, não queria enxergar a cor de ninguém, para tratar todos os cidadãos de forma igual. Houve campanhas contra o racismo no imediato pós-independência, mas para proteger os pouquíssimos brancos que tinham ficado e os mestiços, porque o MPLA precisava recorrer a seu capital escolar, acumulado ao longo das gerações, para impulsionar a retomada econômica – já vimos como parte do problema da desarticulação econômica em Angola tinha a ver com o esvaziamento das posições de gerência, das posições técnicas, que eram anteriormente ocupadas pelos brancos. Dessa forma, havia uma preocupação higienista que não tinha absolutamente nenhuma vin-

culação com a eugenia. Esse segundo higienismo, esse higienismo “marxista” do MPLA, estava muito mais vinculado a uma ética do trabalho, em que o cidadão ideal é o cidadão produtivo, é o cidadão que trabalha. E o lazer era visto de uma forma muito desconfiada, como uma mímica estapafúrdia do colono, como ceder a influências pequeno-burguesas que chegavam do mundo capitalista desenvolvido, e por aí vai.

Sobre o debate intelectual angolano, eu não conheço esse debate com a profundidade suficiente para te responder, porque uma discussão mais específica sobre raça acontece em Angola na virada do século XIX para o XX, e isso foge um pouco dos meus recortes de pesquisa. Eu gostaria de sugerir o trabalho de meu colega na UNILAB, o professor Eduardo Estevam, que tem trabalhado com isso. Raça era um problema importante para os intelectuais angolanos, que eram na sua maioria negros e mestiços, na virada do século XIX para o século XX. Mas no MPLA isso não foi desenvolvido. Ao contrário, era uma coisa sobre a qual não se devia falar muito.

Isso me leva à radicalização dos regimes marxistas, combate à igreja, às práticas e ao poder tradicionais. É importante perceber que esse movimento tem a ver com a imposição de uma nova legitimidade. Temos que pensar como

esse momento de transição para a independência é um momento essencialmente contraditório, pelo fato de que o Estado e a sociedade novas que vão ser implantadas não começam do zero. Elas começam herdando o Estado e a sociedade coloniais, por um lado. E, por outro, no caso específico de Angola e de outros locais em que houve uma forte disputa pelo poder no pós-independência, vemos um conjunto de situações que fragilizam a legitimidade dos novos governantes. O MPLA chegou às cidades angolanas dotado de uma grande legitimidade, a de ter conseguido a independência, mas essa legitimidade se esgotou muito rápido, porque as coisas não mudaram da noite para o dia. Toda a questão do nacionalismo era transformar uma realidade opressora – de exploração, de sobretrabalho, de condições de vida precárias, de precariedade no acesso à educação, à saúde, a serviços – mas essa transformação não se dava instantaneamente. Uma vez no poder, os novos regimes tinham que obrigar as pessoas a continuar trabalhando, e a trabalhar mais, para que fosse possível começar a promover as transformações almejadas. Além disso, eles tinham que garantir o controle sobre o próprio Estado, que estava passando por transformações muito fortes, algumas das quais vinham de baixo para cima e os novos

governantes procuravam controlar, buscando articular com as estruturas do próprio Estado.

Esse foi um processo de legitimidade contestada e, nesse sentido, as igrejas podiam ser espaços muito perigosos, porque elas envolviam lealdades potencialmente divergentes. Não é possível explicar isso recorrendo apenas à racionalidade das ações sociais e políticas. Havia um conjunto de sensibilidades, um conjunto de perspectivas ideológicas, que também foram responsáveis por parte dos conflitos. Podemos pensar que parte deles não teria acontecido se houvesse uma maior abertura por parte dos novos governantes para reconhecer a alteridade sem percebê-la como uma ameaça. Mas isso era muito difícil na situação em que a independência foi obtida. Não podemos perder de vista as pressões do momento. Os agentes históricos sempre tomam decisões parciais e, necessariamente, mal informadas. Sobre os dilemas do retorno, creio que não sou capaz de responder, porque não tenho acompanhado de forma muito próxima os desenvolvimentos atuais com relação, por exemplo, à medicina tradicional ou às práticas religiosas tradicionais, ou às próprias igrejas. Mas posso dizer que, sobre as igrejas, ainda há muita coisa por ser pesquisada. A perseguição não foi contra todas as igrejas e algumas igrejas tiveram um

papel muito importante na própria definição dessas sensibilidades de que falei antes. Há outros autores que trabalham isso, a exemplo de Margarida Paredes (2010), que pensa como é que uma certa noção de família transitou do universo da missão metodista para o universo do MPLA.

Patricia Godinho Gomes: Fábio, obrigada. Agora, vamos logo ao próximo bloco de perguntas.

Luciene Santana: O contexto histórico de proibição e repressão em Angola tem muitas semelhanças com a proibição do Pito do Pango no Brasil. Poderia destacar estratégias angolanas de resistência do uso medicinal e recreativo?

Ana Luzia Jacinto: Como o MPLA aproveitou-se dos kazukuteiros, liambeiros e outros jovens dos musseques para correr com a FNLA e a UNITA da cidade de Luanda?

Patricia Godinho Gomes: Acho que está de bom assim. Se houver mais perguntas, continuamos.

Fábio Baqueiro Figueiredo: A *liamba* já era proibida em Angola antes. Não é o regime do pós-independência que vai proibir, o que acontece é que não há uma reavaliação da política anterior. A *liamba* já era perseguida, já era proibida desde o começo do século XX, mas o que existe de diferente no novo contexto é talvez uma percepção que, afinal, é muito parecida com os

processos de proibição no mundo capitalista, o argumento de que o seu uso torna a pessoa incapaz para o trabalho. A *liamba* não era o único componente desse uso improdutivo do corpo. Ela era talvez o que chamava a maior atenção precisamente por seu aspecto de alvo da repressão policial. Assim, ela aparece nas fontes de uma forma mais direta, mais explícita e mais fácil de ser percebida pelos historiadores. Mas quando lemos, por exemplo, o trabalho de Marissa Moorman sobre o *semba*, vemos que havia todo um conjunto de modos de usufruir do tempo livre, de modos de usar o corpo que implicavam, por exemplo, mudanças nas relações de gênero e em outras esferas da experiência social, por parte de uma juventude envolvida na agenda de festas, de shows, de casas noturnas, de encontros de música, na cena cultural e musical de Angola, que era muito vibrante nos anos de 1960 e 1970. A *liamba* aparece dentro desse contexto. Ela não é a única questão em jogo, mas ela aparece como um indicativo muito forte de que o trabalho é o principal valor desse novo cidadão angolano, que é modelado pelo ideal socialista do Homem Novo, uma categorização que vai aparecer muito fortemente no pós-independência em Angola. Ele não acompanha a história do MPLA desde o começo, é uma incorporação relativamente recente, dos pri-

meiros anos da década de 1970. Mas, a partir da independência, ele vai se tornar o ideal de cidadão e organizar toda a orientação do Estado angolano que se está construindo – tanto os aspectos pedagógicos (como temos de ensinar a população a ser), quanto os aspectos repressivos (como temos de impedir que a população seja). Assim, essas duas vertentes do Estado angolano – e aí temos de reconhecer que o aspecto repressivo muitas vezes levou vantagem sobre o aspecto pedagógico – se baseavam no ideal do cidadão trabalhador que era o Homem Novo, e que não devia estar suscetível ao que era visto como um conjunto de vícios relacionados às sociedades capitalistas avançadas: o uso de drogas, a licenciosidade sexual, o usufruto do tempo livre, relações sexuais não organizadas no âmbito da família legalmente constituída. E, também, a moda – os cabelos *black*, as calças boca-de-sino, e por aí vai. A pergunta de Ana Luzia Jacinto tem exatamente a ver com isso. Essa população jovem dos musseques que foi associada ao visual do **kazukuteiro** foi precisamente quem garantiu a vitória ao MPLA em Luanda quando o governo provisório entrou em colapso. Quando o governo provisório se tornou um enfrentamento militar entre os diferentes movimentos, essas camadas jovens que depois seriam chamadas de **liambeiros**

e de **kazukuteiros** foram a base do suporte do MPLA. Eles eram uma parte importante da estruturação do Poder Popular, e usavam a sigla MPLA para seus próprios objetivos políticos. Eles falavam em nome do MPLA, defendiam o MPLA de armas na mão se necessário, mas o MPLA era um símbolo, não era necessariamente a organização propriamente dita, e certamente não era a sua direção. Em outras palavras, esses jovens agiam em nome do MPLA para promover suas próprias noções sobre o que deveria ser a independência. Esses **liambeiros**, esses **kazukuteiros**, como seriam chamados depois, montaram a estrutura do poder popular que o MPLA teve que aceitar quando chegou a Luanda. E o fato de o MPLA ter aceitado reconhecer o Poder Popular e os outros dois movimentos não o aceitarem foi fundamental para que os dois outros movimentos fossem efetivamente expulsos da capital quando começaram os embates armados.

Mais tarde, houve um processo de dissociação entre essa juventude urbana dos musseques e a liderança do MPLA. Em conjunto com o movimento estudantil, essa juventude estava muito ligada nessas grandes transformações pelas quais o mundo estava passando e, muitas vezes, era muito mais radical que a liderança do MPLA em termos das mudanças que queriam ver implemen-

tadas em Angola. Por outro lado, esses jovens não têm muita noção do que significa dirigir um Estado. Eles têm perspectivas muito urbanas, não têm um conhecimento muito acurado do que seja a totalidade do território de Angola. Essa dissociação foi catastrófica para a história de Angola. A incapacidade de esses dois grupos seguirem negociando foi catastrófico na história de Angola e é uma das causas macroestruturais do processo de fechamento do regime a partir de maio de 1977.

Patricia Godinho Gomes: Muito bem, Fábio. Para além de parabenizações da parte de Jesiel Oliveira, Júlio Simões, temos muito material aqui para refletir. Temos mais uma questão.

Ângelo Pelembe Bunguele: No Moçambique socialista, a Operação Produção não foi mais que uma invenção de improdutivos urbanos. O que pretendia o regime objetivamente?

Diogo Lessa: Como essa perseguição sobre as mulheres atingiu grupos étnicos que eram organizados a partir de um poder matrilinear? Essa perseguição atingiu esses grupos com maior intensidade?

Fábio Baqueiro Figueiredo: Eu não sou especialista em Moçambique, então talvez eu não possa falar com muita propriedade sobre a Operação Produção e sobre a Operação Limpe-

za, que acontece de forma mais imediatamente contemporânea ao período que estou estudando em Angola. Mas existe aí um choque de percepções que em Moçambique foi muito mais grave em termos simbólicos – em Angola, foi mais grave em termos da perda de vidas humanas. Em Moçambique, foi muito explícita uma representação da cidade, e isso já vai me ajudar a responder à questão seguinte, como o espaço de todos os vícios. A cidade era o ponto de concentração máxima do colonialismo para o primeiro presidente de Moçambique, Samora Machel, que escreveu isso com muita clareza quando buscou delinear quais deveriam ser as tarefas da mulher no pós-independência. Ele tratou especificamente da moda, dos vícios burgueses, da licenciosidade sexual, que ele associava diretamente à prostituição. Isto tudo para dizer que não tenho como saber quais seriam as expectativas racionais envolvidas na Operação Limpeza ou na Operação Produção, que aliás foram dois grandes fracassos, mas existia a força de uma determinação ideológica por trás disso. Podia se tratar de livrar a cidade de seus moradores inconvenientes, para dessa forma tentar mudar a cidade – num procedimento higienista explícito. Mas é importante perceber também que essas lideranças que estão chegando para assumir o poder nas cidades passaram

boa parte da sua vida, e momentos extremamente formadores da sua própria personalidade, nas zonas rurais. É o caso dos quadros do MPLA e da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Como a guerrilha se desenvolvia principalmente em zonas rurais, durante os longos anos que ela durou foram construídas coletivamente imagens e símbolos sobre o que era o camponês e o que era a vida urbana.

Os nacionalistas haviam, em geral, saído das cidades antes das grandes transformações que ocorreram durante as décadas de 1960 e 1970. A explosão da cultura negra atlântica, por exemplo, e, também, um certo relaxamento das relações sociais e uma certa ampliação das oportunidades que vieram com o fim do regime do indigenato. Assim, os líderes nacionalistas chegaram a Luanda ou Maputo com a cabeça de quem havia partido há 14 ou 15 anos, e encontraram uma cidade transformada, uma juventude que tem outras perspectivas, que eles não conseguem entender e que enxergam como ameaçadoras. Isso é importante para explicar o processo de idealização do camponês que ocorreu nesses dois países, como a alma pura da Revolução.

E aqui eu já aproveito para responder à pergunta de Diogo Lessa. Acredito que as expectativas do Estado sobre as mulheres não assumiam as mesmas

proporções nas cidades e nas zonas rurais, onde a organização étnica era mais importante para vida cotidiana, especialmente as questões relativas à maternidade, à paternidade e à herança. Só faz sentido falar em matrilinearidade ou patrilinearidade quando se pensa em herança, em acesso à terra, em negociação de casamentos e alianças intrafamiliares, e isso funcionava de formas completamente diferentes na cidade. Ao mesmo tempo, havia em Luanda uma quantidade muito grande de mulheres chefes de família, e as mulheres dominavam (como ainda hoje dominam) o mercado informal. Talvez por isso não tenha havido uma perseguição às mulheres em Luanda, de forma comparável ao que aconteceu nas principais cidades de Moçambique.

Patricia Godinho Gomes: Fábio, temos aqui mais umas perguntas, parece que não terminam. Hoje, você vai ficar de castigo.

Livio Sansone: Será que não somente a liamba se globalizava nos anos de 1970 também nos canais do Atlântico negro? Mas também um imaginário com relação àquilo que deveria ser o *hombre nuevo* depois da liberação, independência ou revolução?

Ana Luzia Jacinto: Não acha que depois da independência era necessário direcionar e educar os cidadãos para

o desenvolvimento do país ou mesmo para a formação do Homem Novo?

Fábio Baqueiro Figueiredo: Muitas coisas estavam envolvidas nessa explosão da cultura negra atlântica, principalmente nos anos de 1960 e 1970. A liamba em Angola talvez tivesse uma dinâmica diferente, exatamente porque ali seu uso tradicional está atestado por séculos, e muito provavelmente ela foi introduzida no Brasil por pessoas escravizadas e trazidas à força para cá a partir dos portos do que hoje é Angola. Mas é certo que esse ambiente cosmopolita do Atlântico negro vai sobre-determinar toda a evolução da cultura angolana contemporânea. Na década de 1950, Angola experimentou um movimento nati-vista muito forte, que foi influenciado por certos aspectos dessa cultura, pelo movimento negritudinista, que chegava por meio da revista *Présence Africaine*, e de ligações com o movimento negro do começo do século XX nos Estados Unidos, no Caribe e na Inglaterra, os Congressos Pan-Africanos, etc. Nos anos de 1960 e 1970, esse Atlântico negro se transforma fundamentalmente em articulação com a indústria cultural. E assim há um corte: as primeiras gerações dos líderes dos movimentos nacionalistas são formadas até 1950 e eles saem de cena. O que acontece nas cidades, em Luanda particularmente, nas décadas

seguintes, eles já não vivenciam e já não entendem – vão transitar por outros circuitos. Mesmo os mais jovens que vão aderir ao nacionalismo vão transitar por outros circuitos e se formar num outro tipo de cosmopolitismo, de orientação socialista, pensado em termos do Homem Novo, da pulsão progressista, do combate ao obscurantismo, do combate à superstição – é uma formação completamente antitradição, um modernismo bastante empedernido, uma lógica cientificista, inclusive, que está presente nas formações que eles vão receber nos países socialistas onde fazem cursos superiores ou treinamento militar. Portanto, dois cosmopolitismos diferentes vão entrar em choque em Luanda no pós-independência. Um é esse cosmopolitismo socialista que vem com os quadros e com os dirigentes da primeira geração. Outro é um novo cosmopolitismo que vem pela rádio, pelos hábitos de consumo, pelos hábitos de lazer, pelo uso da liamba entre outras coisas, do álcool, das festas, da música, dos instrumentos elétricos, dos ritmos caribenhos misturados com ritmos tradicionais que foram resgatados lá naquele primeiro momento nati-vista.

Sobre a pergunta de Ana Luzia Jacinto, esse era o plano. Criar o Homem Novo através da educação era certamente o projeto dos dirigentes e de muitos dos intelectuais que estavam envolvidos com o MPLA.

O MPLA tinha uma participação muito forte de intelectuais, de gente com ensino superior, de gente que trabalhava com artes, com literatura, com educação. A preocupação do movimento com a educação estava posta desde o início, mas havia um problema: educar demora. E as ameaças eram muito urgentes. Havia o exército sul-africano subindo com colunas de blindados a todo o vapor para tentar chegar a Luanda antes do dia marcado para a independência. Havia aviões com pilotos cubanos anti-castristas, que já tinham ajudado a derrotar a tentativa de revolução no Congo, com Che Guevara e tudo o mais. Havia toda uma mobilização internacional para fazer aquilo dar errado. E, dentro, havia também muitas dissensões, havia muitas ideias diferentes de como a independência devia ser, e a maioria delas não era capaz de suportar as pressões que estavam sendo colocadas naquele momento. Nesse sentido, acredito que a tendência pedagógica do projeto nacional do MPLA não teve tempo, não teve a capacidade prática de produzir uma resposta eficiente no prazo que seria necessário. E, mesmo entendendo que essa pedagogia também tinha um viés muito autoritário, não há dúvidas que ela poderia ter salvado milhares de vidas. Mas, por exemplo, o MPLA só conseguiu instituir um sistema de educação primária pública que desse conta

de uma parcela significativa da população depois de 1980. O plano estava lá, mas não havia os meios, não havia professores para começar.

Sem querer entrar nos méritos morais das questões envolvidas, esse foi um dos motivos estruturais porque o estado angolano transitou por uma via muito mais repressiva do que por uma via pedagógica. De certa forma, foi uma opção dentro de limites muito duros. Não podemos esquecer também tudo pelo que outros regimes africanos considerados radicais, e que de alguma forma ameaçaram os interesses europeus e estadunidenses, sofreram ao longo dos quinze anos anteriores, começando com os assassinatos de Patrice Lumumba e Sylvanus Olympio, os golpes de estado sucessivos, e que continuaram a acontecer até bem depois desse período, como o assassinato de Thomas Sankara mais recentemente. Portanto, minha avaliação é que, sim, a tendência repressiva foi uma escolha, mas foi uma escolha condicionada por opções muito difíceis, opções muito duras.

Patrícia Godinho Gomes: Fábio, você tem aqui mais uma questão, parece-me. Não terminam realmente as perguntas. Ainda temos tempo para colocar. E se tiver ainda um pouquinho mais, eu também coloco uma questão a você.

Luciene Santana: Pelo que pude com-

preender o prisma da higienização e da modernização caminhavam juntos. Avalia que a higienização se pretendia utilizar primordialmente como dispositivo de repressão?

Patrícia Godinho Gomes: Como é que você vê, hoje, à luz de todo esse debate, de sua análise sobre esse período da independência angolana, os musseques como lugar de desvios, de delinquência? Como você conecta o passado, como referência histórica, à condição social, hoje, dos musseques angolanos, sobretudo na região de Luanda, pensando também o debate racial?

Fábio Baqueiro Figueiredo: Embora essa pesquisa ainda esteja bastante incompleta, uma das coisas que eu tenho percebido ao mergulhar nas fontes é que existia um higienismo difuso, que jamais foi colocado de frente nos discursos e projetos. A modernização, sim, estava colocada de frente e é reconhecida pela maioria dos acadêmicos que trabalham com o nacionalismo angolano. Mesmo aqueles que julgam que alguns nacionalismos não eram modernizadores – algo de que discordo – enxergam o MPLA como o mais modernizador ou o mais explicitamente modernizador das correntes nacionalistas em Angola. Nesse ímpeto modernizador, o higienismo não vinha à frente, mas estava sempre subjacente.

Ele aparece mais nitidamente no caso da OMA, nas fontes primárias, mas o que eu tentei demonstrar aqui é que ele foi uma característica muito mais difundida e difusa do projeto nacional do MPLA, estando ligado tanto com dispositivos de repressão quanto com dispositivos pedagógicos, para usar a clássica distinção althusseriana entre aparelhos ideológicos e aparelhos de coerção.

A última pergunta é bem difícil, na verdade, de responder. Não sei se tenho capacidade para isso, mas o que eu percebo hoje em Luanda é uma nova circulação de percepções sobre raça, o resgate de um determinado debate que tem a ver com legitimidade, proposto na época da guerra civil, e mesmo antes, durante a guerra de libertação, pelos movimentos que disputavam com o MPLA o protagonismo da luta anticolonial. A FNLA e a União para a Independência Total de Angola (UNITA) sempre acusaram o MPLA de não ser suficientemente legítimo, porque uma boa parte da sua liderança e uma boa parte da sua base social era composta por mestiços. O MPLA teve muita dificuldade de incluir em suas fileiras os brancos que lhe eram favoráveis, mantendo-os escondidos durante um bom tempo durante a guerra de libertação. Foi a partir daí, e muito por conta disso, que o MPLA desenvolveu uma retórica essencialmente e estritamente antirracista, enquanto

os outros movimentos insistiam na validade dos debates raciais em Angola. Esses debates raciais foram apagados, foram desencorajados no pós-independência sob o governo do MPLA. Eles aparecem de forma tangencial no apoio a Nito Alves, por exemplo, entre 1976 e 1977, como uma facção dentro do movimento. E eles retornam, hoje, muito a partir da circulação de ideias sobre raça que tem se ampliado nos últimos anos.

Hoje, Angola não tem brancos, praticamente, e tem uma população de mestiços estatisticamente muito pequena, que não vai mal, mas não é quem domina as cordinhas do poder nem econômico nem político em Angola. Então, percebo em Angola uma situação que, apesar de parecer semelhante à situação nas sociedades pós-escravistas das Américas, como é o caso do Brasil, é estruturalmente diferente. O que tem acontecido muitas vezes em Angola é que os mestiços são usados como bodes expiatórios, quando a estrutura das desigualdades não corresponde precisamente a uma estratificação racial. O que eu quero dizer é que a maior parte dos mestiços vão bem socialmente, porque acumularam durante gerações um conjunto de capitais simbólicos, escolares, técnicos, e continuam a fazer uso deles e a reproduzir-se socialmente na metade superior da pirâmide social. Mas não

são eles que estão no poder. Isso é muito claro e é preciso que se diga.

Existe, de fato, uma nova política emergindo em Angola que leva raça em consideração. Onde isso vai dar, eu não sei dizer, sinceramente. É muito cedo para falar, pode ser que isso ganhe importância, pode ser que não. Há uma situação social de desigualdade muito forte em Angola, com demonstrações muito ostentatórias de riqueza confrontadas à expressão generalizada da pobreza extrema, e não só nos musseques, às vezes entranhadas em partes do centro expandido antigo, em torno do Kinaxixi, da Sagrada Família. Então, há uma situação de exclusão, de desigualdade social e de renda, que tem piorado muito nos últimos anos. Havia muitas expectativas de que o novo governo do MPLA fosse tratar dessa pobreza extrema. Dentre as propostas de campanha estava um programa praticamente copiado do Fome Zero brasileiro, mas imagino que não foi implementado. Mas não tenho a certeza de que a enorme insatisfação social que ela gera vai ser canalizada por meio de um debate racial.

Não sei se respondi ou se criei mais confusão. Mas é o que eu posso fazer neste momento.

Patrícia Godinho Gomes: Acho que você respondeu, Fábio. Eu acho que mais do que isso realmente não se pode dizer,

então serve para refletirmos até em relação aos outros países africanos de língua oficial portuguesa também. Essa temática racial até que ponto ela se faz ou não presente nos debates intelectuais hoje, à luz até do que está acontecendo não só nos países africanos, mas nas suas diásporas também. E aí entendo as próprias diásporas africanas em Portugal e alguns países europeus, tanto quanto o Brasil. Estamos há uma hora e meia já quase do nosso encontro, creio que estamos chegando ao final. Muitos parabéns, Fábio, pela sua excelente exposição. E essa também é, digamos, a opinião e são os parabéns de todos os colegas aqui e dos nossos alunos que estão aqui pelo chat. Então eu concluo, parabenizo você mais uma vez e cumprimento os colegas, alunos e participantes de uma maneira geral.

Fábio Baqueiro Figueiredo: Eu gostaria só de terminar agradecendo a você pela mediação, a todos e todas que estiveram aqui com a gente. A Ana Luzia Jacinto está indignada com a minha última resposta, mas podemos continuar esse debate em outro momento. Desde logo gostaria de explicitar que não estou reivindicando nenhum tipo de autoridade sobre a situação atual em Angola, minhas pesquisas são sobre outro momento, e eu estou falando de uma impressão. Então pode bem ser que eu esteja errado. Mas nós vamos conversar sobre isso, se tudo correr bem, ao vivo, em algum momento mais para frente. Queria só mais uma vez agradecer a todos e todas que estiveram aqui comigo, a Patricia, aos colegas, às pessoas que fizeram perguntas, e dizer que nos vemos na próxima.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, Marcelo. **“Estamos juntos”: o MPLA e a luta anticolonial (1961-1974)**. Luanda: Kilombelombe, 2008.

FIGUEIREDO, Fábio B. Batalhas da cultura: cinema e música em Luanda nos dias da independência. In: FURTADO, Claudio Alves; SANSONE, Livio (Orgs.). **Lutas pela memória em África**. Salvador: EdUFBA, 2019, p. 93 124. <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/31849>.

FIGUEIREDO, Leonor. **O movimento estudantil em Angola nos anos da descolonização (1974 -1975)**. Dissertação (Mestrado em História Contemporânea) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011. <http://run.unl.pt/handle/10362/6995>.

MESSIANT, Christine. “Em Angola, até o passado é imprevisível”: a experiência de uma investigação sobre o nacionalismo angolano, em particular, o MPLA: fontes, crítica, necessidades actuais da investigação. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE A HISTÓRIA DE ANGOLA (2.: 1997: LUANDA). **Construindo o passado angolano: as fontes e sua interpretação**. [Lisboa]: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 803 859.

MOORMAN, Marissa J. **Intonations: a social history of music and nation in Luanda, Angola, from 1945 to recent times**. Athens: Ohio University, 2008.

PINTO, Alberto Oliveira. Angola independente e em guerra civil (1974-2002). In: **História de Angola: da pré-história ao início do século XXI**. 2ª ed. Lisboa: Mercado de Letras, 2017. p. 729-777.

PAREDES, Margarida. Deolinda Rodrigues, da família metodista à família MPLA, o papel da cultura na política. **Caderno de Estudos Africanos**, n. 20, p. 11 26, 2010. doi:10.4000/cea.135.

SANTANA, Cristiane S. “Quem é a prostituta?”: uma análise sobre a concepção de prostituição empregada pela Operação Produção no Moçambique pós-independente. In: GOMES, Patrícia Godinho; FURTADO, Claudio Alves (Orgs.). **Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectiva de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2017. doi:10.7476/9788523217310.

TALI, Jean-Michel M. **Dissidências e poder de Estado: o MPLA perante si próprio**. Luanda: Nzila, 2001.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Tigres de papel: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (Orgs.). **Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros**. Lisboa: ICS, 2007, p. 39 64.