



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA-UFBA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS-FFCH
NÚCLEO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE A MULHER-NEIM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES
SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO

FLORITA CUHANGA ANTÓNIO TELO

**AUTONOMIA REPRODUTIVA ENTRE AS NKENTO ANGOLANAS:
NARRATIVAS E ESCOLHAS**

Salvador
2019

FLORITA CUHANGA ANTÓNIO TELO

**AUTONOMIA REPRODUTIVA ENTRE AS NKENTO ANGOLANAS:
NARRATIVAS E ESCOLHAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Estudos Interdisciplinar sobre Mulheres, Gênero e Feminismo.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Bruno Martins Fernandes

O presente trabalho foi realizado com apoio do Programa Estudantes-Convênio de Pós-Graduação – PEC-PG, da CAPES/CNPq/MRE-Brasil.

Salvador
2019

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Teçlo, Florita Cuhanga António
Autonomia reprodutiva entre as Nkento Angolanas:
narrativas e escolhas / Florita Cuhanga António Teçlo. -
- Salvador, 2019.
180 f.

Orientador: Felipe Bruno Martins Fernandes.
Tese (Doutorado - Pós-Graduação em Estudos
Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e
Feminismo) -- Universidade Federal da Bahia,
Universidade Federal da Bahia, 2019.

1. Angola. 2. as Nkento. 3. Autonomia Reprodutiva.
4. Direitos Reprodutivos. 5. Pós-Colonial. I.
Fernandes, Felipe Bruno Martins. II. Título.

FLORITA CUHANGA ANTÓNIO TELO

**AUTONOMIA REPRODUTIVA ENTRE AS NKENTO ANGOLANAS:
NARRATIVAS E ESCOLHAS**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de doutora no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo – PPGNEIM, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia – UFBA.

Aprovada em 22 de março de 2019.

Felipe Bruno Martins Fernandes – Orientador _____

Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Universidade Federal da Bahia

Salete Maria da Silva _____

Doutora em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero Mulher e Feminismos pela Universidade Federal da Bahia.

Ângela Lucia Silva Figueiredo _____

Doutora em Sociologia pela Sociedade Brasileira de Instrução – SBI/IUPERJ. Universidade Candido Mendes.

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Patrícia Alexandra Godinho Gomes _____

Doutora em História e Instituições da África pela Università degli Studi di Cagliari.

Universidade Federal da Bahia

Cristiane Santos Souza _____

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas.

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

À mãe Lídia, razão da minha existência.
À Anette Sambo, companheira em todas as horas.
Ao povo angolano, homens e mulheres que
diariamente lutam para a efetivação dos seus
direitos.

*Direito fundamental
Tá na Constituição
É aquele sem o qual
Não existirá razão
Para se bater no peito
E protestar por respeito
Se dizendo cidadão*

*É direito de existir
E jamais ser molestado
Direito de ir e vir
E também ficar parado
É o direito de pensar
De poder se expressar
E não ser discriminado*

*São direitos que o povo
Precisa então conhecer
Não digo nada de novo
Mas quero oferecer
Uma leitura singela
Que a moça da janela
Possa ler e entender*

*É preciso lembrar
A luta sempre começa
Onde quer que você vá
Verá que o sonho não cessa
Lutar enquanto houver dano
Pois tudo o que é humano.
Ao humano interessa!*

Extratos do cordel “Direitos humanos: isto é fundamental”
Salette Maria (2008)

AGRADECIMENTOS

As primeiras palavras de agradecimento vão para a minha mãe, Lídia, que desde criança insistiu bastante para que eu estudasse. Hoje recordamos com risadas as palmadas que eu apanhava para poder ir à escola, sendo que chorava todos os dias. Foi graças à sua persistência naquela altura, que eu estou aqui hoje, a pleitear o título de doutora. Agradeço também à minha família, aos meus pais, meus três irmãos, à minha irmã, cunhado/as e sobrinhas/os. À família que eu ganhei no Brasil, Antônio Baruty (painho), à Solange Rocha, minha irmã Dindara e Adunbi.

Gratidão para a vida às cinco mulheres que aceitaram participar desta pesquisa. Ainda às minhas amigas angolanas que me acompanharam ao longo deste período – não é possível mencionar todas, mas quero destacar a Anette Sambo (Dra. mãe), a Anabela Marcos (Leila) e a Sizaltina Cutaia (doida). A todas vocês eu serei eternamente grata.

No Brasil também tive o apoio incondicional de muitas pessoas amigas, começando pela Lívia Santana, que me acolheu nos primeiros dias em Salvador. A irmandade à primeira vista com Claudenilson Dias, as conversas instigantes com Nzinga, Ariana Silva – juntas criamos o “grupo das retintas”. À Deise (Dêde), minha assistente social preferida. No NEIM agradeço a amizade, a paciência e o amor em formato de tapioca da Aline, do Cleiton, da Nancy e do Alex.

Agradecimentos muito especiais ao Felipe Fernandes, por quem nutro inestimável admiração pelo domínio dos conhecimentos demonstrados e as metodologias utilizadas em sala de aula. A sua forma de mobilização para fazer as coisas acontecerem também estará comigo. Não foi por coincidência que eu lhe pedi para ser o meu orientador quando me senti perdida. Gratidão pela parceria, que espero não terminar com a defesa da tese.

Agradecimentos a todas as professoras do PPGNEIM/UFBA – Salete Maria, pela acolhida; Maíra Kubik, Márcia Macedo, Ângela Freire. Com todas vocês eu aprendi lições que levarei para a vida. As membras da banca examinadora.

À Ingrid Leão, que me acolheu em sua casa, em São Paulo, sempre que eu precisei. Acima de tudo, obrigada pela amizade, presença e afeto, amiga.

Agradecimentos a mim mesma pelo crescimento pessoal e acadêmico pelo qual passei com a realização desta pesquisa. Enfim! Gratidão a todas as pessoas que estão comigo, que em algum momento estiveram e certamente as que ainda virão. Ntondele! Obrigada! Asè O!

TELO, Florita Cuhanga António. **Autonomia reprodutiva entre as Nkento angolanas: narrativas e escolhas**. 2019. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre mulheres, gênero e feminismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

RESUMO

Esta pesquisa se debruça sobre a autonomia reprodutiva em Angola. Desde uma perspectiva pós-colonial, fazemos uma análise crítica ao conceito dos direitos reprodutivos, de onde advém a definição de autonomia reprodutiva. É a partir do resultado desta problematização que analisamos o processo de construção da autonomia reprodutiva em Angola. Através de uma pesquisa qualitativa, que privilegia a escuta etnográfica, a tese analisa a construção da autonomia reprodutiva em Angola, por meio das histórias de vida de cinco mulheres angolanas que escolheram não ter filha/o, ou ter apenas um/a. Para tal são exploradas as concepções de gênero, mulher, família e maternidade nas múltiplas culturas locais, bem como as trazidas pela colonização. Constatamos assim que o ponto central é a autopercepção de que se é sujeito de direitos, que pode fazer as suas próprias escolhas. Esta visão do self é construída mediante o modelo materno (e paterno) que tiveram dentro de casa. Um contexto em que as categorias mãe – mulher – esposa são tidas como interligadas, mas não indissociáveis. Outrossim, a autonomia reprodutiva é exercida de modo compartilhado entre a mulher e a família materna, mais do que com marido, principalmente por representar a continuidade da família, do nome, da cultura. A gravidez não é um ato isolado e diz respeito a todas/os. Entretanto, as transformações da organização familiar e social têm propiciado uma mudança de paradigma reprodutivo, dando lugar a novas formas de exercício da autonomia reprodutiva.

Palavras-chave: Angola. Mulheres. Autonomia Reprodutiva. Direitos Reprodutivos. Pós-Colonial.

TELO, Florita Cuhanga António. **Reproductive autonomy among the Angolan Nkento: narratives and choices**. 2019. Thesis (Doctorate) - Graduate Program in Interdisciplinary Studies on women, gender and feminism, Federal University of Bahia, Salvador, 2019.

ABSTRACT

This study focuses on the reproductive autonomy in Angola. From a postcolonial perspective, we perform a critical analysis of the concept of reproductive rights, from which the definition of reproductive autonomy comes. It is from the results of this problematic that we investigate the reproductive autonomy construction process in Angola. Through a qualitative research that focuses on ethnography, the thesis analyzes the construction of reproductive autonomy in Angola, by means of the life stories of five Angolan women who chose not to have children, or have only one. For this were explored gender, woman, family and motherhood conceptions in the multiple local cultures, as well as in the ones brought by colonization. We then realize that the central point is the self-perception of being an individual with guaranteed rights, which can make the own choices. This self-view, is built upon the maternal model (and parental) experienced in the home. A perspective in which the categories mother - women - wife are seen as interconnected, but not inseparable. Furthermore, reproductive autonomy is exercised in shared mode between the woman and the maternal family, rather than with her husband, mainly because it represents the continuity of the family, the name and the culture. Pregnancy is not an isolated act and concerns everyone. However, the transformation of the family and social organization has led to a change in reproductive paradigm, giving way to new forms of exercise of reproductive autonomy.

Keywords: Angola. Women. Reproductive autonomy. Reproductive Rights. Postcolonial

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANGOP	Angola Press
DIU	Dispositivo Intra-Uterino
FMI	Fundo Monetário Internacional
FNLA	Frente Nacional de Libertação de Angola
FNUAP	Fundo de População das Nações Unidas
IBEP	Inquérito Integrado sobre o Bem-Estar da População
INE	Instituto Nacional de Estatística
IPPF	International Planned Parenthood Federation
MPLA	Movimento Popular de Libertação de Angola
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONG	Organização não governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PR	Presidente da República
SMS	Short Message Service
UNITA	União Nacional para a Independência Total de Angola
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
USAID	United States Agency for International Development
VIH/SIDA	Vírus da Imunodeficiência Humana/Síndrome da imunodeficiência adquirida

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
PARTE I.....	33
2 DESAFIOS DA PESQUISA: entrada em Campo e Aspectos Metodológicos	33
2.1 “As angolanas precisam disso”: motivações, e o trabalho de campo sobre autonomia reprodutiva em Angola	34
2.1 Angola: o contexto da pesquisa	35
2.2 Metodologia: Teoria e Campo.....	37
2.2.1 Teoria.....	37
2.2.2 Campo.....	38
a) Fase exploratória: 2015-2016.....	42
b) Fase final: 2017	49
c) As interlocutoras.....	54
2.3 Famílias, Culturas e Reprodução.....	57
2.3.1 Famílias e lugar social	57
2.3.2 Nkossi: “O meu pai sempre foi mais atencioso”	62
2.3.3 Makiesse: “é uma vida que ela faz como sente”	65
2.3.4 Yolene: “[meus pais] estão cheios de batida à moda angolana”	69
2.3.5 Nzola: “a minha mãe era muito batalhadora”.....	73
2.3.6 Mayamba: “Quem compõe a minha vida a 100% na sua totalidade é a minha mãe”	77
2.3 Nota Final da Parte I – Transferência da autoridade paterno-maternal	80
PARTE II.....	82
3 RESULTADO	82
3.1 Paradigmas reprodutivos e relações de gênero locais e coloniais	82
3.2 Organização familiar e implicações no campo reprodutivo e da Nkento.....	83
3.2.1 Gênero, colonização e a bio-lógica eurocêntrica.....	90
3.2.2 A invenção da “mulher indígena”: educação (de)formativa	92
3.2.3 Gênero e legislação em Angola independente.....	98
3.2.4 Casamento e seus efeitos	100
3.2.5 Direitos reprodutivos, colonialidade do poder e corrupção endêmica	104
3.3 Autonomia reprodutiva e raça	108
3.3.1 Raça em Angola: “Eu conheci o racismo lá, não sabia que existia”	108
3.3.2 Raça e escolhas reprodutivas: “Eu nunca me imaginei casada com um africano”	109
3.4 Colonização e a construção do imaginário racial em Angola	112
4 AUTONOMIA REPRODUTIVA EM ANGOLA: NKENTO – MÃE – ESPOSA.....	118
4.1 NKENTO.....	118
4.1.1 Nkossi: “Achava uma joça ser mulher, eu queria ser homem”	118
4.1.2 Makiesse: “ela não deixa a loucura dos outros entrarem”	121
4.1.3 Yolene: “se calhar achavam mesmo que eu era sapatão”	121
4.1.4 Nzola: “eu sempre pus na minha cabeça que eu não vou depender de homem” ..	123

4.1.5 Mayamba: “tu devias ser homem, tu não devias ser mulher”	125
4.2 MÃE	128
4.2.1 Mayamba: “a minha maternidade é presente, é permanente”	128
4.2.2 Nzola: se eu nascer que nem um animal vai ser melhor.....	131
4.2.3 Makiesse: “a gravidez chegou num susto”	136
4.2.4 Yolene: “sempre estive no muro, nunca fui inclinada para ser mãe”	140
4.2.5 Nkossi: nunca vi a maternidade como um ponto de realização.....	144
4.3 ESPOSA (RELACIONAMENTOS)	148
4.3.1 Mayamba: “nós aí estamos no mesmo nível, somos dois seres”	148
4.3.2 Nzola: “eu nunca pensei em casar”	153
4.3.3 Yolene: “não é isso que eu quero também, então eu não vou casar com esse moço”	155
4.3.4 Nkossi: “eu muito cedo comecei a observar esta atitude de vida como uma mentira”	159
4.3.5 Makiesse: “até nem fazia sentido, nem era os nossos planos”	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
REFERÊNCIAS	174
APÊNDICES	183

INTRODUÇÃO

Compreendendo o conceito de autonomia reprodutiva como o direito de fazer escolhas reprodutivas, decidir sobre ter ou não filha/o, definir o número e o respectivo espaçamento, isto é, se entender como sujeito de direitos reprodutivos, essa tese tem como objetivo perceber como as angolanas entrevistadas no âmbito desta pesquisa constroem a sua autonomia reprodutiva. Para tal, parte da história oral de cinco interlocutoras, com diferentes trajetórias, mas perfis similares, ou seja, mulheres que escolheram não ter filhas/os ou tiveram apenas um/a.

Este trabalho não adota uma perspectiva feminista, mas sim pós-colonial, conforme justificarei mais adiante. Entretanto, por reconhecer, ainda que com reservas, o potencial de transformação do feminismo, utilizarei determinadas categorias pontualmente, conforme as exigências da pesquisa. E fundamento esta posição, em dois pontos fundamentais: primeiro, nenhuma das interlocutoras, nem eu mesma, autora do trabalho, se identifica como feminista; segundo, e é o motivo determinante da decisão, por corroborar com as críticas estruturais feitas ao feminismo hegemônico - incluindo algumas de suas variações (hegemônico, pós-colonial, decolonial, negro, etc.) - por autoras como Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) e Sibai Adlbi (2013).

Uma tese com este tema é pioneira na área das ciências sociais e humanas em Angola. Pouco ou nada se escreveu sobre o assunto, mais ainda nos termos em que me propôs fazer, desde uma perspectiva acadêmica e pós-colonial. Igualmente, é um trabalho desenvolvido por uma angolana, sobre a história de angolanas residentes no país, embora seja apresentado e tenha sido majoritariamente escrito no Brasil. É uma contribuição descolonial à *rearticulação de projetos globais na perspectiva das histórias locais* (Luanda/Angola/África).

Da ampla pesquisa bibliográfica feita ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, especificamente em Angola, não encontrei muitos artigos ou trabalhos acadêmicos sobre a temática, salvo um de minha autoria (TELO, 2017), e outro de opinião publicado no *Jornal Angolense*, no mesmo ano. Vale ainda destacar a dissertação de mestrado sobre políticas de saúde da mulher em Angola (ROCHA, 2013). Grande parte das informações encontradas, se debruçando apenas sobre direitos reprodutivos, advém de relatórios e planos do Governo em saúde sexual e reprodutiva (2002, 2008, 2004a, 2004b), das agências internacionais da ONU, destaque para o FNUAP e a OMS. Bem como algumas publicações de ONG's e associações locais, destacando o Observatório de Políticas Públicas na perspectiva de Gênero que em 2015 realizou uma pesquisa sobre direitos maternos em algumas províncias do país, entretanto, a

mesma ainda não está publicada. E ainda o coletivo Ondjango Feminista que publicou um dossiê de 36 páginas sobre direitos sexuais e reprodutivos (2017).¹

A principal motivação para a escolha deste tema foi pessoal. Diariamente ouvia notícias sobre mortes maternas, tanto de familiares e amigas próximas, como informações midiáticas, relatórios nacionais e internacionais. Nesta altura acreditava que a principal causa só podia ser a falta de autonomia reprodutiva. Outrossim, também tive como ponto de partida o conceito “universal” (hegemônico) de mulher, entendida somente desde uma perspectiva dicotômica hierárquica (homem/superior vs. mulher/inferior). Com as descobertas apreendidas em campo e a revisão profunda da literatura, verificamos que a questão era mais complexa. E assim começamos esta caminhada.

A pesquisa foi pensada em termos qualitativos, privilegiando a história oral enquanto narração retrospectiva da experiência pessoal das interlocutoras. As entrevistas temáticas foram conduzidas através de um tópico-guia. A utilização da história oral foi para além das considerações subjetivas, que acabaram sendo o ponto de partida de toda a pesquisa. Este trabalho metodológico se construiu também por meio de uma escuta etnográfica.

Desde uma perspectiva pós-colonial, defendemos que os direitos reprodutivos e a autonomia reprodutiva, tal qual foram idealizadas, expressam a perspectiva hegemônica ocidental que se impõe ao mundo como universal, através da colonialidade do poder, terminologia criada pelo sociólogo Aníbal Quijano, e o conseqüente privilégio da perspectiva colonial de gênero e mulher, desenvolvido pela socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí. Se por um lado existe algum interesse na implementação destes direitos por parte da comunidade internacional – ONU (agências especializadas) – e países do Norte, por outro há razões legítimas para suspeições. A historicidade da formalização destes direitos exige que estejamos alerta quanto a outros interesses inconfessos destas mesmas entidades em relação ao Sul Global, conforme veremos adiante.

Utilizamos o conceito pós-colonial proposto pelo intelectual jamaicano Stuart Hall (2010), ou seja, um processo de desligamento de toda a síndrome colonial nos mundos que estiveram marcados pelo colonialismo, uma reinterpretação da colonização como parte de um

¹ Em outros países africanos, o leque é bem maior, entretanto, até a finalização desta pesquisa, a jurista ugandesa Harriet Musoke (2012) tem um dos trabalhos acadêmicos mais recentes e exaustivo, problematizando tanto os direitos reprodutivos como especificamente a autonomia reprodutiva no contexto africano, destacando o Uganda, a partir do Protocolo de Maputo (2008). Ver também: DONNELLY, 1982; COBBAH, 1987; National Research Council, 1993a, 1993b; HELLMUM, 1999; BLEDSOE, 2000; RUNGANGA, Et. Al. 2001; KIMUNA, 2001; LAURIE Et. al., 2002; BANDA, 2006; KEMP, 2006; KUPONIYI, Et. Al. 2007; TAMALE, 2008; REBOUCHÉ, 2014.

processo global transnacional e transcultural, produzindo assim uma reescritura descentralizada, diaspórica ou global das grandes narrativas imperiais, antes centradas nas nações.

O pós-colonial possibilita outras narrativas da modernidade. Como aponta Larissa Rosevics, “a preocupação dos estudos pós-coloniais esteve centrada nas décadas de 1970 e 1980 em entender como o mundo colonizado é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador, e como o colonizado se constrói tendo por base o discurso do colonizador” (2017, p. 188). Para Inocência da Mata (2014), este campo de estudos constitui uma construção de epistemologias que apontam para *outros* paradigmas metodológicos – que potencializam “racionalidades alternativas”, entendidas como “Epistemologias do Sul”.

Pontualmente recorreremos à perspectiva decolonial, pela pertinência de algumas categorias para a nossa pesquisa, que, por sinal, se desenvolve em um país latino-americano. É no âmbito dos estudos decoloniais que Aníbal Quijano (2002; 2005) desenvolve a colonialidade do poder como sinônimo de relações sociais de exploração/dominação/conflito configuradas em torno da disputa pelo controle do trabalho, seus recursos e produtos, do sexo, seus recursos e produtos, a reprodução da espécie, da subjetividade e os respectivos produtos materiais e intersubjetivos, assim como o conhecimento, autoridade e instrumentos de coação.

Organizei esta introdução no sentido de explorar determinados aspectos teóricos essenciais à compreensão do tema central da pesquisa. Há uma dimensão da história dos direitos reprodutivos que é poucas vezes referida. Esta tese não poderia enveredar por este caminho por vários motivos: primeiro, esta história tem relação direta com a pesquisa, por ser feita por uma africana em idade reprodutiva, negra. É sobre um território localizado em África (Angola), no Sul Global, ex-colônia, e é dedicada exclusivamente às angolanas. Por isso esta primeira parte será extensa (itens 1 a 3.8), mas não perdemos de vista o objeto central da tese, que só pode ser compreendido se conhecermos este primeiro momento.

Desta forma, identificamos ao longo da pesquisa teórica três aspectos fundamentais sobre os direitos reprodutivos e autonomia reprodutiva, que estão diretamente ligados à análise e interpretação dos dados trazidos pelas nossas interlocutoras. Primeiro, a história dos direitos reprodutivos como tal, que pode ser entendida desde a luta dos movimentos de mulheres na Europa e nos Estados Unidos, à inclusão na pauta internacional da ONU e as suas agências especializadas como a Organização Mundial de Saúde (OMS) e o Fundo de População das Nações Unidas (FNUAP), por meio da realização das conferências sobre a população, os direitos humanos, a mulher e o meio ambiente. Todos os documentos produzidos a partir desses

encontros constituem a principal, mas não a única, fonte histórica daqueles direitos. No entanto, esta pesquisa aponta duas dimensões da história dos direitos reprodutivos. A primeira, mais amplamente conhecida e utilizada pela academia, bem como a maior parte das pesquisas nesta área. Neste ponto, utilizo algumas notas de um artigo que publiquei em 2016 nos anais do IX Seminário Internacional de Direitos Humanos (TELO, 2016).

Muitas/os teóricas/os defendem que foi o movimento internacional de mulheres que forçou a entrada da questão reprodutiva e sexual na agenda da ONU e dos países fora das concepções demográficas. Assim, muitas conferências e plataformas de ação contribuíram para a sua consolidação, destacando-se: a conferência sobre direitos humanos de Teerã (1968), que defendeu o direito dos casais decidirem o número e espaçamento entre os filhos; a conferência Mundial do Ano Internacional da Mulher (1975) – que, cabe mencionar, foi o ano da independência de Angola. Esta última trouxe questões sobre o corpo das mulheres e homens, as diferentes orientações sexuais e os direitos reprodutivos e a maternidade opcional. Já as estratégias de Nairóbi (1985) foram orientadas para o futuro do avanço da mulher; a Conferência de Viena sobre Direitos Humanos (1993) estabeleceu que, sem os direitos das mulheres, os direitos não são humanos e, por fim, a Conferência Internacional do Cairo sobre População e Desenvolvimento (1994), que definiu o conceito de direitos sexuais e reprodutivos.

A Declaração e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial Sobre a Mulher (1995) foi determinante para a definição de políticas visando à equidade de gênero. Os programas sobre a população (direitos das mulheres) deixaram formalmente de se centrar no controle do crescimento populacional e nos seus corpos, defendido por agências internacionais como condição necessária para a melhoria da situação econômica e social dos países/mundo. A Declaração reconheceu que a falta de atenção aos direitos reprodutivos das mulheres, bem como a impossibilidade de elas controlarem a sua própria fertilidade, constitui violações gravíssimas dos seus direitos (VIOTTI, 1995).

A Conferência de Cairo, por sua vez, veio ratificar a visão da reprodução e da sexualidade como direitos humanos, enfatizando a necessidade de liberdade e autonomia, bem como o comprometimento por parte dos Estados, da efetivação de tal desiderato, assegurando o acesso ampliado e democrático às informações e aos serviços. O seu Programa de Ação (1994) propiciou uma mudança fundamental de paradigmas, das políticas populacionais *stricto sensu* para a defesa das premissas de direitos humanos, bem-estar social e igualdade de gênero e do planejamento familiar para as questões de saúde e dos direitos sexuais e reprodutivos.

Desse modo, a questão reprodutiva passou a fazer parte das políticas públicas, inicialmente, não como um direito geral, mas como um ponto específico no âmbito das políticas de saúde.

Para Miriam Ventura (2002), a atual concepção dos direitos reprodutivos não se limita à simples proteção da reprodução; ela vai além, defendendo um conjunto de direitos individuais e sociais que deve interagir em busca do pleno exercício da sexualidade e reprodução humana, tendo como ponto de partida uma perspectiva de igualdade e equidade nas relações pessoais e sociais e uma ampliação das obrigações do Estado na promoção, efetivação e implementação desses direitos.

O reconhecimento explícito das relações desiguais de poder e recursos entre homens e mulheres é fundamental para a abordagem da temática em todos os níveis, social, político, cultural e antropológico. E esse reconhecimento deve ir para além das leis, e estender-se aos princípios, normas e institutos jurídicos, e medidas administrativas e judiciais que possuem a função instrumental de estabelecer direitos e obrigações do Estado para o cidadão e de cidadão para cidadão em relação à reprodução e ao exercício da sexualidade (VENTURA, 2002).

Assim, o Relatório de Cairo (PATRIOTA, 2013) estabelece que os Governos, organizações não governamentais e o setor privado invistam no desenvolvimento da educação e da habilidade da mulher e da jovem e seus direitos econômicos e legais, promovendo seu acompanhamento e avaliação, como também invistam em todos os aspectos de saúde reprodutiva, inclusive o planejamento familiar e a saúde sexual, para capacitá-las a contribuir efetivamente para o crescimento econômico e o desenvolvimento sustentável e a usufruir deles.

Foi por esta dimensão dos direitos reprodutivos e da autonomia reprodutiva que eu me encantei. E também era a única que conhecia, até antes de iniciar o doutorado. Nos textos consultados, pouco se problematizava conceitos-chave como o de “mulher”, confundido com o da “figura materna” (mãe) e de “esposa”, o papel do marido neste processo, não se falava da família, a não ser em sentido negativo – até mesmo a ideia de maternidade, autonomia, a definição do corpo da mulher, que se afirma querer-se controlar com a reprodução. Neste novo espaço acadêmico, eu tive a oportunidade de entrar em contato com outras bibliografias e experiências sobre os direitos reprodutivos, principalmente no Sul Global. Essas bibliografias me mostraram o outro lado da moeda, indispensável para se falar da autonomia reprodutiva, e dos direitos reprodutivos com o rigor e a objetividade exigidas pela pesquisa acadêmica².

² Entre outras/os: ÁVILA, CORRÊA, 1989; 2003; ÁVILA, 2003; 1993; PETCHESKY, CORRÊA, 1996; VENTURA, 2002; VIOTTI, 1995; BILAC, Et. Al. 1998; CORRÊA, 2014; GALLI, SYDOW (Org.), 2010; SANTOS et. Al., 2010; BUSIN (Org.), 2013; DINIZ, 2003; CARVALHO; CARVALHO, 2017; ALVES, 1995; 2004; REBOUCHÉ, 2011; CAETANO, 2004; CAETANO Et. al., 2004; CORREA Et. al. 2006; KNUDSEN, 2006, etc.

Particularmente, considero que a presente tese não podia ignorar esta outra dimensão, dada as suas implicações negativas, sobretudo para as mulheres negras no Sul Global, onde eu me enquadro, assim como as interlocutoras do trabalho. E porque é crucial o trabalho de descolonizar as nossas leituras sobre as africanas³, e de África como um todo, por questão de justiça. Como salienta a historiadora guineense Patrícia Godinho (2015 p. 170), trata-se de uma análise equilibrada e situada dos contextos africanos, o que requer um reposicionamento de estudiosas/os quanto às questões de gênero, em África, “no sentido de um questionamento da identidade social dessas mulheres, dos seus interesses e das suas preocupações”.

Não se trata apenas, portanto, da realização de direitos, mas também do controle populacional, e por isso esse fantasma antigo ainda é presente, a máfia de contraceptivos vendidos para países do Sul Global, suscetíveis de provocar esterilidade às mulheres, a médio e longo prazo. Na mesma medida, se desenvolve um crescente mercado capitalista de contraceptivos, envolvendo agências especializadas da ONU, dos Estados Unidos da América e algumas ONGs de mulheres e feministas no Norte Global.

Vejamos, segundo Jean Guilfoyle (1994), que na conferência do Cairo foi distribuído um documento que nomeou membros da Planned Parenthood Internacional (IPPF) como delegados de países e membros de ONGs, sendo que a contagem final indicou 59 membros representando 53 nações.

Sucedede, porém, que a IPPF é uma organização fundada por Margaret Sanger, figura controversa das políticas eugenistas, e pelo demógrafo Hans Harmsen, associado ao eugenismo nazista. Sabdste Schleiermacher (1990), em seu artigo intitulado “Racial hygiene and deliberate parenthood: two sides of demographer Hans Harmsens population policy”, descreve dois lados da demografia defendida por Harmsens: “qualitativa” e “quantitativa”. Baseando-se em cálculos de custo-utilidade e com critérios de capacidade produtiva, alguns setores produtivos da população deveriam ser promovidos e outros não. Para os considerados inferiores ou menos produtivos, o Estado deveria institucionalizar programas de esterilização para serem excluídos da procriação. A IPPF é uma parceira antiga do FNUAP, mas também do Banco Mundial, do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), além de parceira do Population Council no programa “Safe Motherhood Initiative”.

³ A este propósito, ver: Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial*. Chandra Talpade Mohanty (2008).

Ainda segundo Guilfoyle (1994), as sucessivas conferências da população levadas a cabo pela ONU conectaram dados demográficos a tecnologias contraceptivas, numa parceria dinâmica, controlada por países e governos transnacionais, contribuintes internacionais ricos/poderosos, e por corretores do poder mundial. Grimes assevera que:

As conferências internacionais sobre a população deveriam desempenhar um papel de liderança para levar adiante a causa do controle populacional numa base incremental, de um começo hesitante no início, para alvos mais ousados e abertos visando estabilizar a população mundial. (1994, p. 210, tradução minha).⁴

Em sua pesquisa intitulada “The ideology of population control in the UN draft plan for Cairo”, Grimes (1994) traz detalhes instigantes sobre os bastidores, as discussões durante a conferência e a linguagem dos documentos finais, além de analisar o suposto aspecto revolucionário do Plano de Cairo na defesa e promoção dos direitos reprodutivos e da autonomia reprodutiva. Apesar de todas as conferências destacarem formalmente a necessidade de aposta no desenvolvimento de todos os países – sobre os do Sul Global – para além da simples promoção do planejamento familiar, na prática, os esforços têm ido apenas neste último sentido. Salienta Grimes (1994) que foram levantadas objeções à ênfase no controle populacional em detrimento do desenvolvimento, contando desde a primeira conferência intergovernamental sobre população em Bucareste às sessões preparatórias para o Cairo. Em Bucareste, por exemplo, um dos delegados do Egito declarou: “embora a política de desenvolvimento com planejamento familiar corra o risco de enfrentar sérias dificuldades, um programa de planejamento familiar sem uma política de desenvolvimento certamente “cairá por terra” (JOHNSON, 1987, p. 106-107 tradução minha)⁵.

Há a constatação declarada como central de que, mesmo em Cairo, as questões ligadas ao desenvolvimento econômico não foram devidamente exploradas, salvo “no contexto de mostrar que esse desenvolvimento está sendo retido pelas altas taxas de fertilidade” (GRIMES, 1994, p. 221, tradução minha).⁶ Entretanto, outros aspectos positivos ligados ao desenvolvimento foram adicionados no documento final e permanecem em aberto até hoje, sendo os desafios para a sua implementação, nomeadamente:

⁴ The international conferences on population were to play a leading role in bringing the cause of population control forward on an incremental basis, from hesitant beginnings at first, to more daring and open targets for stabilising the world's population (GRIMES, 1994, p. 210).

⁵ [...] while development policy with family planning runs the risk of meeting serious difficulties, a family planning programme without a development policy will certainly 'run into the sand' (JOHNSON, 1987, p. 106-107).

⁶ [...] in the context of making the point that such development is being held back by high fertility rates (GRIMES, 1994, p. 221).

A comunidade internacional deve promover um ambiente econômico favorável aos países em desenvolvimento em sua tentativa de alcançar o progresso econômico e reduzir a pobreza. Os esforços devem ser particularmente dirigidos à liberalização das políticas comerciais, à redução do ônus da dívida e à garantia de que os programas de ajuste estrutural sejam concebidos e implementados de modo a responder às preocupações sociais e ambientais. (FNUAP, 1994, p. 46)

É notório o silêncio quase tumular da maioria da literatura na área de direitos reprodutivos (e sexuais), pelo menos em Língua Portuguesa, sobre a necessidade de se alcançar estas metas como forma de melhorar a qualidade de vida de um maior número de pessoas no planeta, incluindo as mulheres. As agendas teóricas e ativistas são recorrentes e na sua maioria unilineares, tratam da despenalização do aborto, liberação de métodos contraceptivos, da sua relação com a qualidade de vida das mulheres, sobretudo nos países do Sul Global. Não que isso não seja importante e necessário, mas transformar isto na bandeira do movimento de direitos reprodutivos é um pouco desconcertante, principalmente para quem vivencia o dia a dia nestes países.

Outrossim, eu tive acesso a um documento citado por Grimes (1994), naquela altura classificado como confidencial, todavia aberto ao público desde 1989. Pode ser acessado na página Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID). Trata-se de um conjunto de recomendações estratégicas para influenciar a agenda internacional, sobretudo através da mudança da linguagem na política de controle populacional visando à obtenção de maior adesão, sobretudo dos países do Sul Global. A pesquisa intitulada “Worldwide Population Growth for US Security and Overseas Interests”, também conhecida como “National Security Study Memorandum 200 ou NSSM 200”, é um memorando que foi elaborado pelo Conselho de Segurança Nacional dos EUA em 10 de dezembro de 1974.

Em sua interpretação do Memorando, Whelan (1992, p. 8) explica – e muito bem – o fato de o mesmo expressar os mais sérios temores ao fato de que o rápido crescimento populacional em países menos desenvolvidos pudesse ser uma causa de inquietação civil capaz de ameaçar a oferta de recursos necessários à economia dos EUA, particularmente se as populações crescentes exigissem uma parcela maior da riqueza mundial. Assim, uma das suas recomendações é que “o Presidente e o Secretário de Estado tratem o tema do controle do crescimento populacional como uma questão de suma importância” (NSC, 1974, p. 12). Além disso, aponta que:

Os EUA podem ajudar a minimizar as acusações de uma motivação imperialista por trás de seu apoio às atividades da população, afirmando repetidamente que tal apoio deriva de uma preocupação com: (a) o direito do indivíduo de determinar de maneira livre e responsável o número e o

espaçamento das crianças [...] e (b) o desenvolvimento social e econômico fundamental dos países pobres nos quais o rápido crescimento populacional é tanto uma causa contribuinte quanto uma consequência da pobreza generalizada. (NSC, 1974, p. 81, tradução minha)⁷

Eis que, em 1974, com a realização da terceira conferência mundial da ONU em Bucareste, a linguagem desta recomendação veio expressamente no seu Plano de Ação. Embora posteriormente pudessem ter sido incorporadas nas práticas dos movimentos sociais e governos como um direito em si, Whelan (1992)⁸ defende que o objetivo dessa política foi essencialmente controlar a fertilidade das populações do Terceiro Mundo (sic), evitando a possibilidade de incorrer em acusações de imperialismo e interferência injustificada nos assuntos de outro país. E as sucessivas conferências apenas foram melhorando a formulação, sendo que a base não foi alterada.

Ainda no draf do Plano de Ação do Cairo, Grimes (1994) chama a atenção para o “número de vezes que a ‘liberdade de escolha’ é mencionada em relação à procriação” (p. 219). Em seu entender, “em alguns aspectos, seu exagero levanta uma dúvida razoável sobre a interpretação do que essa ‘liberdade’ implica” (Id., Ibid., tradução minha).⁹ Para o autor:

A seguir, alguns exemplos: “o objetivo dos programas de planejamento familiar deve ser o de estabelecer a mais ampla liberdade possível de escolha em matéria de procriação”. Alguém se pergunta se essa liberdade se estende ao direito de ter seis ou mais filhos, um fenômeno que ainda não é incomum em partes da África. (GRIMES, 1994, p. 220, tradução minha)¹⁰

E é justamente neste ponto que até hoje esbarra o “direito de decidir”, num contexto de relações de força política e econômica desequilibradas entre o Norte e o Sul Global. Para muitas teóricas/os ocidentais (e não só), é duvidoso que uma pessoa (homem ou mulher) queira de forma consciente ter mais de cinco filhos, por exemplo. Em alguns momentos do texto faço considerações sobre este assunto, porque é uma problemática que vivencio desde sempre em Angola. Foi a partir dela que construí os preconceitos enunciados acima no período anterior ao

⁷ The U.S. can help to minimize charges of an imperialist motivation behind its support of population activities by repeatedly asserting that such support derives from a concern with: (a) the right of the individual couple to determine freely and responsibly their number and spacing of children [...]; and (b) the fundamental social and economic development of poor countries in which rapid population growth is both a contributing cause and a consequence of widespread poverty (NSC, 1974, p. 81)

⁸ The aim of this policy, therefore, was to control the fertility of Third World populations without incurring charges of imperialism and unwarranted interference in the affairs of another country (Whelan 1992).

⁹ 'freedom of choice' is mentioned in relation to procreation; in some respects its overstatement raises a reasonable doubt about the interpretation (Id., Ibid).

¹⁰ The following are some examples: 'The aim of family-planning programmes must be to establish the widest possible freedom of choice in matters of procreation'. One wonders whether this freedom extends to the right to have six or more children, a phenomenon which is still not unusual in parts of Africa (GRIMES, 1994, p. 220).

trabalho de campo. Tudo isso abriu espaço para começar a questionar o próprio conceito de direitos reprodutivos e de autonomia reprodutiva.

Ao fazermos esta constatação, não significa negar que haja situações daquele tipo entre nós, mas, mesmo nestes casos, para chegarmos a esta conclusão, precisamos aprofundar os contextos, como procurei fazer com esta pesquisa, e não partir de generalizações estereotipadas que apenas contribuem para a violação sistemática de direitos das mulheres, sobretudo das africanas. De acordo com o jornal *The Economist*, citado por Grimes:

[...] existem problemas fundamentais com a suposição de que a chave para reduzir o tamanho da família é um melhor acesso à contracepção, uma vez que ela ignora a possibilidade de que a maioria das famílias possa ter aproximadamente o número de filhos que deseja. (apud GRIMES, 1994, p. 22, tradução minha)¹¹

Finalmente, quero deixar elucidado que não estou a ignorar os problemas ligados ao meio ambiente em determinadas circunstâncias com relação a quantidade de residentes no planeta terra. Devemos estar atentas/os às manobras utilizadas em torno deste debate, sobretudo nós, que estamos no Sul Global. Analisando rapidamente os gráficos da população mundial, considerando inclusive as tendências de crescimento futuras, diríamos que o Norte tem motivos mais que suficientes para se preocupar, porque a Europa alberga apenas 10% da população mundial, a América cerca de 13% e a Ásia 60%. As últimas projeções vão no sentido do crescimento em países africanos, enquanto a Europa tende a manter – ou mesmo retroceder.

Por isso, a constatação de Grimes proferida em 1994 (p. 221) permanece atual. Os projetos de controle populacional (eugenistas) muitas vezes disfarçados como garantia de direitos reflete um “aparente medo por parte do mundo desenvolvido, de que as massas florescentes nos países mais pobres desestabilizem as economias do Ocidente no futuro” (tradução minha).¹² Existem não apenas na Europa como nos Estados Unidos o ressurgimento do ultranacionalismo, as ondas de racismo e neonazismo (na Europa), a crescente política racista, e também “o fato de que o equilíbrio entre a população da Europa branca envelhecida e a jovem África negra está mudando rapidamente” (tradução minha)¹³.

¹¹ [...] there are fundamental problems with the assumption that the key to reducing family size is better access to contraception, since it ignores the possibility that most families may in fact be having roughly the number of children that they want (GRIMES, 1994, p. 22).

¹² This mentality reflects an apparent fear on the part of the developed world that the burgeoning masses in poorer countries will destabilise the economies of the West in the future (GRIMES, 1994, p. p. 221).

¹³ The growth of the politics of racism in European countries reflects recent influxes from the rapidly growing countries south of the Mediterranean, and also the fact that the balance between the population of ageing white Europe and youthful black Africa is changing rapidly (Id., Ibid).

Estas configurações políticas “internacionais” hegemonicamente concentradas nas mãos das mesmas nações que no passado escravizaram, colonizaram povos e territórios, e que hoje surgem como os defensores acérrimos dos direitos humanos, em outras palavras, os continuadores da missão civilizadora dos povos no além mar.

Em segundo lugar, tanto os documentos regionais (União Africana) como os nacionais acabaram incorporando as perspectivas dos direitos reprodutivos e de autonomia reprodutiva produzidas pelas convenções, declarações e Planos de ação da ONU. Foi assim com o Protocolo à carta africana dos direitos do homem e dos povos, relativo aos direitos da mulher em África (2003) – Protocolo de Maputo, ratificada por Angola em 2007. Apesar de trazer contribuições importantes à melhoria dos direitos das africanas, incluindo o direito ao aborto em determinadas circunstâncias. O Protocolo de Maputo reproduz o mesmo conceito autonomia reprodutiva enquanto parte de uma categoria universal de mulher. Em muitos momentos reproduz estereótipos de gênero e raça.

Para o Artigo 14 [que define a autonomia reprodutiva] ter significado, deve haver um conhecimento adequado dos vários contextos nos quais as normas e procedimentos se desenvolveram. Os caminhos que levaram as mulheres africanas até onde elas chegaram hoje também devem ser examinados. Aspectos relevantes do contexto no qual as mulheres operam hoje e no futuro devem ser avaliados em termos das perspectivas dos poderes atuais e da distribuição de forças. (MUSOKE, 2012, p. 60)

Uma leitura minuciosa do Protocolo demonstra que houve justamente pouca maturação em torno dos processos socioantropológicos presentes no continente como um todo. Musoke (2012, p. 63) defende que não foram atendidas de maneira adequada as questões específicas das africanas, mormente, o que os direitos reprodutivos e sexuais significam realmente para estas mulheres. Em linguagem popular, diríamos que foi mais “para inglês ver”, do que propriamente a promoção de mudanças estruturais nestas áreas.

Em Angola o governo tem uma política de Planos estratégicos de saúde reprodutiva elaborados para serem implementados em um período de cinco anos. Há ainda um programa de Planejamento Familiar. E tem como parceiros diretos o FNUAP, a OMS e a USAID/ANGOLA. Realçamos ao longo da tese os problemas estruturais do governo angolano, sobretudo a corrupção endêmica, a extrema dependência externa, que colocam o país em uma situação de vulnerabilidade, inclusive na agenda de saúde e direitos reprodutivos, apesar do potencial de riquezas naturais.

Estes mecanismos locais de organização da saúde e, de alguma forma, dos direitos reprodutivos, reproduzem a perspectiva “macrouniversal”. Durante os quase quatro anos desta

pesquisa, conversei com algumas mulheres, inclusive médicas, e foi convergente a inquietação de que aquelas que utilizam ou com histórico de uso de contraceptivos, principalmente os injetáveis, depois tinham mais dificuldades em engravidar, mesmo as que já tinham filhos. Quatro das cinco entrevistadas também tiveram problemas de saúde com o uso da pílula. Este assunto ainda é pouco explorado em Angola.

Fui, no entanto, pesquisar outros países, e os resultados foram assustadores. Começando pelas esterilizações em massa na América Latina, na década de oitenta, no Brasil, de mulheres principalmente negras e pobres. Houve as suspeições levantadas ao programa de iniciativa do Banco Mundial denominado “Maternidade segura”, em países Latino-americanos, bem como os programas de planejamento familiar na Índia implementados desde 1950. Encontrei ainda um relato de uma jovem blogueira do Kenya, Njeri Wangari, publicado em 2015:

As mulheres estão sofrendo aqui fora. Aprendido ou não, estamos passando pelos mesmos problemas com informações incorretas, efeitos colaterais como períodos prolongados, ganho de peso excessivo, baixa libido entre outros e problemas para conceber quando finalmente decidimos ter outro filho. O próprio fato de que nossos corpos são diferentes, com níveis variados de hormônios e predisposição genética, faz com que alguns desses métodos FP funcionem muito bem para alguns de nós e se tornem um pesadelo para os outros. (WANGARI, 2015, tradução minha)¹⁴

Ela se refere a experiência pessoal que teve com o uso contraceptivo Depo-Provera desenvolvimento na década de 1950 pela companhia farmacêutica estadunidense Upjohn. É um contraceptivo injetável, à base de progesterona, que atua inibindo a ovulação. De acordo com o Washington Post em edição de 09 de agosto de 1987 (LORETTA, 1978), em 1967 a empresa solicitou a aprovação do Depo-Provera ao Center for Drugs and Biologics do Food and Drugs Administration (FDA), a instituição aprovou o contraceptivo em 1974, mas reverteu essa posição em 1978, após preocupações fundadas de que ela poderia causar câncer da mama. Ainda segundo o Post, na ocasião o Center for Drugs and Biologics do FDA declarou:

[...] a agência considera que a droga representa um risco potencial significativo para os seres humanos. Nenhum contraceptivo atualmente aprovado para comercialização mostrou um potencial carcinogênico semelhante no beagle.¹⁵ [...] nunca um medicamento cuja população-alvo é

¹⁴ Women are suffering out here. Learned or not, we are going through the same problems with mis-information, side effects such as prolonged periods, excessive weight gain, low libido among others and trouble conceiving when we finally decide to have another child. The very fact that our bodies are different with varying levels of hormones and genetic predisposition, makes some of these FP methods work very well for some of us and becoming a living nightmare to others (WANGARI, 2015).

¹⁵ "the bureau views the drug as posing a significant potential risk to humans. No contraceptives currently approved for marketing have shown a similar carcinogenic potential in the beagle." (THE WASHINGTON POST, 09 de agosto de 1987).

inteiramente saudável, se mostrou tão carcinogênica nos animais, quanto o Depo-Provena (POST, 1987, tradução minha).¹⁶

A Organização Mundial da Saúde usa a droga como contraceptivo, ainda segundo o Washington Post (11 de agosto de 1987). Em 2016 quando estive no Departamento de Saúde Reprodutiva de Angola, adstrito ao Ministério da Saúde, visando coletar material documental para as minhas pesquisas, uma das informações recebida das agentes de saúde, foi que este era o método mais utilizado entre as mulheres que buscavam pelos serviços de planejamento familiar, por sinal, a proibição foi apenas nos Estados Unidos.

Em seu livro “Controle Populacional: Custos Reais, Benefícios Ilusórios”¹⁷, o cientista social estadunidense Steven W. Mosher (2008) revela os seguintes dados: de 1994 a 2000, a USAID forneceu 41.967.200 unidades de Depo-Provera aos países em desenvolvimento, a um custo de mais de US\$ 40 milhões (tradução minha).¹⁸ Segundo os relatórios consultados pelo Instituto de Pesquisa da População, o Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA) é o maior fornecedor de contraceptivos do mundo. A agência forneceu cerca de 12 milhões de doses em 1992 e 20 milhões de doses em 1994, incluindo remessas para o Banco Mundial. A título de comparação, a USAID entregou apenas 1 milhão de doses em 1994 entre agosto, quando os carregamentos começaram, e dezembro daquele ano. Outros países, como a Grã-Bretanha, também compram quantidades substanciais de Megastron (Depo-Provera) (Tradução minha).¹⁹

E para não parecer que estamos a falar de uma realidade ultrapassada, a edição do jornal britânico The Guardian de 13 de novembro de 2018 traz o seguinte destaque: “Reino Unido oferece £ 200 milhões para melhorar o acesso contraceptivo na África e na Ásia”²⁰, e no topo desta chamada a frase: Direitos das mulheres e igualdade de gênero Direitos reprodutivos (países em desenvolvimento)²¹ (Tradução minha).

¹⁶ "Never has a drug whose target population is entirely healthy people been shown to be so pervasively carcinogenic in animals as has Depo-Provera." (THE WASHINGTON POST, 11 de agosto de 1987).

¹⁷ Population Control: Real Costs, Illusory Benefit.

¹⁸ From 1994-2000, USAID provided 41,967,200 units of Depo-Provera into the developing world, at a cost of over \$40 million (MOSHER, 2008).

¹⁹ But even this number, large though it is, pales in comparison to shipments by the United Nations Population Fund (UNFPA), which boasts of being the largest supplier of contraceptives in the world. The UNFPA provided about 12 million doses in 1992 and 20 million doses in 1994, including shipments for the World Bank.⁵⁴ By way of comparison, USAID delivered only 1 million doses in 1994 between August, when shipments began, and December of that year. Other countries, such as Great Britain, also purchase substantial amounts of Megastron (Depo-Provera).

²⁰ “UK gives ‘landmark’ £200m to improve contraceptive access in Africa and Asia”.

²¹ “Women’s rights and gender equality reproductive rights (developing countries)”.

De acordo com o estipulado no Plano de Ação de Cairo (1994), os direitos reprodutivos envolvem o direito de decidir (autonomia reprodutiva), o direito à informação para decidir, e o direito a usufruir do mais elevado padrão de saúde sexual e reprodutiva, livre de discriminações, coerções ou violências. A autonomia reprodutiva passa a ser, então, o direito de decidir, de forma livre e responsável, sobre a quantidade de filhos, o seu espaçamento e o momento para concebê-los. No centro da decisão está a mulher e, em alguns momentos, o documento se refere ao casal – assim, parte do pressuposto de que a maternidade é um assunto que diz respeito única e exclusivamente ao casal, ou à mulher. Mas esse ponto de partida não é universal, inclusive o próprio conceito de homem e mulher tem um arcabouço histórico.

Esta última categoria, assim como o núcleo familiar neste contexto em específico, é definida em função de uma relação sexual com um homem heterossexual cristão, branco – o patriarca; “a unidade de análise é o lar da família nuclear”, que reduz a mulher à função de esposa nunca vista fora do domicílio. Como um caracol, ela carrega a casa em torno de si mesma, segundo refere Oyěwùmí (2004, p. 5). O sistema de gênero eurocêntrico é utilizado em grande parte dos documentos sobre direitos reprodutivos; não que seja de todo descabido, mas utilizá-lo como o ponto de partida exclusivo acarreta muitos inconvenientes, como o de estereotipar formas diversas de definir as sujeitas e a maternidade. O Ocidente alterou apenas os nomes, mas as estratégias e objetivos de “civilizar” os povos do Sul Global prossegue, tanto através da categoria feminismo, como defende Sirin Sibai (2013), como de gênero e mulher, aprofundado por Oyěwùmí.

Segundo esta última, a Década das Nações Unidas para as Mulheres foi fundamental por ter institucionalizado e sistematizado, a partir de uma base internacional, um modo particular e ocidental de visualizar o corpo humano. Oyěwùmí assevera ainda:

La colonización puso en marcha el proceso; después el feminismo occidental hizo su contribución y finalmente las Naciones Unidas, por medio de sus políticas y declaraciones, lo elevaron a norma, particularmente al nivel de las políticas oficiales de los gobiernos. Las ideas occidentales sobre el género también se han filtrado a los lugares más remotos del mundo. En África, son dignas de atención las acciones de las organizaciones internacionales, porque multiplican estas estructuras y procesos por medio de la creación de organizaciones locales. de mujeres (ONG [Organizaciones No Gubernamentales]) y porque utilizan los constructos de género como herramienta política. Su interacción con las construcciones indígenas es una cuestión empírica que depende de los temas y el contexto, pero es imposible negar la influencia de Occidente en el moldeado de los discursos y prácticas locales sobre género (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 287).

Semelhante conclusão foi corroborada pela pesquisa de Sirin Sibai (2013) em seu trabalho de campo realizado no Marrocos, no norte de África, que deu lugar a sua tese de doutoramento. Resumidamente, Sibai defende que no âmbito da cooperação entre a Espanha e o Marrocos, grande das ONG's nacionais e internacionais financiadas ou de origem espanhola, reproduzem conceitos colonizadores de categorias como gênero, mulher, cooperação, desenvolvimento, a partir do qual são “avaliadas” as mulheres árabes-muçulmanas. Mais profundamente, Oyëwùmí (2017) defende que se deve perguntar porque as diversas conferências e encontros internacionais, elegeram a categoria “mulher” como ponto de partida? E qual é a composição deste grupo? Qual seria o interesse comum para as mulheres de todo o mundo? As mulheres “querem ser ou vão querer ser” mulheres? Estes questionamentos não foram levantados, mormente, no encontro que definiu a Década das Nações Unidas para as Mulheres, apesar da tensão constatada entre as ocidentais e as não ocidentais no citado evento: “estas preguntas no se plantearon con anterioridad a la imposición transcultural de dicha categoría” (OYËWÙMÍ, 2017, p. 288).

Em meio a estas fundadas reservas fundadas em torno da categoria mulher, a minha pesquisa optou por propor outra categoria específica, para melhor compreensão das realidades das angolanas, concretamente, as nossas interlocutoras, propomos a categoria Nkento. Palavra extraída da língua nacional angolana Kikongo usualmente traduzida como “mulher”. Queremos, com isso, tentar evitar as conexões automáticas que o nosso cérebro faz quando lê ou ouve a palavra mulher, algumas delas descritas na página 87 deste trabalho. As Nkento, apesar de terem sofrido influências da categoria ocidental “Mulher” que não podem ser ignoradas ou apagadas, guardam desta uma distância considerável, pois são produzidas e subjetivadas não apenas pelo discurso colonial eurocêntrico, mas também pela diversidade étnica angolana. As Nkento são as angolanas que se veem para além do traço biológico e dos hodiernos estereótipos de gênero, apesar das suas interseções. Assim, mantenho o artigo definido a/as para lembrar que resultam da fusão de elementos da categoria ocidental “mulher” e das culturas endógenas. Com a mesma justificação, usarei o termo Yakala com o uso do artigo no masculino, retirado igualmente do Kikongo, para referir aos homens.

Por outro lado, o conceito de autonomia também padece da mesma falha. É um conceito que parte sobretudo do pensamento liberal, com algumas ressignificações trazidas pelo movimento feminista hegemônico. Na tradição liberal, a noção de autonomia é entendida como ideal moral, político e social, oposto tanto à autoridade, à tradição e as pressões, como às influências e distorções por parte de outros agentes e de crenças e opiniões majoritárias. Assim,

o ideal consiste simultaneamente na possibilidade de o indivíduo poder determinar os seus próprios fins de maneira racional e na capacidade de determiná-los sem que seja dominado por outros. Pressupõe indivíduos capazes de estabelecer um distanciamento relativamente aos padrões e convenções sociais (BIROLI, 2013, p. 23-24). É também uma afirmação do valor da vida de cada indivíduo, com as suas concepções sobre como deseja vivê-la, que não poderiam ser restringidas em nome dos valores e do bem-estar de outros.

É desde este entendimento que se constrói a autonomia no âmbito da reprodução, conforme espelhado e destacado em grande parte dos documentos internacionais sobre direitos reprodutivos: o foco é a mulher individualmente considerada. Ora, tanto os dados trazidos pelas nossas interlocutoras, a minha experiência familiar, as observações empíricas atentas dos grupos familiares angolanos, de pessoas singulares, como as conversas com homens e mulheres em Luanda sobre este assunto, demonstram que este aspecto não é tão linear.

Referindo-se ao mesmo conceito, mas no Protocolo de Maputo, Musoke (2012, p. 60-63) defende que, “apesar de bem-intencionado, o documento continua com uma orientação ocidental – ele promove o individualismo ou a autonomia das mulheres”. Portanto, as provisões do artigo 14 não são adequadas para assegurar o pleno gozo destes direitos, na medida em que “o artigo aborda os direitos enfatizando a autonomia individual, enquanto a sociedade africana” é comunitária, e os respectivos valores “ditam que as mulheres não vivem isoladas, mas em um ambiente comunitário”.

Não somente as comunidades africanas comungam uma visão, um sentido de valores e princípios compartilhados; é importante salientar que este aspecto não é uma característica peculiar de todo o continente. Por outro lado, o entendimento de Ngoenha (2014) de que em muitas regiões de África a família é constituída por um conjunto de pessoas que descendem de um antepassado comum, da qual derivam as outras estruturas – povoação, tribo, reino, império – que demonstram o peso social desta estrutura. Os países passaram por diversas transformações, algumas resultantes das dinâmicas humanas normais e outras forçadas, como foi o processo de escravidão, colonização, e as guerras civis posteriores às independências de alguns países, incluindo Angola: “muitas culturas são diferentes, mas todas as africanas sofrem pelos efeitos do colonialismo, pobreza, doenças, analfabetismo e má nutrição” (MUSOKE, 2012, p. 61).

Este cenário de necropolítica ressignificou e em alguns casos reforçou o papel da família, do grupo, do povoado na manutenção de cada um/a. Mesmo com as transformações sociais e econômicas, diante do contínuo panorama de descaso governamental com as questões

sociais, para muitas pessoas em alguns países africanos, a família, a comunidade, os vizinhos, são os principais espaços de apoio, de alimentação, de educação, de cuidados, de lazer. Estes valores não apenas ditam que as mulheres não vivem isoladas, mas também cada membro da comunidade/família. Outrossim, estas sociedades não são estanques e os rearranjos e novas invenções coabitam. Entretanto, este espaço não elimina o *m'untu*, que é (individual) porque nós (coletivo) somos.

O Artigo 14 concede à mulher o direito, como um indivíduo, à plena autonomia nas decisões relativas ao seu corpo, independentemente das leis ou padrões da comunidade na qual habita. A ideia de autonomia absoluta, baseada no indivíduo como uma prioridade relevante, não é consistente com a noção coletiva de sociedade, ao contrário, trata-se de um conceito que muitas africanas consideram estrangeiro; ele não tem como base a compreensão das experiências femininas embebidas em uma rede de relações, que é típica das sociedades e comunidades africanas. (MUSOKE, 2012, p. 64)

Esta pesquisa demonstra que somente a partir de uma descolonização dos conceitos de direitos reprodutivos e consequentemente da autonomia reprodutiva é que será possível distinguir com justiça as situações em que há ou não coerção no âmbito reprodutivo. Significa considerar as experiências das africanas, em suas diversidades. Implica ainda colocar à parte os preconceitos raciais e geográficos geralmente associados ao continente africano e as suas populações. Salvo melhor entendimento, as decisões relativas ao corpo, uma espécie de autonomia absoluta, não existe nem para homens. A este propósito lembro das pressões psicológicas que meu irmão mais velho sofreu da família por não ter chegado aos 30 anos sem filho, ainda que no âmbito de uma sociedade patriarcal como é Angola, as cobranças às mulheres sejam mais visíveis.

Musoke (2012, p. 64) afirma que a definição trazida pelo Protocolo de Maputo “não vocaliza o conhecimento local das africanas e, deste modo, falha ao não tratar de importantes relações entre a dinâmica cultural local” e as questões de gêneros. Em rigor, “é um instrumento contundente e dada a sua adesão a uma promoção de padrões universais” dos direitos reprodutivos das mulheres africanas, pode “facilmente ser percebido como uma ameaça às práticas e tradições culturais; portanto, como um documento neocolonialista”.

Ao longo desta pesquisa identificamos que as decisões reprodutivas são tomadas pelas mulheres e pelas famílias. Principalmente do lado materno, em algumas circunstâncias, a opinião do progenitor é considerada. Mas não é uma decisão tomada apenas pela mulher sozinha. Não concordo com Musoke ao afirmar que na “sociedade africana as reivindicações de autonomia não são comuns, ou mesmo conhecidas”. Este entendimento só procede na medida em que se parte de uma visão unívoca de autonomia focada num indivíduo que vive

isolado em Marte, porque em qualquer parte do mundo o meio externo sempre vai exercer algum tipo de influência no subjetivo. Reparem na “escolha” reprodutiva de grande parte das mulheres brancas ocidentais, todas no mesmo sentido, e, nestes casos, questionamos: há ou não autonomia?

Mesmo a partir desta pesquisa não ousamos afirmar que a autonomia reprodutiva se manifesta desta forma em todo o país. Pelo contrário, lançamos o desafio de próximas pesquisas saírem das zonas acadêmicas de conforto, focalizando outros contextos étnicos, geográficos, de gênero, sexualidade etc. Todavia, concordo plenamente com Musoke (2012, p. 64), que afirma: “qualquer posicionamento sobre reprodução deve considerar o equilíbrio entre os interesses das mulheres e da comunidade e não pode ignorar a realidade das africanas”.

Acreditamos nos direitos reprodutivos e na autonomia reprodutiva, assim como na sua pertinência para o continente africano, à semelhança dos demais. Vivenciamos hoje imensos problemas no âmbito destes direitos que exigem a nossa mobilização em diversas frentes, para dar respostas eficazes. A política de direitos reprodutivos alude ao entendimento de que mais do que acesso à saúde, detalhes ligados à dignidade humana, particularmente das meninas e mulheres, estão em jogo.

Por último, o terceiro aspecto surgiu a partir deste arcabouço teórico segundo o qual realizamos toda a ação de análise e interpretação dos dados colhidos das cinco Nkento entrevistadas: Nkossi, Makiesse, Yolene, Nzola e Mayamba, nomes fictícios retirados de algumas línguas nacionais angolanas. Todas são residentes em Luanda, exceto Mayamba, que atualmente mora na província de Benguela. Através delas ensaiamos uma conceptualização crítica de autonomia reprodutiva resultante das suas experiências, do espaço geográfico e familiar em que se enquadram. Por isso, eu considero esta pesquisa pertinente não apenas para Angola, como para o Brasil e outros espaços sufocados pelas generalizações colonizadoras, tentando aniquilar a riqueza da diversidade, cegar-nos para o seu potencial de transformação nas ainda desequilibradas relações de gênero, incluindo o âmbito reprodutivo.

Dividimos a tese em duas partes. A primeira, intitulada “Desafios da pesquisa, entrada em campo e aspectos metodológicos, tem um capítulo, “As angolanas precisam disso”: motivações e o trabalho de campo sobre autonomia reprodutiva em Angola” e três seções: Angola, o contexto da pesquisa, Metodologia: teoria e campo e Famílias, culturas, reprodução. A segunda parte chamamos de “Resultado” e está constituída por dois capítulos, “Paradigmas reprodutivos e relações de gênero locais e coloniais” e “Autonomia reprodutiva em Angola: mulher – mãe – esposa”, dotados de quatro seções: Organização familiar e implicações no

campo reprodutivo e da mulher, Autonomia reprodutiva e raça, Mulher, Mãe, Esposa (Relacionamentos).

No capítulo primeiro trazemos a descrição exaustiva sobre as motivações da pesquisa e seu contexto geográfico, o caminho metodológico, os desafios encontrados em campo, as transformações pessoais e teorias vivenciadas neste período, e encerramos com a apresentação das nossas interlocutoras.

Em “Famílias, culturas e reprodução”, analisamos especificamente a origem das cinco interlocutoras, o seu lugar social e econômico, incluindo o ambiente de educação familiar. São consideradas as relações que se estabelecem dentro de casa entre os pais, destes com as/os filhas/os e entre si. Identificamos que, para todas elas, de alguma forma, este momento da vida é fundamental para a construção das suas personalidades, destacando a assunção de sujeito de direito, independente do sexo. Neste sentido, a postura materna e paterna é determinante, influenciando a forma de lidar com questões reprodutivas. Terminamos com uma nota pontual a esta primeira parte.

Dando continuidade, a parte dois, intitulada Resultados, traz, no capítulo terceiro, detalhes essenciais para compreender o capítulo anterior, ou seja, a postura materna que inspirou as nossas interlocutoras em sua forma de lidar com a maternidade. São analisados especificamente alguns aspectos das culturas angolanas, com destaque para as do grupo étnico Bakongo e Ambundu (do norte do país), de onde vêm as nossas interlocutoras. O modo como a mulher, a grávida e a esposa eram vistas nestas comunidades é problematizado em paralelo com as formas de organização social trazidas pela colonização, nomeadamente, um tipo diferente de relações de gênero cujos marcos da maternidade, do casamento e da mulher abrem um novo cenário. Fazemos uma nota final da parte dois para dissertar sobre a questão racial, porque referidas por quatro das cinco interlocutoras. Para duas delas, este fator influenciou as suas escolhas reprodutivas.

Assim, esta pesquisa corrobora a advertência de Patrícia Godinho e Ângela Figueiredo (2016, p. 922) de o gênero, enquanto categoria histórica e socialmente construída, não pode ser analisado da mesma forma em tempos e espaços diferentes, ou em sociedades que apresentam características sócio-históricas diversas. O desafio, sobretudo para nós, pesquisadoras do e no Sul Global, é saber “analisar as várias dinâmicas e atores locais (agregados, grupos, organizações etc.) que tomaram e tomam parte no processo de construção das identidades de gênero”.

No capítulo quarto analisamos especificamente as trajetórias pessoais das cinco interlocutoras, que mantêm relação intrínseca com os capítulos anteriores. Destacamos as percepções sobre ser Nkento, relacionamentos afetivos e maternidade. O seu modo de lidar com a reprodução abre um novo paradigma reprodutivo em Angola, considerando questões culturais, endógenas e externas, as mudanças próprias do meio urbano, as transformações na organização familiar. Neste contexto, novos desafios se abrem, sobretudo para os homens e o seu papel no exercício da maternidade e do direito de decidir.

Reconhecemos que falhas podem ter sido cometidas ao longo desta trajetória, mas acreditamos que a grandeza dos resultados já nos deixa com a sensação de dever cumprido, porque esta tese abre caminhos para outras pesquisas e questionamentos não devidamente explorados, por diversos motivos. Nas considerações finais compartilho as respostas possíveis e as principais inquietações levantadas pela pesquisa. Não são pontos acabados, pelo contrário, representam possibilidades de estudos futuros, visando à efetivação dos direitos de todas as pessoas em Angola e no resto do mundo. Votos de boa leitura.

PARTE I

2 DESAFIOS DA PESQUISA: entrada em Campo e Aspectos Metodológicos

Optamos por dividir a tese em duas partes. Esta primeira possui um capítulo e a segunda dois. Neste primeiro momento, serão retratados em detalhes os meandros do que podemos considerar como os bastidores da pesquisa, incluindo desafios pessoais vivenciados ao longo deste processo, com a problematização do conceito de direitos reprodutivos no centro. Por ser uma tese sobre autonomia reprodutiva em Angola, defendida no exterior (Brasil) e visando a melhores resultados, formulamos as notas iniciais como introdução a determinadas terminologias, definições e significações de algumas categorias locais, ou externas, mas com outros entendimentos. Aliás, buscamos fazer este exercício ao longo de todo o trabalho. Fizemo-lo de modo intrincado com os objetivos da tese.

Assim, em “as angolanas precisam disso”, declaração uníssona das interlocutoras quando tomaram conhecimento do objeto da minha pesquisa, retratamos as motivações para a pesquisa, desde as iniciais escolhas teóricas e metodológicas à definição do perfil das interlocutoras. Primeiramente destacamos os desafios teóricos e, posteriormente, o campo, incluindo as peripécias e transformações significativas às previsões iniciais. Neste diapasão, sistematizei a pesquisa em duas fases fundamentais, nomeadamente, exploratória e final, dando lugar as cinco mulheres que aceitaram participar deste estudo. Este esforço deu lugar à identificação de alguns elementos fundamentais na construção da autonomia reprodutiva das nossas entrevistadas.

O primeiro elemento é imediatamente retratado na seção 2.3, intitulada Famílias, culturas e reprodução. Os outros dois aparecem na segunda parte da tese. Começamos por fazer uma apresentação mais profunda das interlocutoras, a partir do lugar socioeconômico em que elas e as suas famílias ocupam. Estudamos as relações de gênero nos primeiros anos de vida, pela relação identificada com as suas escolhas reprodutivas posteriormente. Tanto a família como o meio social assumem diferentes papéis. Os modelos de “feminilidade” e “masculinidade” familiar desafiam uma realidade externa, quase cristalizada em termos de gênero. Finalizamos com uma nota final sobre um aspecto específico da educação das crianças em Angola, a transferência do poder paterno-materno para as/os filhas/os, mas principalmente rapazes.

2.1 “As angolanas precisam disso”: motivações, e o trabalho de campo sobre autonomia reprodutiva em Angola

A motivação para esta pesquisa nasceu de uma inquietação constante em torno da mortalidade materna em Angola. Começando pelos dados oficiais do Governo Angolano, as informações diárias a que eu tinha acesso, tanto de familiares, amigas/os como de outras pessoas, um pouco por todo o país, em decorrência do meu trabalho enquanto formadora e ativista de direitos humanos desde 2008. Esta tese se debruça, portanto, sobre direitos reprodutivos. Busco compreender como são construídas a cidadania e a autonomia reprodutiva de Nkento angolanas que optaram por não ter filhos/as, ou ter apenas um/a, a partir das suas trajetórias de vida. Desta maneira foi possível identificar o significado de autonomia reprodutiva no contexto local, seus conteúdos idiossincráticos e os principais elementos determinantes para essas escolhas.

No início dessa investigação, muito influenciada pelas produções teóricas ocidentais, particularmente pelos relatórios de organizações internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU), o Fundo de População das Nações Unidas (FNUAP) e a Organização Mundial da Saúde (OMS), eu entendia que uma das principais causas de morte materna advinha da falta de autonomia reprodutiva. Presumia que grande parte das Nkento não tinha possibilidade de escolher se queria ou não ter filhos, e que por isso também eram relevantes as narrativas sobre as “altas taxas de fertilidade”. Percebi, ao longo da pesquisa, que essa é uma perspectiva que vê a “mulher” homoganeamente como sujeito desprovido de agência. Tanto foi assim que, no início desta investigação, um dos objetivos era compreender até que ponto as mulheres angolanas se sentiam sujeitas autônomas de direito, de um modo geral.

Este pano de fundo levou a que eu atribuísse, no momento inicial, menos relevância às condições externas, mormente, de infraestruturas materiais e humanas, essenciais ao exercício de uma maternidade livre e segura. Outrossim, entendia ainda que a responsabilidade em termos de reprodução era sobretudo feminina, reduzindo ao mínimo, ou mesmo ao inexistente, o papel masculino e de outros familiares nesse processo. E, finalmente, defendia que o capital simbólico, particularmente o nível de escolaridade, tinha uma relação direta com a capacidade de decidir. Estes pressupostos se transformaram à medida que fui adentrando o campo das teorias pós-coloniais e, em alguma medida, feministas decoloniais, prestando mais atenção às dinâmicas internas dos diversos grupos locais.

Dentre diversos fatores que influenciaram drasticamente a pesquisa, cabe mencionar a leitura aprofundada dos estudos pós-coloniais. De igual modo, o mergulho nas múltiplas produções teóricas feministas, ocidentais, africanas e latino-americanas através das disciplinas

cursadas ao longo dos primeiros anos de doutorado possibilitaram, inclusive, (re)visitar a mim mesma, dessa vez também como objeto da pesquisa, à medida que interagia com cada uma das interlocutoras que, direta ou indiretamente, tornaram possível este trabalho. É o que refere Miriam Grossi em seu artigo “Trabalho de campo e subjetividade” (1992), em seu esforço de (re)pensar a relação de pesquisadoras/es com o denominado objeto de estudo. A experiência tem demonstrado que, na busca do “outro”, encontra-se a si mesmo”.

2.1 Angola: o contexto da pesquisa

Esta pesquisa tem como espaço geográfico de análise Angola, meu país de origem. Para que se possa compreender as dinâmicas internas no que tange à autonomia reprodutiva e à concepção de cidadania das angolanas, início com a apresentação de alguns dados estatísticos preliminares que, a meu ver, são fundamentais à compreensão do que será posteriormente analisado ao longo de todo o texto.

De acordo com o último Recenseamento Geral da População e Habitação, doravante Censo (2014), Angola tem cerca de 25 milhões de habitantes. Deste total, aproximadamente 12 milhões e 500 mil são homens (48%) e 13 milhões e 200 mil mulheres (52%). A população é extremamente jovem: 65% está entre 0 a 24 anos de idade. Apenas 2,3% têm mais de 65 anos de idade. A esperança de vida é de 57 anos para homens e 63 para mulheres. A taxa de natalidade bruta varia entre 37% masculino e 34% feminino. E a taxa de fecundidade é de 5,7 filhos por mulher.

Diferente do Brasil, Angola é um Estado unitário organizado territorialmente, para fins administrativos, em províncias e estas em municípios, podendo ainda se estruturar em comunas e em entes territoriais equivalentes, conforme o artigo 5º da Constituição de 2010. Apesar deste diploma legal prever a realização de eleições autárquicas, tem sido o Presidente da República (PR) a nomear e exonerar os Governadores e Vice-Governadores provinciais, que lhe prestam contas diretamente. Há uma centralização econômica e administrativa das províncias, municípios e comunas ao Governo Central liderado pelo PR.

O país tem dezoito províncias, e para efeitos desta pesquisa, foi selecionada Luanda, que é também a capital. E a principal razão foi por ser a mais habitada, com 7 milhões de residentes, um quarto (27%) da população do país, resultante do êxodo forçado por causa da guerra civil que assolou o país por 27 anos. Mesmo após o conflito armado, a maioria das pessoas não regressou às suas zonas de origem. Portanto, a escolha por Luanda assegura a multidiversidade cultural e étnica que caracteriza o país.

Para a definição dos municípios utilizei o mesmo método, de maior quantitativo populacional, visando à obtenção de igual resultado. De acordo com a Lei nº 18/16, de 17 de outubro de 2016, a província de Luanda tem nove (9) municípios, entre eles: Luanda, Icolo e Bengo, Quissama, Cacuaco, Cazenga, Viana, Belas, Kilamba Kiaxi e Talatona. Por questão de tempo e recursos para o trabalho de campo, selecionei os três municípios mais populosos. O primeiro é o de Luanda, o mesmo nome da capital, com cerca de 2 milhões de habitantes, apresentando a maior diferença entre sexos: 67 homens por cada 100 mulheres. O segundo é Viana, com 1 milhão e 600 mil habitantes. E, por último, o município de Belas, com pouco mais de um milhão.

Apesar de me debruçar apenas sobre a capital do país, muitas das análises dos dados e da bibliografia também foram influenciadas pela experiência que acumulei ao longo dos anos, ensinando direitos humanos nas diversas províncias de Angola, com destaque para o meio rural, em zonas mais recônditas, distantes do centro e das respectivas capitais. Estas vivências contribuíram bastante para a construção teórica desta tese. Por exemplo, nos encontros formativos havia algum equilíbrio entre a participação masculina e feminina, inclusive nos debates. Para além disso, a organização não governamental (ONG) em que eu trabalhava também colocava como condição aos grupos locais que mais Nkento fossem incluídas, mas mais por precaução do que por antecedentes de exclusão feminina.

No emprego posterior, no meio corporativo, enquanto formadora, o meu público era 95% feminino, e as sessões de formação eram mais de compartilhamento do que ensino em si, pois elas traziam as suas experiências do dia a dia como camponesas, a maioria com mais de 20 anos de trabalho, e eu agregava algum conhecimento teórico. Havia homens, mas poucos, que tinham participação pouco expressiva nestes momentos. Tive a possibilidade de conviver diariamente, fora do espaço de trabalho, com muitas delas. Muitas famílias que hoje residem em Luanda têm origem rural.

De acordo com o Censo (INE, 2017), cerca de 37% da população angolana residem na zona rural. Dos 9 milhões e 600 mil habitantes, quase 5 milhões são mulheres e 4 milhões e seiscentos mil são homens. Entretanto, até hoje estes grupos ainda são os que têm menos acesso aos serviços básicos de saúde, habitação, saneamento e educação. Por exemplo, a taxa de alfabetismo (população entre os 15 anos que sabe ler e escrever) é de 79% na zona urbana e 41% na área rural – destes últimos, quase 60% são homens e 25% mulheres.

Do meu ponto de vista existem dois motivos resumidos para esta disparidade: primeiro, a política colonial de acesso à escola, que privava a maioria dos nativos que não deixassem de lado os valores e costumes das suas culturas, e neste sentido as populações rurais foram as mais

afetadas, inclusive pelo descaso em termos de políticas públicas. Outro motivo foi a política de gênero colonial muito influenciada pela visão da religião cristã católica romana à época.

Mesmo com a independência, estas regiões do país continuaram a receber pouco financiamento e investimentos em termos de serviços públicos. A disparidade de acesso à escola entre meninos e meninas somente nos últimos anos teve transformações mais equitativas. Portanto, estas viagens – geográficas, sociais e onto-antropológicas – possibilitaram alargar o horizonte de análise das questões de gênero e reprodutivas de forma revolucionária.

Passo agora a abordar a metodologia da pesquisa, aliando, segundo a perspectiva pós-colonial, teoria e campo. Um processo que se traduziu em ajustes e adequações, conforme os desafios de meios, prazos, leituras e outras descobertas. Por um lado, a teoria que deu início à caminhada, e por outro, a ida ao campo, subdividida em três momentos distintos, correspondentes ao período em que tive oportunidade de ir a Angola à busca de interlocutoras dentro do perfil estabelecido interessadas em participar deste estudo. O resultado foi satisfatório.

2.2 Metodologia: Teoria e Campo

2.2.1 Teoria

O primeiro momento da contextualização abriu caminho para os passos subsequentes metodológicos. Nestes termos, a pesquisa foi pensada em termos qualitativos, na medida em que eu trabalhei com o universo de significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes das Nkento – ligadas às escolhas reprodutivas – entendidas neste âmbito como parte da realidade social. Caracterizada pelo fato de o ser humano se distinguir pelo agir, pelo pensar sobre o que faz e por interpretação das suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com os seus semelhantes (MINAYO, 2010).

Foi privilegiado o uso da história oral, enquanto narração retrospectiva da experiência pessoal das interlocutoras, “um relato oral relativo a fatos e acontecimentos que foram significativos e constitutivos de sua[s] experiência vivida[s]” em termos de escolhas reprodutivas (CHIZOTTI, 2011, p. 101). Tais relatos seguiram o formato de Entrevistas Temáticas, por “fornece[cerem] elementos, informações, versões e interpretações sobre temas específicos” (DELGADO, 2010, p. 22). Concretamente, a autonomia reprodutiva, incluindo os seus significados, conteúdos, assim como os elementos que influenciam o seu exercício em Angola/Luanda.

As entrevistas temáticas foram conduzidas através de um tópico-guia que, segundo Gaskel e Bauer, se define como “um conjunto de títulos e parágrafos, que funciona como

lembrete para a entrevistadora” (2002, p. 66). O tópico-guia foi elaborado previamente atendendo aos objetivos da pesquisa (APÊNDICE II). Através do tópico-guia foi possível desenvolver mais empatia com as interlocutoras, na medida em que eu prestava mais atenção a elas, do que ao papel.

A utilização da história oral foi para além das considerações subjetivas, que acabaram sendo o ponto de partida de toda a pesquisa. Para além disso, também foram analisadas as realidades sociais em que se forjou tais identidades. Segundo Thompson (1998), um dos perigos do uso de fontes orais é justamente a consideração isolada das vozes trazidas para a pesquisa. Ou seja, o risco de estimular a ilusão de um passado cotidiano em que fiquem esquecidos tanto os entreschoques da narrativa política da época, quanto as pressões invisíveis da mudança econômica e estrutural. Tal sucede exatamente porque elas raramente influem nas lembranças dos homens e das mulheres comuns, sendo, por isso, essencial situá-las nesse contexto mais amplo.

Finalmente, para o sucesso do trabalho de campo houve recurso à escuta etnográfica, considerando ainda que a abordagem etnográfica exige atenção especial a determinados tipos de linguagens que as técnicas de entrevista têm mais dificuldade em alcançar. Isto é, cruzando dados, comparando diferentes tipos de discurso, confrontando falas de diferentes sujeitos sobre a mesma realidade. Em suma, a construção da tessitura social (FONSECA, 1998), que significa interpretar e analisar os dados e os contextos a partir, mas não somente, daquilo que é revelado pelas palavras das interlocutoras, sendo que as mesmas devem ser entendidas no âmbito de uma estrutura maior, que influencia e, às vezes, transcende o caráter individual.

2.2.2 Campo

O perfil das interlocutoras, à semelhança da pesquisa em geral, também teve mudanças, desde a previsão inicial antes do campo, a efetivação, bem como o tipo do grupo final. Embora as características daquelas penderam para um perfil no mesmo sentido, é importante apresentar, ainda que de modo sucinto, que este resultado não foi exatamente o planejado, mas, sim, resultante das condições encontradas no terreno. No momento da planificação metodológica do projeto de pesquisa, definimos determinadas características para as interlocutoras que pretendíamos entrevistar, tomando como ponto de partida o meu conhecimento e vivências em Luanda e as leituras metodológicas, sobretudo antropológicas, voltadas ao campo (Cf. GROSSI, 1992; SARDENBERG, 2014; CLIFFORD, 2002; MALINOWSKI; DURHAM, 1986).

Estava previsto entrevistar apenas angolanas, nove no total, sendo três por município. Caso houvesse mais interessadas, sobretudo no município de Luanda, poderia incluir mais três, totalizando doze. Estas poderiam ter nascido em outros lugares do mundo ou do país, contanto que fossem educadas por angolanos, e ou estes fossem igualmente nacionais. Não foi tido como relevante ter nascido em um dos três municípios.

Sendo a idade média da população de Luanda de 21 anos, enquanto apenas 1,5% dos habitantes têm mais de 65 anos, a definição do limite mínimo de idade das interlocutoras seria de 19 anos. Descartei menores de idade porque iria demandar outros desdobramentos éticos, como a necessidade de termo de autorização dos pais ou tutores. Considerei ainda que, antes disso, elas não teriam autonomia econômica, ainda que mínima, o que certamente influencia no grau de autonomia reprodutiva.

A escolha da idade também foi influenciada pelos dados oficiais a que tive acesso, mormente, o relatório do governo angolano intitulado Inquérito de Indicadores Múltiplos e de Saúde (2015-2017). Este documento identificou que, entre as “mulheres” de 25-49 anos, a idade mediana no primeiro parto era de 19,5 anos. Uma em cada três (33%) teve o primeiro parto antes dos 18 anos e mais da metade (55%) teve o primeiro parto antes dos 20 anos (INE, 2017, p. 71).

Inicialmente, não definimos um limite máximo ou mínimo de filhos por participante nem excluímos quem não os tivesse. Com o amadurecimento da pesquisa através do terreno, decidi afunilar este critério, trabalhando com um grupo que, à partida, constituía exceção em função das taxas oficiais de fertilidade, que são aquelas que tinham optado por não ter filha/o, ou ter apenas um/o. Ficaram excluídas as que não têm por questões biológicas ou genéticas, assim como por motivos religiosos, por entender que isto daria lugar a outro tema de estudo.

Consideramos ainda não apenas filha/o biológico, como também as que, desde tenra idade, estavam aos cuidados da entrevistada, uma vez que não é pouco comum, em Angola, famílias (mães) terem sob seus cuidados menores, parentes ou não, para educarem como seus, sem configurar um caso de adoção no sentido legal do termo. Este assunto será mais bem explorado nos próximos capítulos. No Brasil vale a pena citar a pesquisa antropológica da socióloga estadunidense Cláudia Fonseca, denominada “Família, Fofoca e Honra” (2000), fundada na teoria da circulação de crianças.

A exclusão dos homens foi consensual no início, mas polêmica a meio do processo. Apesar disso, percebi que muitas das conclusões desta pesquisa poderão lançar bases para o entendimento da temática entre os homens angolanos.

Não foi pertinente utilizar o critério racial, uma vez que a maioria esmagadora da população angolana é negra. Contudo, não o considere como fator excludente, e foi inserido no tópico-guia. Pela diversidade populacional em Luanda, e pelos objetivos da pesquisa, deixei em aberto critérios étnicos e religiosos, assim como a orientação sexual, pela complexidade que assume no contexto angolano, principalmente por não estar ainda devidamente estudada. Entretanto, este item também foi incluído no tópico-guia.

Do ponto de vista da classe social, ficou em aberto, embora tivéssemos preferência por pessoas que tivessem algum tipo de rendimento econômico próprio (utilizando o salário mínimo como referência)²², o que excluiria as desempregadas ou dependentes, mas não as que têm fontes alternativas de renda, sem ser por vínculo empregatício formal. Outrossim, a questão de rendimentos é polêmica em Angola. Por um lado, o mercado chamado “paralelo” absorve uma grande parte da mão de obra, incluindo pessoas que, tendo emprego formal, precisam completar a renda familiar por esta via. Também socialmente, trabalhar no mercado paralelo é visto como não emprego.

Por outro lado, tal fato foi motivado pela ausência de fontes ou dados/estudos oficiais locais sobre a disposição de classes no país. Temos dados gerais da ONU que dizem que a maioria da população vive com menos de 1 dólar americano por dia. Mas esta informação per se não constitui, na prática, critério para a definição de classes. Um olhar à tangente faz supor que existe uma minoria muito rica e uma maioria muito pobre, não havendo uma classe média como tal. Mas não é tão linear como parece; é uma situação complexa.

Por exemplo, uma vendedora ambulante (zungueira) sem escolaridade pode ter maior rendimento econômico do que outra, com um emprego formal e ensino superior. Ou, ainda, um jovem ter determinado estilo de vida que poderia associá-lo a uma classe alta, como viagens, frequência em restaurantes de luxo, roupas importadas etc. e, se caso adoecer, não ter dinheiro para ser tratado em uma clínica particular ou no exterior do país, como acontece com a minoria rica.

Tanto a política dos biscates (bicos), a corrupção, o tráfico de influência, as burlas (calote), as formas locais de investimento do dinheiro, como a kixikila²³ e outras, influenciam

²² De acordo com o artigo 1º do Decreto Presidencial 91/17 de 07 de julho, o salário mínimo nacional é de dezesseis mil, quinhentos e três Kuanzas e trinta cêntimos (16.503,30). Convertido para o real, seria o equivalente a 256,46, conforme câmbio on-line consultado no Banco Central do Brasil à data de 05/02/2018.

²³ Etimologicamente, kixikila é uma palavra originária do Kimbundu, constituída por dois vocábulos, designadamente: kixi que significa “deixar”; kila que significa “com alguém”, segundo a jurista angolana Joaquina Carlos (2014, p. 20), trata-se de um “crédito financeiro sem juros acordado entre elementos de um grupo em benefício próprio. Cada membro contribui com uma quantia mensal igual, o total mensalmente arrecadado é entregue a um membro do grupo de forma rotativa até que todos se tenham beneficiado”.

para que haja alguma facilidade na aquisição rápida de grandes quantidades em dinheiro pelo fato de o país ser extremamente caro; da mesma forma que se ganha muito, também se gasta muito.

Os serviços públicos básicos são precários, quem tem dinheiro consegue se tratar em hospitais particulares, e outros, com mais poder econômico, conseguem se deslocar ao exterior do país. E, mesmo nestes casos, famílias identificadas como pobres podem juntar dinheiro e enviar o parente para tratamento fora do país. Portanto, analisar a classe social das interlocutoras deve passar também por um exercício detalhado de interpretação local, sendo os modelos brasileiros insuficientes para compreender Angola.

No que tange à escolaridade, não foi definido limite mínimo ou máximo. E isto se fundamenta a partir da realidade local, em que a escolaridade nem sempre garante uma melhoria do nível de vida, mais capacidade de discernimento, ou, ainda, autonomia. Assim, deixar este critério em aberto possibilitaria mensurar até que ponto o grau acadêmico seria relevante para o exercício livre das escolhas reprodutivas.

Acrescentei ainda o critério habitacional, que produziu a exclusão de alguns grupos. Ficaram de fora aquelas que moram na rua ou habitação coletiva²⁴, que, segundo o censo, constituem a minoria da população. Seriam entrevistadas apenas angolanas residentes em habitação familiar ou particular, definida pelo Censo como “todo o lugar separado ou independente que, pelo modo como foi construído, reconstruído, ampliado, transformado ou adaptado se destina à habitação”²⁵. Um critério que se ajusta perfeitamente à realidade da província de Luanda, de acordo com o Censo, dado que, do total de quase 7 milhões de habitantes que nela residem, 6 milhões e 945 mil residiam em habitações familiares e somente 2 milhões e 313 mil não tinham habitação.

De um modo geral, a maioria dos critérios de seleção das interlocutoras não foi tão rigorosa. E de outro modo não podia ser, uma vez que, conhecendo a realidade angolana, com destaque para Luanda, grande parte das pessoas não tem confiança, ou se sente pouco à vontade em revelar detalhes da sua vida privada para alguém desconhecido, independente das condições econômicas e do gênero. No caso desta pesquisa, a questão foi mais sensível, por tratar de

²⁴ **Habitação coletiva** é considerada todo o lugar separado e independente que foi construído ou transformado para alojar grupos de pessoas, ou vários agregados familiares, por razões de saúde, educação, correção disciplinar, readaptação, religião, trabalho e assistência, entre outras, sujeito às normas de convivência e comportamento comunitário (Censo 2014, p. 185).

²⁵ Para além da habitação coletiva existem ainda outros tipos de habitação. A habitação **familiar independente** é definida pelo censo como aquela que tem acesso direto à rua, isto é, as pessoas que lá moram podem entrar ou sair da habitação sem passar por quartos de outros agregados familiares. E a **habitação familiar separada**, aquela que está rodeada por paredes, que podem ser de diferentes materiais, e que tem um teto que permite que uma pessoa ou um conjunto de pessoas fiquem separadas de outras que fazem também parte da comunidade.

direitos reprodutivos, o que inclui, muitas vezes, falar, por exemplo, de casos de aborto, que é ilegal entre nós, além de gravidez, anticoncepcionais, sexualidade e outros assuntos entendidos como do âmbito privado. É importante frisar que este trabalho é pioneiro em Angola, não apenas pelo tema, mas, principalmente, por ser realizado por uma angolana.

Ainda é pioneiro pelo fato de haver pouca cultura de retorno dos resultados e que poucas pesquisas acadêmicas têm sido feitas no campo dos Estudos de Gênero e Feminismos. Muitas vezes as pessoas participantes não sabem que destino foi dado às informações transmitidas, geralmente gravadas – o que apenas agrava as desconfianças já existentes em relação às pesquisadoras e pesquisadores e torna mais difícil localizar interlocutoras. De minha parte, fiz questão de assegurar a todas as participantes da pesquisa que regressaria para uma última conversa com cada uma delas, no sentido de apresentar a minha tese. Promessa que cumprirei com zelo, pois, sem elas, este trabalho não teria sido possível.

Considerados todos os aspectos supra referidos, defini o perfil das participantes da pesquisa, designadamente: Nkento, negras, angolanas, com 19 anos ou mais (sem limite máximo de idade), nascidas e ou criadas em Angola ou por encarregados de educação e cuidados angolanos, com um/a filho/a ou sem, por opção. Residentes em habitação familiar ou particular, na capital, nos municípios de Luanda, Viana e Belas. Independente do grau de escolaridade, da sexualidade, da religião, da etnia... E com algum tipo de rendimento econômico próprio.

Assim comecei a fazer a pesquisa de campo, que se dividiu em dois momentos: a fase exploratória (2015-2016), a fase final (2017), coincidentes com três viagens de campo à Angola, uma em cada um desses anos, sendo a mais longa em 2017, com a duração de seis meses. Finalizamos com a apresentação das cinco interlocutoras da pesquisa. Vejamos, em seguida, detalhadamente, os desdobramentos desta caminhada. Todas as interlocutoras receberam um nome fictício.

a) Fase exploratória: 2015-2016

Os primeiros contatos com possíveis participantes para a pesquisa começaram em Salvador, através das redes sociais e aplicativos de comunicação, além de conversas informais com amigas/os que estavam em Luanda. Porém, no meu retorno a Luanda, no final do ano de 2015, foi possível dar início à exploração exaustiva do campo, com olhar mais voltado ao tema da tese. Neste regresso, frequentei diferentes espaços de socialização, incluindo noivados, cultos religiosos e funerais, no sentido de ouvir mais histórias sobre trajetórias reprodutivas. Os dois casos que passarei a relatar foram as primeiras conversas que tive concretamente sobre o

tema da minha pesquisa. Porém, pela efemeridade do momento e as circunstâncias do meio, não foi possível tê-las como interlocutoras da pesquisa, mas o registro escrito das conversas contribuiu muito para as fases posteriores.

Foi em uma destas saídas exploratórias que tive a oportunidade de conhecer “Nkonda”, nome fictício. Aparentava ter entre 35 a 38 anos. Não questionei a idade, pois acabávamos de nos conhecer. Formada em Direito, é professora universitária, procuradora do ministério público, aparentemente heterossexual. É casada com um magistrado judicial, católica praticante, e tem cinco filhos. Mora na zona urbana de Luanda. Tivemos uma conversa descontraída. Ela desabafou que queria ter mais filhos, pelo menos oito, gostava de famílias grandes, ao contrário do marido. Ainda assim, ela estava muito feliz com os que já tinha e, ao falar dos filhos, esboçava um sorriso largo. Dizia que os adorava e se sentia bastante satisfeita, pois sempre desejou ter uma família grande, talvez por vir de uma assim também, porque os pais tiveram sete filhos.

Afirmou com determinação na voz que adorava cuidar dos filhos, sentia-se mal quando era necessário estar usente de casa por muito tempo, e tinha o apoio do marido também, apesar de salientar que “há coisas que só a mãe pode fazer”. Ainda assim, sempre contou com a ajuda da mãe e dos sogros para cuidar dos filhos, sobretudo quando viaja de férias com o marido. Os avós ficam muito felizes sempre que têm os netos em casa. Resumindo, esta senhora tem um nível de vida muito bom, se comparado com a maioria da população, não manifestou qualquer incômodo em ter aquele número de filhos, que é considerado elevado a julgar pelas informações dos relatórios da ONU organizados por suas agências especializadas²⁶.

Esta conversa chamou minha atenção para a ideia clichê generalizada que associa – para homogeneizar – o número de filhos à pobreza, como se principalmente as famílias pobres não tivessem capacidade de exercer a sua autonomia reprodutiva, sendo esta apenas uma prerrogativa das pessoas escolarizadas e com nível médio ou alto de vida. Comecei então a prestar mais atenção para aquilo que as pessoas compartilhavam comigo, deixando um pouco à parte as leituras teóricas.

O segundo caso foi de uma Nkento, mas, no outro extremo de escolaridade e condições econômicas. Chama-la-ei “Matondo”. Com 33 anos, vive maritalmente, teve sete partos, duas meninas faleceram em tenra idade, as outras cinco estão vivas. Ela nunca estudou, não sabe ler

²⁶ Entre outros, o relatório periódico de Índice de Desenvolvimento Humano publicado pelo Programa da ONU para o Desenvolvimento, em que geralmente as taxas de fertilidade (número médio de filhos que uma mulher tem ao longo da vida) são divididas em altas, médias e baixas, a partir da comparação entre países tidos como “ricos” (em média 2 filhos por mulher) e outros “pobres” (acima de 4 filhos por mulher).

nem escrever. É dona de casa, não faz nenhum tipo de trabalho fora do domicílio. Mora na zona rural de Luanda, em um espaço que, para efeitos do censo, não é considerado habitação. O marido tem o ensino básico. Não tem uma profissão fixa, e sustenta a família fazendo biscates (bicos). A renda familiar é instável, às vezes se situa abaixo do salário mínimo nacional.

Também tivemos uma conversa descontraída, embora parecesse mais tímida. Sorriu todas as vezes em que falou dos filhos, disse que sempre quis ter uma família grande, sentia-se bastante feliz por tê-los. Até antes disso era uma pessoa triste, por ser filha única, lamentava muito isso, assim como a sua mãe, que dizia se sentir isolada por este fato. Quando nasceram os filhos, sentiu-se mais preenchida, a sua mãe ficou contente. Ambas moravam em outra província, e quando ela decidiu mudar-se para Luanda, a mãe queria ficar com alguns dos filhos dela, mas ela não aceitou, porque não conseguiria ficar longe dos filhos. Ainda assim, deixou o filho mais velho. Até o momento em que a conheci, nenhum dos filhos dela estava registrado.

Ainda retomando os dados do censo de 2017, 75% das crianças entre os 0-4 anos não tinham registro de nascimento em Angola. Sem registro não é possível estar na escola ou ter acesso aos poucos recursos financeiros garantidos às populações mais carentes pelos escassos ou ineficientes programas de assistência social do governo.

Do meu ponto de vista, quer uma como outra, estão plenamente conscientes da escolha que fizeram em termos reprodutivos. Outrossim, a maior parte do tempo, eram elas as cuidadoras das crianças, mas sempre havia a possibilidade de outras pessoas participarem, principalmente outras Nkento, como as avós, sogras/os e outros membros da família. A referência ao pai das crianças foi feita no sentido de “cada uma das partes no lar precisa fazer a sua parte” na educação das crianças. Eu quero apenas destacar que, para ambas, a maternidade enquanto tal não constitui um ato isolado e ou pesaroso.

Sem adentrarem os detalhes de como chegaram concretamente à decisão de escolha pelo número de filhas/os, entendi que a principal diferença entre ambas não é tanto no âmbito subjetivo, de uma ter mais discernimento que a outra, mas sim em termos de acesso às estruturas/bens e políticas de assistência que permitam exercer livremente tais escolhas. Portanto, as duas situações foram fundamentais para a pesquisa assim como determinados posicionamentos pessoais estereotipados sobre esta temática.

A partir daqui, cheguei à conclusão preliminar de que eu estava muito contaminada com o ponto de partida da minha pesquisa, que se alimentava muito das teóricas e teorias hegemônicas feministas e de gênero ocidentais, assim como dos relatórios das agências da ONU, e do Governo, geralmente financiadas por aquelas agências internacionais, no que se refere aos direitos reprodutivos em Angola. Mais do que tentar adequar a teoria à prática, é

necessário deixar o campo se expressar à sua forma, cabendo a mim, enquanto pesquisadora, proceder ao trabalho de registro da realidade vivida e análise – com tal ponderação.

Por um lado, como já disse acima, eu entendia que ter mais de quatro filhos era sinônimo de pouca autonomia reprodutiva. E mais: que este quantitativo representava um número “muito alto”. Para além do que, em função das leituras supracitadas, eu acreditava que as Nkento que estavam dentro da considerada “alta taxa de fertilidade” – por terem mais de cinco filhos – na maior parte das vezes eram assim caracterizadas pela ausência ou insuficiência de autonomia reprodutiva. E quase nada ou pouco se explorava quanto às condições de infraestruturas, recursos humanos e formativos, e políticas públicas para o exercício de uma maternidade livre e segura, independente de se querer ter ou não filhos.

Comecei a questionar, nomeadamente, o fato de alguns países ditos desenvolvidos incentivarem internamente as mulheres a terem [mais] filhos, pagando subsídios aliciantes por cada filho. Como a Alemanha e os subsídios que podem chegar a 25 mil euros, ou a França, com medidas para estimular as mulheres a terem um terceiro filho, desde licença à maternidade mais curta, e melhor remunerada, com cerca de 750 euros por mês²⁷. Para melhor entendimento das políticas de incentivo à natalidade nos países da União Europeia, ver a pesquisa da portuguesa Mónica Alexandra Ramos Correia (2011).

Por outro lado, muitos destes mesmos países têm financiado – com empenho semelhante – programas de planejamento familiar e descriminalização do aborto nos ditos “países do terceiro mundo”. Contudo, esse apoio não implica a mesma determinação na (re)construção e melhoria das estruturas de *know how* e materiais que assegurem a saúde integral das “mulheres”, principalmente negras e pobres do Sul Global.

Outrossim, são países de certo modo cúmplices, por ação ou omissão, dos atos de corrupção dos governos nesta região do globo, que influenciam negativamente a qualidade de vida das respectivas populações. Os fundos públicos desviados dos países no Sul Global por muitos governantes geralmente são investidos ou depositados nos países do Norte Global. Da mesma forma, se estes tivessem real interesse em assegurar a efetivação dos direitos reprodutivos, seria mais eficiente a implementação de ações concertadas visando à redistribuição equitativa das riquezas mundiais entre os países. Segundo dados de 2017, 80% da riqueza mundial está na América do Norte, na Europa e em algumas nações do Oceano

²⁷ Uma das fontes consultadas ligada à igreja católica fala ainda de outras “contribuições mais elevadas para as despesas com as crianças, como creches gratuitas, descontos em restaurantes, supermercados, cinemas e transportes públicos”. Disponível em: <<https://formacao.cancaonova.com/bioetica/defesa-da-vida/casais-recebem-para-ter-filhos/>>. Acesso em: 30 dez. 2018.

Pacífico²⁸. Portanto, o que parecia ser um provável caminho para a resolução do problema, tornou-se mais uma distopia.

Para além de Matondo e Nkonda, tive ainda a oportunidade de conversar, ainda no período de 2015-2016, com mais duas Nkento, Lueji e Mayamba. Falar das quatro em momentos diferentes vai de acordo ao tempo e as circunstâncias em que as conheci, sobretudo, porque estas duas últimas foram as primeiras a serem formalmente convidadas a fazer parte da pesquisa. Enquanto estive em Luanda, dei continuidade à busca de angolanas que preenchessem o perfil da pesquisa, utilizando as amizades e outros espaços, incluindo as redes sociais e aplicativos. Uma das respostas ao meu pedido veio de uma amiga, a Isabel, que indicou a Lúcia, que, por sua vez, indicou a Flora. Foi por intermédio desta última que eu conheci Mayamba e Lueji. Ambas residentes na província de Benguela, para onde me desloquei e fiquei uma semana.

Lueji, com 44 anos de idade, é negra – para o padrão brasileiro –, sendo considerada mulata em Angola²⁹. Tem formação de magistério e é professora do ensino geral em uma escola pública. É cristã praticante, vem de uma família de sete filhos; ela é a terceira. Mora em um bairro periférico, mas a sua residência destoa das demais pelo tipo de construção em cimento com as paredes niveladas e pintadas, com grades. A maioria das casas na vizinhança parecia mais precária. Ela tem carro próprio. Não perguntei sobre a sua sexualidade, e ela não o disse de modo espontâneo, afinal, era apenas uma primeira conversa exploratória.

Comecei me apresentando novamente e falando do que me trazia à casa dela. Ao ouvir a explicação do meu tema de pesquisa, e mesmo sem eu ter feito alguma pergunta, ela começou a contar sobre a sua vida. Como tinha tido uma adolescência muito agitada, era animada, gostava de sair para discotecas, tinha muitas amigas e gostava de namorar. Foi nesta altura que teve a primeira gravidez, que disse ter sido um acidente, fruto de uma relação casual. Ela fez um aborto e contou com a ajuda das amigas para tal prática. Logo em seguida, aos 19 anos, voltou a engravidar e teve a criança, que faleceu poucos dias depois de nascer.

Após o primeiro casamento com o pai do seu único filho, divorciou-se três anos depois e começou uma nova relação, com um homem que já era casado. Por conta disso, decidiu, por iniciativa própria, tomar anticoncepcional, indicado por amigas e comprado na rua, no chamado “mercado paralelo”. Tomou por quatro anos, e parou quando lhe foi identificado um quisto no

²⁸ A este propósito, ver ainda o relatório da ONG Oxfam “Recompensem o trabalho, não a riqueza”, publicado em janeiro de 2018. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/sites/default/files/arquivos/2018_recompensem_o_trabalho_nao_a_riqueza_resumo_word_0.pdf>. Acesso em: 12 maio 2018.

²⁹ Voltarei a esta distinção adiante.

ovário, que foi removido por intervenção cirúrgica. Após isto, nunca mais voltou a tomar anticoncepcionais.

A chegada do seu único filho ao mundo foi efusiva por parte da sua família, especialmente pela sua mãe. À data da nossa conversa o filho tinha vinte e dois anos, sendo que ela já era avó. Em sua casa moravam também a nora, o filho e o neto. Tive a oportunidade de conhecer os três. Dando continuidade à nossa conversa, destaquei em meu diário de campo a seguinte declaração de Lueji:

Hoje com 44 anos tentou ter filho, mas não conseguiu e acabou por desistir por isso. Por outro lado, também acredita ser perigoso para ela, em função da idade. Afirmou ainda que está em uma nova relação em que o companheiro deseja ter filho “para segurar a relação”, apesar de ele já ter quatro de uma relação anterior e ela não querer ter mais. Mas está a pensar – afirmou. (Diário de campo, 2016)

Neste momento, eu senti em seu tom de voz e expressão corporal expressão de conformismo, mais do que aceitação, como se não pudesse se opor. Ou seja, por querer se casar e, neste caso, ela demonstrou alegria, ter um filho acabava sendo o preço a pagar. Entretanto, logo em seguida acrescentou, com a voz baixa e gaguejando, que talvez pudesse negociar com o companheiro. Ou seja, fazer-lhe entender que, pelo fato de ele já ter cinco da relação anterior, e ela um, já não precisavam ter mais.

Ao ouvir a história de Lueji, decidi rever o critério da localização geográfica das interlocutoras, pois havia muita riqueza de dados para a minha pesquisa. Portanto, foi mais eficaz rever os critérios do que excluí-la, por não residir naqueles três bairros de Luanda. Encerramos a conversa com a minha pergunta se desejaria participar do meu estudo, ao que ela confirmou que teria “todo o prazer”, que estava disponível. Eu fiquei com o compromisso de voltar para efetuar a entrevista.

Tal como Lueji, foi muito receptiva em me receber. A mesma reação também mostrou Mayamba. Demonstrou disponibilidade para nos encontrarmos desde a nossa primeira conversa telefônica. A forma com que me atendeu ao celular foi como se já nos conhecêssemos há muito tempo. Em todos os casos, elas mesmas definiram a data, horário e local do encontro.

Combinamos que nos encontraríamos em um bar, indicado por ela, às 19h. Eu cheguei 30 minutos antes, por não conhecer a cidade, pelo histórico de engarrafamentos em Luanda e pelo receio de atrasar. Ela chegou depois, disse que tinha passado em casa antes, para trocar de roupa, sentia-se mais à vontade com roupas confortáveis, diferente das que usava no serviço. À sua chegada deu-me um abraço forte, para além de dois beijos na bochecha. Com Lueji a saudação foi mais distante, dois beijos e um abraço afastado.

A nossa conversa foi longa, se comparada às três já referidas. Trata-se de uma Nkento negra, com 43 anos de idade, pele escura, mais ou menos 1.67m de altura. O que chama atenção à primeira vista é o corte de cabelo, estilo “rapazinho”, como dizemos em Angola; em algumas regiões do Brasil é chamado de “corte Joãozinho”. Assumiu-se heterossexual e cristã católica. É a segunda filha de cinco irmãs. É casada com um homem caucasiano de nacionalidade portuguesa, com quem tem um filho adolescente. Tudo isso foi dito por ela, assim que terminei de falar sobre o tema do meu trabalho.

Uma vez mais, mesmo sem ter questionado, ela começou a falar da sua vida. Contou detalhes que eu não esperava serem revelados. Esta consideração deriva da minha experiência em Luanda, em que as pessoas mais velhas, da mesma faixa etária que ela, não partilham determinadas informações com as mais jovens. Esta constatação se aplica também à Lueji, que relatou detalhes da própria vida.

Disse, por exemplo, que já tinha feito um aborto, e que não gostava de se relacionar com homens africanos. Que as africanas sofriam muito, que os homens africanos só sabiam fazer filhos, mas não cuidavam, e que a minha pesquisa era fundamental, e por isso deveria também se estender a outros temas ligados à situação das Nkento em Angola. Neste instante, enalteceu o grande amor e admiração que tem pela mãe e pela avó, de quem falava sempre esboçando um sorriso.

Disse ter uma excelente relação com o esposo, que é independente em relação a ela, e vice-versa. Neste exato momento, interrompemos a conversa para ela atender ao celular: era o marido que parecia estar a ter dificuldade com alguma tarefa doméstica, ao que ela deu instruções para resolver. Contou da alegria de ter tido um filho, mas que não desejava ter outra/o, de forma alguma. Terminamos a conversa, não só pelo avançar da hora, mas porque ela precisava ajudar o marido que parecia não ter conseguido resolver o problema. Despedimo-nos, igualmente, com a promessa de eu voltar para realizarmos a entrevista. Agradeceu pelo convite e pela pesquisa que estava a fazer. Nas palavras dela: “as angolanas precisam disso”.

Em 2016 finalmente tive a oportunidade de ter uma conversa exploratória com outra pessoa, de nome fictício “Guigui”. Negra, heterossexual, solteira, de 33 anos, sem filhos. Já fizera um aborto. É a quarta filha de dois rapazes e uma menina. Nasceu em Angola, assim como toda a sua família, mas passou parte da infância e início da adolescência no exterior. É gestora empresarial em Luanda.

Ao contrário das demais, Guigui é uma pessoa próxima a mim. Pedi que conversássemos, em parte, para mensurar até que ponto entrevistar pessoas conhecidas poderia ou não comprometer os objetivos da pesquisa, o que possibilitaria o acesso à possíveis novas

interlocutoras. Em formato de entrevista-piloto, conversamos cerca de duas horas. Expliquei do que tratava a minha pesquisa e pedi que falasse um pouco da sua vida, infância, adolescência e juventude.

Ao relatar a sua história, reparei que em muitos momentos demonstrava reservas em contar determinados episódios da vida familiar, ou, ainda, tentava justificar determinadas posturas tidas como sexistas, de alguns membros da sua família, como se ela estivesse a adivinhar o que eu pensaria de tal situação. Por fazer parte do meu círculo de amizades, ela conhecia muitos dos meus posicionamentos em relação aos temas que compartilhou. Este exercício foi muito bom porque, por um lado, confirmou que deveria evitar entrevistar pessoas próximas, ou que conhecessem os meus posicionamentos ideológicos. E por outro, contribuiu para ajustar o tópico-guia (Apêndice).

Estes processos, por sua vez, levaram a redimensionar a minha pesquisa, mormente, a analisar as questões de gênero, desde uma perspectiva mais endógena angolana trazendo a autonomia como tema central e paralelamente os subtemas que lhe são correlatos. Começando pelo o próprio conceito de gênero e direitos reprodutivos, a autonomia reprodutiva, a conceitualização do binário homem/mulher, o conteúdo da maternidade na prática, a definição e papel da família, categorias que abordarei mais densamente no próximo capítulo.

b) Fase final: 2017

E foi assim que, em 2017, retornei à Luanda para a realização das entrevistas finais. Retomei o contato com uma das candidatas que conheci em 2015. Encontrei ainda outros novos rostos, que se encaixavam no perfil que eu procurava e haviam sido indicados por terceiras pessoas. Para espalhar a palavra utilizei o aplicativo de comunicação Whatsapp, as mensagens de texto SMS, e o boca a boca nos eventos feministas e de “mulheres” em que tive a oportunidade de participar. Eis a mensagem que enviei para todos os meus contatos:

Sou a Florita Telo e estou a fazer doutorado em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo na Universidade Federal da Bahia no Brasil. Meu objeto de pesquisa é a autonomia reprodutiva. Busco conhecer as trajetórias de vida de “mulheres” angolanas que, por opção, preferiram não ter filha/o ou ter apenas um/a. Assim sendo, pretendo por meio de encontros periódicos conversar com as “mulheres” dentro deste perfil. Podemos fazer os encontros de acordo a disponibilidade da pessoa, nos locais que forem mais acessíveis para ela. A ideia é conhecer a sua trajetória de vida a partir de conversas que serão documentadas em um diário de campo. Este processo deverá ser feito somente mediante a sua autorização, assinando um termo de consentimento, do qual a pessoa é livre de aceitar ou não. O nome da informante jamais será divulgado. (Diário de campo nº 1, 2017)

Por esta via consegui duas pessoas, residentes no município do Talatona, que aceitaram ter uma conversa inicial comigo, para que eu tivesse mais detalhes sobre as suas trajetórias. Mais duas do município de Luanda, indicadas por um amigo, que é professor universitário. E uma terceira pessoa, resultado da fase exploratória. Houve ainda outras, nomeadamente, duas que resultaram da publicidade feita em eventos na periferia, porém, por razões alheias à minha vontade, não foi possível entrevistá-las. Ambas são do município de Viana. O mesmo desfecho houve com mais outras duas, que eu conheci em uma das sessões de formação do Ondjango Feminista³⁰, coletivo feminista angolano. Com uma delas até fiz a entrevista, mas ela esteve muito apreensiva ao longo de toda a nossa conversa, preocupada por estar a relatar fatos pessoais e familiares. Devido a isso optei por excluí-la da pesquisa. Vejamos os casos mais emblemáticos nesta caminhada.

Com uma das primeiras pessoas indicadas, de nome fictício “Luiiele”, conversei via celular. Era uma jovem, solteira, com mais de 30 anos, enfermeira, com ensino médio completo, residente em casa dos pais, no município de Viana. Expliquei sobre a pesquisa e o meu interesse em falar com ela pessoalmente para mais detalhes. Porém, nas próximas ligações que eu fiz para marcar o encontro presencial, ela dizia estar sempre ocupada, que não podia falar, ou então pedia que eu ligasse mais tarde, e imediatamente desligava. Nas tentativas a seguir, nem atendia ao celular. Confesso que fui vencida pelo cansaço e não voltei a entrar em contato.

A segunda candidata tinha mais de 35 anos. A informação inicial era de que tinha baixa escolaridade. Tratava-se de uma pessoa com cargo de liderança no grupo das Nkento na igreja, gozando de muito prestígio. Casada e sem filhos, inicialmente, por opção. Mantivemos contato pouco mais de três vezes via celular, altura que cumpri o protocolo informativo sobre o tema da pesquisa e o pedido de um encontro presencial. Eu sempre senti algum receio em sua voz ao falar comigo. Passados alguns dias, ela informou não se sentir à vontade para conversar comigo sobre o tema da pesquisa por receio de que alguma informação vazasse para as/os irmãs/irmãos da igreja, ou mesmo para o pastor. Ou seja, estas pessoas não deveriam saber, por exemplo, que ela não queria ter filhos simplesmente porque não desejava – foi o que me deu a entender.

Entretanto, não me dando por vencida, insisti, reiterando que a pesquisa seria confidencial, com o nome verdadeiro oculto e também ocultos outros detalhes que facilitassem a identificação. Ela perguntou se, além de mim, mais alguém teria acesso aos dados reais dela.

³⁰ O Ondjango Feminista é um coletivo feminista autônomo de ativismo e educação em prol da realização dos direitos humanos de todas as “mulheres” e meninas em Angola, advogando por uma agenda feminista transformadora a partir de uma perspectiva de justiça social, solidariedade e liberdade. Disponível em: <<https://www.ondjangofeminista.com/quemsomos/>>. Acesso em: 26 set. 2018. Atualmente sou apenas membro-fundadora do coletivo.

Eu respondi que seríamos apenas eu e o professor que me orientava, sendo que ambos temos a obrigação de sigilo. E prossegui dizendo que, naquele momento, a conversa seria mais para explicitar o meu objeto de pesquisa, sem nenhum compromisso. Ter passado esta informação talvez tenha influenciado o seu posicionamento final.

Após este evento, pareceu menos apreensiva, disse que ligaria de volta, mas não o fez. Eu persisti, ligando novamente depois de alguns dias, e nesta altura, afirmou, eu diria “com todas letras”, não querer participar ou falar sobre este assunto. À justificativa inicial acrescentou o fato de não me conhecer de lugar algum. Apesar de ter previsto que isso fosse acontecer, ter vivenciado concretamente foi angustiante. Logo nos primeiros contatos, não tive sucesso em nenhum dos casos. Mas este cenário se alterou positivamente nos contatos posteriores, do qual resultaram as cinco interlocutoras desta tese, consideradas, de forma pós-colonial, também como parte principal nesta pesquisa.

A primeira que aceitou falar comigo nesta fase recebeu o nome fictício “Nkossi”, e a transcrição da sua entrevista é identificada pelo número 1. Cheguei a ela por indicação. É negra, licenciada em Direito, católica, casada, com 32 anos de idade. Tem uma filha de um ano e não deseja mais ter filhos. Desde o primeiro momento se mostrou disponível a participar da pesquisa. A entrevista aconteceu às 14h do dia 10 de janeiro de 2017 no apartamento dela.

A segunda entrevistada também foi indicada. Não nos conhecíamos, nem pessoal nem virtualmente. Ela foi receptiva no primeiro contato, conforme descrevi em meu diário de campo:

No mesmo instante enviei mensagem a ela, que me respondeu rapidamente, manifestando interesse, se mostrando “super disponível” para ajudar/colaborar no que fosse necessário. Eu disse que estava na rua, se poderia ligar para ela mais tarde (19h), para adiantar mais detalhes da minha pesquisa e dos seus propósitos. Ao que ela respondeu “*meu problema é o meu filho, acabo por ter a atenção condicionada até meter o gajo a dormir. Podes é mandar [mensagem] e eu respondo depois*”. Eu disse que não tinha problema em encaminhar as informações e solicitar alguns detalhes dela, via whatsapp, disse ainda que o faria àquela hora (19h). (Diário de campo nº 4, 2017)

A conversa foi fluída, e ela demonstrou disponibilidade em pelo menos ouvir-me. Todavia, para a marcação do encontro presencial foi mais complicado, por indisponibilidade dela. Tentei ligar algumas vezes, mas não obtive resposta e ela não retornava as chamadas, o que começou a deixar-me preocupada. Após alguma insistência, decidi esperar, pois também já tinha enviado mensagens. Ela retornou a chamada alguns dias depois, disse que tinha lido as mensagens, mas que o trabalho estava muito apertado e não conseguia tempo para responder-me. Mas, no final, tudo correu como planejado, conforme trecho do diário de campo:

Da parte da [candidata], foi manifestada disponibilidade imediata, porém, o encontro pessoal não aconteceu porque ela não esteve disponível. Tive que insistir por alguns dias seguidos, sempre enviando mensagens com o mesmo teor “estou ao seu dispor, para quando poderes conversar”, ela respondeu prontamente, dizendo “desculpe, vamos marcar esta semana”. Uma vez que não tive mais feedback, voltei a escrever-lhe, desta vez, dizendo que, entendia esse silêncio como sendo excesso de trabalho, ao que ela respondeu: “sim love, desculpa, busy de não respirar, desculpa amor”. Eu respondi que não tinha problema, estaria sempre disponível, e assim que ela pudesse, que enviasse uma comunicação informando. Entretanto, ontem (29 de janeiro), conseguimos finalmente marcar um encontro presencial, em casa dela no final do dia. (Diário de campo nº 3, 2017)

De nome fictício “Makiesse”, é negra, licenciada em Gestão de Empresas, agnóstica, divorciada, com 34 anos de idade, tem um filho pequeno e não quer ter outro/s. Marcamos a entrevista para o dia 02 de fevereiro de 2017, por volta das 18h30min, em seu apartamento.

Foi por intermédio da Makiesse que eu conheci a entrevistada número 3, identificada como “Yolene”. No mesmo dia da entrevista, no final, perguntei se conhecia outras “mulheres” que se enquadrassem neste perfil e ela indicou a amiga. Fez a conexão entre nós, e no mesmo dia recebi a resposta de que Yolene aceitou participar da pesquisa. Negra, licenciada em Engenharia de Minas, não segue nenhuma religião, está em um relacionamento de namoro. Tem 37 anos, está grávida do primeiro filho e afirmou que será o único. Fizemos a entrevista no dia 18 de fevereiro de 2017, por volta das 18h30min, em seu apartamento.

A penúltima entrevistada, de número 4, de nome fictício “Nzola”, chegou até mim por sugestão de um amigo, professor universitário. A justificativa dada por ele para essa indicação foi que, pela idade e nível de formação da colega e amiga, não ter filho poderia estar associada a um desejo pessoal. Liguei para ela posteriormente, falamos via celular, ocasião em que expôs o tema da pesquisa. Tratando-me por “querida”, e às vezes por “filha”, respondeu que achou interessante, e perguntou a razão pela qual tinha pensado nela. Eu respondi que foi mais por sugestão do amigo que tínhamos em comum.

Tivemos dois encontros, o primeiro no seu local de trabalho, para eu explicar do que tratava a minha pesquisa, e o segundo foi a entrevista propriamente dita. Logo no primeiro encontro me contou detalhes íntimos da vida pessoal e familiar. Por já ter feito o doutoramento, disse que admirava a minha coragem em escrever sobre assunto, que, no fundo, retrata as angolanas ainda pouco estudadas. Conversamos em torno de 40 minutos.

[...] porque escolhes este tema? Sem me deixar responder, disse “acho muito bom estares a estudar isso, um tema muito importante para a nossa realidade e que precisa mesmo ser falado, porque isso tem incomodado muitas mulheres, e infelizmente ainda é um tema tabu”. E eu acrescentei, realmente é um tema difícil, pois, algumas mulheres não aceitaram falar com medo, pois, assumir que não se quer ter filhos, poderia custar muita coisa, inclusive a perda

do amparo familiar, religioso e até de amizades. Ela prontamente respondeu que realmente assim acontecia, o que era uma pena, pois este assunto tem influência direta no desenvolvimento pessoal e profissional das mulheres. (Diário de campo nº 7, 2017)

Nzola é negra, doutorada, se assume crente, está em uma relação de namoro, tem 40 anos de idade e não tem filho, mas deseja ter. Ao final da nossa conversa, aceitou participar da pesquisa e marcamos o reencontro para o dia 24 de abril de 2017, às 10h40min, num restaurante na Ilha de Luanda, indicado por ela.

Finalmente, a última entrevista que, por pura coincidência, ou ironia do destino, foi a primeira pessoa que aceitou participar desta pesquisa em nossa conversa exploratória em 2015. O contato com Mayamba, nome fictício, a única que não reside em Luanda, exigiu viajar de avião para poder encontrá-la. A realização da entrevista foi extremamente difícil, porque ela não atendia ao celular no fim de semana em que cheguei à cidade – o que me deixava desesperada, pois o meu regresso para Salvador já estava marcado para aquela mesma semana.

Somente na segunda-feira foi possível falar com ela via celular. Desculpou-se, disse que não usava aquele contato telefônico aos fins de semana. Eu perguntei se podíamos nos encontrar, ela disse que sim: “venha agora, que conversamos”. Foi uma jornada que exigiu vários desdobramentos de minha parte. E em menos de trinta minutos, saí de onde eu estava hospedada, procurei um táxi e depois o local em que ela havia indicado estar. Lembrando que estávamos em cidades diferentes (Diário de campo nº 10).

Mayamba é negra, tem licenciatura em Direito, é católica, casada, com 46 anos, tem um filho e não deseja mais ter outro/s. A entrevista aconteceu no dia 05 de julho de 2017, às 10h35min, no escritório da universidade em que trabalha. E assim surgiu a minha 5ª e última entrevistada. Esta foi a mais longa de todas as entrevistas que havia feito. Ao fim da entrevista, entendi que, por ser a mais velha de todas, os acontecimentos significativos da sua vida eram maiores.

Neste meu segundo deslocamento a Benguela, não foi possível entrevistar Lueji, pelas razões que passarei a explicar. Entrei em contato com ela no mesmo dia que cheguei a Benguela, ela atendeu-me, disse que lembrava bem de mim, sorriu e agradeceu pela lembrança. Já não residia mais no bairro em que a tinha visitado, tinha casado e estava a morar noutro bairro. Senti, pelo seu tom de voz, uma certa alegria ao dizer-me que se tinha casado e mudado de casa. Eu sorri, desejei muitas felicidades, e ela agradeceu. Quando falei se havia a possibilidade de fazermos a entrevista prometida, ela mostrou-se bastante reticente, sobretudo por meu pedido ter sido feito muito em cima da hora e sem aviso prévio.

Ela justificou, igualmente, que estava à espera de visitas, mas que, após isso, poderia ligar para mim e nos encontrarmos para gravar a entrevista. Então, combinamos que ela iria retornar assim que as visitas fossem embora, ou caso não aparecessem. Perguntou-me ainda se poderíamos nos encontrar em casa dela. Eu disse que, por questões de privacidade e estarmos mais à vontade, talvez pudéssemos ir a outro local. Ela disse que não tinha problema. Preferia que fosse em outro local porque, na nossa primeira conversa, ela falou de detalhes pessoais que talvez não fossem do conhecimento do atual esposo, e isso poderia constrangê-la a voltar a mencioná-los, o que não seria abonatório para a pesquisa em termos de resultados.

Aguardei pela ligação até duas horas depois do combinado, findas as quais eu decidi ligar, atendeu e respondeu que estava em um parque infantil, tinha levado as crianças a brincar e que estava à espera do marido. Perguntou ainda se eu podia ir ter com ela, para gravarmos a entrevista. Eu fiquei extremamente receosa, primeiro, porque ela estava com crianças, e pelo celular dava para ouvir os gritos. Ou seja, não era um local apropriado para o tipo de conversa pretendida. Ainda, a possível chegada do marido a qualquer instante não me parecia uma boa ideia. Ela disse que neste caso então não podia fazer nada e que poderia ficar para uma próxima oportunidade (pesquisa). Neste momento fez-se silêncio entre nós, e em seguida nos despedimos. E assim encerrei esta fase, com uma bagagem de aprendizado pessoal e epistêmico que transformaram significativamente esta tese, bem como com o seguinte perfil de interlocutoras:

Cinco angolanas, negras, com média de idade de 36 anos, heterossexuais, com vínculo laboral formal e uma média salarial de 9.693,35 reais. A maioria religiosa, em uma relação afetiva (casamento, namoro). Quatro das cinco têm apenas uma/um filha/o e não deseja ter mais. Somente uma não tem ainda, porém pretender fazer mais de um/a. Todas já recorreram ao aborto, e a maioria tem histórico de uso de anticoncepcionais (passado ou presente).

c) As interlocutoras

1ª Nkossi – nascida no Lubango, província da Huíla, residente atualmente no bairro Nelito Soares, em Luanda, 32 anos de idade, licenciada em Direito, casada, negra, híbrida, católica. Nunca morou fora de Angola. Foi criada pelos pais e quatro irmãos (duas irmãs e dois irmãos mais velhos). Os pais se separaram quando ela já tinha mais de 18 anos. Teve uma relação tensa com a mãe; o pai era mais afetuoso. Com as irmãs e um dos irmãos tinha uma relação de supra infra ordenação. É a última filha. Teve uma infância solitária, por ser a mais nova, uma adolescência bastante problemática. Não tem muitos modelos de vida, mas admira muito a sua mãe e Whitney Houston. Só teve relacionamentos heterossexuais. Usa atualmente

um anticoncepcional (jadele). Já usou pílula, mas para efeitos de regulação da menstruação, e interrompeu pelos efeitos colaterais provocados. Já engravidou duas vezes e abortou em ambas, atualmente tem uma filha (3 anos). Não deseja ter mais filhos. Na adolescência identificava-se mais com os homens pelas atitudes em termos de iniciativa e liderança, vestia-se como homem.

2ª Makiesse – nascida na província de Luanda, residente atualmente no bairro Talatona, em Luanda, tem 34 anos de idade, é licenciada em Gestão, separada, negra, heterossexual, agnóstica. Morou oito anos em Portugal, foi criada inicialmente pela mãe e o padrasto e três irmãos. Os pais se separaram quando era pequena. Sempre teve uma relação muito boa com a mãe, foi apresentada ao pai quando tinha cinco anos. Com ele tem uma relação muito boa também. Com o irmão apenas na adolescência teve problemas. É a primeira filha. Teve uma infância muito boa e uma adolescência complicada pelas questões de racismo que sofreu em Portugal. Seu modelo de vida é a mãe. Só teve relações heterossexuais. Usou anticoncepcional toda a vida, mas interrompeu para engravidar. Já fez três abortos, atualmente tem um filho (1 ano). Não deseja mais ter filhos.

3ª Yolene – nascida na província de Luanda, residente atualmente no bairro Talatona, em Luanda, tem 37 anos de idade e é licenciada em Engenharia de Minas, solteira, negra, heterossexual, não segue nada do ponto de vista religioso. Morou cinco anos na África do Sul, foi criada pelos pais e mais cinco irmãos. Ela é a quinta filha. Sempre teve uma boa relação com os pais e irmãos. Teve uma infância e adolescência boa. Seu modelo de vida são os pais. Só teve relações heterossexuais. Usou a pílula por dois anos, mas parou pelos efeitos colaterais que teve. Usava o método do calendário, apesar de não saber muito bem como funcionava. Já fez três abortos e atualmente está na 36ª semana de gravidez. Não deseja ter mais filhos. Os amigos e colegas de serviço não a veem como “mulher”, pensavam que ela era “sapatão”.

4ª Nzola – nascida em Luanda, residente atualmente na Avenida Comandante Valódia, em Luanda, tem 40 anos de idade. Doutorada, docente universitária, está em um relacionamento. Negra, já teve experiência sexual com uma “mulher”, católica. Morou algum tempo com os pais na infância, depois o pai saiu de casa e viveu apenas com a mãe e os dois irmãos. É a única menina dos pais, e a segunda filha. A infância foi muito boa, mas a adolescência e início da juventude foram “horíveis”. O seu modelo de vida é a mãe. Apenas usou uma vez a pílula do dia seguinte. Nunca teve filho. Já teve um filho, que faleceu nos primeiros meses de vida. Já fez um aborto. Atualmente deseja muito ter filho. Na relação que teve com outra “mulher” sentia-se o homem.

5ª Mayamba – nascida na província do Kuanza Norte, residente atualmente na província de Benguela (Lobito), tem 43 anos de idade. É licenciada em Direito, casada, negra,

heterossexual, católica. Morou grande parte da sua vida em Luanda, foi criada pela mãe e o padrasto, inicialmente, e depois apenas pela mãe e as quatro irmãs. Ela é a segunda filha. A mãe separou-se do pai quando ela era pequena. Teve uma relação muito boa com o padrasto e a avó; com a mãe era um pouco tensa, mas muito boa. Teve uma infância e adolescência muito ricas, era muito traquina. Seu modelo de vida é a mãe. Usou a pílula quando jovem, mas interrompeu pelos efeitos colaterais que teve. Utilizou o método calendário, que não dominava. Após casada, passou a ser feito pelo marido. Usa o DIU há 14 anos. Tem um filho de 14 anos. Já fez um aborto. Não deseja mais ter filhos. Os amigos sempre disseram que ela parecia mais homem do que “mulher”, pelo estilo de vida e forma de vestir. Prefere relacionamento com homens não africanos.

Finalmente, a principal lição deste processo foi entender, na prática, que é o campo quem determina o sentido da pesquisa, e nele emergem diversas relações de poder, geralmente não direcionadas somente a um sentido. É a partir dele que se deve enquadrar e produzir as teorias, e não o contrário. Nesse sentido, a partir das falas das interlocutoras em diálogo com a teoria, definirei, na próxima seção, o campo conceitual que abrange a autonomia reprodutiva em Angola, particularmente a partir das categorias de família, lugar social, autonomia, reprodução, subversão, o a papel dos pais e autoridade parental.

2.3 Famílias, Culturas e Reprodução

Até aqui, dissertamos sobre o caminho percorrido para a efetivação do presente trabalho de pesquisa. Desde a escolha do tema, decorrente de interesses pessoais, da realidade complexa dos direitos reprodutivos em Angola e a respectiva insuficiência de produção teórica. Ao refinamento do objeto, da metodologia e as readequações teórico-metodológicas, em função do campo, que culminou com as entrevistas das cinco interlocutoras. Afinal, as suas histórias de vida constituem o cerne de toda a abordagem.

2.3.1 Famílias e lugar social

Na busca pelos elementos preponderantes na construção da autonomia reprodutiva das nossas interlocutoras, identificamos pelo menos três aspectos fundamentais. O primeiro será tratado neste capítulo, concretamente o referencial familiar de exercício da maternidade/paternidade, que as leva a se perceberem como sujeitas autônomas de direito, capazes de fazer escolhas. Recorrendo novamente a Thompson (1998), relativamente aos cuidados a ter no uso da história oral, farei esta abordagem considerando as declarações subjetivas, e os entrecosques da narrativa política da época, as pressões invisíveis da mudança econômica e estrutural. Por essa razão, serão analisados a seguir detalhes da formação familiar, em paralelo à transformações sociais angolanas. Este ponto servirá também para situar a condição social das entrevistadas.

O contexto familiar de Nkossi, Makiesse, Yolene, Mayamba e Nzola revela bastante sobre as suas percepções em torno da autonomia, e conseqüentemente de suas escolhas reprodutivas. O mesmo deve ser entendido também em um âmbito mais macro da localização socioeconômica familiar em Angola.

Começaremos esta abordagem com Nkossi, a mais nova das cinco, nascida oito anos após a proclamação da independência de Angola, em 1975. Da sua infância, recorda que ela e a família tiveram de mudar de província porque o pai tinha “sido colocado para trabalhar em Luanda”. Saíram da cidade do Lubango na província da Huíla e foram morar em Luanda. A política de transferência de pessoal qualificado foi recorrente nas primeiras décadas da independência do país, dada a insuficiência de pessoas formadas em determinadas regiões.

A independência de Angola se deu nos finais de 1975, resultante de um sangrento período de guerra anticolonial iniciado em 1961. Não por coincidência, isso sucedeu durante a Guerra Fria (1945-1991). Ao longo da luta armada, os principais movimentos nacionais de libertação foram se agrupando em função também dos interesses das potências envolvidas na Guerra Fria, de quem recebiam apoio, especialmente, logístico e ideológico. A guerra

conduzida contra o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) pela União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), pela África do Sul e, indiretamente, pelos EUA, levaram a grandes fornecimentos de armamento soviético a Angola na segunda década de 1980, enquanto Cuba, com o apoio soviético, mantinha no país cerca de 50.000 homens (HODGES, 2003, p. 28).

A incapacidade de os três movimentos nacionalistas trabalharem em coalizão, transpondo as rivalidades etno-regionais, segundo Hodges (2003), reporta-se à ausência de um período de “transição estável” para a independência da parte de Portugal, ao contrário das outras potências colonizadoras. Somaram-se a isto as “rivalidades geopolíticas da Guerra Fria” assim como a “determinação do regime racista da África do Sul em impedir o apoio angolano aos nacionalistas da Namíbia, a sul do território angolano” (p. 26). Porém, não somente a UNITA recebia apoio externo, como também o MPLA e a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA).

O partido que governa o país desde 1975, o MPLA, inicialmente recebeu o apoio da União Soviética e dos Cubanos, ao passo que os outros dois partidos – a FNLA e a UNITA –, dos Estados Unidos, da África do Sul (regime apartheid) e do Zaire, atual República Democrática do Congo. A independência foi proclamada em um ambiente de guerra civil entre aqueles três movimentos/partidos com apoio das potências internacionais.

Angola esteve em guerra quase todo o período compreendido entre o início da revolta armada contra o domínio colonial, em 1961, e o cessar fogo de abril de 2002. Houve apenas uns poucos meses de paz em 1974-1975, antes de o país voltar a mergulhar novamente na guerra em vésperas da independência, em novembro de 1975, e dois interlúdios instáveis de paz relativa em 1991-1992 e 1994-1998. (HODGES, 2003, p. 23)

Com a independência, grande parte das indústrias e fábricas havia encerrado as suas atividades, pois muitos brancos, e também alguns negros, titulares de cargos de direção e empresas, saíram do país, voluntária ou coercivamente. Na maioria dos casos, estes constituíam o contingente de mão de obra qualificada. À eclosão da guerra em 1975 seguiu-se a “partida de mais de 95% dos colonos portugueses, que equivaliam aproximadamente a 340 mil habitantes, cerca de 5% da população” (HODEGS, 2003, p. 27). O número de nativos formados para dar continuidade ao modelo de desenvolvimento do novo Estado-nação era insuficiente e desequilibrado, tendo em vista os desafios que se apresentavam na altura. As regiões urbanas e do litoral tiveram os maiores investimentos em escolas.

Devido ao malogro do regime colonial no investimento na educação dos africanos, este êxodo significou a perda da grande maioria dos quadros do país e do pessoal tecnicamente qualificado. Milhares de pequenos negócios e propriedades agrícolas foram abandonados, e o país viu-se a braços com uma

grande escassez de pessoal qualificado. Conjuntamente, a eclosão da guerra e a saída dos colonos mergulharam Angola numa profunda crise econômica de que nunca se recuperou inteiramente. (HODGES, 2003, p. 26)

Durante a colonização houve uma alta concentração de poderes, em termos econômicos e de know-how, por parte dos colonizadores brancos e de alguns nativos assimilados negros (maioria masculina). Ao mesmo tempo em que a maioria da população negra nativa não assimilada era mantida em condição de servidão e clientelismo. Em meu entender, o governo pós-colonial não soube, ou não quis, mensurar devidamente este espólio colonial, principalmente por estar comprometido com agendas externas, em função do apoio que recebeu durante a guerra de libertação.

Na fase marxista-leninista, o governo centralizava todas as funções econômicas. A corrupção passou a fazer parte do modus operandi estatal, contrastando com o déficit no fornecimento de bens às populações, e dando lugar à explosão exponencial do mercado chamado “paralelo”. Legalmente não eram permitidas iniciativas comerciais ou empresariais privadas, o Estado apresentava-se como o único empregador. Os bens de primeira necessidade eram fornecidos a partir das chamadas “lojas do povo”, empreendimentos comerciais mantidos pelo Governo, cujos bens “não apenas eram racionados, escassos ou inexistentes, mas também de pior qualidade” (FILHO, 2011, p. 6). A mãe de Mayamba trabalhava em uma destas lojas, conforme nos relatou:

A minha mãe trabalhava no comércio externo, uma instituição do Estado de comercialização de produtos. Estes supermercados que a gente tem, na altura eram as chamadas lojas do povo, era onde a minha mãe trabalhava. (Mayamba, 2017)

As lojas do povo registravam grandes afluências de pessoas. Eu ainda lembro de ver a minha mãe acordar de madrugada para ficar nas chamadas “bichas” (filas), e assim poder ter acesso a alguns alimentos básicos. A procura era muito grande. As pessoas que trabalhavam nestes empreendimentos muitas vezes tinham certos benefícios preferenciais, tanto por desvio ilícito, quanto por previsão legal. Como a mãe de Nzola, que trabalhava na fábrica estatal de plásticos e:

[...] trazia algum material da empresa porque eles tinham um direito, um material que não está bem feito. Vendíamos os chupas, cintos de plástico, todas aquelas marcas de chupa que tinham lá na fábrica dela nós vendíamos. As vezes até comprávamos a preços baixos que é para depois irmos revender. Eu zunguei, meu irmão mais novo, a minha mãe depois teve que começar a vender funji no Roque, quer dizer passamos por muitos processos que fizeram, do meu ponto de vista, com que ela [mãe] depois começasse a adoecer mesmo. (Nzola, 2017)

Com salários baixos, a maioria das/os funcionárias/os públicas/os de base tinha de recorrer ao mercado paralelo para comercializar produtos, visando a completar a renda familiar. Esta realidade ainda é atual. Em razão dos baixos salários, altos preços dos produtos, a insuficiência de produção e fornecimento de bens e serviços, bem como a necessidade de adquiri-los no mercado paralelo, a vida da maioria da população é muito mais penosa.

Segundo Hodges (2002), em virtude do declínio do setor formal da economia e a consequente queda de salários da Administração Pública, grande parte da população urbana depende, para sobreviver, de empregos e rendimentos no setor informal. Um setor que, segundo o autor, “começou a se desenvolver, em meados da década de 1980, sob a forma de economia clandestina no tempo do planejamento centralizado”, ou seja, no período marxista-leninista que vigorou em Angola de 1975-1991, “se proliferando nos anos 90 e se tornou a principal fonte de emprego para força de trabalho urbana em rápida expansão” (HODGES, 2002, p. 54-55).

O setor informal acaba sendo ainda a principal fonte de renda para muitas famílias nas zonas urbanas, incluindo a capital Luanda, mesmo as que têm empregos formais. Por isso, tanto nos primórdios da independência quanto hoje, os funcionários de base, e com menos escolaridade, que dependem apenas do seu salário, têm mais dificuldades econômicas. É igualmente neste setor onde se encontra um contingente significativo de pessoas sem ou com pouca escolaridade, não inseridas no mercado formal por diversos outros motivos. Como o pai de Yolene:

Meu pai é *business man*, já fez bué de coisas, já foi mecânico, ele é mecânico de profissão, já se meteu em agricultura, houve uma altura que a mecânica não estava a dar, e depois foi para construção acho que ele se reformou aí, [ele] não é tão formado. (Yolene, 2017)

Apesar das qualificações técnicas, ele “não é tão formado”, entretanto, a experiência profissional em diversas áreas fez-no viver de “biscates”, equivalente a “bico” no Brasil, prática muito comum em Angola. Foi com estas atividades, realizadas sem vínculos empregatícios formais, que sustentou todas/os as/os filhas/os e a esposa; esta que, por sua vez, parecia ter mais formação. A mãe de Yolene também era funcionária pública, mas deixou de trabalhar por muitos anos, por motivos que ela disse desconhecer, retornando após as/os filhas/os estarem grandes.

A primeira República, formalmente marxista-leninista, vigorou até 1991, altura em que se extingue o bloco da URSS, a queda do muro de Berlim, marcando o fim da Guerra Fria. O mesmo ocorreu com o fim daquele sistema de organização política em muitos países africanos, incluindo Angola, que realizou, em 1992, as suas primeiras eleições universais, multipartidárias. Houve a descentralização estatal da economia e a aprovação de uma nova

Constituição, que consagrou o Estado Democrático e de Direito, dando lugar à segunda República. Esta, por sua vez, foi readequada após o conflito armado, em 2002, com a promulgação de uma nova Constituição em vigor desde 2010.

A transição para um sistema multipartidário, de capitalismo selvagem, com uma ideologia política ambígua, foi mais uma exigência decorrente da nova conjuntura política internacional, a derrota da URSS, do que necessariamente o reconhecimento de um desajuste estrutural do marxismo-leninismo, e das práticas dos governantes, para levar o país ao desenvolvimento assegurando o crescimento necessário.

Anos de declínio econômico e de muito pouco investimento nos setores sociais, a par de um rápido crescimento populacional, de deslocamentos da população e da urbanização, empurraram milhares de angolanos para os limites da sobrevivência. No extremo oposto, o dismantelamento do antigo sistema socialista, a partir do final da década de 1980, e a sua substituição por uma forma desregrada de capitalismo, distorcida pelo clientelismo, criaram oportunidades de enriquecimento a uma escala inimaginável para uma pequena elite politicamente bem colocada. (HODGES, 2003, p. 42)

Uma parte da história política angolana do pós-independência é fortemente marcada pela corrupção em todos os setores do governo e do partido no poder desde 1975. Tal fato foi criando uma divisão em termos de condição social entre, por um lado, a maioria de população que dependia do salário, do mercado paralelo, de biscates ou outras fontes alternativas de subsistência para adquirir bens e serviços. No outro extremo, por sua vez, os que estão(vam) ligados ao partido no poder, incluindo os membros do governo e as suas respectivas famílias. O escritor moçambicano Mia Couto apelidou-os de endinheirados³¹. Portanto, a capacidade econômica não é mensurada (apenas) em termos salariais ou de formação, mas, sobretudo, pelo grau de proximidade ao governo/partido.

Para melhor percepção do lugar social das famílias das nossas interlocutoras, podemos subdividir aquele primeiro grupo da maioria da população em: i) os que, residindo na zona urbana no pós-independência, já tinham alguma escolaridade, assim como inserção no setor público, ainda que inseridos também no setor informal; ii) aquelas/es que, nesta mesma região geográfica, não eram letradas/os, dependendo somente do mercado informal, e; iii) as populações das zonas rurais, que estão na base da pirâmide. As famílias de Nkossi, Makiesse, Yolene, Mayamba e Nzola se enquadram naquele primeiro subgrupo.

De um modo geral, mães e pais estão na estatística dos poucos nativos que, no computo geral, receberam algum tipo de educação formal colonial. Desde a mãe de Nzola, que tinha a 4ª

³¹ Íntegra do texto disponível em: <<https://www.correiodobrasil.com.br/mia-couto-demasiado-pobres-nossos-ricos/>>. Acesso em: 08 jan. 2019.

classe completa; a de Nkossi, que já era professora; a de Makiesse, com formação superior na década de oitenta, assim como a mãe de Yolene e Mayamba, que, por serem funcionárias públicas, deveriam ter algum tipo de formação básica escolar. Do lado paterno, realce para o pai de Yolene, que “não era tão formado”. Mayamba não falou do nível escolar do padrasto, mas tinha melhor condição econômica que a sua mãe. O mesmo se aplica à Nzola, que embora tenha destacado o gosto pelos livros da parte do seu pai, não fez menção ao seu grau de escolaridade. Makiesse também não destaca a escolaridade do pai. Nkossi, por sua vez, tem um pai formado em economia.

Feito este enquadramento socioeconômico das famílias no contexto geral angolano, passemos então a analisar especificamente as relações intrafamiliares que, conforme vamos demonstrar adiante, foram fundamentais na percepção de si, e, concomitantemente, na construção da autonomia reprodutiva das cinco entrevistadas.

2.3.2 Nkossi: “O meu pai sempre foi mais atencioso”

É a mais nova das cinco entrevistadas, com 34 anos e, por coincidência, foi a primeira pessoa que eu entrevistei. Conversamos em seu apartamento na Avenida Brasil, em Luanda, onde mora com o marido e a filha de um ano. Nkossi é católica, casada. No dia da entrevista estávamos sozinhas, sentamos em cadeiras, num quarto com pouca mobília, uma em frente à outra. Ela estava de roupas simples, com um lenço à cabeça, e de chinelos. Aparenta ter 50 ou 60 kg e aproximadamente 1,67m de altura. Eu iniciei a conversa com a pergunta-padrão previamente definida: fale da sua infância, adolescência e juventude.

A sua voz tinha um tom médio, quase baixo. A todo tempo buscava emendar uma ideia na outra, sem deixar muitos vácuos entre os parágrafos. Poucas vezes desviava o olhar, estava quase sempre focada em mim. Começou a falar da sua infância, com manifesta descontração. Lembrou de como era muito amiga do pai e vice-versa. Ambos faziam muitos programas de lazer juntos. Ela o acompanhava para quase todos os lugares. Em suas palavras, o pai era “mais relação afetiva, ele sempre foi mais atencioso com as pessoas, então eu, em termos afetivos era mais voltada para o meu pai, sempre me senti mais à vontade com ele”.

Tudo se transformou quando entrou para a adolescência, que “foi já assim uma coisa mais traumatizante”. Neste momento da conversa, reduziu o tom de voz. Começou a falar mais calmamente, a baixar a cabeça com frequência, e quando a levantou pela última vez, já estava com os olhos cheios de lágrimas. Olhou para mim e começou a chorar fortemente. Eu fiquei sem reação por alguns milésimos. Rapidamente desliguei o gravador e fiquei em silêncio, mas ainda assustada. Decidi abraçá-la e ofereci um lenço de papel. No entanto, também entrei em

conflito comigo mesma, preocupada com uma possível “contaminação” do campo. Diante deste dilema, optei por deixar de parte o lado pesquisadora. E nesta hora foram de grande valia os textos já referidos da antropologia e etnografia em geral, mas também feminista, como os desafios pessoais relatados por Cecilia Sardenberg (2014) em sua pesquisa de campo na década de 1970 nos Estados Unidos da América.

Retomamos a entrevista quinze minutos depois, e a minha proposta foi, caso concordasse, que podíamos pular a fase da adolescência, e ela rapidamente consentiu. De alguma forma, eu já tinha previsto que podiam ocorrer reações deste tipo, pois, em muitos casos, compartilhar histórias passadas e presentes poderia significar relembrar fatos ou situações que se pretende esquecer, por diversos motivos. Constatamos ainda que aquelas entrevistas poderiam constituir uma espécie de “confessionário” em que seriam revelados fatos nunca antes partilhados. E as entrevistas posteriores confirmaram a suspeita.

Dando continuidade, fui captando nas entrelinhas da nossa conversa que, naquela fase da adolescência, a relação dos pais se deteriorou, repercutindo fortemente no ambiente familiar. Sobretudo para ela, que teria perdido um amigo, isto é, o pai. Não que ele tivesse deixado de lhe dar atenção, mas a tensão dentro de casa tornou tudo mais difícil. Assim, a mãe teve que assumir a gestão da casa sozinha, o que pressupõe dizer que, anteriormente, esta tarefa era compartilhada com o pai. Em seu entender, a única pessoa que a “entendia e tratava como gente”.

Ao falar da relação com a mãe, demonstra sentimentos dúbios: por um lado, a admiração e respeito pela personalidade forte. Por outro, a incomodava o fato de ser pouco afetuosa. Em seu entender, ela apenas supria as suas necessidades físicas, assim como as duas irmãs mais velhas, com quem ficava. As três tinham uma relação de “supra infra ordenação” com ela. E desabafa: “Eu achava horrível, uma desgraça a educação que recebia nesta altura, da adolescência, me sentia muito reprimida”.

Apesar disso, afirma que sempre teve muita admiração pela postura da mãe, enquanto “um exemplo de uma pessoa com muita garra, força, talvez a palavra seja tenacidade”, por ser aquela “que foca o objetivo e não olha o sacrifício para lá chegar”. Considerou ainda inspirador o fato de a mãe ter sido sempre justa em ouvir as/os filhas/os quando se tratava da gestão familiar.

A nível das decisões de casa ou familiar, pelo menos na adolescência, o meu pai começou a se eximir de certas decisões, então a minha mãe precisava de pareceres, e todo mundo dava a sua opinião, *e nesse aspecto ela era impecável, ouvia toda a gente e depois tomava a decisão*. Em muitos casos, ela queria fazer alguma coisa e nós nos opúnhamos ela não fazia. E ouvia indistintamente meninas e rapazes, *não me lembro de alguma vez o meu irmão*

mais velho ter exercido algum tipo de pressão que tenha sido determinante na decisão, talvez porque a minha mãe também é muito ponderada, então tudo era igual. (Nkossi, 2017, grifos meus)

Tinha, porém, dificuldades em aceitar outras distinções de trato feitas pela mãe, em função de ser menina ou rapaz. Por exemplo, os rapazes não tinham horário de entrada em casa, mas ela sim. Neste caso, não ficou explicitado se esta restrição se estendia também às duas irmãs mais velhas, ou apenas a ela, sobretudo por ser a mais nova e menor de idade. Outra distinção que a incomodava era a divisão e exigência desequilibrada dos trabalhos domésticos entre as irmãs e irmãos. Todavia, ao contrário das irmãs, ela sempre ficou de fora destas divisões.

Decorre do facto de que, quando eu era criança a minha mãe só dava aulas, tinha muito mais tempo em casa, ao chegar à adolescência, a minha mãe precisou trabalhar mais, então já passava muito tempo fora de casa. Então no meu caso não senti tanto, nunca me fizeram teste, por isso que eu não sei lavar [roupa] em condições (risos). (Nkossi, 2017)

O “teste” a que se refere era feito pela mãe e apenas as duas irmãs participavam. Resumia-se numa espécie de maratona de tarefas domésticas que incluíam, entre outras, lavar, limpar, engomar, cozinhar etc. Ao fim de tudo a mãe avaliava e atribuía notas, com a possibilidade de reprovação se a tarefa fosse malfeita. No entanto, Nzola não fez referência a castigos ou incentivos em função da pontuação.

Ela nunca fez estes testes, conforme referiu, entretanto é interessante a sua colocação de não saber “lavar em condições” justamente por tal fato. O que nos leva a refletir sobre os trabalhos domésticos também em outra perspectiva. Ou seja, todo o ser humano deveria desenvolver habilidades que visem a assegurar a sua própria higiene e do meio em que vive, incluindo lavar a sua própria roupa, limpar a casa, independente do estado civil, da classe social e do sexo. Neste sentido, ensinar as crianças desde cedo, tanto as meninas como meninos, que devem saber cuidar de tudo que lhes pertence, possibilita menos dependência da mão de obra geralmente explorada e subvalorizada das empregadas domésticas.

Portanto, não se trata de proclamar a extinção das tarefas domésticas, pois que, geralmente, tal posição implica que outras pessoas, mormente, as negras e pobres, terão que fazer este trabalho a maior parte das vezes mal remunerado. Não é a morte ao trabalho doméstico que deve ser apregoada, mas sim a sua ressignificação, diante dos desafios hodiernos de autonomia e equidade de gênero.

Em casa de Nkossi os rapazes também faziam algumas atividades domésticas que, em seu entender, exigiam mais esforço físico, mas não tomavam tanto tempo, por serem

esporádicas, como levar o lixo à rua ou acarretar água. Ao passo que as irmãs lavavam, cozinhavam e limpavam quase todos os dias. No entanto, elas nunca limpavam o quarto dos rapazes, nem lavavam as suas roupas, esta responsabilidade era inicialmente da empregada, e depois eles mesmos passaram a executá-las.

Naquela altura, Nkossi não tinha uma relação boa com o mais velho (segundo filho), era amiga apenas do outro irmão, que a antecedia, com quem às vezes brincava. Resume como sendo de “amor e ódio” a relação que tinha com as duas irmãs e com um dos irmãos. Não fez qualquer referência à relação das três com os outros dois irmãos. Ou destes com o pai. As irmãs mais velhas faziam a vez da mãe, quando ausente.

Por tudo isso que vivenciou nestes períodos, foi forjando a sua personalidade como pessoa, mais do que mulher, por se considerar em termos de agir e pensar como dissidente. Conforme declarou, nunca se enquadrou nos moldes do que socialmente se entende por “ser mulher”, geralmente associada ao doméstico. E acredita que tal dissidência está inscrita em seu DNA, pois teve poucos estímulos externos para se posicionar desta forma. Eu entendo que, daqui, vai se forjando a sua identidade, com referenciais de afetividade do pai, de tenacidade e independência materna, que vai se repercutir no autorreconhecimento de sujeito autônomo de direitos, dotado da prerrogativa de escolher, sobretudo no âmbito reprodutivo.

2.3.3 Makiesse: “é uma vida que ela faz como sente”

O encontro Makiesse também foi em seu apartamento. Ela é ligeiramente mais baixa e magra que Nkossi e ambas não usavam maquiagem, receberam-me em trajés informais. Ao contrário da primeira, Makiesse tinha os cabelos curtos, estilo “rapazinho”. Com 35 anos de idade, já foi casada, atualmente é divorciada, tem um filho de um ano. A primeira vez que falamos por SMS para viabilizar a participação na pesquisa, mencionou: “o meu problema é o meu filho, acabo por ter a atenção condicionada até meter o gajo a dormir”, e lembrei deste fato porque, no dia da entrevista, reparei que o filho era muito apegado a ela, mesmo com a presença da babá. Das cinco, foi a única que mencionou ter uma babá.

Quando cheguei, para não sermos incomodadas pelo filho, pediu que fôssemos a um outro compartimento da casa, que tinha poucos móveis e boa iluminação. Ainda assim, fomos interrompidas pelo menos duas vezes pela criança, que parecia querer brincar. Eu estava tranquila com o fato, mas ela parecia incomodada, pegava num colo por instantes, e nesta altura parávamos a conversa, e depois chamava a babá para recebê-lo. Ficamos de frente uma para a outra, ela em um banco mais baixo que a minha cadeira. Com um tom de voz alto, e muitos gestos corporais, Makiesse começou a falar da sua infância.

Lembrou de não ter conhecido inicialmente o pai biológico, pois a mãe tinha se separado do pai quando ela tinha um ano e o irmão mais novo estava prestes a nascer.

Eles sempre foram muito amigos, mas também sempre ficou muito claro para eles que, a minha mãe sendo como é, e *super dona de si*, e muito *pouco crente de que uma mulher deve ser a que suporta*, que atura e que o homem faz, ela tem muita dificuldade em viver assim e foi fazer a vida dela. (Makiesse, 2017, grifos meus)

Quase sempre que falava da mãe, o fazia com um sorriso. Destacou o seu caráter como forte e decidido, “que não admite nenhum tipo de abuso”, por isso, terminou a relação, porque o pai tinha “aquele mau comportamento típico de macho angolano”. Makiesse não explicou o que seria esse “comportamento típico de macho angolano”. E nem mencionou, se este entendimento era uma interpretação própria do que lhe tinha sido contado, uma vez que ela só tinha um ano quando os pais se separaram. Ou se a mãe ou outras pessoas próximas a terão dito. De qualquer forma, o realce vai para atitude da mãe em terminar a relação com determinação.

Após a separação dos pais, a mãe voltou a casar-se, e foi deste padrasto que ela teve a primeira referência paterna. Recorda ter sido apresentada ao pai biológico aos quatro ou cinco anos de idade. Até antes disso, “eu chamava papa ao meu padrasto e aquele era o núcleo familiar que eu conheci”. Da relação da mãe com o este padrasto nasceram mais dois filhos. Ela considera que a relação da mãe com o padrasto inicialmente era normal.

Com o passar do tempo, por motivos que não detalhados, a mãe decide separar-se, sendo que o padrasto estava pouco crente que fosse levar esta decisão adiante, por achar “que ela não iria a lado nenhum porque não iria suportar esta queda [no nível de vida], e ela mais uma vez contrariando tudo e todos preferiu opor-se”, e terminou a relação. Automaticamente a condição de vida da família sofreu uma queda, pois ele era o principal provedor financeiro. Até a conclusão da separação houve conflitos, principalmente pela guarda dos dois últimos filhos, que incluiu uma tentativa de rapto por parte do pai das crianças.

Mas a mãe preferiu desistir, “era muita coisa para os miúdos, depois ela admitiu que aqui o país era aquela incerteza etc. ela disse: epá, fiquem na américa”. A incerteza a que se refere decorria da situação de guerra civil em Angola. A separação da mãe e do padrasto também mudou a boa relação que Makiesse e o irmão sempre tiveram com ele, assim como os outros dois irmãos, “porque na separação aquilo já era: teus filhos, meus filhos”, colocando-os à parte, e acrescenta:

Já sabes como é que é, as pessoas são muito pais até estarem juntos, que depois quando se separam é pai dos [seus] filhos e depois toda aquela ligação vai para o lixo, não existe. (Makiesse, 2017)

Foi visível que este momento da sua história foi marcante, pois por um instante mudou o semblante e desapareceu o sorriso que lhe era característico. Prosseguindo, relatou que o encerramento desta fase deu lugar a outra mais importante, a presença do pai, que a partir de então até hoje, “assume efetivamente um papel completamente predominante, único na minha vida”. Sendo que essa reaproximação foi “supertranquila”, pois o pai soube reconquistar o seu espaço, ele estava “ali ao lado, levava-nos à escola ia buscar-nos”, e por isso a “presença dele foi sem drama, foi uma coisa de respeitar totalmente” o espaço da mãe e os seus relacionamentos afetivos.

A mãe teve ainda outro relacionamento, com um “branco português”, como mencionou Makiesse. A relação durou muitos anos. Foi com este senhor que a mãe conseguiu dar seguimento ao seu plano de fazer um mestrado em Portugal e dar continuidade aos estudos dela e do irmão. Ele tinha sido transferido para trabalhar naquele país. A família viajou para Portugal e, para além da mãe, o padrasto, ela e o irmão, foram mais duas primas, sobrinhas da mãe. Ao contrário do primeiro padrasto, Makiesse afirma não ter tido boa relação com este:

[...] porque ele era super ciumento e eu não gostava nada daquela brincadeira, ver aquela pessoa controlar se ela [a mãe] está a olhar para onde, era muito difícil, mas ela viveu aquilo até, basicamente quando ela volta para Angola. (Makiesse, 2017)

Ela não fez menção a qualquer incidente de violência física ou patrimonial da parte dele, apenas que o fim da relação se dá quando a mãe termina a formação e volta para Angola, exatamente na mesma altura em que ela, o irmão e as primas já estavam mais crescidos e podiam ficar sozinhas/os. Em meu entender, permanecer naquele relacionamento talvez fosse estratégico até que fossem alcançados os objetivos estabelecidos, terminar a sua formação e assegurar que as crianças tivessem idade suficiente para ficarem sem a sua tutela. Meses depois de a mãe estar em Angola, ela e o irmão percebem que os pais tinham feito as pazes. Estão juntos até hoje e têm uma relação que Makiesse considera como modelo inspirador.

Portanto, a minha referência de relacionamentos também é bem esta, estás a ver né, não é aquela mãe que te ensina pela família, pelo padrão, não é. É uma mãe religiosa que deixa de ser, é uma mãe, que tem um padrasto e depois tem outro, os meus filhos que vêm *é uma vida que ela faz como sente*, estas a ver. E eu, admiro muito isso. (Makiesse, 2017, grifos meus)

Makiesse assume ter aprendido com a postura da mãe, principalmente nas relações afetivas, a moldar a sua própria personalidade enquanto Nkento, fora dos padrões sociais definidos como femininos, pouco condicionada à presença masculina que não agrega valores, bem como a fazer as suas escolhas em nome de um bem-estar pessoal, mas também das pessoas

sob os seus cuidados, cenário um pouco diferente do que ela costumava ver em outras famílias e Nkento.

[...] eu acho que cresci um pouco com esta referência de: “ficas, ficas, não ficas tudo bem”. E tu passas isso aos teus relacionamentos, e isso é super diferente da forma como as mulheres se relacionam, que é, “eu corto um braço para não saíres daqui”, e essa referência eu não tenho. (Makiesse, 2017)

Na mesma medida, admira a mãe por ter criado um espaço para ela própria, tendo marido ou não, mesmo com os filhos, pois ela “nunca deixou a loucura entrar, a casa vai ter a harmonia dela, é como se as pessoas fossem um apêndice”. E ela refere-se a casa não somente enquanto espaço físico, mas também psicológico e espiritual.

Makiesse falou pouco do pai, porém, nas vezes em que o fez, tinha sempre um sorriso no rosto, salvo naquele primeiro momento em que a mãe se separa dele. O fato de falar mais da mãe, em meu entender, decorre da natureza da minha pesquisa, mais voltada a trabalhar com Nkento, mas também por ela ter estado mais tempo presente em sua vida, todavia afirma com altivez a importância do pai.

A relação com os irmãos pode ser entendida em dois momentos. Primeiro, a vivência com o primeiro padrasto, em que todos lidavam muito bem. Com o fim do relacionamento há quebra nas relações entre ela, o irmão e os outros dois irmãos. Por outro lado, há a continuidade familiar, que deixa em palco apenas Makiesse, o irmão e a mãe. Em termos de trato, “a relação com o meu irmão era tranquila, sempre crescemos toda a vida em casa, eu sempre fui eu, ele sempre foi ele”. Os pais não faziam grandes distinções em termos de tratamento de ambos, inclusive lembra que vestiam roupas semelhantes. Ambos tinham boas notas na escola. Mas isto mudou:

[...] quando começou o processo dele de auto assumir é que ele começou uma guerra comigo, naquela fase da adolescência, uma guerra de “a menina não faz, não fala”, ele é meu mais novo, e vinha para cima de mim. (Makiesse, 2017)

Estas implicâncias começaram com a mudança para Portugal, uma fase descrita por Makiesse como traumática, porque sofreu muitos ataques racistas na escola, era a única negra da escola, por isso também não tinha amigas. Em função disso, direcionou toda a sua atenção para os estudos, se destacando do irmão com notas mais altas. Ao contrário do que acontecia anteriormente, em que ambos tinham sempre boas notas. E então, ele começou a rivalizar com ela em outros âmbitos.

Em seu entender, essa atitude do irmão resultou da sua incompreensão quanto ao sofrimento, a solidão resultante do racismo, “eu como menina, é aquela de ser recebida, o ser negra, mas sem amigas os livros eram os seus companheiros habituais”. Ao passo que o irmão

não passou por isso na mesma medida, dado que, desde a chegada a Portugal, rapidamente fez amigos se inserindo no futebol.

O futebol é uma coisa que o racismo acaba por se diluir logo. Eu não, eu chego ali com as minhas coisas e *pam*, aquele baque, de sentires-te feia. Portanto, enquanto ele está a jogar futebol eu estou sentada num banco, sem nenhuma amiga, as vezes sentia-me tão exposta no pátio, que ia para a casa de banho malcheirosa da escola, só para pelo menos não estar exposta. É aquele primeiro baque do racismo. (Makiesse, 2017)

As implicações do irmão continuaram, atitudes que ela chama de “machistas”, que contrariam a educação que ambos receberam dos pais, e disse com expressão de admiração: “Rhê! Eu não sei onde ele foi buscar isso, sempre fomos criados de igual forma em casa, e não havia nada disso”. Com o tempo tudo passou, e de lá para cá se não tiveram desavenças deste tipo, mantêm boa relação.

Outrossim, a temática racial será desenvolvida no próximo capítulo. Por agora, é de destacar a influência preponderante da personalidade materna, e também paterna, ao longo da infância e juventude de Makiesse. Ao vivenciar as atitudes da mãe em seus relacionamentos afetivos, rapidamente percebeu uma dimensão da independência “feminina”, que a faz reconhecer-se enquanto sujeita autônoma de direitos, de alguma forma, extensiva também ao âmbito reprodutivo.

2.3.4 Yolene: “[meus pais] estão cheios de batida à moda angolana”

Yolene se destaca por ser a única gestante das cinco entrevistadas, e com a cor de pele mais clara. Estava à época com cinco meses de gravidez e a nossa conversa foi no seu apartamento, no mesmo bairro em que mora Makiesse – o Talatona. Sentamo-nos à mesa, na sala de jantar, onde também estava a sua avó, mas a uns 30 metros de distância, a assistir a uma novela brasileira. Antes de começarmos, Yolene assou uma banana-pão e torrou ginbuba para mim: banana da terra com amendoim torrado no Brasil.

Eu a achei a mais tímida de todas, por demonstrar, em alguns momentos, gestos e palavras que denotam vergonha, como se estivesse a dizer algo que poderia não soar bem aos meus ouvidos. Por exemplo, casos em que se desculpou por contar as suas peripécias com gravidez, ou ao tapar a boca com uma das mãos após contar que fuma há muitos anos escondida da família. Ainda assim, a conversa foi fluida. As suas roupas eram simples, camiseta e ‘leggs’, tinha acabado de chegar do trabalho. Como a Makiesse, tem os cabelos curtos, e mais ou menos a mesma altura e peso. Ela fala em tom baixo, em alguns momentos olhava para a avó, atrás de si. E começou relatando a sua infância:

Eu sou a quinta, tem 4 rapazes, somos as duas, eu e a minha irmã mais nova, passei mal, porque os rapazes, chatos. Aquele controle; milhões de homens à tua volta a controlarem, um chegava no mesmo horário que eu, o outro, quando mudei de escola também mudou. (Yolene, 2017)

Apesar disso, considera que tinha uma relação boa com todos os irmãos e os pais. Diferente do que sucedeu com Nkossi, quer da parte da mãe como do pai, todas/os filhas/os recebiam o mesmo tipo de educação, incluindo os castigos e restrições, salvo a irmã mais nova, que tinha outros privilégios, como nunca ter apanhado uma surra do pai. Para ela as surras se justificavam porque eram muito traquinas. Tanto a irmã, como o irmão mais novo dos quatro primeiros sempre foram mais mimados pelos pais.

A mãe era mais tolerante, o pai mais duro, por isso, para dissuadi-los/as de alguns atos de indisciplina, ameaçava que iria dizer ao pai. Nesta hora ficavam quietos: “nós sempre apanhávamos, meu pai era o mau da casa, quando trancasse a cara o mundo parava. A minha mãe sempre foi muito permissiva”. As obrigações de horário de entrada em casa, também diferente de Nkossi, eram a mesma para meninas, meninos e independente da idade. Quem não cumprisse era igualmente castigada/o. Entretanto, lembra que, na fase de juventude, apenas os irmãos aprenderam a dirigir primeiro e o pai contribuiu muito para isso. Assim como, na infância, todos eles tiveram bicicleta, exceto ela, e nunca entendeu por quê.

Do que relatou sobre o relacionamento dos seus pais, é possível vislumbrar dois períodos. Os primeiros anos da sua infância, em que ela e os irmãos presenciaram cenas de violência entre ambos. O segundo, imediatamente após esta fase pontual, acaba sendo marcado por gestões e imagens de cumplicidade, respeito, felicidade e independência de um em relação ao outro.

Eu já os vi a lutar muito, isso quando éramos bem pequenininhos, eu lembro que a minha avó vinha nos buscar, a minha avó viveu conosco um tempo, e que ia nos tirar do quarto, isso nós éramos bem pequenos. Depois aquilo passou, foi uma fase, não sei, nunca perguntei, nunca conversamos sobre isso também, é daquelas coisas que não se fala e, nós ouvíamos do quarto, depois passou até hoje, nunca mais vi nenhum ato de violência e já foi mesmo há muito, muito, muito tempo. (Yolene, 2017, grifos meus)

Assim como Makiesse, ela também vê a relação dos pais como modelo a se inspirar, do ponto de vista pessoal e conjugal. Admira-os por terem construído as suas próprias vidas de forma independente, mesmo com a presença dos filhos e o fato de estarem casados há muitos anos. Para Yolene, “eles têm uma boa relação, boa até hoje, eu quero ser assim quando crescer, já lhes disse”, por serem aquele tipo de casal que “são[é] independente[s] um do outro apesar de terem casado há um milhão de anos”. São duas pessoas que “têm as suas vidas, dentro de

casa”, e fora, “estão cheios de batida à moda angolana, como eu digo, não param, nunca pararam, mesmo com bué de filhos, sempre tiveram a vida deles”.

A relação entre os pais, destes e os filhos, e bem assim, entres irmãos, era boa: “crescemos todos juntos, meus pais tinham uma relação normal, meio loucos até hoje, sempre estiveram na vida deles”. Afirma que desde criança decidiu ser mais tranquila que os irmãos, para não aumentar o trabalho que os pais já tinham com eles.

Portanto, Yolene vai também definir a sua personalidade em função dos modelos que apreende dentro de casa, tanto da mãe como do pai. Aliás, ela, muito mais do que as outras interlocutoras, se refere à importância paterna tal qual a materna, em todos os momentos da sua vida. Uma vez mais, vivenciar a experiência de uma Nkento (e um Yakala) que, mesmo estando em uma relação e tendo filhos, tem existência independente, demonstra na prática as possibilidades de construir a sua própria personalidade. Uma vez mais, verifica-se o autorreconhecimento de sujeito de direitos, capaz de exercer a sua autonomia no âmbito reprodutivo.

Esta liberdade de decidir se manifesta também na escolha que fez do curso de graduação usualmente identificado como “masculino”, engenharia de minas, mas que, do seu ponto de vista, era apenas a profissão que desejava exercer. Por esse motivo foi estudar na África do Sul. Apesar dos poucos meios financeiros, os pais apoiaram com determinação esta sua escolha, e buscaram dar todo o suporte necessário para a sua concretização.

[...] eu e o meu primo fazíamos bué de bussiness, tínhamos um quarto a mais alugávamos porque, o dinheiro que nos mandavam mesmo, só era para comer e apanhar carros para ir para a escola, não era para mais que isso. Em dezembro é que chorava para a minha mãe me mandar pelo menos um cem a mais, para comprar roupas, “por favor, só para eu comprar roupas, manda só um dinheiro a mais” (Yolene, 2017).

Todavia, nos cinco anos em que viveu na África do Sul, em Joanesburgo, teve novas/outras muitas experiências, como negra e como Nkento aspirante à engenheira de minas. Como “mulher” na engenharia, foi trabalhando nas minas que ouviu falar pela primeira vez em empoderamento feminino por ser ainda um “mundo de homens, porque as mulheres lá são quê? Objetos sexuais”, desabafou Yolene, e fez esta afirmação ao lembrar da forma libidinosa como os homens reagiram na primeira vez que ela entrou em uma mina: “Êh! Êh! Êh!”.

Por isso foi criado o programa Women in Mina (mulheres nas minas), iniciativa da então diretora de recursos humanos da mina em que ela trabalhava. Pretendia-se debater, incentivar a presença feminina nas minas, e quanto a isso, a diretora já “era bué à frente, já vinha com bué

de ideias”. E Yolene foi escolhida para ser o rosto do programa. Mesmo com muitos receios, acabou aceitando.

A proposta da diretora foi motivada pela forma como as “mulheres” eram vistas naquele espaço extremamente masculinizado. Yolene relembra da persistência daquela na implementação do programa, assim como a chegada dos bons resultados: “naquela mina ela criou essa cultura, até hoje fazem os fóruns a abranger o país todo Woman in mina, falam de empoderamento feminino, de mulheres na engenharia”. Tudo isso contribuiu para a sua formação: “foi das melhores experiências que eu tive”. Enquanto negra, também foi outro processo.

Porque os brancos, como eles chamam de bôeres, os fazendeiros, do interior, é que são os donos das minas, e quando tu vais nas minas é o que tu encontras, não tens outras pessoas. (Yolene, 2017)

O choque foi grande ao vivenciar uma das dimensões da segregação. Isto é, a relação de trabalho na mina entre negros e brancos que se restringiam ao âmbito laboral. Como os brancos com quem trabalhava nas minas, “andamos a conversar, até dividimos comida”, “fora das minas não falam [contigo]”. Em sala de aulas, já era mais misturado, mas até pouco tempo, o curso “era um mundo de brancos só, brancos em posições porque, mão de obra sempre foi mesmo negra”. À semelhança de Makiessa, que teve o seu “primeiro baque” com o racismo em Portugal, Yolene também afirmou: “eu conheci o racismo lá, não sabia que existia, nem tinha noção disso, tu nem tens noção que existe racismo até tu estares exposta a estas coisas”.

A questão racial na África do Sul continua tensa, resquício do apartheid que nem mesmo o processo de “Reconciliação” conseguiu apagar. Mesmo sendo um país africano, com a maioria negra, o poder econômico está concentrado nas mãos da minoria branca. Por outro lado, a xenofobia, principalmente de negros sul africanos contra outros negros de países africanos, tem sido constantemente denunciada. E Yolene também relatou o seu receio quanto a isso, pois, mesmo sendo negra, ainda tinha a barreira da origem.

Eu só achava tem bué de gente aqui, não pode ser coisa do outro mundo, mas nós éramos estranhas para eles, por incrível que pareça, estrangeira pior, então tu tens bué de receios que aconteça alguma coisa, por exemplo, conhecer pessoas erradas, depois falam bué de violação na mina, nós trabalhávamos a noite. Então tens que ter mais cuidados ou então arranjaras grupos e amigos. (Yolene, 2017)

Estes receios exigiam estratégias para se manter em segurança dentro das minas e, neste sentido, se inserir em grupos e criar redes de amizades acabava sendo uma mais valia naquele contexto, principalmente para ela, enquanto Nkento, negra e estrangeira.

Outrossim, não se pode, a partir daqui afirmar que não há racismo em Angola. Existem hierarquias raciais, ainda que se manifestem de forma diferenciada ao que sucede no Brasil, na África do Sul ou em Portugal – assim como as disparidades regionais, étnicas, partidárias que conferem privilégios a determinados grupos em detrimento de outros, geralmente a maioria numérica. Voltaremos a este tema no próximo capítulo.

2.3.5 Nzola: “a minha mãe era muito batalhadora”

Ao contrário das quatro, Nzola é a única que ainda não tem filhos. Em nosso primeiro encontro presencial referiu que nunca quis ter filhos, e foi com esta informação que eu fiquei até a realização da entrevista. Neste dia, no final, disse que nunca quis ter, mas agora quer, e “quantos deus der”. Esta informação será mais bem contextualizada posteriormente. Por agora destaco que, por conta disso, cogitei a possibilidade de excluí-la, mas decidimos manter a entrevista pela riqueza de subsídios à pesquisa que a sua história trouxe para pensar direitos reprodutivos em Angola.

Nzola é a mais alta de todas, aparenta ter entre 60 ou 70 quilos. E, ao contrário das entrevistas anteriores, por sugestão dela, conversamos em um bar, na ilha de Luanda. Sentamos uma em frente à outra. O que mais chamou minha atenção foi o seu cabelo natural, que já foi pouco comum em Luanda, especificamente entre pessoas escolarizadas. Destaque ainda para o batom vermelho escuro, e o cigarro sempre à mão. Com 40 anos, nunca foi casada, mas já viveu em união estável. Atualmente mantém uma relação de namoro com um italiano branco. O seu tom de voz é baixo, poucos gestos corporais, fala palavrão à vontade e usa frases afirmativas contundentes.

Falando da sua infância, lembra que os pais se separaram quando era muito nova, contudo, ainda teve a possibilidade de manter algum contato com o pai, antes e após o divórcio. Tal como as demais, ela cresceu em um bairro no centro de Luanda. Os pais, porém, vêm da periferia, onde até hoje mora a sua avó, de quem se referiu sempre com muito carinho. Embora tenha poucas lembranças, a convivência entre os pais antes da separação era boa, isso no início da sua infância. No momento em que o pai saiu de casa para ir viver com outra “mulher”, vai se deteriorando.

Nasci nos combatentes, na avenida Comandante Valódia. Sentia-me que estava no berço, enquanto o meu pai vivia conosco, mas depois dele ausentar-se, claro que as coisas complicaram-se, a minha mãe passou a ser mãe e pai. Ele saiu de casa porque tinha arranjado uma segunda mulher, e isso também fez com que as coisas mudassem na nossa vida de forma repentina, porque ele era um pilar forte para nós e a separação deles foi, para mim, muito difícil. (Nzola, 2017)

Mesmo com o fim do casamento, continuou a manter contato com o pai: “eu lembro-me de quando o meu pai chegava em nossa casa, trazia-nos brinquedos, fazia lá uns mimosinhos”, recorda com um sorriso no rosto. Este cenário foi se transformando à medida que ela e o irmão foram crescendo, e as visitas ficaram menos constantes. Mas, “acho que teve bons momentos, enquanto ele aparecia, antes de começar a querer fazer aquelas confusões, de querer nos receber”. A luta pela guarda dos filhos chegou ao tribunal, mas o pai perdeu, para além de, ela e o irmão mais novo preferirem morar com a mãe, esta também não consentia que os filhos fossem criados por uma madrasta.

Neste contexto, a sua relação com o pai passou por dois estágios. Inicialmente muito boa, se alterou com a saída dele de casa e a redução das visitas. Este momento foi marcante para ela, pelo tom de voz e a expressão de mágoa visível em seu rosto: “o meu pai vivia muito próximo de mim, mas eu tinha ficado dois, três anos sem visitar o meu pai, sem ele nos visitar, então não tinha como saber de mim”. Depois de adulta houve uma reaproximação.

Ele pode ter sido o que foi, quando éramos pequenos, mas eu gosto muito dele, porque eu tenho muito dele, em termos de caráter e personalidade, tenho muito dele, é, há muita coisa que ele fala, a forma como as vezes fala, coisas diretas, as vezes magoa, e há vezes que também sou assim, mas eu prefiro ser assim, do que fingir. (Nzola, 2017)

Este segundo momento coincide com a sua ida à Rússia, para estudar. Sobre esta fase, recorda que não teve ajuda do pai, contou apenas com a ajuda de alguns amigos, da mãe enquanto estava em vida, e do ex-namorado. A mãe, mesmo com muita vontade de ajudar mais, não tinha muitos meios financeiros. E ela também não pediu ajuda ao pai.

Ao relembrar a sua adolescência, assim como Nkossi, diz ter sido traumatizante. Logo no começo da narração, fez uma paragem brusca, começou a pestanejar rapidamente os olhos, que ficaram vermelhos e cheios de lágrimas. Neste instante ela baixou a cabeça por uns segundos, e quando levantou, tudo indicava que iria chorar. Eu rapidamente lhe ofereci um guardanapo. Ela olhou para mim e respondeu: “não precisa, eu não vou chorar, as lágrimas não caíem, só quando estou sozinha, não consigo chorar em público”. E pediu que continuássemos.

Ela é a única menina dos pais, a penúltima de cinco rapazes por parte da sua mãe, sendo que os dois primeiros faleceram depois de adultos, um na guerra e outro por doença. O pai teve mais filhos com a segunda “mulher”, mas apenas rapazes com os quais não tem muito contato. Segundo Nzola, foi o irmão mais velho, apenas de parte de mãe, que fez da sua adolescência/juventude um inferno.

Ao descrever os detalhes, a sua expressão facial se tornou mais séria, manteve os olhos fixos em mim, e em alguns intervalos desviava, parecendo incrédula de ter sobrevivido a tudo

por que passou. Em seu entender, essa atitude do irmão se devia à incompreensão relativamente aos atos dela, próprios da idade. No princípio ela apanhava surra por “coisa normal de criança”, como não ter lavado a louça.

E eu apanhei porrada, muita, muita, de tanta porrada que eu apanhei, depois já não ouvia ninguém, comecei a ir para as discotecas. Meu irmão teve a coragem até de pôr gindungo na vagina. A minha mãe ficou a saber disso. Quando eu comecei a ir sempre as discotecas, ela batia-me, eu ficava em casa até curar as feridas ou dor caso tivesse, os inchaços, depois voltava, uma semana descansava outra semana ia, era sempre assim, porque já não queria saber de nada, depois já chamavam-me nomes. (Nzola, 2017)

E com o tempo a situação só foi piorando: “ele batia-me, já bateu-me ao ponto de juntar as minhas pálpebras, os olhos não abriam” e porque nesta fase a mãe ainda não tinha conhecimento deste nível dos maus tratos, ela teve de “mentir que caí do prédio de uma tia, das escadas, porque estava a correr”. Rememorando esta cena, suspirou e concluiu: “você imagina, o que é isso! Como é que você vai conseguir gostar de uma pessoa desta?”. Volvidos mais de vinte anos, ela não consegue ter uma relação normal com este irmão, apesar de tê-lo perdoado.

As agressões também foram contra o irmão mais novo. E o nível de ódio era tanto, que uma vez os dois colocaram veneno de rato na comida do irmão mais velho, “mas felizmente não aconteceu nada”. A maior parte das vezes, os dois ocultaram isso da mãe, “há coisas que ela ficou a saber mais tarde”, porque tinham medo das ameaças de morte feitas pelo irmão mais velho, que era militar na altura.

Todavia, havia fatos praticados por este irmão de que mãe tinha conhecimento, mas apenas observava. Como o dia em que ela levou tanta surra que fugiu de casa por duas semanas, e a mãe presenciou tudo. Por isso, “eu também dava-lhe um pouco de culpa porque ela acreditava muito no filho”. E isto “só foi mudando, graças a deus, depois de eu e o meu irmão mais novo lhe fizemos entender muitas coisas, ela passou a ser uma mulher diferente”. Neste período, a mãe ficava muito tempo ausente, por vezes semanas, pelos negócios que fazia, às vezes incluía deslocamentos a outras províncias do país. Por conseguinte, ficavam somente aos cuidados desse irmão mais velho.

Hoje eu, por exemplo, tenho muito medo, não importa se será meu filho ou não, de deixar com uma irmã mais nova, tenho medo. Hoje eu já disse, se tiver uma casa própria, eu vou pôr câmeras sem as pessoas saberem, principalmente quando tiver filho do sexo oposto, ou se tiver um parente lá a viver, já não confio. Porque eu não sei se ela vai ter o mesmo comportamento que eu, se também lhe vão pôr gindungo. (Nzola, 2017)

E esta afirmação se completa com o seu relato de ter sido vítima de uma tentativa de estupro por parte de um familiar próximo, responsável por cuidar dela, em uma das viagens da

mãe. E confidenciou, “és a primeira pessoa a quem conto esta história, a minha mãe morreu sem saber, nunca disse a ninguém”. Eu tive a impressão que a autoria pode ter sido desse irmão, pela sequência da história, e o silêncio que se deu após a confissão. Entendi que ela não iria acrescentar mais nada sobre o assunto, porque pulou logo para outro tema. E eu preferi não insistir.

Por tudo isso, a relação com a mãe teve momentos altos e baixos. Altos porque ela admirava muito a sua força e determinação em cuidar e defender os filhos, isso foi muito inspirador para ela. Salientou, em vários momentos, com um sorriso: “a minha mãe era muito batalhadora, muito trabalhadora”. E momentos baixos pela omissão perante o comportamento do irmão mais velho. Outrossim, também por perceber que a mãe tinha atitudes de “muita submissão” ao pai.

[...] não sei se é por ser muito religiosa, mas a minha mãe também era muito submissa, eu dizia a minha mãe que não podia ser uma mãe como ela, porque quando a submissão é extrema você acaba perdendo os teus valores, os seus próprios direitos, você esquece de ti, quer dizer, perdes o valor. (Nzola, 2017)

Identifica estes dois lados na atitude materna: o da busca pela autonomia financeira ao longo de toda a vida, mas também a necessidade de assegurar a relação com o ex-marido, ainda que isso significasse “esquecer de si mesma”, o que de certa forma contrasta com a imagem da mãe lutando pela guarda dos filhos. Nesta hora, enfrenta o marido sem temer as consequências. É também pertinente a colocação de Nzola sobre a possível justificação para este tipo de comportamento, o lado religioso.

O importante para ela era viver, e digo isso porque, depois de estarmos já grandes, eu perguntava a minha mãe, muito antes de eu ir para a Rússia, mas oh mãe, se o meu pai pedir que é para tu voltares com ele, tu aceitas? Ela dizia que sim, ele é o meu marido. Ela gostou tanto, acho que foi o homem que ela mais gostou, e fazia com que ela aceitasse tudo, achava que era tudo normal, e eu não quero isso para mim. (Nzola, 2017)

Há um lado materno muito forte que a inspira, e ao longo da conversa Nzola fazia questão de referir, em vários momentos, que a persistência, a garra e a busca constante pela autonomia financeira ela aprendeu com a mãe, bem como a ideia de não depender de marido para viver, que passava também pelo cuidado consigo mesma. Por exemplo, se quiser comprar um sapato, pegar o seu próprio dinheiro e comprar, sem precisar esperar ou pedir dinheiro ao marido. E existe o outro lado da submissão paterna, da omissão diante dos maus tratos, que não deseja para si, enquanto Nkento.

Em meu entender, esta “submissão extrema” precisa ser devidamente ponderada, na medida em que, em dois momentos fundamentais, a mãe não vacilou em enfrentar o pai, mesmo havendo o risco de perdê-lo em decorrência de tal ato. No início da relação, queria que a mãe

parasse de trabalhar, pois podia sustentar a casa sozinho, e ela foi incisiva ao negar, “porque quando nos conhecemos você encontrou-me com filhos, se eu deixar de trabalhar quem vai sustentar os outros filhos que não são seus?”. A outra situação foi na briga pela guarda dos filhos.

Finalmente, Nzola mantém até hoje uma relação de afeto muito boa com o irmão mais novo, o seu melhor amigo, para além da avó materna.

2.3.6 Mayamba: “Quem compõe a minha vida a 100% na sua totalidade é a minha mãe”

Por pura coincidência, Mayamba foi a primeira que se disponibilizou a participar desta pesquisa em 2015, e a última que eu entrevistei no grupo das cinco. Trata-se de uma Nkento negra, cor de café, lábios escuros – confidenciou ser resultado do cigarro –, fumou toda a vida, parou recentemente a pedido do filho. Também tem um de corte cabelo estilo “rapazinho”. Residente atualmente na província de Benguela, desde o nosso primeiro contato trata-me por “filha”. De todas interlocutoras, é a que tem o tom de voz mais alto, frases contundentes, muito gestual. A primeira coisa que chama atenção nela é o sotaque de “português de Portugal”, como dissemos localmente. Mas sempre morou em Angola.

Por sugestão sua, nos encontramos no escritório da universidade em que trabalha.. Apresentou-me aos colegas. Trajava roupas formais, um conjunto de calças, blusa e terno marrom, sapato de salto médio, continuava com os cabelos curtos, já não tanto no formato “rapazinho”, como no primeiro encontro que tinha sido num bar, à beira mar, no município do Lobito. Nesta ocasião, levava roupas confortáveis, seu estilo favorito, conforme adiantou: camiseta, calções e tênis ou sandálias práticas.

Ela é a segunda de quatro irmãs. Da infância, tem pouquíssimas lembranças do pai, porque “a minha mãe quando separou-se do meu pai eu era muito pequenina, reencontrei o meu pai há quatro ou três anos, mas por curiosidade”. Confirmou que querer conhecer o pai não passava de uma curiosidade, depois que se encontrou com ele, em 2014. Não deu detalhes deste momento, mas afirmou que foi fundamental para ter a certeza de que não faz falta em sua vida: “é uma página que está fechada para mim, vendo ou não vendo é-me indiferente”.

As referências masculinas que teve nesta fase vieram de outros homens, designadamente, o avô, por quem expressa ter muito carinho, respeito e admiração, sobretudo pela forma como soube constituir e cuidar da família, mantendo-se fiel à sua avó até ao último minuto da sua vida. E do padrasto, que esteve presente em sua vida até os dezesseis anos, altura em que a mãe se separou dele. Ela fala do padrasto com carinho, sorrindo, diz guardar boas recordações dele pela forma como a tratava. Mas era diferente com as outras três irmãs,

especialmente a mais velha, que “sentiu na pele o fato de ser enteada, de estar casa do padrasto, porque as tantas o meu padrasto via ela como uma intrusa, a mim já não”. Ela não referiu se havia alguma razão em concreto para a dubiedade de tratamento.

Este último aspecto tornava a relação da mãe com o padrasto tensa. Neste sentido, ela descreve-o como violento e bruto, sem precisar se houve episódios de violência física em casa. É importante destacar que outro ponto que chama atenção nela é que foi sempre muito detalhista em quase tudo que contava. No entanto, em alguns casos, como este, ela não deu muitos pormenores, e passou rapidamente pelo assunto. Eu entendi como indício que talvez fosse um tema complicado de abordar, razão pela qual preferi não insistir. Não obstante, ela destaca a postura da mãe:

[...] ela é uma mulher de muita garra, sempre fez sentir a presença dela dentro de casa, o meu padrasto era um bronco, um homem violento, mas que a minha mãe foi uma leoa, o leão quando os novos querem entrar no reino, eles que querem implantar a sua semente, então matam tudo aquilo que encontram e, a minha mãe era a leoa que protegia-nos das agressões, nos protegia de tudo. (Mayamba, 2017)

Por conseguinte, o padrasto não tinha uma relação boa nem com a mãe menos ainda com as outras filhas. É interessante a sua interpretação de comparar a mãe à leoa que sai em defesa das crias, e o faz levantando o braço, num gesto de força ou pujança. Justamente para evidenciar o quão forte é a sua admiração. É uma mãe que não se importa em enfrentar o marido, mesmo correndo o risco de perdê-lo. Fez lembrar o testemunho de Makiesse, referindo-se também à sua mãe em relação a ter um “homem”/marido que nunca foi do tipo de “mulher” com a postura de, “eu corto um braço para não saíres daqui”.

Considera que, no geral, sempre teve uma boa relação com a mãe, mas houve momentos de muita tensão, como quando foi obrigada a casar. Na altura estava com um rapaz, o seu primeiro namorado, e mãe apanhou-os aos beijos em uma esquina do bairro. A família do rapaz foi intimada a comparecer em uma reunião em casa dela. Já prevendo sobre o que seria o encontro, ela e o namorado combinaram não ceder à pressão, caso fossem obrigados a casar, o que era comum naquela época, especificamente naquelas circunstâncias. Na reunião a mãe foi contundente: “quem namora quer casar”, “se a senhora está a namorar é porque quer casar, portanto, se namora vai casar e ponto final”. Para a sua decepção, o rapaz não contrariou, violando o pacto entre ambos.

Contudo, ela pediu a palavra para contestar, e “a minha mãe ainda bateu-me, porque eu interrompi a reunião, a minha tia saiu em minha defesa, disse: “não, ela tem o direito de falar,

afinal estamos a falar da vida dela, deixa a miúda falar'. E nesta hora ela destaca a personalidade das duas tias, que eram “muito mais pra frentex”, se comparadas à mãe.

Eu perguntei por que é que estão a me obrigar a casar se eu não estou grávida? Porque o normal nesta fase quem engravida casa logo, eu não estou grávida mama!? Eu não quero casar com ele. Então a minha mãe ficou bem desaminada comigo, gritou, esperneou: está acertado, está acertado. (Mayamba, 2017)

Foram feitos todos os preparativos para o casamento, inclusive a compra do vestido para ela, “e foi então quando eu fugi, eu vim pra Benguela, três meses antes do meu casamento. Só os meus amigos sabiam onde é que eu estava”. Depois de oito meses voltou à Luanda, ainda na entrada do bairro, “a minha mãe bateu-me em plena rua, todo mundo a ver”. E justifica:

Minha mãe bateu-me, não bateu-me de raiva, mas de vergonha, eu acho que, eu notava, no fundo ela queria se ver livre de mim, mas eu nunca lhe dei razões de queixa, porque a minha irmã mais velha era aquele protótipo de filha que toda mãe quer, eu era completamente o inverso, mas foi ela quem decepcionou e não fui eu. Então a minha mãe pôs-me fora de casa, atirou tudo que é meu para a rua, e fui viver para a casa da minha avó. Minha avó recebeu-me, disse “isso passa, se não quer casar não casa”. (Mayamba, 2017)

Outro aspecto desse episódio foi que ela, até hoje, como no passado, considera que o principal culpado de tudo isso era o namorado, e não a mãe, uma vez que ele não foi capaz de assumir o acordo: “o homem que não consegue encarar a minha mãe, não é homem para mim, quem não encara a minha mãe, não me encara a mim”. E com esta descrição densa do sucedido, ela retoma o fôlego e diz que hoje entende melhor a atitude da mãe. Por isso,

quem compõe a minha vida a 100% na sua totalidade é a minha mãe. De facto o meu padrasto também, talvez por ele ser um padrasto, nutro um carinho por ele, nutro sim senhora, mas não é a peça fundamental na minha vida, não. É a minha mãe, a minha mãe é o meu centro, o meu equilíbrio. (Mayamba, 2017)

Quanto à relação da mãe com todas as filhas, ela sempre se considerou mais privilegiada, se comparado com a irmã mais velha, a quem recaia grande parte das responsabilidades de supervisão e ou execução dos trabalhos domésticos. Também por conta disso, nunca tiveram uma boa relação. Ela acredita que a irmã mais velha sempre teve inveja dela por sua liberdade. Com as irmãs mais novas a relação era boa, e quer ela como a mais velha, desempenhavam o papel de cuidadoras, porque a mãe tinha que sair para trabalhar.

[...] nós as mais velhas acabávamos por exercer esse papel pela minha mãe, com as mais novas, e elas são umas felizardas porque tiveram irmãs ativas nesta situação, mas eu não quero isso [para mim]. (Mayamba, 2017)

E, ao contrário da experiência de Nkossi com as duas irmãs mais velhas com quem tinha uma “relação de infra supra ordenação”, com Mayamba foi diferente, pois acredita que tanto ela como a irmã mais velha sempre cuidaram muito bem das mais novas. É uma jovem que tem

grande admiração pela mãe, no entanto, não deseja para si mesma alguns aspectos do seu modo de proceder, como deixar as filhas aos cuidados de terceiros. Isso remete também à história de Nzola. Certamente, esta postura vai influenciar a sua relação com a maternidade, ou seja, só pode ter filho se puder cuidá-los pessoalmente.

Nestas cinco histórias familiares é visível que todas, de algum modo, têm as mães como referência positiva. Especificamente, os pais são modelo para Nkossi, Makiesse e Yolene. Nzola teve uma experiência oscilante com a imagem paterna, ao passo que Mayamba tem um sentimento de indiferença.

2.3 Nota Final da Parte I – Transferência da autoridade paterno-maternal

Esta nota final, em formato de seção da Parte I desta tese, surge para discorrer sobre um ponto concreto, transversal no relato das cinco interlocutoras, de diversas formas – a “transferência ou partilha dos poderes de educar de pais e mães para os filhos mais velhos” em Angola.

Em 2015 eu publiquei em um jornal local um artigo intitulado “Sobre educação sexista e outros entraves à realização dos direitos”. Resumidamente, retratava o fato de, a maior parte das vezes, os irmãos mais velhos agirem como se fossem os pais, mesmo com a presença paterna/materna em casa. Assim, lhes eram reconhecidos amplos poderes de “educar” as crianças, como impingir castigos, distribuir tarefas, horários de entrada e saída de casa, inclusive, a definição das vestimentas, proibição do uso de maquiagem/brincos, com destaque para as meninas. Esta realidade era recorrente e estava presente tanto nas zonas urbanas como periféricas.

Eu mesma passei por isso, na adolescência. Sendo a quarta de três irmãos, era extremamente controlada por eles e pelo meu pai. Apenas eu tinha hora de entrada em casa, e o descumprimento gerava sempre castigos físicos. Detalhe: a minha irmã mais nova não passou por nada, razão pela qual me revi muito na afirmação de Yolene sobre os “milhões de homens à tua volta a controlarem”. Lembro de termos rido juntas quando ela fez esta afirmação e eu disse entender perfeitamente por ter passado pelo mesmo³².

Aquele artigo gerou muitas reações na altura, algumas delas dadas pessoalmente a mim. E um dos pontos mais refutados foi que, realmente, isso acontecia em quase todas as famílias,

³² O artigo original intitulado “Sobre educação sexista... e outros entraves à realização dos direitos” foi publicado pelo Jornal Terra Angola, edição 80, de 30 de outubro de 2015. E replicado no meu site, disponível em: <<https://floritatelo.wordpress.com/2015/10/30/sobre-educacao-sexista-e-outros-entraves-a-realizacao-dos-direitos/>>. Último acesso: 17 abr. 2018.

porém, ao contrário do que eu afirmava, havia também filhas com estes poderes, e que, em rigor, gênero não era determinante, mas sim geração – mais velhas/os sobre as/os mais novas/os. De fato, isso se comprovou com muitos outros relatos na primeira pessoa que eu fui recebendo. E também pelo relato de Nkossi sobre o poder que as irmãs mais velhas (suprainfra ordenação) tinham sobre ela, assim como Mayamba, que, junto com a irmã mais velha cuidava das mais novas. Todavia, têm sido arroladas várias justificações para estes fatos.

Por um lado, seria reflexo do tipo de vivência anterior, em que os cuidados com as crianças estavam sobre a responsabilidade de todas/os – voltarei a isso adiante. Com a transição para o Estado colonial, a urbanização das cidades e as novas estruturas sociais deram lugar a que os pais, os adultos de uma forma geral, cada vez mais estivessem fora de casa. Esta situação se massifica após a independência, fazendo com que os cuidados das crianças estivesse a cargo das pessoas mais velhas que ficassem em casa, independente de laços consanguíneos.

Por outro lado, o fator guerra, a insuficiência de creches ou instituições de cuidado terão potencializado este fenômeno. Contudo, não deixa de ser intrigante que estes poderes dos mais velhos sobre os mais novos sejam mais rigorosos com as meninas, principalmente após atingirem a puberdade.

PARTE II

3 RESULTADO

3.1 Paradigmas reprodutivos e relações de gênero locais e coloniais

A segunda parte da tese está dividida em dois capítulos: O capítulo terceiro, que vai retomar a argumentação da fundamentalidade das imagens maternas e paternas na construção das subjetividades, incluindo reprodutivas, acrescentando que muitos destes elementos ligados às representações de “feminilidade”, “masculinidade”, maternidade, advêm da socialização em alguns hábitos e costumes endógenos vistos desde uma perspectiva dinâmica, anterior à colonização. Não se trata de práticas “naturais” ou “eternas”, alheias às normais transformações e influências internas/externas próprias de qualquer comunidade humana. Ou ainda a uma possível fuga à respectiva análise crítica.

Pelo contrário, tendo plena consciência de tais aspectos, assumo a opção teórica e metodológica do resgate de determinados elementos do passado, que, se devidamente considerados, incluindo as transformações presentes, podem ser uma mais valia na busca por luzes que iluminem o caminho das desequilibradas relações sociais, mormente de gênero, em Angola ou mesmo em outras partes do mundo.

Trata-se, neste caso, de um “passado vivo” – como lhe chama o filósofo moçambicano Severino Ngoenha (2014, p. 131) – que influencia e condiciona o presente de uma maneira mais ou menos explícita. Assim, a projeção para frente “será muito mais fecunda, quanto mais for capaz de assumir as experiências seculares dos que antecederam”, isto é, integrar o passado no presente, visando a um contínuo crescimento. Falar do passado só faz sentido na medida em que ajuda a compreender o presente e perspectivar o futuro.

Nesta mesma linha, serão ainda abordados aspectos da política de gênero e reprodutiva trazida pela invasão portuguesa e implementada em Angola, com destaque para o papel da Nkento e da maternidade nos novos espaços públicos e privados coloniais. A independência mantém os mesmos marcadores de gênero, que coabitam os locais. Traremos ainda o segundo elemento fundamental na construção da autonomia reprodutiva de duas das cinco entrevistadas, e o desenvolvimento das questões raciais mencionadas anteriormente.

Esta segunda parte culmina com o capítulo quatro, em que são analisadas as significações das interlocutoras sobre ser Nkento, mãe e esposa, introduzindo o último elemento fundamental para as suas escolhas reprodutivas.

3.2 Organização familiar e implicações no campo reprodutivo e da Nkento

A definição de fronteiras, na conferência de Berlim, juntou no território angolano dois grupos populacionais, os Bantu, que são a maioria, e os Khoisan. Assim, o país é pluriétnico, e entre os Bantu vale destacar as subdivisões existentes, designadamente, Ovimbundu, Bakongo, Ambundu, Lunhaneka, Kwanyama, Herero, Tchokwe, Tchinganguela. As famílias das nossas interlocutoras pertencem aos grupos Ambundu e Bakongo, caracterizados pelas formas peculiares de organização familiar, mesmo com as transformações temporais. Tais configurações sinalizam modos diversos de conceber a maternidade/paternidade.

A família é o conjunto de pessoas que descendem de um antepassado comum. O antepassado é o sinal de uma realidade profunda: o sangue, isto é “chama da vida”. A finalidade da família é a procriação, ou seja, a transmissão de energia vital através do sacrifício, a manutenção da vida essencial do antepassado. A família aparece como um microcosmo, a célula primária da sociedade, da qual as outras estruturas – povoação, tribo, reino, império – derivam. (Ngoenha, 2014, p. 68)

Os pais de Nkossi, para além dos quatro filhos, criaram mais uma sobrinha, filha da irmã da sua mãe. Por sua vez, a mãe de Makiesse, quando iria se mudar para Portugal com a família, levou também as sobrinhas, para além dos filhos. Na família de Yolene, havia mais dois filhos que eram apenas do pai, para além dos quatro de parte de pai e mãe. Tiveram ainda a presença da avó materna, e a presença dos vizinhos em termos de cuidados.

A mãe de Mayamba – “mesmo em fase de crise, ela ainda trouxe para dentro da nossa casa dois sobrinhos, para criar” – criou uma prima, até os dezoito anos, e um sobrinho até os dezesseis. Também houve a presença dos avós maternos, inclusive, a avó foi central em sua vida. As tias deram suporte complementar para a educação sexual que nunca recebeu da mãe.

Nzola foi a única que cresceu apenas com os irmãos, e contou com algum suporte das tias maternas, sobretudo para desabafar sobre a violência que sofria em casa: “eu contava a uma tia minha aqui na ilha, que eu gosto muito”. Havia informações que a mãe ficou a saber mais tarde, “porque eu também tinha medo, tem essa minha tia que eu gostava, ela é quem sempre soube das coisas porque eu contava a ela”. A mãe de Nzola foi criada pela tia, irmã da mãe, que, junto com o marido, cuidou de outras sobrinhas, primas/os, filhas das irmãs, algumas já falecidas.

Contudo, ainda que comum, esta realidade não é generalizada e tende a ser cada vez menor, ou a ser ressignificada nos espaços urbanos mais escolarizados, por diversos motivos. A este propósito, é interessante a colocação de Mayamba:

[...] a minha avó só viveu com os filhos, a minha mãe ainda criou dois sobrinhos, a minha avó não. Em casa da minha avó eram só os filhos dela, os netos delas, portanto, faz parte da minha educação. (2017)

Em sua perspectiva, são os valores da família africana que mais se adéquam ao seu ideal de vida conjugal, do que propriamente a forma de constituição. Razão pela qual afirma não se rever na definição de “família alargada” geralmente associada a algumas culturas africanas. Mayamba afirma: “o meu alargamento é diminuto, mas existe, é importante na vida do ser humano”. Em seu entender, os valores da família africana possibilitam a criação de vínculos sem necessariamente haver laços consanguíneos. Ou seja, enquanto africanos, “nós conseguimos transformar, eu e tu, uma amizade, quase familiar, de irmandade” (Mayamba, 2017). Nzola afirma que o pai não gostava que fossem visitar parentes, o que a tornou muito reservada.

Para ambas, o conceito de família é híbrido; por um lado, contém os valores endógenos de respeito, solidariedade, amizade; por outro, não precisa necessariamente se estender para além do núcleo considerado central. Entretanto, como sucede em outros grupos étnicos espalhados pelo mundo, os Bantu são ainda fortemente caracterizados pela matrilinearidade. Tanto os Bakongo como os Ambundu estão localizados essencialmente na região Norte/nordeste de Angola, e em muitos aspectos, os seus hábitos e costumes se assemelham, embora, entre estes últimos, as práticas endógenas tenham sofrido mais influência portuguesa; por serem regiões litorâneas, constituírem o centro político e econômico colonial.

A pesquisa sobre os Bakongo de Angola da antropóloga brasileira Luena Pereira (2013, p. 20) confirma que as transformações, por exemplo, na estrutura de parentesco, são notórias. Entre elas, a tendência à valorização do poder do pai, em detrimento do poder do tio materno. Segundo os seus entrevistados, “este processo indica se não uma transição do sistema matrilinear para patrilinear, uma forte influência desta última nas formas de organização familiar”, situação que tem remetido à “nuclearização da família em detrimento da chamada ‘família extensa’”. Isto sucede, por um lado, pela ocidentalização, a influência da missão, e por outro, pela imposição do direito ocidental advindo com a colonização e a posterior.

Para Pereira, citado por Hodges (2002), também a migração maciça para as cidades, resultado do longo período de guerra, reduziu a influência das autoridades tradicionais (sobas) e a importância dos laços de parentesco. Conforme referido, as transformações destas estruturas são mais impactantes nos meios urbanos, com realce para Luanda, que alberga 1/3 da população nacional, onde convergem pessoas e culturas de outros lugares de África e do resto do mundo. Portanto, as mudanças referidas poderiam ser tidas como normais, se não tendessem a degradar

a condição feminina, porque alicerçada em uma minha visão de gênero eurocêntrica, como veremos adiante.

No entanto, a matrilinearidade nos remete também ao tema da maternidade, concretamente, o conceito de filha/o, os cuidados e educação, bem como as significações da Nkento grávida nestes contextos.

A começar pelo primeiro ponto, filha ou filho são os descendentes em linha materna, não necessariamente os filhos biológicos diretos como na cultura ocidental. Vejamos o meu caso: sou de uma família Bakongo. Para além da minha mãe e do meu pai biológico, tenho ainda os irmãos e irmãs da minha mãe que também são meus pais, e os seus filhos/as são meus irmãos. Todas/os tinham o dever de cuidado para comigo, os meus irmãos e irmã. Portanto, a pater/maternidade não era um ato isolado. Desde criança que fui educada desta forma.

Em sua obra *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola* (2008), a pesquisadora angolana Dya Kasembe traz algumas colocações em torno do conceito de Nkento e mãe, destacando alguns aspectos da cultura Ambundu antes da colonização. Ela retrata a história dos povos de Kesembe, localizada a poucos quilômetros de Luanda. É uma obra pioneira, e mesmo sendo passível de críticas como toda a pesquisa científica, traz dados inéditos e muitas provocações ao atual *status quo* das angolanas e também angolanos³³.

Em Kasembe a grávida ficava sob a responsabilidade da comunidade inteira. Todas as Nkento e toda a sanzala³⁴ se sentiam envolvidas, na ansiedade do evento. Todos os habitantes rodeavam a paciente de muitos cuidados, incluindo as meninas ainda crianças longe da puberdade, que já se sentiam implicadas no caso. Por esta razão a grávida era apoiada e o seu feto já fazia parte da comunidade. Todas as pessoas conversavam com o seu ventre.

Por sua vez, os menores de idade “pertenciam à comunidade e cada membro tinha a sua responsabilidade no processo de crescimento destas crianças” (PAXE, 2014, p. 87). Desde a sua tenra idade, elas iriam passar mais tempo com os avós do que com a própria mãe, como descreve Dya Kasembe. E logo após as vinte e quatro luas de um parto normal, a criança, com o desenvolvimento psicomotor normal, começava a conviver num mundo de adultos, e lhe era induzida já uma certa responsabilidade.

³³ Vale destacar a crítica do filósofo camaronês Achille Mbembe a este tipo de abordagem no livro *África insubmissa – cristianismo, poder e estado na sociedade pós-colonial* (2013, p. 47 ss), concretamente no capítulo terceiro, “O crepúsculo da ordem ancestral”.

³⁴ Sanzala DEFINIÇÃO

Ainda segundo a pesquisadora, o dever comum de cuidado com as crianças, sob responsabilidade de toda a comunidade, tinha como finalidade prepará-las para a vida social, quer seja como esposas ou esposos, “homens”, “mulheres”, mães ou pais. Neste sentido, prossegue, a educação tradicional³⁵ abordava, desde a tenra idade, todos os problemas da existência humana, incluindo as relações entre o Yakala e a Nkento e a maneira de assumir uma vida sexual.

[...] na nossa cultura de origem, a menina era iniciada, ela sabia como ter relações sexuais, como dar prazer ao parceiro e a ela própria, assim como ela sabia como sentir prazer com o parceiro sem penetração vaginal. Em suma, o sexo nunca foi tabu, antes da chegada da religião e, no caso de Angola, do Cristianismo. (KASEMBE, 2010, p. 42)

Ou seja, educar meninas e meninos envolvia uma série de rituais visando a torná-los aptos para a vida social. Essa preparação exigia antes de tudo a sua consideração enquanto sujeitos individuais, razão pela qual um e outro serão primeiramente preparados para o autoprazer/conhecimento. E porque o individual não esgota o sentido endógeno do humano, a formação se completa com a sua preparação também como parte do todo, por isso ambos aprendem a dar prazer um ao outro.

Neste processo, reitera Kasembe (2008), o homem sabia o valor e o lugar da “mulher”, e esta, por sua vez, sabia o seu valor e lugar. Nenhum homem tinha o direito de violentar uma mocinha, nem o fato de elas andarem de seios à mostra lhes permitia a ousadia de um gesto malsão, nocivo.

Portanto, no cenário descrito por Dya Kasembe é perceptível que os marcadores e ou distinções em função do sexo estão presentes, ainda que com significações próprias. Havia ainda outros desdobramentos, inclusive entre as Nkento, cuja maternidade afigura-se estruturante, para além das distinções de geração, origem, etnia, forma de entrada na família (casamento ou filiação) etc. Ou seja, ser “mulher” não tornava todas iguais, nem definia uma categoria. Em Dya Kasembe, encontramos cinco tipos de Nkento: as sagradas, as rebeldes, as estéreis e as iluminadas.

Começando pela “sagrada”, dedicava a sua vida inteira, por vezes em culto desmesurado, ao esposo: “ela soube dar tudo, até ao último óvulo da pré-menopausa, assegurando-lhe assim uma progenitura fausta” (KASEMBE, 2008, p. 65). Dotada de uma inteligência superior, soube dominar o machismo, submeter e impor a sua autoridade

³⁵ Tradicional no sentido de práticas reiteradas e não em oposição ao moderno.

incontestável, era a rainha e a deusa do tempo – a sua palavra tinha grande peso e se impunha diante de toda a comunidade, incluindo os homens.

A “rebelde” na comunidade era tolerada, admirada e encorajada, pois encontravam nela parcerias excepcionais pelo fato de se ocupar e resolver alguns problemas ligados diretamente à educação sexual. Ela era respeitada com a mesma ética que a sagrada, porque era também mãe – e não necessariamente por ser esposa. Era muito solicitada para resolver os problemas entre casais e os ligados à sexualidade. A “estéril”, que após provada a sua esterilidade mediante rituais próprios, a que se submetia também o homem, era considerada como amaldiçoada da humanidade, a infecunda que nunca terá o prazer de parir o mundo, passando a viver à margem da sociedade.

E finalmente a iluminada que, segundo Dya Kasembe, era rara, mas existia na ordem de uma para cada senzala. Era chamada de quimbanda. Ao contrário das estéreis, as iluminadas não eram casadas nem tinham filhas/os, porque elas tinham escolhido o celibato. Elas traduziam a encarnação dos bons espíritos e pertenciam a esse grupo de crianças que se distinguiam desde tenra idade, e eram protegidas. Possuíam dons sobrenaturais e praticavam a arte adivinhadora, controlavam a espiritualidade de toda a comunidade e curavam doenças.

Resumindo, mesmo tendo um útero e a potencialidade de dar à luz ao mundo, nem todas as Nkento estavam “destinadas” à maternidade. Contudo, não é menos real a importância da reprodução. E isso se refletia no papel ou função que iriam desempenhar na comunidade. As iluminadas não tinham a obrigação de casar e ou ter filho. A rebelde era assim definida pelo seu estilo de vida livre e o dom de educar sexualmente as gerações mais jovens – São definidas, para além de uma presença, mormente marital, de um homem.

Dando continuidade, serão tecidas algumas considerações sobre as formas de união marital em algumas destas comunidades. Destacamos o alambamento por ser dos mais estudados entre nós. Tanto Makiesse como Nkossi passaram por este ritual. Por conseguinte, é uma prática secular ainda atual entre muitas famílias, independente da condição social, escolaridade ou localização geográfica, e predominante entre os povos do Norte.

Trazemos alguns efeitos interessantes, subjacentes ao sentido e significado do alambamento, que podem servir de eixos para políticas de gênero em Angola de um modo geral. Historicamente, o ritual tem sido visto como um vínculo que une duas famílias, tanto da noiva como do noivo. Por esse motivo, aquela união deve ser interfamiliar e não apenas de duas pessoas. Desta forma, havia mais garantia de respeito às regras matrimoniais e aumentava a responsabilidade do casal.

Vejamos, em caso de violência doméstica, independente de quem a praticou, que a agressão era vista como sendo contra a família toda, e isso, em alguns casos, coibia a prática. O mesmo sucedia em casos como fuga à paternidade, ausência prolongada do lar, isenção de cuidados com os filhos e sustento da casa, de um modo geral, descumprimento de cláusulas do pacto marital. Tais ocorrências, quando comunicadas à família da vítima, não chamavam (só) a pessoa agressora, mas sim a sua família que, em rigor, fora quem assumira as responsabilidades nos cuidados do parente agredido. Esta, por sua vez, se sentia envergonhada, às vezes constrangida, por ser colocada naquela posição de agressora.

Estas desavenças graves poderiam dar lugar, nos casos mais graves, à dissolução da união, e devolução dos bens oferecidos na cerimônia de alambamento, e ou aplicação de multas, mas o ato não saía impune. Apesar das críticas que têm sido feitas nos últimos a este ritual, em meu entender, existem muitos elementos que podem ser aproveitados para assegurar, sobretudo, os direitos das mulheres/Nkento e crianças³⁶. Para finalizar a nossa fundamentação de que, na construção da autonomia reprodutiva das nossas interlocutoras, a personalidade materna (e paterna) foi central, e esta, por sua vez, decorrente de elementos ligados às culturas endógenas, vamos retratar brevemente a realidade mais recente, de inserção das Nkento no espaço público colonial.

O surgimento de um espaço público e privado colonial colocaram novos ou outros desafios à inserção das nativas neste espaço. Nesta altura, as políticas de gênero, que buscavam mantê-las confinadas ao espaço privado colonial, enfrentaram a resistência da sua presença nas ruas de Luanda, e outras capitais de províncias, como zungueiras³⁷, quitandeiras³⁸, e até kinguilas³⁹, assim como das que conseguiam ter acesso à formação e empregos formais. Em

³⁶ O alambamento, principalmente em Luanda, tem passado por imensas transformações, ao ponto de a sua (im)pertinência estar a ser cada vez mais questionada. “Com a chegada dos portugueses, com o colonialismo, a urbanização e a mistura de diversas culturas (quer dos portugueses como as que já existiam) as coisas começaram a mudar de rumo”. Mais detalhes em: <<http://www.mundamba.com/article-o-alambamento-na-tradi-o-bakongo-37323020.html>>. Acesso em: 30 set. 2018. Ver ainda: AGOSTINHO, 2011; MBAMBI, 1997; DOMINGOS, 2016.

³⁷ O termo “zungueiro” tem a sua origem etimológica na palavra (Ku) zunga, expressão da língua nacional kimbundu que literalmente traduzida para o português significa, circular, andar à volta; girar. Trata-se de um jargão utilizado pelos luandenses para designar os comerciantes de rua, particularmente aos vendedores ambulantes (Santos, 2010, p. 15).

³⁸ Quintandeiras são comerciantes que vendem “quitandas”, são espaços considerados tipicamente africanos, espalhados por todo o continente, visando “esses espaços de troca ficaram conhecidos, na região centro-ocidental da África, e mais especificadamente entre os povos mbundu, como Kitanda”. As quitandas eram locais de troca, onde os viajantes marítimos e a própria população local se abasteciam com mantimentos e utensílios básicos (PANTOJA, 2008, p. 174).

³⁹ Do Kimbundu (Ku) Kinguila – esperar, estar à espera, à espera de algo. A expressão passou a ser usada pelos luandenses para identifica[r] as mulheres engajadas no comércio informal de divisas. O fato de estas cambistas de rua se estabelecer[e]m preferencialmente nas esquinas da cidade, nas ombreiras e entradas dos prédios ou nas imediações dos mercados fez com que passa[s]sem a ser designadas por Kinguilas, ou seja, “as que esperam” (idem. Ibid.)

ambos os casos, estavam a desafiar uma ordem social, demonstrando personalidades fortes, que se impõem para além dos condicionalismos biológicos da época e da escolaridade.

Estas resistências das Nkento, com realce para o período colonial, podem ser interpretadas, por um lado, como reflexo da (ir)relevância da presença masculina nos lares, mas, sobretudo, como produto da interiorização de uma cultura de independência, resultante de trabalho próprio, gerando independência de terceiros. E este entendimento está presente nas narrativas de quase todas as entrevistadas quando falaram da admiração pelas mães. Portanto, nos novos espaços coloniais, o lugar da Nkento deveria ser no lar, e o homem seria então o provedor por excelência, numa relação de hierarquia. Mas esta divisão foi sempre borrada pelos dois lados.

Vejamos que a atividade das Nkento no comércio de rua no âmbito do espaço público colonial é paradigmática. Em Orlando Santos (2010), encontramos dados que dão conta da presença de quitandeiras nas ruas de Luanda desde o século XVII, desenvolvendo fortes atividades comerciais que as unia em uma complexa e variada rede de serviços de compra e venda. Como realidade construída constitui hoje uma das faces mais marcantes do quotidiano da cidade de Luanda, e demais centros urbanos, fazendo parte da sua trama cotidiana e das relações sociais.

As quitandeiras imprimiam nas ruas da sociedade colonial a imagem africana, espelhavam o quotidiano dos musseques e a resistência frente às políticas segregacionistas do governo português. Como “guardiãs dos hábitos e costumes angolanos”, segundo os mais saudosos romancistas, forjavam a realização de uma cidadania que contestava o poder colonial (SANTOS, 2010, p. 53). É a autonomia, resistência e também a agência que as faz adentrar aquele espaço e configurá-lo da sua forma, como negras e Nkento.

Consequentemente, grande parte dos valores demonstrados por suas mães, e que inspiram a construção das suas personalidades, incluindo a autonomia reprodutiva, está relacionada às culturas endógenas em que as mesmas foram educadas. Esta afirmação não deve ser entendida no sentido de que, nelas, somente havia aspectos positivos ou, ainda, que não houve influências da cultura portuguesa em suas vivências, mas, sim, chamar a atenção para a pertinência de novos olhares à história que foi contada como nossa ao longo dos tempos, prestando mais atenção ao quotidiano das pessoas, para identificar os pontos fortes que poderão possibilitar, melhorar as condições de vida dos nossos povos, sem quaisquer distinções negativas.

3.2.1 Gênero, colonização e a bio-lógica eurocêntrica

O colonialismo (ocidentalização) possibilitou a criação de um sistema de dominação epistêmica, filosófica, científica, linguística (QUIJANO, 2000) e até mesmo humana, que consolidou a supremacia das estruturas eurocêntricas frente às nativas. E, neste sentido, a imposição gênero na visão eurocêntrica é uma das mais paradigmáticas.

Em Angola, este processo se dá entrelaçado às sucessivas transformações sociais e econômicas implementadas pelo Governo Colonial Português, atendendo aos seus interesses de dominação e exploração. Em razão do seu poder, incluindo o coercivo, as normas de gênero europeias tinham prevalência sobre as endógenas, principalmente para os indígenas assimilados. Tais regras se fundamentam na dicotomia hierárquica: escravizada/negra/sem gênero /inferior VS. humano/branco/masculino ou feminino/superior.

Esta “visão de mundo” utiliza como critério fundante a “bio-lógica”, alicerce do pensamento e práxis moderno-colonial. Esta terminologia é proposta pela socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997/2017) e resume-se no entendimento de que as categorias de gênero, como as demais categorias sociais ocidentais, se constroem utilizando tijolos biológicos (tradução minha, original em inglês e espanhol).

A respectiva lógica cultural está baseada em uma ideologia do determinismo biológico, isto é, a convicção de que a biologia proporciona a razão fundamental da organização do mundo social. Porém, o problema desta perspectiva não está simplesmente em se utilizar a bio-lógica, mas em ser apresentada como universal e totalizante. A política colonial de gênero e raça nas colônias africanas se alicerçou desde este princípio.

A “bio-lógica” é caracterizada por dualismos hierárquicos, opostos polarizados em que um lado tem domínio sobre o outro. A alma tem domínio sobre o corpo, a razão sobre a emoção, o masculino sobre o feminino, o branco sobre o negro, e assim por diante. Como observa a feminista estadunidense Donna Wilshire (1997), os dualismos hierárquicos – com o seu privilegio em relação à Mente (isto é, masculinidade) e seus preconceitos contra o corpo e a matéria (isto é, feminilidade) – estão na base da epistemologia ocidental e do pensamento moral:

Esses preconceitos tornaram-se o núcleo de nossas tradições filosóficas e científicas. A epistemologia ocidental é tanto hierárquica como piramidal. Esse sistema valoriza mais algumas modalidades de conhecimento do que outras e eleva um tipo a uma posição de primazia e de independência em relação aos outros. (WILSHIRE, 1997, p. 100-101)

E é nestes termos que se define a mulher branca europeia da burguesa. São mulheres em virtude de sua estrutura fisiológica, têm ovários, um útero, e sempre estiveram subordinadas ao

homem. Os seus corpos são meros recipientes para o esperma do homem, e “dóceis”. Nada há de positivo em seu útero que dá vida, nada de valioso no que se refere às funções de alimentar e educar os corpos dos homens. São ainda caracterizadas pela **domesticidade** e **dependência**. Ela é a **servidora**, escrava da luxúria do homem, um simples **instrumento de reprodução** (grifos meus).

O lugar da mulher mãe e dona de casa é no lar, onde ela é subordinada ao melhor julgamento do homem, que é o chefe natural no lar, por isso mesmo, ela não participa das relações morais estabelecidas entre homens. Ela é oprimida pelo sexo masculino, que é o mais apto e mais forte. Recato e castidade são virtudes para as mulheres, mas não para os homens; elas são o “belo sexo” com “virtudes femininas”. São naturalmente mais fracas, apropriadas à reprodução, mas não para a vida pública. E devem ser **educadas para agradar os homens** (grifos meus) e serem mães. São criaturas frívolas que devem ser governadas pelos homens na família.

As mulheres sofrem de certa deficiência natural. Elas devem a sua impotência ao caminho que a natureza lhes traçou. Elas são o **negativo**, ao passo que o homem representa a um tempo o positivo e o neutro. O tipo humano absoluto é o masculino. Ela é um homem incompleto, um ser “ocasional”. É a classe oprimida e o homem o opressor – **elas as vítimas** e eles os vilões. Elas são **infantis**, inseguras, **indefesas** sem um homem, que são mais “ativos” e capazes de obter êxito no desenvolvimento das capacidades mentais. Eles são “superiores” e “mais divinos” do que as mulheres, **prisioneiras passivas** de suas funções corporais mais próximas dos animais que dos homens (grifos meus).

São ainda relevantes as concepções hegemônicas em torno das fronteiras físicas e simbólicas entre homens e mulheres, respaldadas na divisão hierárquica dos espaços convencionados em público vs. privado. Nos dizeres de Wilshire (1997), há uma total cisão entre a esfera pública (dirigida para e pelos homens) e a esfera privada (dirigida para e pelas mulheres) assim como a estruturação social em torno dos interesses do poder masculino.

Ou seja, todas as práticas e instituições associadas ao feminino são tidas como privadas e im(re)produtivas, e o oposto seria o masculino ligado ao público – que é produtivo por excelência. Grosso modo, os discursos e a práxis eurocêntricas, na colônia e na metrópole, têm o “raciocínio corporal” (de gênero e raça) como espinha dorsal⁴⁰. É também através desta “visão de mundo” que se vai executar o conceito hegemônico de gênero (raça) ocidental em Angola. Lembrando que, neste sistema, a mulher, assim como o núcleo familiar, é definida em função

⁴⁰ “Raciocínio corporal” é proposta por Oyewumi para significar a interpretação biológica do mundo social, em que esta é o filtro por que passa todo conhecimento sobre a sociedade (Op. Cit., p. 43).

de uma relação sexual com um homem heterossexual cristão, branco – o patriarca. Como defende Oyěwùmí (2004, p. 5), “a unidade de análise é o lar da família nuclear”, que a reduz à função de esposa nunca vista fora do domicílio⁴¹. Como um caracol, ela carrega a casa em torno de si mesma.

Ainda nesta ordem de ideias, a filósofa feminista argentina Maria Lugones constrói a sua teoria sobre a “colonialidade do gênero”, referindo-se a um tipo de relação humana reservada ao varão branco europeu, possuidor de direitos, e à sua companheira mulher que serve aos fins da sua reprodução como espécie. Portanto, outro tipo de diferenciação se aplica aos povos colonizados: trata-se do “dimorfismo sexual” que distingue apenas macho e fêmea, que dá conta da capacidade reprodutiva e a sexualidade animal.

El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género. (LUGONES, 2008, p. 78)

Esta concepção, fundamental no período escravista, foi sendo ajustada com a política colonial posterior. Nestes termos, as relações entre colonizados e colonizadores são sempre idealizadas dentro de uma “dicotomia hierárquica”, uma divisão como sinônimo de oposição, que sobrepõe humanos/com gênero/superiores, a “não humanos/sem gênero/inferiores”, jamais vistos como pares no sentido de se equipararem em termos humanos.

Assim, confirma Lugones (2013), uma das marcas da humanidade é a organização social que constituiu o homem europeu branco como o ser humano por excelência: ser de razão, de mente, capaz de governar, o único que tem direitos e que pode saber. Por outro lado, os povos e as suas instituições são construídas como o “Outro”. As marcas desta “humanidade” são atuais, ocorrendo ação semelhante com os conceitos e aplicabilidade de gênero e mulher.

3.2.2 A invenção da “mulher indígena”: educação (de)formativa

Tivemos a oportunidade de enunciar alguns pontos significativos ligados às cosmogonias angolanas no que tange à questão da “mulher” e de gênero. Agora pretendemos analisar como a visão eurocêntrica, designadamente a política de gênero colonial, vai sendo introduzida entre as populações nativas, com destaque para aquelas que tiveram acesso à escola, os chamados, assimilados, como foi o caso das famílias das entrevistadas, para concluir que, em suas vidas, estão presentes tanto normais sociais eurocêtricas, em função da colonização, como endógena, resultado das práticas anteriores a ela.

⁴¹ Com a colonialidade do poder, as instituições hegemônicas de cada âmbito de existência social são tornadas universais para a população do mundo como modelos intersubjetivos. Assim, o Estado-nação, a família burguesa, a empresa, a racionalidade eurocêntrica (QUIJANO, 2005, p. 124).

A política colonial estruturou em Angola um sistema de gênero racista, classista e patriarcal eurocêntrico. O processo de “tornar humano” (mulher/homem) a população indígena se dá por meio da legislação, mas principalmente das práticas subjacentes à política educacional da população indígena. Entre os anos de 1491 a 1619 as iniciativas de educação formal em Angola estavam sob a égide da Igreja católica e as suas ordens religiosas, com destaque para os jesuítas. Estas missões “pouco ensinavam além das noções catequéticas, conhecimentos bíblicos e teológicos” (ZAU, 2002, p. 78). A educação se reduzia à preparação de missionários inserida na histórica missão de *evangelizar* e *civilizar* os povos do além mar.

Grosso modo, “as escolas não tinham grande interesse naquele tempo e, o saber geral, era muito reduzido”. Por sua vez, o currículo mostrava um ensino orientado para a formação de mão de obra e a promoção da “portugalidade” pela língua, pela religião e pela moral” (ZAU, 2002; PAXE, 2014, p. 58).

Essa educação nas missões católicas tornou-se a única possibilidade para a maioria dos nativos serem instruídos sob a responsabilidade do Estado português, cuja participação era, sobretudo, a autorização legal para a abertura de escolas. [...] essa educação assentava fundamentalmente no ensino da língua e da cultura portuguesa para responder às exigências do Estado e também no ensino da religião cristã sob o prisma da Igreja Católica. (PAXE, 2014, p. 62)

Quando o Estado assume a responsabilidade sob a educação formal da população nativa, os objetivos não sofrem alterações substanciais, ou seja, instruir o indígena que a educação se faz pelo trabalho e para o trabalhador. Isto é, visava a atender os fins da colonização, de exploração da respectiva mão de obra. Será, além disso, um dos espaços propícios para difundir valores e costumes eurocêntricos.

Contudo, a maioria dos dados bibliográficos e documentais a que eu tive acesso traz poucos detalhes sobre o perfil de gênero, classe ou região dos primeiros grupos de estudantes. A dificuldade decorre da utilização do masculino como neutro, que engloba o masculino e feminino. O pesquisador angolano Isaac Paxe (2014) faz um resgate de alguns dados neste sentido, porém, reportando-se a década de 1950 em diante.

Neste período, a população civilizada segundo a instrução em Angola estava distribuída da seguinte forma: num total de 75.476 homens, 24.827 frequentavam o ensino primário, ao passo que, para mulheres, o número era 14.892 num universo de 59.879. O número de analfabetos era de 18.845 homens e 24.772 para mulheres⁴². Havia mais “homens civilizados” e a frequentar a escola do que mulheres. Ainda segundo Paxe (2015, p. 53), “a população não

⁴² Para mais detalhes, vide Paxe (2015, p. 53 ss).

civilizada representa justamente aqueles a quem o acesso ao ensino não era garantido nas escolas públicas”.

No mesmo diapasão, o Decreto de 1954 estabelecia, em seu artigo 6º, que a preparação do indígena nas escolas coloniais deveria “visar fins gerais de educação moral, cívica, intelectual e física, estabelecidos nas leis” assim como assegurar a “aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, de **harmonia com os sexos**, as condições sociais e as conveniências regionais” (grifos meus). Mas, o que significa ter um ensino em harmonia com os sexos?

Em meu entender, as bases desta distinção se fundamentam nos princípios da “biológica” ocidental, a ser desenvolvida adiante, que implicava uma adequação das disciplinas e cursos, atendendo às funções socialmente atribuídas às mulheres em Portugal – com a particularidade de que os corpos das nativas carregam também a marca do “primitivismo” característico aos da sua raça. Por isso afirmamos que as normas de gênero ocidental não possibilitavam às mulheres o tipo de liberdade que as mães das nossas interlocutoras demonstravam no seu dia a dia. Ou seja, não foram aptidões aprendidas na escola colonial.

Em seu artigo publicado em 1948 o administrador português Vitor Hugo Menezes defende que a preparação da “mulher indígena” via educação formal deveria ser massificada e constituir prioridade no programa colonial. Segundo o mesmo, as indígenas deveriam ser inseridas nas escolas, uma vez que tal prerrogativa era reconhecida majoritariamente ao indígena. Em seu entender, sempre houve insuficiente investimento na formação escolar das indígenas, e as iniciativas existentes eram esporádicas.

Neste contexto, exploraremos dois aspectos referenciados por Menezes, que são pertinentes para a nossa abordagem: as linhas de orientação que deveriam nortear a formação das indígenas. O segundo aspecto, por sua vez, tem a ver com o uso da terminologia “mulher indígena”. Sobre o primeiro ponto, Menezes (1948) recomenda que as autoridades portuguesas nas colônias de África devem criar mais escolas, de princípio, nos núcleos indígenas de mais elevado índice demográfico, uma vez que a pouca infraestrutura escolar existente estava nos centros urbanos.

Esta disparidade de infraestruturas escolares é também referendada por Paxe (2015, p. 98), nos seguintes termos: a questão geográfica foi uma barreira na efetivação escolar, resultado do incremento assimétrico promovido pelas autoridades coloniais, que favoreceu o crescimento de tais infraestruturas “nas zonas de concentração da população de origem europeia, principalmente nas regiões próximas do litoral e nos centros urbanos de algumas regiões do interior”.

Para as indígenas especificamente, era necessário, também, ministrá-lhes, além do ensino rudimentar da língua portuguesa, a leitura e escrita – noções práticas de costura, cozinha, dispesamento [sic] doméstico, higiene própria e da habitação, de lavanderia, engomadoria [sic], de enfermagem simples, de puericultura, e de moral. Enfim, tudo o que uma “**mãe**, uma **dona de casa**, que para si ou para o **seu lar** trabalha deve conhecer” (MENEZES, 1948, p. 15, grifos meus). Reitera-se a subsunção da categoria mulher a de mãe e esposa, atrelada “ao seu lar”, vista como um espaço subalterno/im(re)produtivo na perspectiva patriarcal ocidental.

Eu defendo que o governo colonial, tendo se apercebido da centralidade da indígena nas comunidades endógenas, terá investido na sua transformação em mulher, enquanto “elemento civilizador”, o que nos leva ao segundo aspecto da sua narrativa, a utilização da terminologia “mulher indígena”.

A “mulher indígena” remete, por um lado, à sua dimensão feminina, mas hierarquicamente diferente da europeia, incluindo o outro lado, o racial, que a faz indígena, por isso o seu estado de evolução não difere do “homem indígena”, e a ação transformadora através da educação deve considerar este fato.

[...] a mulher indígena, pela docilidade da sua natureza que, por ser um *ente* ainda não absorvido pela civilização, *não deixa de ser feminina*; pela influência moral que, em todos os tempos e em todos os povos, a mulher sabe exercer sobre o homem, pode e deve constituir poderoso *fator* de civilização, *se for convenientemente preparada pelo colonizador*, sem transformações bruscas da sua *psicologia simplista*, dentro das necessidades materiais do seu «habitat», porque *elas não são, evidentemente, as necessidades da mulher europeia*, nem a sua *evolução* deve ser conduzida de outra forma que não seja a que corresponda somente a melhorar o seu estado social e *a transformá-la* no influente e precioso agente da beneficiação do lar indígena. (MENESES, 1948, p. 13, grifos meus)

Pelo fato de ainda não ter sido absorvida pela civilização, ela ainda não é uma “mulher”, mas sim um ente que não deixa de ser feminino, ainda que com necessidades mais rudimentares. Apesar disso, ela pode evoluir e exercer a função adstrita ao seu sexo. E a missão de “torná-la mulher indígena” a partir do referencial correspondente europeu (a mulher branca) deveria atender ao seu grau de “evolução” na sociedade civilizada. Sob este ponto de vista, a indígena é vista como incapaz, vítima da sua natureza selvagem, que “faz somente o que sua mãe já fazia e exatamente da mesma forma”; em seu ambiente ou fora dele ninguém lhe mostra fórmulas fáceis de lhe tornar menos dura a vida (MENEZES, 1948, p. 14).

E assim, nascem e desaparecem gerações, mas a mulher indígena, em África, continua sendo, quer nos centros urbanos, quer nos aglomerados gentílicos, unicamente a fêmea para a conservação da espécie, cujo sentimentalismo – que, fatalmente, há de possuir – se embota da animalidade, do seu viver! (MENEZES, 1948, p. 14)

Por esse motivo, havia necessidade imperiosa de resgatá-la por meio de uma “operação radical” transformadora, visando a espalhar “entre a população indígena, “mulheres” moralmente preparadas e integradas em princípios gerais de civilização, para constituírem ou orientarem a vida no lar indígena”. Em suma, um tipo de treinamento que a fizesse cumprir o seu papel atrelado à sua a condição de indígena.

Desta maneira, “a médio e longo prazo ela desempenha[ria] com brio tal papel, contribuindo, ao mesmo tempo, para que a ação civilizatória portuguesa em território angolano seja de fato efetiva”. Uma sociedade que, nestes termos, vai se transformando sob a influência da “mulher”, de uma vida orientada por rudimentares princípios de civilização, mas por “eles defendidos contra hábitos atávicos e princípios de um materialismo bestializante”. Uma tarefa que não é impossível, mas de lenta evolução, “infiltrando-se beneficentemente por entre a população que lhe sentiria os benéficos efeitos”. E finaliza referindo que uma família indígena constituída sob aqueles princípios e praticando-os, pode ser uma escola de viver de outras, suas vizinhas (MENEZES, 1948, p. 14-15).

Posto isto, questionamos: por que transformar uma coisa que já é o que se deseja? A população indígena, masculina e feminina, se definia a partir dos próprios referenciais, em função das suas culturas, em muitos aspectos distintos da portuguesa/europeia. As mesmas normas e regras que estão presentes de diversas formas nos modos de vida das populações, incluindo os das nossas entrevistadas.

Retomando o papel da legislação na consolidação das normas de gênero eurocêntricas em Angola, geralmente davam forma aos fins da colonização portuguesa, especificamente a cristalização das regras de convivência baseadas no sexo, conforme vigorava na Europa, e associada aos condicionalismos raciais. Pensemos nas questões trabalhistas no âmbito público, apesar da consideração das nativas como “mulheres indígenas”, elas passavam pela exploração da sua mão de obra fora do espaço privado, sobretudo na agricultura.

Se no período da escravidão e de trabalhos forçados em Angola a questão do sexo não era tão relevante, na medida em que a exigência recaía sobre todos os nativos, com a implementação da colonização, alguns princípios vão se alterando, ainda que formalmente, e determinados trabalhos vão sendo segregados em razão do sexo, principalmente entre a população assimilada.

A este propósito, cito o Decreto de 1914, que pode ser considerado como o primeiro código trabalhista colonial aplicável aos indígenas. Nele se previa que nenhuma autoridade pública deveria impor o cumprimento da obrigação do trabalho aos homens de mais de 60 anos

de idade, ou menos de 14, e às mulheres. Do mesmo modo, nenhum patrão poderá impor ao serviçal trabalho superior às forças deste, nem impor às mulheres e aos menores serviços que só por homens possam ser executados (PORTUGAL, 1914).

Conseqüentemente, elas estavam isentas do pagamento de imposto indígena, conforme previsto no art. 2º, nº 3, do Regulamento do recenseamento e cobrança do imposto indígena de 1931. E compreende-se que assim seja, pois elas estavam inseridas na categoria das “pessoas não produtivas”, ou seja, menores e idosos, estes considerados inaptos por limitações físicas decorrentes da idade, mas, para elas, apenas ser do sexo feminino era suficiente. É a manifestação da mentalidade de que “mulher é o sexo frágil”.

É de destacar o papel das indígenas nas atividades do campo, geralmente tidos como pesados do ponto de vista físico. Da minha experiência de trabalho em comunidades agrícolas no interior do país, constatei que a maioria dos camponeses era feminina, e que a sua redução ao espaço doméstico não era uma realidade generalizada. Atualmente, ainda que de modo superficial, tanto nos centros urbanos, como no interior do país, independente do sexo, as pessoas não se eximem de tarefas que demandam força física ou cognitiva. Por isso, mesmo com a persistente omissão do governo em termos de equidade de gênero, as Nkento estão nos vários espaços sociais a disputarem acesso.

Mesmo com formação, a maioria das angolanas no período colonial não se desonerou das responsabilidades que já tinha, pelo contrário, a estas se somaram novas, resultado da sua inserção no novo espaço público colonial. O Estado que, por sua vez, deveria assegurar que esta transição fosse mais equilibrada, optou por uma política sexista, que privilegiava o poder masculino em detrimento do feminino – o que gerou outras implicações.

Vejamos: a legislação apenas reconhecia o casamento, a união entre um homem e uma mulher, gerando estigmas sobre o alambamento, que simbolizava alianças interfamiliares. Este último assegurava melhor eficácia na resolução de diferendos entre os casais, sobretudo em caso de violência doméstica. Do mesmo modo, as estruturas familiares que se constituem nos espaços urbanos escolarizados vivenciam de modo mais impactante os efeitos da política colonial de gênero, incluindo os modelos de masculinidade hegemônica⁴³.

Assim, o homem indígena deve ser o principal provedor e o espaço em que circula é sobrevalorizado, produtivo por excelência. Este homem indígena precisa ser (re)construído à imagem da masculinidade hegemônica europeia, atendendo à subalternidade da cor da sua pele, que passava obviamente pela subalternização da fêmea e tudo que a ela estivesse ligado.

43 Sobre masculinidade hegemônica, ver, entre outros, Robert W. Connell, James W. Messerschmidt (2013).

Por sua vez, a indígena assimilada, em razão do seu sexo, por gerar a vida, e ser a cuidadora, seu espaço é agora definido como doméstico/privado, passou a ter o seu espaço subvalorizado e impro(repro)utivo. Isso implica, ainda no período colonial, que era ele que deveria levar dinheiro para casa, ter acesso à formação para o trabalho tido como masculino – remunerado. Tudo isso se aplica, sobretudo, aos indígenas que entravam na categoria de assimilados à cultura europeia. Teremos oportunidade de detalhar estas categorias coloniais mais adiante. A seguir, abordaremos a realidade de gênero no período pós-colonial, que abrange mais diretamente as entrevistadas.

3.2.3 Gênero e legislação em Angola independente

A continuidade da vigência da legislação e práticas coloniais portuguesas após a independência, em meu entender, reduziu a possibilidade de minimizar os efeitos perversos da política de gênero e racial em Angola. Apesar de a Constituição ter dado um avanço formal no que tange à proibição de discriminação em razão do sexo, da cor/raça e outros, a prática ainda se afigurava contrária e destoante.

As mudanças constitucionais foram importantes sobretudo na consagração de direitos e deveres, e na mudança de sistema político: socialismo monopartidário, presidencialismo multipartidário e presidencialista – parlamentarista, também definido como *sui generis*. O mesmo já não se pode afirmar em relação à legislação avulsa, especificamente, o Código Civil, o Código de Família e o Código Penal, uma vez que, mesmo nos casos em que houve alterações, grosso modo, o direito português continua(va) a ser a fonte histórica (inspiradora) do sistema jurídico angolano.

Segundo Helena Mota (2016, p. 236), a principal fonte do Direito da Família angolano é o Código de Família aprovado pela lei nº 1/88, de 20 de fevereiro, “salientando os elementos de semelhança, em especial ao nível sistemático, com o Código Civil português e o seu Livro IV (Direito da Família), vigente em Angola, desde 1 de janeiro de 1968 até aquela data”. Anterior à aprovação da lei de 1988, estiveram em vigor as disposições do Código Civil, Livro IV (Direito da Família). Embora a maioria das suas disposições tenha sido revogada tacitamente pela Constituição de 1975, as disposições sexistas não foram apagadas da mentalidade dos aplicadores e fazedores da lei.

Continuou a haver prevalência do direito positivo, em detrimento das normas endógenas, apelidadas de costumeiras ou consuetudinárias. Apenas as leis e as normas corporativas continuam a ser as únicas fontes imediatas do direito angolano, que, por sua vez, tem o direito português como fonte histórica. O “direito costumeiro”, enquanto fonte mediata

de direito, necessita sempre de uma lei positiva para ser validada. Em caso de contradição entre costume e lei formal, esta tem prevalência. Apesar de se defender o respeito aos costumes locais, o direito positivo tem preferência sobre as normas costumeiras, como demonstra a prática dos tribunais.

Com uma estrutura inicialmente precária, em termos de quadros e de infraestruturas, os tribunais, a procuradoria e a polícia passaram a ser responsáveis por assegurar a aplicação e cumprimento da lei, incluindo os casos de Direito de Família. Lembrando que muitos destes funcionários formados e já trabalhavam na administração colonial.

Entretanto, se no período colonial a aplicação da lei era restrita aos indígenas assimilados, com a independência ela passou a ser extensiva a todas as pessoas, o que, por si só, exigia a devida atenção às formas endógenas de organização social, o que não chegou a acontecer até os nossos dias. No final das contas, muitas Nkento foram mais prejudicadas, porque houve a massificação da perspectiva de gênero eurocêntrica.

A continuidade da legislação colonial, assim como a implementação de uma política de gênero eurocêntrica, foi nefasta para a formação de uma sociedade angolana mais equitativa em termos de direitos, tanto racial, regional como de gênero. Aliás, o próprio Estado-nação, enquanto “opção” política (obrigatória) na época, trouxe consigo muitas mazelas – para além de outras questões mal resolvidas também no âmbito das diversas culturas locais. Outrossim, o país já nasce com uma grande injustiça para com as combatentes que também estiveram na guerra colonial, por um lado, remetidas ao silêncio; por muitos anos as condecorações foram direcionadas majoritariamente aos homens.

Em tempos de guerra nós mulheres fomos importantes, os homens reconheciam o nosso valor. Por isso nos treinavam, vestiam a farda e davam arma, levavam-nos às frentes de combate. Nessa altura, ninguém via que éramos mulheres. Pena é que este mérito não seja reconhecido neste momento de paz. Muitas vezes os que comandam, aproveitam-se dos nossos feitos para enaltecer outros nomes. Mas agora que a guerra terminou os homens remetem-nos, de novo, ao silêncio, porque é que hoje dificultam a nossa integração tanto na vida pública como na política? (KASEMBE; TCHIZIANE, 2008, p. 20)

Por outro lado, as/os combatentes ligadas/os aos outros movimentos de libertação nacional se encontram em situação pior de apagamento e reconhecimento na história de Angola. Ou seja, as injustiças não foram apenas de gênero, mas também no âmbito político-partidário e regional (o litoral continua a ser privilegiado). Em entrevista ao jornal Diário de Notícias

(2018), a antiga combatente Madalena João Baptista, de 66 anos de idade, desabafa: “não somos valorizados, não temos casas, nem regalias e estamos aqui a sofrer, no esquecimento”.⁴⁴

3.2.4 Casamento e seus efeitos

Neste novo momento político, há ainda uma mudança progressiva do paradigma reprodutivo supracitado que, de certo modo, já vinha sendo implementado no período colonial, porém, territorialmente menos abrangente, porque a legislação portuguesa, em teoria, só seria aplicada à população negra assimilada, que era minoria na época. Com a independência, a lei civil passa a ter efeitos erga omnes, isto é, extensiva a todas as populações. O direito consuetudinário continuou dependente da lei civil para ser válido, muitos rituais locais continuaram a ser estereotipados pelo Estado, porque considerados atrasados.

Em determinados grupos endógenos, inclusive de indígenas assimilados, a maternidade assumia centralidade, e os cuidados com as crianças era coletivo, independente da presença de um marido, assim como a construção das subjetividades femininas. Com o advento da colonização e a política de gênero pós-colonial, o casamento, enquanto união entre um homem e uma mulher, vai assumir a centralidade, e é através dele que a maternidade passa a ser exercida. A figura do cuidado coletivo vai esmorecendo, apesar de não ter desaparecido. Portanto, estas transformações seguiram bio-lógica ocidental, sem a correspondente (re)adequação dos papéis sociais, considerando as múltiplas culturas locais.

É sobretudo neste novo paradigma reprodutivo e familiar do pós-independência que se consolidam as subjetividades das interlocutoras, apesar das influências seculares. Assim, sendo menos significativa a estrutura familiar de partilha das responsabilidades reprodutivas, passa a fazer mais sentido que esta decisão fique centrada nos progenitores. Concretamente na mãe, que já não conta com a participação ativa de outros membros da sua família neste momento. Reforçado com o patriarcado colonial, a paternidade vai se resumir ao papel de provedor, desonerando-o do dever de cuidado dos próprios filhos, e dos sobrinhos (filhos da irmã), considerados seus herdeiros legítimos em algumas culturas angolanas.

Contudo, persistem marcas da organização familiar local. Nkossi mora com o marido e a filha. Mas há encontros periódicos entre irmãos em casa da mãe, com a presença de todas/os netas/os, que muitas vezes ficam hospedadas por lá. Há pouca interação com a família paterna. O mesmo sucede com Makiesse, que vive com o filho e tem os pais como principais

⁴⁴ Diário de Notícias. Antigos combatentes angolanos “sobrevivem” com pensão de 95 euros por mês. Portugal, 13 de janeiro de 2018. Disponível em: <<https://www.dn.pt/lusa/interior/antigos-combatentes-angolanos-sobrevivem-com-pensao-de-95-euros-por-mes-9049641.html>>. Acesso em: 24 out. 2018.

conselheiros. Yolene mora com a avó à espera do primeiro filho, e afirmou que são constantes os encontros em casa dos pais. Mayamba reside com o marido e o único filho. Ao contrário das demais, reside distante da família, mas diz não dar um passo sem ouvir a opinião da mãe. Nzola mora sozinha, e disse adorar receber e cuidar dos sobrinhos, melhor que os pais.

Mesmo no formato cada vez mais nuclear, em muitas famílias escolarizadas dos centros urbanos ainda se mantém o dever de cuidado coletivo para com a gestante e a criança. Durante a gravidez, e pelo menos três meses após o parto, a Nkento fica em casa da mãe/sogra/tia, ou da avó, ou estas em casa dela, para ser cuidada e receber apoio nos cuidados com a criança. O fator guerra e os deslocamentos em massa das populações separaram muitas famílias, de tal forma que, em Luanda, muitas pessoas ou perderam todos os parentes ou ficaram nas outras províncias. Nestes casos, o apoio de vizinhas/os tem sido fundamental. Tudo isso para não estar apenas dependente do precário serviço de saúde materna estatal.

Nos últimos anos esta realidade tem sido mais simbólica. Entre muitos fatores, a guerra e o êxodo subsequente, as mudanças arquitetônicas das cidades, designadamente pequenos apartamentos em detrimento de casas/vivendas, mais propícias a acolher mais pessoas. Há ainda a inserção às dinâmicas urbanas de trabalho, com rigorosos horários de expediente, aumentando as distâncias familiares, no âmbito municipal, provincial e até internacionais. Por exemplo, em minha casa tenho constatado que, as minhas irmãs (primas segundo a lei civil), se deslocam à casa da minha mãe durante a gravidez, sendo que ela já não tem tanto tempo disponível, porque precisa sair para trabalhar.

Neste contexto, reiteramos que as mudanças políticas e sociais sobrecarregaram as Nkento, e desoneraram os homens de muitas responsabilidades, mas, sobretudo, não houve uma readequação do seu papel no seio familiar, incluindo os cuidados paternos. Porém, nem sempre foi assim; esta imagem degradada da figura paterna de forma quase generalizada, presente inclusive nos relatos das entrevistadas, é relativamente recente.

Era frequente ouvir da boca de uma criança: “eu quero ser como o papa”, ou então “eu quero ser como a mama”. Nos nossos dias, as nossas filhas, frustradas, respondem-nos: “se for para levar a vida que tu levas, prefiro ficar solteira”. Esse pai que projetava uma imagem quase divina, desapareceu com os longos anos de escravatura, da colonização e hoje com a Vertigem da Liberdade. (KASEMBE, 2010, p. 111)

Eu ainda fui desta geração que cresceu vendo no pai e na mãe modelos de inspiração para a vida. Em casa, nunca vimos cenas de agressão (física ou patrimonial) entre os pais, e esta foi uma referência muito forte para nós, enquanto filhos. Mas a convivência com outras pessoas, dentro e fora da família, apresenta outra realidade. À medida que fomos crescendo, passam a

ser visíveis as ausências e violência paternas, a omissão materna em situações de manifesta injustiça etc. Os casos de fuga à paternidade preenchem grande parte das manchetes da mídia angolana, e isso é muito grave, porque por trás de um homem que se exime das responsabilidades paternas está uma mãe que desempenha ambos os papéis.

Estes problemas não são generalizados, apesar de recorrentes, e neste sentido as experiências paternas das cinco entrevistadas são paradigmáticas. Makiesse, Yolene e Nkossi têm lembranças boas de um pai amoroso e afetuoso, ao passo que Nzola, apesar dos desentendimentos com o pai, reconhece valores positivos nele, como o estímulo aos estudos e o gosto pela leitura. Até mesmo Mayamba, que teve referências negativas do pai biológico, relembra o afeto do padrasto e do avô materno.

Para Dya Kasembe (2010), a decadência dos lares nativos começa com a entrada do colonizador neste “espaço sagrado”. Isso passou pela redução do homem negro, mediante o seu esmagamento econômico, não lhe deixando nenhuma oportunidade de se dignificar junto à sua esposa. E esta foi a tática dos portugueses, que se tinham apercebido do poder que a Nkento exercia em muitas comunidades. Assim, “a mulher ficou totalmente abandonada”.

Foi muito fácil para o homem ter abandonado a carga unicamente a mulher, como se ela não tivesse sofrido do mesmo mal. É verdade que o homem negro traz na sua alma e na pele pelos dois estigmas: o do escravizado e o do colonizado. Ele nunca conseguiu desfazer-se, nem parcialmente. Com a independência a irresponsabilidade do homem angolano piorou. (KASEMBE, 2010, p. 111-112)

Se foi fácil ou não para alguns Yakala terem deixado todo o ônus de cuidado e sustento das crianças apenas com a Nkento, e continuam a fazê-lo, apenas uma pesquisa mais apurada poderá responder. Mas não se pode perder de vista que, se por um lado, “a irresponsabilidade do negro para com o seu lar é uma sequela da dominação”, como defende Kasembe, foi-lhe “interdita a afeição: receber e dar”, não obstante, a subjetividade não foi completamente anulada. Assim, nem todos os negros se comportam da mesma forma diante destas circunstâncias, e as histórias das nossas interlocutoras comprovam este fato. Outrossim, não são comportamentos inatos, inerente a todos os homens de tez negra. Trata-se de condicionalismos externos construídos socialmente.

Todavia, não se pode entender tais processos como justificação *ad eternum* as absurdidades praticadas por alguns homens (maridos) angolanos, acobertadas pelo patriarcado de Estado – como foi o abandono familiar por parte do pai de Nzola e Mayamba, a omissão na gestão familiar do pai de Nkossi, as agressões verbais do padrasto de Mayamba contra a mãe e

as enteadas. E, mesmo nestes casos, é necessário estudar caso por caso, para melhor entendimento. Por isso:

Nós acreditamos que a escravatura e a colonização deixaram sequelas incuráveis nas nossas sociedades e que foi nessa época que a imagem do homem negro se degradou, mas não é por isso que devemos assistir impotentes à sua degeneração. Já estamos a exagerar. (KASEMBE, 2008, p. 111)

É necessário arregaçar as mangas com seriedade e empenho para transformar a realidade das relações de gênero em Angola, com destaque para as responsabilidades reprodutivas. O que demanda um envolvimento menos sexista do Estado e do povo. Até hoje, assistimos inertes a esta degradação, não apenas das Nkento, dos Yakala, mas da população angolana em geral. Em meu entender, a crença de que o masculino é superior ao feminino, incluindo as distorções étnicas, raciais, de filiação partidária, desoneraram muitos homens das suas responsabilidades familiares.

Portanto, é preciso uma revolução nas relações familiares que responda eficazmente às transformações que têm ocorrido, principalmente nos espaços urbanos. Entre elas, repensar as obrigações de cuidado com as crianças, envolvendo mais os homens, pai e a respectiva família. Ressignificar a relação com a mater-paternidade conjugando elementos endógenos, como o dever de cuidado à gestante, e outros decorridos da nossa inserção no sistema regional e internacional mundial.

Por outro lado, o governo pós-independência, ao dar primazia, ainda que simbolicamente, aos significados eurocêntricos, mormente de gênero e mater-paternidade, família, não apenas cancelou, como agravou a situação dos direitos reprodutivos, e bem assim, de equidade de gênero, racial, étnica e partidária. Angola e as suas populações resultam de misturas culturais, com princípios e valores que se transformam a toda hora. Entretanto, esta mescla não se reflete nas políticas de Estado, que persiste em impor normas de convivência social eurocêntricas, algumas até já ultrapassadas, como sinônimo de modelo a seguir, remetendo às formas de vida locais ao “atrasado/selvagem”, como foi no período colonial. Voltaremos a isto.

A postura de favorecimento governamental a determinados segmentos sociais, homens, abundus, urbanos, assimilados, ligados ao partido no poder, apenas aumenta as disparidades econômicas e a violação de direitos à maioria da população que se encontra à margem daquele círculo.

3.2.5 Direitos reprodutivos, colonialidade do poder e corrupção endêmica

Para finalizar esta parte, vamos nos debruçar sobre a posição de Angola no sistema-mundo, que tem relação direta com a implementação dos direitos reprodutivos, e também, o exercício livre e elucidado da autonomia reprodutiva. As alianças feitas durante e após a guerra colonial foram essenciais na “escolha” do modelo de Estado-nação para Angola, e por consequência, na perspectiva de gênero e raça subsequente. Desde o marxismo vigente nos primeiros anos da república, à adoção da democracia capitalista (selvagem), foram movidas principalmente pelos interesses políticos e econômicos das grandes potências mundiais, tanto no passado como no presente⁴⁵.

Em meu entender, para Angola, alguns dos principais empecilhos para a concretização dos direitos básicos das populações, incluindo a saúde (materna), é a corrupção, a falta de transparência de vontade política, a excessiva dependência do exterior. Todavia, queremos destacar a dependência externa, pela magnitude dos seus efeitos em âmbito nacional e inclusive a relação com os outros fatores.

Os quase trinta anos de guerra paralisaram o país em termos produtivos, o que, por sua vez, levou o partido no poder a contrair empréstimos gigantescos para atender às necessidades bélicas, de bens de consumo, e a corrupção. A dívida externa ronda em USD 38 bilhões⁴⁶. Dezesesseis anos após o conflito armado, o país importa grande parte do que consome, desde agulhas às teorias.

Esta excessiva dependência, em alguns casos, belisca a soberania nacional. Por exemplo, foi suficiente os Estados Unidos se negarem a vender dólares ao governo angolano para o país estar em queda vertiginosa com risco de colapso total, desde a última crise mundial. É a moeda estadunidense que sustentava a débil estabilidade da economia angolana. Os empréstimos contraídos junto a instituições como o Banco Mundial, o FMI e até mesmo a China, sem esquecer os países da União Europeia, o próprio Brasil e os Estados Unidos, colocam o país em uma condição ainda mais vulnerável.

É de destacar os financiamentos do FMI, o mais recente em fase final de negociação. Estes acordos trazem exigências, sobretudo, para os governos, nas diversas áreas econômicas, financeiras e sociais, que geralmente não levam em devida consideração os seus impactos negativos para as populações. Afinal, quem empresta define os termos em que o quer fazer; a

⁴⁵ Sobre o marxismo e a questão racial, ver: Moore (2010); Bar & Wallerstein (1991).

⁴⁶ ANGOP. Angola tem dívida externa de USD 38 bilhões. Luanda, 03 janeiro de 2018. Disponível em: <http://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/economia/2018/01/Angola-tem-divida-externa-USD-biloes,68a572a2-f3a7-4053-b623-75053276c665.html>. Acesso em: 13 fev. 2018.

outra parte, por precisar, tem poderes reduzidos. Como consequência, não raras vezes, os interesses destas instituições se sobrepõem aos nacionais⁴⁷.

É também através destes programas que se mantém a colonialidade do gênero, na medida em que estes e outros tipos de financiamentos externos exigem aos parceiros locais a adoção de uma perspectiva de gênero e mulher fundada na bio-lógica eurocêntrica. Se valendo da colonialidade do poder, a universalização destas e outras categorias, reforçam os estereótipos históricos que apresentam o homem e a mulher branca da elite ocidental como o modelo de humano, ao qual todas as cosmogonias precisam se adequar, persistindo a lógica colonial de “civilizar os povos”.

Concretamente sobre o tema da pesquisa, é a perspectiva hegemônica de gênero e mulher que predomina. A história e origens conceituais, as precursoras e linhas de orientação dos direitos reprodutivos são essencialmente ocidentais. Partem de um conceito de direito de decidir centrada no indivíduo, de uma maternidade resultante de uma dependência ou presença masculina, utilizada para controlar o corpo da mulher etc. Para além disso, está conectada, em algum momento da sua constituição, a interesses de controle demográfico do Norte aos países do Sul Global⁴⁸. O que não significa dizer que não sejam pertinentes, pelo contrário, se devidamente costurados, asseguram o gozo pleno dos direitos humanos.

Toda a experiência de maternidade fora do Ocidente, de gravidez, cuidado das crianças, direito de decidir, relações intercomunitárias, papéis sociais, não foi devidamente levada em consideração nas diversas conferências que marcaram a institucionalização dos direitos reprodutivos. E mesmo quando foram consideradas, a perspectiva ocidental foi utilizada como pressuposto de validação. Foi dada ênfase ao poder individual/casal de decidir, como se estes fossem os únicos intervenientes no processo de reprodução em todas as culturas – o uso de métodos de planeamento familiar, legalização do aborto –, supondo que estes seriam os principais problemas reprodutivos da humanidade, dado o caráter internacional das conferências.

Apesar de os principais textos de Roma (1954), Belgrado (1965), Bucareste (1974), México (1984), Cairo (1994), reiterarem as obrigações dos Estados, e a cooperação de ONGs, em matéria de investimento em infraestruturas e recursos humanos para melhorar a situação dos direitos reprodutivos, destacando a mortalidade materna, são as ações centradas no

⁴⁷ A este propósito, recomendo a leitura da análise feita pelo site angolano independente MakaAngola: “Os problemas do FMI em Angola”. Disponível em: <<https://www.makaangola.org/2018/09/os-problemas-do-fmi-em-angola/>>. Acesso em: 30 out. 2018.

⁴⁸ Ver: Grimes (1994); Hodgson & Watkins (1997); Basu (1997).

indivíduo que mais têm sido promovidas. Por ser um problema ultrapassado no Ocidente, a mortalidade materna não tem a mesma atenção mundial que a despenalização do aborto, salvo quando for para fundamentar esta última. Como se a despenalização fosse resolver o problema da mortalidade nos países que sofrem com este flagelo. Vejamos o caso de Angola.

O sistema geral de saúde público angolano é precário. Obviamente, as Nkento não escapam aos seus efeitos. Sem desprimor aos problemas de saúde masculinos, de crianças e idosos também urgentes, a saúde da Nkento/mulher tem a particularidade da reprodução, por ser a que carrega o feto, e apenas ela pode ser vítima de mortalidade materna. Dados do IBEP de 2010 davam conta de que a pobreza era mais acentuada no grupo feminino em relação aos homens, o que origina a sua vulnerabilidade em termos de saúde e higiene. Por conseguinte, no acesso a serviços e bens. O estudo mostra ainda que a percentagem de “mulheres” entre os 12 aos 49 anos que realizaram partos numa unidade sanitária é de 42,3% (ANGOLA, 2010a).

Neste mesmo ano, a taxa de mortalidade materna situava-se em 1400 por cada 100.000 nascimentos, a terceira mais alta do continente africano, apenas atrás do Chad (1500) e do Niger (1800) (ONU, 2010, p. 184). Todavia, dados mais recentes do Governo dão conta de uma redução, de 2017 até ao primeiro trimestre de 2018, de 477 para 239 em cada 100 mil nados vivos (ANGOP, 2018)⁴⁹. Estes dados devem ser analisados de forma ponderada, na medida em que se referem somente aos casos que chegam até os hospitais, portanto, este número pode ser maior na prática.

As principais causas diretas de morte materna podem ser evitadas, se houver a despatriarcalização do Estado, vontade política, transparência na gestão dos fundos, investimento na melhoria das infraestruturas, materiais médicos e recursos humanos. A eclâmpsia surge com 31,5%, hemorragia pós-parto com 21,7% e aborto 13,1%. Entre as causas indiretas está a malária, VIH/SIDA e a anemia falciforme (ANGOP, 2018)⁵⁰.

Estima-se que em todo mundo mais de 80 por cento das mortes maternas possam ser prevenidas ou evitadas através de acções comprovadamente eficazes e acessíveis em termos financeiros, mesmo em países de recursos escassos. (ANGOP, 2018)

⁴⁹ ANGOP. *Mortalidade materna decresce no país*. Luanda, 28 maio 2018. Disponível em: <http://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/saude/2018/4/22/Mortalidade-materna-decresce-pais,fca5e354-89f9-4457-a536-20145b036a47.html>. Acesso em: 26 out. 2018.

⁵⁰ Dados de 2017 dão conta que “a hemorragia é a primeira causa de morte obstétrica directa (29%), seguida da eclâmpsia/ pré-eclâmpsia (22%) e da rotura uterina (9%). Relativamente à mortalidade obstétrica indirecta, a malária foi responsável por 39% das mortes, seguida das hepatites (10%) e VIH/ Sida (9%). Porém, o Inquérito de Indicadores Múltiplos e de Saúde 2015-2016 aponta que a malária é responsável por 25% da mortalidade materna no país (ANGOLA, 2017, p. 64).

Por um lado, é salutar, em alguma medida, o financiamento internacional no combate à mortalidade materna, e mesmo que escasso diante da demanda, também os investimentos do Estado. Por outro lado, ainda é de criticar que muitas destas ações privilegiam programas de contracepção como solução. Ou, ainda, a distribuição de mosquiteiros ou antipalúdicos as grávidas. Estas ações são paliativas, atendem a um número reduzido da população, geralmente urbana, e mantêm dependência na aquisição dos contraceptivos, a maioria adquirida no estrangeiro, através de empresas que têm relação com as mesmas agências internacionais que financiam tais programas no Norte Global⁵¹.

Nas maternidades centrais, por exemplo, podemos encontrar as mais modernas técnicas contraceptivas, contudo, não existe uma estrutura médica e legislativa que atenda às necessidades de Yakala/homens e Nkento/mulheres com dificuldades em engravidar pelas vias normais. Como denunciou a reportagem da revista *Época* (2016), relatando, entre outras, a peregrinação de angolanas para o Brasil, em tratamento de fertilização, assim como as dificuldades econômicas e de solidão daí decorrentes.

O que eu tenho constatado em Angola é que cada vez mais tanto elas e eles como as famílias, têm a sua autonomia reprodutiva coartada. Primeiro pelas condições dos hospitais e maternidades, tendo em atenção as notícias diárias de morte materno-infantil pelas mídias e de pessoas próximas. E, nestes casos, o recurso aos contraceptivos não se afigura como escolha, mas a única saída, para as pessoas com vida sexual ativa. Mesmo com os efeitos colaterais para muitas Nkento. Como relataram quatro das nossas cinco interlocutoras, que tiveram problemas de saúde na utilização da pílula, o que nos leva a outro fato que confirma a “colonialidade dos direitos reprodutivos”, tal qual se apresentam atualmente. Aqueles efeitos colaterais, quando relatados por “mulheres” no Sul Global, não têm a mesma visibilidade e geram menos comoção “mundial” do que se tivessem sucedido nos países da União Europeia ou nos Estados Unidos. Outrossim, os programas de saúde reprodutiva insistem em reforçar a mulher como a principal responsável pela contracepção, ainda que esteja provado que os efeitos colaterais do preservativo são ínfimos, se comparados aos contraceptivos femininos. Afinal, por que razão a taxa de fertilidade é medida pelo número de filhos por mulher, sem incluir os homens?

Portanto, não se trata de dizer que a mortalidade materna constitui prioridade em relação à penalização do aborto, pelo contrário, ambas deveriam ser igualmente elevadas à agenda “mundial”. Este tratamento hierarquizado, em nosso entender, é mais uma manifestação da

⁵¹ Com a devida ponderação crítica, recomendamos o artigo de Jean M. Guilfoyle “World Bank safe motherhood initiative”. Disponível em: <<https://www.ewtn.com/library/PROLIFE/WB-SMI.TXT>>. Acesso em: 26 ago. 2018.

colonização das agendas de direitos das mulheres, vistas em suas multidiversidades, incluindo os direitos reprodutivos.

Ainda tem sido prática que as preocupações e perguntas que têm dado forma ao discurso de gênero e direitos humanos, incluindo os reprodutivos, tenham as suas formas dadas pelo Ocidente. Como assevera Oyěwùmí (2017), as perguntas são pré-fabricadas e baseadas naquelas experiências disfarçadas como universais. Nestes termos, os resultados vão mais de encontro aos interesses externos, do que a efetivação dos direitos entre as populações locais, principalmente no Sul Global.

Esse predomínio decorre da configuração das relações desiguais de poder na geopolítica mundial. As atuais potências econômicas, antigos escravistas e colonizadores na sua maioria, continuam a tentar impor as suas agendas às ex-colônias, e a temática reprodutiva é chave, porque está ligada ao controle e redistribuição de recursos. Entretanto, as (re)existências internas são constantes e incisivas, tanto no passado como atualmente.

3.3 Autonomia reprodutiva e raça

Para encerrar este capítulo, vamos retomar o tema racial, conforme adiantado no capítulo anterior. No entanto, apenas serão realçados os aspectos relevantes para melhor compreensão do contexto social mais macro, em que são produzidas as narrativas subjetivas. Para tal, iremos dividir a nossa abordagem em duas partes. Primeiro, destacando brevemente os relatos de Makiesse e Yolene, as situações de racismo que vivenciaram quando foram estudar no exterior. E mais diretamente relacionada ao tema da nossa pesquisa, as declarações de Mayamba e Nzola.

3.3.1 Raça em Angola: “Eu conheci o racismo lá, não sabia que existia”

Em função das experiências vivenciadas por Makiesse, que teve o “primeiro baque” do racismo quando foi estudar em Portugal, e de Yolene, ao declarar que “eu conheci o racismo lá, não sabia que existia”, no momento em que foi estudar na África do Sul, destacamos o fato de elas terem afirmado que somente souberam o que era racismo, o “descobrir-se negra” (vista como inferior), apenas quando saíram de Angola. Na proporção em que tais relatos não devem significar que não existe discriminação racial no país, simplesmente temos mais dificuldades em identificar, em parte porque fomos socializadas para não ver o racismo enquanto tal. Esta foi a via seguida pelo governo pós-colonial.

A questão racial é (quase) tema tabu em Angola, desde que eu me conheço como gente. Em casa, na escola, nas ruas, paira uma proibição implícita. Felizmente, esta situação tem se

alterado significativamente nos últimos anos. No país, mesmo com uma maioria esmagadora de população negra, não deixa de serem visíveis as disparidades de privilégios entre negros, mulatos e brancos, grande parte advindos da colonização. Tal fato tem relação direta com a preferência por filha/o mestiço⁵².

Entretanto, para além das disparidades raciais, há ainda as de caráter partidário, na medida em que, dependendo da origem, ser parte da cúpula especial do partido no poder rende privilégios sociais e econômicos especiais. Em determinadas circunstâncias, este critério se sobrepõe aos demais, étnico, racial, geracional, gênero, escolaridade, localização geográfica etc. Mas, por agora, trata-se de salientar o peso das concepções coloniais raciais no imaginário coletivo angolano, em alguma medida fundamentais na construção das escolhas reprodutivas de Mayamba e Nzola.

3.3.2 Raça e escolhas reprodutivas: “Eu nunca me imaginei casada com um africano”

De um modo geral, a história de Angola e dos angolanos não pode ser contada sem considerar os efeitos perversos dos processos escravistas e coloniais. Evidentemente, tal consideração deve ser ponderada, na medida em que as cosmogonias locais sempre existiram, mesmo antes da invasão colonial portuguesa. Portanto, não pretendo reduzir a nossa história apenas àqueles acontecimentos.

Entretanto, adentrar este caminho acabou sendo uma exigência do próprio campo, porque nesta busca pelos elementos determinantes das escolhas reprodutivas das minhas cinco interlocutoras, duas delas, Mayamba e Nzola, demonstraram que a questão racial foi fundamental no processo. Creio não ser coincidência o fato de ambas serem as mais velhas das cinco, nascidas em 1971 e 1977, respectivamente.

Por critérios de senioridade vou começar por Mayamba, que, se referindo às suas escolhas afetivas, disse: “eu não sou preconceituosa, mas eu nunca me imaginei casada com um africano, eu não me imagino, nunca me imaginei nisso”. Foi um comentário no seu peculiar tom de voz alto, a conversa foi no seu escritório, na universidade em que trabalha. Esta mesma declaração já tinha sido feita por ela, em nosso primeiro encontro, em 2015. Por outro lado, Nzola, com uma postura mais tímida, utilizando um tom de voz mais baixo em relação ao resto da nossa conversa, e levando a mão à boca, como se estivesse a confessar alguma coisa que mais ninguém podia ouvir, disse:

[...] eu tenho preferência, eu gosto de cor, sou um pouco racista, mas eu digo que esse meu racismo, vai me comprometer, se calhar nem vou conseguir [ter

⁵² Geralmente, quanto mais próximo do branco, em termos de tez, comportamentos e fenótipo, mais privilégios sociais e econômicos.

filho], naquilo que eu gosto, vou ter que tentar numa coisa diferente. (Nzola, 2017)

O “gostar de cor” neste contexto significa preferência em ter filhos mais claros, o que só seria possível se relacionando com homens brancos, em seu entender. Por conta disso, protelou a maternidade, e hoje se questiona se vale a pena insistir neste posicionamento, pois apenas compromete o seu desejo de engravidar. A nossa conversa foi em um restaurante, quase deserto, e escolhemos a mesa mais afastada das poucas pessoas presentes.

Identificamos que tanto as questões de cor de pele (Nzola), como culturais (Mayamba), vão influenciar grandemente as suas escolhas reprodutivas.

Quer Mayamba como Nzola fundamentam as suas “preferências” com diferentes argumentações. A nossa leitura é de que, enquanto Nzola tem um discurso mais no sentido de querer “ter filha/o mais clara/o”, que seria um equivalente do “limpar a barriga”, termo usado tanto em Angola como no Brasil; Mayamba defende que o tipo de exercício paternal inerente ao homem africano não se ajusta aos seus ideais de esposo e pai dos seus filhos. Por isso, preferiu escolher com atenção os homens com quem iria se relacionar, retardando a maternidade. E ainda:

[...] porque, para além de mim, consentir a existência de mais mulheres na minha relação, eu nunca me imaginei nisso. O conceito do **homem africano** não são os dois intervenientes na sustentação da família, não, esse é o papel da mulher, ele não é parte ativa nisso, ele pensa que não é parte ativa nisso. (Mayamba, 2017, grifos meus)

Esta percepção do homem (negro?) africano advém, primeiro, da sua experiência com o pai biológico – “o meu pai deixou a minha mãe, foi arranjar outra mulher, portanto a minha mãe criou-nos sozinha” –, assim como das suas vivências em outros espaços, designadamente, “na sociedade em que eu estava inserida naquela fase”. Nesta era corrente ouvir “das minhas amigas e primas, [que] o meu pai está na minha madrasta [e ela retorquia] o que é isso! Para além da tua mãe o teu pai tem mais uma mulher? Tem”. E isso, para Mayamba, sempre foi um absurdo.

Ela decidiu não se relacionar com homens africanos (negros?) a partir destas experiências, pois entendia que estar em uma relação nestas condições seria o mesmo que ser mãe solteira, e “não poderia considerar, amanhã ser mãe solteira, não, não estou a ver-me”. Por isso também a relação com o primeiro namorado angolano negro não teve êxitos.

O meu primeiro namorado foi africano, mas foi porque tinha de ser, então vai ser, foi ele, mas nesta altura, nunca me imaginei que viria a ser mulher dele, estava fora de questão, nunca jamais, que eu iria aceitar ser mulher dele, porque eu começava a prever o meu futuro, uma porrada de filhos, aturar

sobrinhos, aturar cunhadas, irmãos, a sogra, porque o homem africano não vem só, ele vem com a família toda. (Mayamba, 2017)

Apesar de não ter verbalizado se teria filho com homens negros não africanos, ou brancos africanos, o que aconteceu na prática foi que ela apenas considerou – e teve – filho quando se relacionou com homens (brancos) europeus. Parece-nos que ela inter-relaciona, ainda que involuntariamente, características geralmente associadas a determinados grupos angolanos, aos africanos como um todo. E mais, não leva em devida consideração as transformações que as diversas comunidades endógenas foram sofrendo e as implicações nas relações sociais atuais. Já tivemos oportunidade de dissertar sobre este assunto na primeira parte deste capítulo. Obviamente, este fato não apaga as situações por que passou, mas ajudaria a ter melhor percepção. Outrossim, esta leitura parcial é ainda reflexo da política racial omissiva do Estado pós-colonial.

O seu casamento com um homem branco português atendeu às suas expectativas, pois, afirmou, “o meu marido é o tipo de pai que deu banho, fez comida, jogou bola com o filho, portanto, foi um pai **nor-ma-lí-ssi-mo**”. E, em seu entender, nisso reside a diferença em relação ao homem africano, uma vez que, “o conceito que eu cresci do europeu era exatamente este, naturalmente também há europeus violentos e tudo mais, mas pronto”.

[...] daí o que me levou eu a estudar, a observar bem o meu marido com relação as filhas dele, como é que ele era como pai, é que me levou a aceitar a tomar a decisão para também ter um filho com ele, porque eu sei que era uma acção que não seria realizada só comigo, é um trabalho que iria ser feito em comum. (Mayamba, 2017)

Interpretamos as afirmações de Mayamba não necessariamente como a manifestação de uma desvalorização por completo dos povos africanos e as suas culturas, dado que ela mesma se assume negra e africana com bastante autoridade. Igualmente, se refere à mãe, ao avô, à avó enquanto angolanas/africanas (negros) com carinho. E o mais importante, prefere que o filho seja educado a partir de alguns princípios das culturas africanas que considera importantes e peculiares, razão pela qual ainda não foi enviado a Portugal para continuar os seus estudos. Para Mayamba, é importante que o filho:

Busque da nossa cultura esse conceito de família, mesmo pouca, que eu transmito a ele, mas que ele cresça assim para ele poder valorizar até um verdadeiro amigo, que ele vai considerar. (Mayamba, 2017)

E conclui: “o povo europeu é mais sisudo, tem mais traumas exatamente por causa deste conceito de família que eles fugiram”, referindo-se ao modelo de família africano que ela entende mais rico em termos de valores, apesar das reservas referidas. Logo, a sua crítica recai

em um ponto determinado, e que em seu entender é característico dos homens africanos, e negativo. Também teceu críticas às africanas, conforme veremos no próximo capítulo.

Portanto, sua justificação tende a um sentido mais comportamental, de aversão a determinados hábitos e costumes que ela associa aos africanos, sobretudo por ser o meio em que foi socializada, enquanto angolana, mas não menciona diretamente o aspecto racial. Parece-me que, se fosse um asiático ou mesmo europeu com aquele tipo de comportamento, ela teria o mesmo posicionamento. O que me leve a crer, que o foco não é primeiramente a origem. Entretanto, há que analisar também o caráter generalista, e de algum modo essencialista, daquela afirmação. Uma vinculação de certos comportamentos associados aos homens africanos, por isso negativos. Ao passo que, os aspectos positivos estariam ligados ao homem europeu (branco). No caso de Nzola, eu identifico uma fundamentação de cunho, cujas justificações, na preferência por companheiros brancos, vão no sentido de “não querer ter um filho negro”, mas sim mulato, ou mais claro.

3.4 Colonização e a construção do imaginário racial em Angola

A invenção da raça teve fins específicos e marca o surgimento de outras configurações nas relações de dominação e exploração que se estava a constituir desde meados do século XVI, em meio à materialização do capitalismo numa escala mundial. Como assevera o filósofo peruano Aníbal Quijano (2005), este processo previa, por um lado, os “negros africanos” como mão de obra por excelência, e a África como fornecedora deste recurso. Por outro, a sua exportação para a América e a conseqüente exploração dos seus recursos naturais.

A dominação e a exploração de África a reduziu a uma identidade racializada negativa, marcada pela (des)caracterização de diversos reinos, povos e comunidades definidas de forma homogênea como “negros”. Nos dizeres de Quijano (2005, p. 127), tratou-se da invenção de “uma nova identidade racial, colonial e negativa”. Tal ação vai atender, sobretudo, aos interesses coloniais de exploração, humana e material, que vai sustentar o projeto de expansão do eurocentrismo⁵³.

Esta nova identidade colonial, racial e negativa, advém da visão binária eurocêntrica, fundada em hierarquias, lugares e papéis sociais, por um lado. E na exploração/dominação

⁵³ Uso a terminologia no sentido dado por Quijano, como sendo “uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes sejam sem dúvidas mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América (2005, p. 125).

(brancos) por outro: explorador/dominado (negros). Neste contexto, “raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p. 117). Ou seja, não se tratou apenas de uma nomeação, mas de estabelecer a correlação a um sentido negativo, primitivo.

No âmbito destas movimentações, inseridas na colonialidade do poder, a raça surge como “categoria mental que estrutura a primeira identidade da modernidade, e é materializada a partir de dois eixos fundamentais, que definem um novo padrão mundial de poder. Bem assim, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados”, fundada numa suposta distinção da estrutura biológica que colocava uns em situação natural de inferioridade em relação aos outros (QUIJANO, 2005, p. 117). É sobretudo no período da modernidade, defende Oyěwùmí (2004), que, expressivamente, o gênero e as categorias raciais surgiram como dois eixos fundamentais a partir dos quais as pessoas foram exploradas, e as sociedades estratificadas.

Assim, as diferenças de explorado e explorador foram fundamentadas com base em distinções biológicas das quais a cor da pele e os traços fenotípicos foram elementos preeminentes. Esta visão criou uma dicotomia entre o dominador e o dominado, afirma o filósofo camaronês Eboussi Boulaga, citado por Bono (2007). O primeiro é aquele que é porque tem; tem arte, indústria e ciência, religião e filosofias; o segundo *não* é porque não tem: possui apenas magia, superstição, mitologias e cosmogonias grosseiras.

Nos primórdios da colonização, a identidade racial homogênea atribuída aos diversos povos nativos em quase toda África, destacando Angola, produziu dualismos no tipo de tratamento jurídico. Um estatuto direcionado aos povos nativos, definidos como indígenas por sua raça e costumes (*primitivos, em evolução, destribalizados*)⁵⁴.

[São indígenas] os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente [nas colônias], não [possuísem] ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses. (PORTUGAL, 1929)

É outro estatuto para brancos portugueses e seus descendentes brancos, os cidadãos. Posteriormente, surge uma terceira categoria, que continua combinando elementos culturais e

⁵⁴ Em sua obra *Os nativos da economia africana*, o economista português Marcello Caetano (1954, p. 17) advoga que há indígenas com graus de civilização diversos, entre os quais, *indígenas primitivos* inteiramente integrados nas sociedades tribais; *indígenas em evolução*, que embora mantendo a organização social primitiva, já acusam influências patentes do contato com os europeus e começam a melhorar o seu nível de vida; os *indígenas destribalizados*, aqueles que, ensinados nas missões ou a viver em fazendas, fábricas ou cidades, abandonam a vida tribal e grande parte dos usos e costumes tradicionais para adotarem um padrão de vida em que a prática de alguns hábitos europeus se mistura com a persistência de traços característicos ainda maneira de ser do gentio e que, por isso, embora já dissociados das tribos primitivas, não deixavam de ser indígenas (grifos meus).

raciais: são os assimilados. Para efeitos desta pesquisa, interessa destacar esta categoria pela relação com as famílias das nossas cinco interlocutoras. Igualmente, também pelo seu papel na “propagação” de alguns valores e princípios europeus nas comunidades indígenas.

Legalmente, aqueles que por se distinguirem do comum da raça negra ou dela descendentes eram tidos como assimilados aos brancos portugueses. Para tal, o indígena deveria reunir cumulativamente os seguintes requisitos: a) ter abandonado inteiramente os usos e costumes da raça negra; b) falar e escrever correntemente a língua portuguesa; c) adoptar a monogamia e; d) exercer profissão, arte ou ofício compatível com a civilização europeia [...] (PORTUGAL, 1931). O documento legal que criou o Estatuto do Indígena foi revogado após o recrudescimento das revoltas independentistas e contestatórias da política e presença portuguesa em Angola.

Com a independência, acreditava-se que se podia apagar estas estratificações raciais herdadas da colonização, ao se inscrever na primeira Constituição (1975), que todos os cidadãos são iguais perante a lei, sem distinção de cor, raça, etnia, sexo, lugar de nascimento etc. A proclamação de “um só povo, uma só nação” atirou para debaixo do tapete conflitos e tensões internas, anteriores à independência, entre as quais, as questões raciais.

Entretanto, a legislação e as práticas governamentais guardavam muitas semelhanças com o regime racial colonial. Atenção, não estamos a defender que o melhor seria manter a colonização, como advogam algumas vozes inconsequentes e sem (ou com pouca) memória histórica. Mas, tão somente, evidenciar a falta de maturidade dos políticos em perspectivarem as pautas de governo a partir da base real do país.

Para fundamentar o descaso do governo com a temática racial no pós-independência, trazemos à baila os acontecimentos do 27 de maio de 1977, chamado de “holocausto de Angola” por Américo Botelho (2007). Resumidamente, tratou-se de um movimento reivindicativo de cidadãos e cidadãs, na sua maioria angolanas/os, exigindo “mudanças, no interior do partido, no poder e no Governo. Que os dirigentes pensassem mais no povo e não comesçassem a transferir dinheiro para as famílias em Portugal” (FRANCISCO, 2007)⁵⁵. Em resposta, os dirigentes do partido/governo, na sua maioria assimilados, negros e mulatos, sacrificaram:

[...] milhares de vítimas, enquanto bode expiatório. Atirados ao mar, mata, fendas como a da Tundavala (é um enorme abismo de cerca de 1200 m situados na Serra da Leba, a 18 Km do Lubango, na província da Huíla), campos de concentração, de trabalhos forçados, carbonizados ou simplesmente enterrados em valas comum. (ZAWUA, 2014)

⁵⁵ Mais relatos sobre o 27 de Maio ver as obras: *Nuvem negra: o drama do 27 de Maio de 1977 (sobrevivente do massacre)*, de Miguel Francisco “Michel” (2007); *Memórias de entre o cárcere e o cemitério*, de Américo Cardoso Botelho (2007); *Purga em Angola*, de Dalila Cabrita Mateus & Álvaro Mateus (2007).

No centro das reivindicações estava também a questão racial, o fato de muitos cargos de direção no governo e no partido serem ocupados por mulatos e brancos. Este incidente marcou profundamente o imaginário coletivo angolano passado e presente, reforçando o entendimento de que raça/cor era um tema proibido.

Se, por um lado, a questão racial é quase tabu em Angola, o mesmo não se pode dizer dos privilégios dela decorrentes. Pelos diversos processos históricos, falar desta problemática lá é um pouco diferente daqui, do Brasil. Sem perder de vista as inúmeras semelhanças, quanto mais não seja pelo colonizador comum. No entanto, a distinção mais significativa, em meu entender, está relacionada com os considerados polos extremos da classificação.

Segundo a socióloga brasileira Ângela Figueiredo (2015, p. 155), “existia e existe hoje, ainda que em medida menor, uma escala classificatória da cor no Brasil, cujos polos extremos são branco e negro”, apesar de no interior desta escala existirem inúmeras denominações da categoria da cor, como mulato, mestiço etc. Em Angola, sobretudo desde a independência, é possível identificar que nos polos extremos encontramos mais a categoria mulato, do que a branca, embora este não deixe de ser o padrão ofuscado e simbólico. Por exemplo, há casos em Angola de brancos que se declaram mulatos.

Assim, nesta pesquisa, utilizo a terminologia mulato no sentido defendido por Zawua (2015). Apesar da sua etimologia, deve ser entendida enquanto categoria nativa para designar quer seja a/o angolana/o nascida/o da relação entre um homem branco e uma mulher preta, como ainda de um homem preto e uma mulher branca. Por outro lado, para “designar pelo menos três graus de miscibilidade, em Angola, que são, segundo Venâncio (1996, p. 87):

a) os cabritos (filhos de mulatos e brancos); b) os mulatos (filhos de negros e brancos ou de pais mulatos) e; c) os cafusos (filhos de mulatos e negros). Trata-se de categorias que são, nalguns casos, *difícilmente perceptíveis do exterior, mas a que os angolanos como seria de esperar, atribuem conteúdos sociais específicos.* (apud ZAWUA, 2015, p. 33)

A citada classificação, fundada no dualismo hierárquico, é uma herança colonial, e assim como no passado, está relacionada a privilégios materiais, estéticos e ou simbólicos. Em Angola, eu ousaria afirmar que “o mulato é o novo branco”, com os seguintes fundamentos: é o grupo “racial” que se destaca pelos privilégios, em quase todos os âmbitos sociais; o padrão de beleza está associado ao mulato, assim como o de “boa vida”, cujo sinônimo popular é “vida mulata”. De um modo geral, os padrões nacionais, de ser e estar, estão mais associados ao mulato do que ao branco.

Entre nós, sobretudo nos meios urbanos, muitas vezes, “não é preciso ser bom ou ter dom”, como cantou o rapper angolano Yannick Afroman (2008): “em Angola é mais fácil encontrar um emprego se fores branco ou laton (mulato)”. Por esse motivo, “há negros que fazem filhos mestiços, pensando assim: a cor deles como é de sorte, quem sabe um dia vai ajudar a família”. E bem assim,

há sítios você entra funcionários são todos clarinhos, negros só um ou dois – essa história não é de hoje. Uma empresa quando tem bué de claros, é porque pagam bem, se tiver bué de negros podes crer que o salário não convém. Há sítios que o negro é barrado, mesmo bem apresentado, mas o branco pode entrar mesmo estando de chinelo, calção, parte os cornos [camiseta interior masculina]. (Yannick Afroman, 2008)

Na mesma linha, outro rapper angolano, MCK, em sua música intitulada “Na fila do banco” (2011), relata que, ao entrar no banco, “só tem dois pretos a bumar, a tiota da vassoura e o papoite com aka”, fazendo referência a um fato recorrente em Angola: nas empresas onde melhor se auferem melhores salários, é comum que haja mais mulatos e brancos, e com cargos de direção. O caso da banca é só um entre os muitos exemplos locais. O contrário sucede com negros, em lugares precários, com salários baixos. A situação não é mais caótica porque existe uma maioria negra.

Assim como em determinados locais de lazer, principalmente em regiões urbanas, negros tidos como “fora do padrão” são barrados à entrada, com fundamento de “reserva de direito de admissão”, prática associada às políticas de segregação racial do apartheid. Em seu artigo “Relações inter-étnicas e o racismo a moda Angolana”, Zawua (2008) descreve:

Certa vez, em uma das minhas viagens a Luanda, um fato me chamou muita atenção, na época existiam duas casas noturnas com maior evidência — o Palos e um Pub que o nome me foge agora no mesmo bairro. Em ambos o branco ou mulato e ou o preto que andasse entre os brancos e mulatos tinham prioridade na hora de entrar na casa, mesmo ela estando lotada ou não⁵⁶.

É fato que ser mulato em Angola geralmente garante privilégios. Lembrando que podem ser tido como mulatos não apenas os de pele clara, com feições caucasianas, mas também os de pele negra (assimilados) que adotem certos tipos de comportamentos associados à vida mulata.

Logo, em Angola o mulato surge assim como “expediente biológico entre o branco e o preto”, e o mestiço como “expediente biológico entre o branco e um outro não preto”, enquanto que o assimilado surge como “expediente social e cultural branco-portuguesa”. Desse modo, [...] faz com que os angolanos possuam uma autonomia em relação ao dado biológico em sua regulação da ordem social. Haja vista, que a própria diversidade de categorias

⁵⁶ O caso mais recente foi de um jovem negro angolano em Luanda, impedido de entrar em um restaurante na Ilha de Luanda, muito frequentada por brancos, mulatos e negros (assimilados). Para mais informações, ver: Diário de Notícias, 2018.

e classificações raciais da cor da pele e das corporeidades é suporte conceitual da diferenciação social visível. (ZAWUA, 2015, p. 34)

Quase quarenta anos após a independência, o dualismo hierárquico racial persiste, as disparidades sociais se mantêm, em diversos níveis, para além do racial. Por isso, reiteramos que esta categoria não surge isolada e envolve outras como a origem (urbana ou rural), a posição social, a escolaridade, a filiação partidária, a etnia.

Temos ainda muitas pontas soltas. As assimetrias regionais persistem, assim como as rivalidades subentendidas entre Bakongo e Ambundu, e destes com Ovimbundu. Desde 1975 que o poder está nas mãos dos Ambundu. E como resultado do massacre do 27 de maio, é (quase) pecado capital fazer estas afirmações em público, sob pena de ser acusado de tribalista, regionalista, ou “atrasado” e inimigo da paz.

Por isso, as afirmações de Yolene e Makiesse que relatam ter vivenciado o racismo somente fora de Angola devem ser ponderadas à luz do que foi exposto, pois existe estratificação racial que gera privilégios e exclusões em termos de acesso a direitos. Uma parte da população angolana ainda acredita não haver racismo entre nós. Como afirma Zawua (2008), “parece difícil e uma insanidade falar do racismo em África, em especial Angola, algo que muitos angolanos acreditam ser inexistente”.

Há ainda os relatos de Nzola, que prefere “ter filho mais claro porque gosta”, assim como de Mayamba, que não aceita ter filho com homens africanos “porque vem com a família toda, e com outras mulheres”, devem também ser interpretadas à luz de todos elementos históricos referidos ao longo desta pesquisa.

Portanto, a autonomia reprodutiva das nossas interlocutoras também foi fortemente impactada pelos contextos políticos em nível macro, para além do âmbito familiar. Ambos os espaços contribuem significativamente para a formação de uma “cidadania reprodutiva”, que vai se consolidando à medida que Nkossi, Makiesse, Yolene, Mayamba e Nzola vão se tornando maiores de idade, fazendo as suas escolhas afetivas e reprodutivas. Desde o exercício da sexualidade, à gravidez e ao aborto. Em nosso entender, novas formas de se relacionar com a maternidade emergem, situando-as em momento de transição de paradigmas reprodutivos, conforme veremos no próximo capítulo.

4 AUTONOMIA REPRODUTIVA EM ANGOLA: NKENTO – MÃE – ESPOSA

Até o momento, argumentamos que, neste estudo, a construção da autonomia reprodutiva teve forte relação com o passado, mormente, a postura materna (e paterna) autônoma dentro de casa, isto é, independente de maternidade e do casamento. Resquícios de culturas locais, a maternidade é um exercício compartilhado que envolve não apenas a mãe ou pai, mas a família materna, que de forma cada vez mais simbólica, tem um papel determinante nos cuidados com a gestante e a criança do que o pai, exigindo o repensar do papel paterno neste processo. Vimos ainda que esta perspectiva, embora presente, tende a se ressignificar, sobretudo, no meio urbano luandense, onde estão as nossas interlocutoras.

Defendemos igualmente que a consciência da distinção entre ser mãe-Nkento-esposa apresenta-se como transversal nas atitudes maternas, e em certa medida, paternas. Como consequência, verificamos a assunção de uma consciência de sujeitas de direito, capazes de fazer as suas próprias escolhas de vida, mais dependentes de si próprias, da família do que do marido. Estas percepções persistem, apesar das influências coloniais e da política de gênero pós-independência que pretendia borrar as fronteiras entre aquelas três categorias, reduzindo-as a uma unidade homogênea com o homem.

Nos capítulos anteriores destacamos os elementos familiares e de políticas de Estado que influenciaram as escolhas reprodutivas das nossas interlocutoras. Neste capítulo, vamos nos centrar em sua vida adulta, especificamente nas próprias concepções de maternidade, casamento, relações de gênero e do que significa ser mulher (leia-se daqui adiante Nkento), para assim inferirmos o paradigma reprodutivo presente em seus processos decisórios. As suas trajetórias de vida diferem, principalmente, em função da idade, que gera mais experiências e, portanto, narrativas mais longas, como foi o caso de Mayamba, a mais velha das cinco e ocupou parte significativa deste capítulo, organizado em ordem crescente, ou seja, da mais nova à mais velha.

4.1 NKENTO

4.1.1 Nkossi: “Achava uma joça ser mulher, eu queria ser homem”

Na sua fase de adolescente, Nkossi sempre se sentiu muito reprimida dentro de casa, tanto pela mãe como as duas irmãs mais velhas. A afetividade paterna foi fundamental nesta fase. Todavia, “para a questão da autonomia, o interesse em ser uma mulher independente, eu

olhava muito para a minha mãe, olhei muito para a minha mãe durante um tempo”. E também para a cantora estadunidense Whitney Houston, por perceber que devia ter sido “terrível para uma mulher chegar onde ela chegou, fazer desabrochar o seu talento no ambiente em que estava”. Certamente, tinha que ter “três vezes mais garra do que o comum das mulheres”, por isso Nkossi afirma que sempre a idolatrou.

Entretanto, o ambiente de opressão que viveu ao longo da adolescência, definido por si como “traumática”, resulta da falta de sensibilidade das três para consigo, apenas o pai a tratava como “gente”, além da forma como a mãe dividia as tarefas domésticas dentro de casa, meninas com mais exigências e trabalho que os meninos. Tudo isto marcou fortemente a sua personalidade, como podemos auferir das suas colocações em torno das questões de gênero, mulher e também reprodutivas. Assim, o seu entendimento sobre os significados de ser “mulher” e o que ela quer para si mesma é muito influenciado por este ambiente.

[...] nesta altura, da adolescência, me sentia muito reprimida, achava uma joça, literalmente, ser mulher, aliás eu queria ser homem, na adolescência eu vesti como homem, usava calças jeans e *t-shirts* regularmente, não usava saias, a menos que me dissessem que não entras naquele lugar sem colocar saias, eu não usava, nem vestidos. Isso partiu da observação do perfil masculino. (Nkossi, 2017)

A identificação com o sexo masculino, quer seja por autodeclaração como por entendimento de terceiros, ou seja, outras pessoas diziam que ela parecia homem, é um aspecto que atravessa a narrativa de todas as nossas entrevistadas, tanto pelas vestimentas como pelas posturas públicas evidenciadas. Nkossi se sentia revoltada pelo modo de agir da mãe na relação com as irmãs mais velhas, de quem exigia mais esforço e excelência nos trabalhos domésticos. Conforme já referimos, Nkossi não sentiu diretamente estas pressões porque a mãe a excluiu destas tarefas. Portanto, o peso maior recaía sempre sobre as duas irmãs mais velhas, principalmente pela frequência dos trabalhos, por isso:

Eu achava a vida das mulheres muito pesada, enfadonha, muito desgraçada, e de alguma forma eu já negava aquilo pra mim, achava que eu não queria aquilo. Uma forma que eu encontrei de me esgueirar disso era associar-me aos rapazes, e tinha muitos amigos, cresci com muitos amigos rapazes, até hoje tenho o sentimento de que eu pareço que tenho um pouco uma alma masculina. (Nkossi, 2017)

As referências femininas que tinha dentro de casa se limitavam a mandar nela, a desconsiderá-la enquanto pessoa com sentimentos próprios. O pai sempre foi mais amoroso, afetuoso, um dos irmãos era o seu melhor amigo. Observava ainda como deveres eram distribuídos dentro de casa. Apesar de todas/os terem iguais direitos de decisão sobre a gestão

da casa, no lado doméstico, os irmãos tinham menos encargos, estando mais soltos para atividades fora do âmbito doméstico, e defende:

Me identifico mais rapidamente com os rapazes do que com as mulheres, e eu cresci assim, falando calão. No grupo como eu já tinha voz, graças a Deus, era assim tronchuda fisicamente ainda facilitava, eu facilmente adotava a posição do chefe que devia ser o homem, sem esforço, mas aquilo era meu, acho que não tinha visto aquilo de lado nenhum, já veio na minha programação, no meu DNA. (risos) (Nkossi, 2017)

Assim, ela vai forjando a sua própria identidade, mesclando elementos socialmente tidos como masculinos, nomeadamente, a forma de vestir (calças ao invés de saia ou vestido), certamente pela praticidade daquelas em detrimento destas últimas, limitativas de certas manobras físicas, a liberação de tarefas domésticas diárias, a liberdade de entrar e sair de casa sem limitação de tempo, como acontecia com ela, para além do exercício de cargos de liderança, que entre nós ainda é majoritariamente ocupado por homens. Neste sentido, é ainda relevante a convivência permanente de Nkossi em um grupo religioso da igreja católica, onde as normas machistas estavam presentes, e ela teve necessidade de se impor.

Em nosso entender, as características descritas por Nkossi, apesar de socialmente ainda serem associadas ao masculino, nada têm a ver com sexo; são habilidades que, se devidamente estimuladas, podem ser desenvolvidas por qualquer pessoa. O que está em causa são as liberdades reconhecidas aos homens do que propriamente o desejo de “ser homem”.

Em sua fase adulta, Nkossi desabafa que a sociedade continua a restringir a “mulher” apenas como sujeito do desejo masculino, a “escrava do lar”, sem existência fora deste espaço e sem a presença de um marido. Em seu entender, hoje:

Ser mulher é o quê? Depois dos trinta anos você precisa agradar um homem, é uma necessidade, sob pena de você não ser mulher, ou ser considerada uma árvore, ou sei lá o quê, você não tem valor. (Nkossi, 2017)

Esta conclusão advém de constatações pessoais, em seus círculos de amizade, familiar e social, em que ser “mulher” passa necessariamente por ter um homem, marido, noivo ou namorado. Em minhas observações empíricas, verificamos que tal exigência é generalizada, independente da condição econômica, da escolaridade, do local de residência (urbano ou periférico). Para determinadas famílias, a jovem deve se casar após ser adulta, ou então quando terminar a formação, ou tiver independência econômica etc., mas precisa ter uma relação, geralmente heterossexual, que poderá dar lugar a um casamento.

Entretanto, tal exigência recai também sobre os homens, com a diferença que, socialmente, parece haver mais paciência que um Yakala se case mais tarde do que uma Nkento. Acreditamos que isto tenha relação com questões reprodutivas. Ou seja, tradicionalmente, a

reprodução por parte dela tem limite, de óvulos, de idade etc., ao passo que, para ele, este período é mais extenso. Outrossim, acreditamos ainda que o fato de lhe ser atribuído a função de provedor, quando não esteja empregado ou não tenha outros meios de subsistência, se lhe permite retardar o início de uma relação mais séria. Mas estas brechas existem também para as Nkento. De um modo geral, ser esposa/esposo é essencial e incontornável.

É desta regra que Nkossi acredita destoar, principalmente pela divisão social desequilibrada e injusta de papéis para homens e mulheres na relação afetiva, dentro e fora de casa. Sob esta perspectiva, ela não se reconhece no lugar reservado para a mulher, porque escolheu outro caminho para a sua vida.

4.1.2 Makiesse: “ela não deixa a loucura dos outros entrarem”

As concepções de Makiesse sobre o que significa ser mulher se baseiam principalmente nas qualidades que admirava na mãe: “super dona de si, pouco crente que uma mulher deve ser a que suporta, que atura tudo o que o homem faz”. Uma pessoa que soube criar o seu próprio espaço, físico e psicológico, onde nada nem ninguém podiam entrar, porque ela “nunca deixou a loucura de outras pessoas entrarem”; viveu sempre como se estas “fossem um apêndice”. Não deixava ser condicionada pela maternidade ou o casamento, e foi com esta referência que Makiesse cresceu e acabou passando também para os seus relacionamentos: “ficas, ficas, não ficas, tudo bem”.

Nestes termos, a autonomia materna inspira Makiesse ao compreender que a sua identidade resulta da capacidade de (re)construir uma personalidade para além de uma relação ou presença masculina. Dentro de casa, ela e o irmão foram educados de igual forma, mas ao estarem expostos a outros ambientes, apreenderam outros modelos de feminilidade e masculinidade: hierarquia dos papéis de gênero. E quando o seu irmão começou a ter atitudes “machistas”, ela sempre o enfrentou, tanto por ser mais novo como pelo fato de ela não tolerar ações deste tipo.

Portanto, ser mulher assume duas dimensões, uma auferida socialmente, que é hegemônica, e outra apreendida em casa. Entendemos que ambos os aspectos constituem a sua personalidade atualmente, conforme demonstraremos mais adiante.

4.1.3 Yolene: “se calhar achavam mesmo que eu era sapatão”

Yolene tem as suas concepções sobre ser mulher (leia-se Nkento daqui adiante) marcadas por sua atividade profissional, além das influências maternas e paternas. Outrossim, estar grávida também trouxe outras percepções. A independência paterna e materna dentro de

casa possibilitou analisar questões de gênero de outras perspectivas, para além da socialmente imposta. Assim, pai e mãe viveram as suas vidas, mesmo sendo casados e com filhos.

O impacto das relações de gênero no ambiente de trabalho também afigura-se marcante em sua trajetória. A mina ainda é um espaço de maioria masculina, em que, segundo Yolene, as mulheres são vistas como objetos sexuais. Tanto na África do Sul, onde estudou, como em Angola, onde mora e trabalha, o assédio é grande: “aqui é horrível, na mina, te escolhem antes de chegares lá”, porque já tem alguém no escritório que liga a avisar aos colegas que “*está a vir hoje uma*”, e fazem isso “porque mulher é carne”. Outrossim, a situação em Angola é pior por haver menos mulheres: “aqui contas nos dedos”, se comparado à África do Sul.

Apesar destas experiências, defende com convicção as suas capacidades de engenheira de minas. Desde muito cedo nota-se que as distinções de gênero hegemônicas pouco influenciam a sua vida, como demonstrou a escolha pelo curso de engenharia de minas ou, ainda, a liberdade de se apresentar e estar em público.

Sobre este último aspecto, destacamos o que lhe foi dito por um colega de trabalho, quando Yolene contou que estava grávida: “ninguém aqui te vê como mulher”, e ela questiona o motivo desta afirmação, dizendo, afinal “eu sou o quê para você?”, ao que ele respondeu, “epa, é a tua forma, ninguém te imagina”. Por sua vez, o irmão lhe disse: “você é a última pessoa que eu esperei ver assim, com uma barriga”. E Yolene conclui:

[...] se calhar achavam mesmo que eu era sapatão, jura, eu acho que as pessoas pensavam isso, só pode, porque os homens estão tão espantados como se fosse uma coisa impossível. (Yolene, 2017)

As explicações posteriores de Yolene ajudaram a compreender melhor o contexto destas declarações. Ente outros aspectos, a profissão que escolheu, o lugar de liderança que ocupa na empresa em que trabalha, o modo de vestir, a aparência física e as posições pessoais quanto a determinados temas. Como em outras partes do mundo, em Angola, nas zonas urbanas escolarizadas, é comum fazer-se a associação de questões de sexualidade e de sexo, decorrentes do incipiente debate e produção de pesquisas sobre ambas as temáticas.

Outro episódio relatado foi o encontro casual que teve com uma amiga num sábado, nesta altura já estava grávida e trajava “calções, esses boyfriends como chamam, minha t-shirt, tênis calções”. Surpresa e incomodada, a amiga disse: “veste então já bem, vens à loja vestida de menino por quê? Para de vestir de menino, porque já está grávida”. Estas declarações não lhe abalaram, recebeu de forma cômica, pois entende que sempre se sentiu muito bem vestida desta forma, e não pretendia mudar, nem mesmo estando grávida. Lembrando que Yolene usa

cabelo curto, ao longo da nossa conversa salientou que o seu estilo de roupa preferido são calças e t-shirts, indumentária do dia a dia e também do local de trabalho.

Eu como trabalho numa fábrica nunca precisei ir de vestido, eu nunca usei os tais vestidos na minha vida, eu uso vestidos para ir nas festas, se não for festa eu não vou estar de vestido. (Yolene, 2017)

Apesar de outras pessoas se sentirem incomodadas pela forma como se veste, permanece segura de que não vai mudar o seu estilo. Ajustou-se um pouco quando a barriga foi crescendo, adquirindo legs para grávidas, mas porque já não conseguia vestir as calças jeans. Ainda assim, não abriu mão dos tênis e das t-shirts.

Finalmente, não sabemos em que medida o ambiente de trabalho terá influenciado a sua forma de vestir e de estar, mas certamente ajudou a compreender melhor os estereótipos de gênero presentes na sociedade de um modo geral, principalmente por sua passagem no programa *Woman in Mina*, referido no capítulo anterior. Aliado a este ponto, há que se considerar a liberdade a que esteve sempre habituada, sem condicionalismos de gênero. Ao contrário de Nkossi, que queria ser homem, Yolene era vista por terceiros como tal, mas ela mesma não se revê em nenhum momento nesse lugar. Todavia, em seus meios, ambas têm posturas que destoam da maioria.

4.1.4 Nzola: “eu sempre pus na minha cabeça que eu não vou depender de homem”

Também muito influenciada pela personalidade que viu em sua mãe, Nzola vai moldando as suas escolhas em função do seu objetivo principal, ser autônoma financeiramente, apostando na formação. Não referiu especificamente sobre o que significa ser mulher para ela, mas compartilhou outros elementos interessantes.

O primeiro, tem a ver com a admiração que tinha pela mãe, e, ao mesmo tempo, a indignação, pois, às vezes “a minha mãe também era muito submissa”, consentindo sem reagir aos abusos por parte do seu pai, de quem já estava separada. E este lado da mãe ela não queria para si mesma, porque a submissão extrema leva a pessoa a esquecer de si mesma. Contudo, a mãe sempre foi financeiramente independente do pai, o que a deixava com mais liberdade para organizar a sua vida, cuidar dela e dos irmãos. Esta referência foi fundamental para Nzola.

[...] eu comecei a trabalhar mais cedo, porque comecei a ver o sofrimento dela, no entanto, eu sempre pus na minha cabeça que eu não vou depender de homem, queria ter sempre independência financeira a 100%. (Nzola, 2017)

Defendeu que, de um marido ou namorado, pode até receber apoio, “mas eu tenho que comprar as minhas próprias coisas”, para não dar poder ao homem de mandar em sua vida, ou humilhar, como já viu o pai fazer, se gabando em público que ele comprou isso e aquilo, “então

os exemplos partiram de dentro, que eu não gosto de ir buscar exemplos dos outros, para poder dizer que a minha é melhor”. Também entre as amigas a incomodava o fato de quase todas dependerem dos maridos ou namorados, e muitas vezes eram irresponsáveis em seus gastos: “gastam sem nenhuma dor”, justamente porque “não sabe[m] o esforço que a pessoa faz para poder ganhar aquele dinheiro” – tudo isso fez com que “eu pensasse de forma diferente”.

E eu dizia também, não quero ser no grupo a pessoa que não tem formação, porque mesmo na altura que íamos para a noite, eu podia sair da escola para o serviço, ou por exemplo quando viéssemos aqui a praia, [...] para não ficar só assim com o copo na mesa enquanto as outras estão a tomar banho, eu ficava a ler qualquer coisa, qualquer coisa que tinha relação com a rotina, livro de diversão, ou ler qualquer livro, porque era algum conhecimento. (Nzola, 2017)

Ao longo de toda a conversa fui incisiva em destacar a sua luta por dar continuidade aos estudos. Tentou bolsas de estudo internas, mas sem sucesso. Somente quando conheceu um senhor russo, com quem teve uma longa relação, é que foi possível sair do país para estudar. Sem bolsa, teve ajuda deste companheiro e da família, e posteriormente de amigos e do orientador. Foi assim que terminou os estudos, até o grau de doutora.

O segundo aspecto tem a ver com as afirmações que proferiu, referindo-se à religião do irmão mais velho: “é uma religião onde ‘acho que as mulheres não têm o direito de falar, as mulheres são extremamente submissas aos homens’”, e eles podem ter o número de esposas que quiserem, “não importa se você tiver, por exemplo, 54 anos e a sua mulher 16 anos”. Esta situação, do seu ponto de vista, é repugnante, manifestando pena das mulheres nesta condição.

A forma de se apresentar de Nzola é mais formal: saia, salto alto, lábios pintados, maquiagem e cabelos naturais sempre penteados, porém, também já foi vista como homem, mas por sua atitude. Em nosso entender, ainda o fato de ela fumar pode ter influência neste juízo. Entre nós, urbanos escolarizados, ainda existe a ideia de que fumar é apenas para os homens, e as mulheres que o fazem nem sempre são bem vistas. Assim como um cigarro, o uso de palavrão por parte de mulheres não é bem quisto, e Nzola recorre muito a este tipo de linguagem. Em Luanda, estes dois pontos são ingredientes suficientes para uma mulher ser vista como “bandida”, para além de tatuagens e gosto por discotecas.

Por outro lado, Nzola reconhece em si características do seu pai como a frontalidade, mas não afirma expressamente se identificar com o lado masculino, salvo quando se relacionou com uma mulher, e disse ter assumido o papel de homem: que dita e impõe as regras da relação. Este exercício do poder, geralmente associado ao masculino, às vezes também está presente nas suas relações com homens.

Atualmente professora universitária, e com alguns colegas conservadores, Nzola afirma que no início teve de lutar para que todas/os respeitassem a sua forma de ser e estar, não admitia falta de respeito, menos ainda que ditassem como ela deveria viver a sua vida. O mesmo sucedeu com a sua família.

4.1.5 Mayamba: “tu devias ser homem, tu não devias ser mulher”

A inspiração derradeira, assim como as demais, é materna, a imagem de uma “mulher de muita garra, [que] sempre fez sentir a presença dela dentro de casa”, que foi por toda vida independente financeiramente, e não permitia abusos por parte do companheiro, de quem se separou por isso. Mayamba tem a sua personalidade muito moldada por estas referências. Cética quanto à cultura africana no que tange a relações afetivas e exercício da maternidade/paternidade, Mayamba constrói a sua personalidade na base do que a sua família viveu. A atitude de autonomia materna foi fundamental neste processo, mesmo com as tensões entre ambas.

A sua postura sempre foi identificada pelos amigos como sendo masculina, como lhe disse uma vez um amigo, quando ela fugiu de casa por causa de um casamento que não queria: “Mayamba tu devias ser homem, tu não devias ser mulher, olha que não é fácil, como é que vai ser a reação da tua família?”. E ela respondeu, “isso, depois, é algo que se vai ver”. E prossegue:

Eles olham para mim, e nota bem, eles me conhecem a séculos, olham para mim como homem, também não querem me olhar como mulher, é que atiram na minha cara *você não podia ser nossa mulher, que era porrada em cima oh Mayamba*: eles dizem, conhecem-me desde miúda. (Mayamba, 2017)

Os amigos dizem que ela tem uma forma de se impor que se assemelha aos homens, sobretudo, porque ela é uma pessoa que responde quando sabe que tem razão, independente da pessoa ser homem, marido ou amigo. Ela conversa de igual para igual, sem medo de represálias. Certamente estes amigos não estão habituados a ver este tipo de postura em suas esposas. O modo de se apresentar também deve ser referido: fora do local de trabalho, são calças, calções, *t-shirts* e tênis. Mayamba usa um corte de cabelo estilo rapazinho e fala alto.

Vou a discoteca, não vou de sapato alto para não ser confundida com uma prostituta, não vou de mini saia pelo mesmo motivo. Então vou de tênis, calça de ganga, camisa, parece uma maria-rapaz. Chego lá compro a minha garrafa de whisky, normalmente compro uma garrafa, vou bebendo até onde eu conseguir beber. (Mayamba, 2018)

A preferência por este estilo de roupa pode ter a ver com o fato de não gostar de ser confundida. Mas nos parece, também, ter relação com o se sentir à vontade, conforme referi no

caso de Nkossi, isto é, liberdade de movimentos garantida por calças, tênis ou calções, mais do que saias, sapatos de salto alto ou vestidos.

Ao contrário de Nzola, que começou a fumar depois de adulta, e sempre assumiu publicamente, Mayamba começou a fumar mais cedo, “porque eu gostava do que era proibido, isso é que me despertava interesse”, a família não sabia, a mãe descobriu apenas quando ela já estava casada. Mesmo sendo mais nova, nesta altura já conhecia “a maior parte das discotecas de Luanda”, Como no passado, ainda se considera “uma mulher, que gosto beber copos, adoro sair na noite para ir beber copos”, ainda que com menos intensidade, por questões de saúde. Resumindo, ela fumava, frequentava discotecas e estava sempre no meio dos amigos, todos homens.

Por ter esta conduta, acredita ter sido “altamente criticada” pela sociedade angolana. Entretanto, Mayamba defende que a mulher deve ter o seu próprio espaço, ter a sua independência financeira. Ela mesma não abre mão da rotina que criou há muitos anos, e nenhuma mulher devia fazê-lo, mesmo estando casada.

E como na discoteca normalmente vou sozinha [...], levava o meu dinheiro, ninguém me paga copos, porque nunca gostei que nenhum homem me pagasse copos, porque o homem é a sua natureza, quando sabe que está a pagar uma bebida para uma mulher, vai ser sempre a troco de alguma coisa, e eu detesto ser confundida, então ninguém me paga copos, não o fazendo, então não tenho obrigatoriedade de dançar com ninguém. (Mayamba, 2017)

A capacidade de pagar as suas próprias contas lhe confere um tipo de liberdade para consigo mesma, mas nem sempre em relação a terceiros, ou seja, os homens. Não é pouco comum, ainda hoje, em discotecas de Luanda, alguns homens crerem que uma mulher só neste espaço está à procura de quem pague as suas bebidas ou mesmo de um namorado ou marido. Não estamos a afirmar que não possa ocorrer casos deste tipo, mas a generalidade daquela presunção é sintomática.

Em vários momentos da nossa conversa Mayamba defendeu com altivez o quão absurdo achava uma mulher ser dependente de um homem, financeira e emocionalmente. Ridicularizou ainda a forma como os muitos homens acreditam que podem seduzir as mulheres com bens financeiros. Relatou que viveu esta experiência quando foi trabalhar em outra província, onde passou várias situações de assédio, por parte de homens, governantes e empresários.

Mas estes aliciamentos nunca funcionaram com ela, porque não passou por grandes necessidades ao longo da sua vida, “vinha de uma família muito mais desenvolvida”, começou a trabalhar cedo e com bom salário, o que lhe deu autonomia financeira muito cedo, também já tinha viajado para o exterior, não dirigia por não ter carteira de motorista, mas tinha disponível

o carro da empresa etc. – situações vividas por determinadas mulheres pela pobreza, mas que não foi a sua vivência. Por isso, aqueles homens não ofereciam qualquer tipo de novidade.

A insistência daqueles homens levou-a a espalhar o boato pela cidade de que era lésbica, “a única forma que eu achei para conseguir singrar” e foi desta forma que “consegui me afastar, foi terrível, não fazes ideia miúda, como eu naquele meio era assediada como eu fui”. E não foi difícil convencer as pessoas de que era lésbica, já havia suspeitas pela forma como se vestia fora do meio profissional, mas, para tornar a história mais convincente, combinou com uma amiga para que fizessem uma cena de beijo na discoteca, após isto, nunca mais foi importunada.

A personalidade da mulher não deve ser moldada à imagem e presença de um homem, adverte Mayamba. Quer seja casada ou solteira, com ou sem filhos, ela deve sempre procurar definir o seu espaço próprio nestas relações, um momento para pensar apenas sobre si mesma e a sua vida.

Eu todos os dias, faço uma análise, uma perspectiva da minha vida, o que é que eu quero, o que é que não quero, para onde é que eu vou, que metas devo traçar e atingir, *não vou atingir essa meta porque o obstáculo é esse, vale a pena retirar o obstáculo ou mantê-lo, vale a pena ultrapassar esse obstáculo ou não*, eu falo com o meu espelho. Eu pergunto ao meu espelho o que é que está mal, ele responde-me, o que é que eu tenho que mudar. (Mayamba, 2017)

São ocasiões terapêuticas e introspectivas que, em seu entender, ajudam (re)pensar e (re)organizar a sua própria vida em função dos objetivos gerais e específicos que traçou, tanto em termos pessoais como familiares. E esta fase da conversa foi interessante para mim por ouvir estas declarações de uma mulher na idade em que ela se encontra, e pela lucidez demonstrada quanto à distinção entre a sua identidade, enquanto mulher, que não se confunde e é independente da de ser mãe e esposa. A conversa me remeteu a lembranças da minha mãe, que até hoje tem a tradição de, em algum momento do dia ou da semana, se isolar do barulho das pessoas e do meio para “falar sozinha”, tomando uma bebida ou comendo algo que gosta.

Finalmente, Mayamba se considera “dentro desta sociedade uma mulher feliz, independente”, mais centrada em viver a sua vida conforme os seus próprios princípios, sem obrigação de se enquadrar nos estereótipos atuais de gênero. Por isso afirma ser uma “mulher no verdadeiro sentido da palavra, que não é submissa, que não é dependente. Sou uma mulher que não admito sequer que me digam cala a boca”.

4.2 MÃE

4.2.1 Mayamba: “a minha maternidade é presente, é permanente”

Ao contrário do que fizemos até aqui, que foi apresentar as narrativas em ordem crescente etária, neste item começaremos pela mais velha, a primeira a ser mãe no grupo das cinco, pela longa experiência narrada, bem como o conjunto de elementos pertinentes para compreender a autonomia e os direitos reprodutivos em Angola. A preparação de Mayamba para ser mãe teve influência de muitos processos, entre os quais o exercício da maternidade e a ausência da figura paterna. Na minha opinião, creio que este último aspecto e as respectivas implicações foram fundamentais na construção da sua autonomia reprodutiva.

Apesar de ter pensado em casar e ter filha/o quando mais nova, na juventude não dispensava tanta atenção ao assunto; não teve aquele “sentimento tão profundo capaz de despertar em mim o desejo da maternidade”, mesmo com aqueles homens por quem se apaixonou. E foi assim até estar no atual casamento. Posteriormente, Mayamba apenas concebia ter filho estando em uma relação afetiva estável.

Igualmente, quando começou a ter uma vida sexual ativa, tinha a lúcida convicção de que não queria engravidar – “decidi não ter filhos” – e fazia questão de dizê-lo aos homens com quem namorou, incluindo o atual marido. No início da vida sexual, “usava anticoncepcional e tinha umas **reações terríveis, eram horríveis**, eram comprimidos”. Por conta disso, parou de tomar e exigia da outra parte o uso do preservativo (grifos meus).

Após o casamento, mesmo gostando muito do marido, continuava a defender que “não estava preparada para ser mãe”. Até esta altura, nunca tinha engravidado, mas o marido já tinha duas filhas em Portugal, de um relacionamento anterior. Ele sempre soube da sua posição quanto à maternidade. Ainda assim, “no nosso primeiro ano de relação, eu engravidou, no retorno da separação”, ou seja, houve uma briga em que ela decidiu se separar; logo após fazerem as pazes, surge a gravidez: “eu chorava, eu não estou preparada para ser mãe”, disse Mayamba. Apesar de terem reatado a relação, ela ainda não tinha certeza se ele era o homem certo. Na ocasião, ela manifestou os seus receios:

Eu não sei se esta aventura que estamos aqui a viver é uma aventura para valer, eu não posso correr risco – você é um estrangeiro – de você ir se embora e deixar-me o filho nos braços, como é prática. Eu acho que prefiro ser uma gaja sem filhos, do que ter um filho abandonado pelo pai, eu não vou ter um filho sem pai. (Mayamba, 2017)

E o marido pacientemente contestou, dizendo: “mas eu não disse que vais ter, eu caso contigo”, isto é, ele não iria abandoná-la com um filho nos braços, e o casamento não era

problema, pois estava disposto a dar este passo. Esta resposta não a deixou menos insegura, porque: “agora não sei se efetivamente és o gajo que eu quero que seja o pai do meu filho, eu tenho que ter certeza que és a pessoa ideal para ser o pai do meu filho”. Portanto, não eram apenas aqueles pontos que estavam em jogo. Assim sendo, Mayamba decidiu interromper a gravidez, mas o marido não concordou, e advertiu sobre os riscos: “mas também, Mayamba, tu vê lá isso, aqui é muito delicado e depois tu estás em Angola”.

Eu disse que não queria, não estava preparada, ainda não. Eu não vou ter esse filho, prefiro **morrer**, do que ter este filho, eu não tenho certeza que quero ser mãe, não estou preparada para ser mãe, ser mãe é uma grande responsabilidade. Ah! Eu ainda quero curtir, eu quero sair, eu quero desbundar [curtir]. Eu quero dar quecas [transar] a toda hora do dia e da noite e um filho absorve demasiado de nós. (Mayamba, 2017, grifo meu)

Decidida em não dar seguimento à gravidez, foi fazer o “desmanche”, termo utilizado por ela para referir-se ao aborto. Mesmo “contra a vontade do meu marido, porque ele não queria”, sem hesitar, disse-lhe: “tu aqui não tens que querer, eu não estou preparada, eu assumo todas as consequências deste ato”. Na data marcada, foi à clínica acompanhada do marido e uma amiga que depois foi madrinha do seu casamento: “fizeram tudo de anestesia geral, meu marido tremia porque eu nunca mais acordava da anestesia, mas graças a deus correu bem e desde aquela data eu descobri que afinal engravidava” – finalizou com um sorriso.

A partir daquele episódio, o marido ficou com “a tarefa de fazer o meu calendário menstrual”, por considerá-lo mais experiente nesta matéria, por ser mais velho e também já ter tido duas filhas. E ainda a responsabilidade de não voltar a engravidá-la sem programação, pois se havia alguma dúvida de que ela poderia engravidar, já estava sanada.

[...] eu disse a ele: você não pode me engravidar, se você me voltar a engravidar [...] eu deixo-te, termino a relação na hora e vou tirar a gravidez de novo, até eu estar preparada. Então, o meu calendário menstrual foi sempre o meu marido quem fez. Agora não, camisinha, agora sem camisinha. (Mayamba, 2017)

Falava com expressões muito faciais fortes, inicialmente de seriedade, seguida de raiva, por se descobrir naquela situação. E mudou o semblante ao se referir ao momento posterior, esboçou um sorriso, uma expressão de orgulho. Abanou a cabeça em sentido positivo quando afirmou que confiou esta tarefa ao marido e ele a cumpria com brio. E foi assim por muitos anos, “até que o meu marido chegou a mim, eu já estava na fase dos meus 33 a fazer 34 anos, que estava na altura de eu ter um filho”, e acrescentou:

[...] *já se passaram oito anos, quando é que tu pretendes fazer um filho? Olha, não estou preparada. De novo ainda não estás preparada! Bom, miúda, tu estás com 33 anos, estás a fazer 34, penso que estás na fase certa, para tu teres um filho: deixa-me pensar.* (Mayamba, 2017)

Refletindo sobre o assunto, decidi ter o filho, e assim começou a ajustar-se ao sentimento “de ser mãe, da maternidade”. Desta vez, em ambiente de relação afetiva melhor que da primeira vez em que engravidou: “a nossa relação já estava sólida, portanto, oito anos já não são sete meses, nem oito meses, as famílias todas já se conheciam”. E assim engravidou: “foi uma gravidez muito bonita, não me arrependo de nada, se tivesse que engravidar, engravidava de novo para ter a mesma gravidez”. Afirmou ter sido muito ativa durante os nove meses: “fui uma gestante nada preguiçosa”.

O filho nasceu em Portugal e ficaram por lá mais nove meses. O marido estava a trabalhar em Angola, mas sempre os visitava de dois em dois meses, e: “quando ele fosse, eu estava completamente livre de qualquer encargo”, “a minha vida era só dormir e amamentar, o meu marido fazia tudo”. Foi este modelo de paternidade que ela idealizou desde muito nova; um dever de cuidado da criança que fosse compartilhado entre o casal.

Enquanto ao ser mãe, diz ter muito orgulho. Amamentou o filho até um ano e seis meses, pediu dispensa do emprego, um ano sem salário para poder dedicar-se inteiramente ao filho, “porque era o único filho”, e não ia cometer o erro de deixá-lo aos cuidados de terceiros, babás, empregadas ou outros familiares – “treta [a palavra funciona como interjeição], eu não acredito nisto”. A sua concepção de maternidade implica entrega total, “eu tenho que me dedicar 100% ao meu filho”, e afirma veementemente que não será “igual às mães africanas, que eu conheço, vindo das minhas famílias, as minhas irmãs e primas”, para as quais “quem cuida é a minha mãe”.

Do mesmo modo, salienta que as mães africanas não cuidam dos próprios filhos. Em geral quem o faz são outras mulheres da família: “há sempre uma sobrinha em casa para cuidar do filho”, a mãe “não muda a fralda, não dá mamadeira, não dá banho, nem sabe qual foi o sonho do filho desta noite” porque são “sempre terceiros a quem elas incumbem esta tarefa”. De fato, nas famílias angolanas, pensando nos centros urbanos, incluindo os mais escolarizados, é usual ter uma menina, mais do que menino, para cuidar de outras crianças.

A mulher angolana sabe parir, não sabe educar, se você fazer um levantamento, para aí 80% da mulher angolana tem uma sobrinha em casa para ajudar a cuidar dos filhos. Hoje em dia muitos já vão para a creche, mas até uns anos atrás, tinham uma sobrinha em casa para ajudar a cuidar dos filhos. O que é que ela faz, chega em casa está cansada, não sabe o que filho comeu, se espirrou, se tossiu, ela nem sabe observar o próprio filho, o corpo do próprio filho, eu não quero esse tipo de maternidade, a minha maternidade é presente, é permanente. (Mayamba, 2017)

Eu já tive oportunidade de analisar esta questão do ponto de vista cultural no capítulo anterior, aliás, a mãe da Mayamba também criara uma sobrinha e um sobrinho. Estas

responsabilidades compartilhadas decorrem do tipo de organização familiar e, conseqüentemente, do paradigma reprodutivo de determinadas culturas endógenas, sobretudo em comunidades matrilineares, onde a maternidade se traduz em uma relação com a família, e todas/os têm responsabilidades nos cuidados, educação e subsistência. Evitam ainda que haja crianças da família (ou próximas) abandonadas por não terem progenitores vivos ou presentes.

Portanto, a afirmação de Mayamba deve ser também interpretada a partir de um tempo político demarcado, o surgimento da nação e as fusões ambíguas de práticas endógenas e europeias portuguesas. Não se pode, todavia, ignorar o outro lado desta realidade no presente, um tanto quanto perverso, de exploração de crianças, parentes ou não, a quem se atribuem responsabilidades como se fossem um adulto, nomeadamente, de cuidado de outras crianças, de trabalhos domésticos, até mesmo alguns casos de violência sexual por parte dos homens da casa. Mas nem sempre é assim, filhas/os mais velhos cuidarem dos mais novos continua a ser prática recorrente entre nós.

Percebe-se, contudo, que Mayamba não concorda com este tipo de arranjo sociofamiliar. Reporta-se à sua experiência familiar, em que ela e a irmã mais velha eram responsáveis por cuidar das duas mais novas porque a mãe tinha que sair para trabalhar: “nunca tivemos ninguém que cuidasse de nós. Na casa da minha mãe só tínhamos ela e as empregadas, quando as tínhamos, mas eu não quero isso”, afirma Mayamba com convicção.

Finalmente, sobre ter mais filhos, respondeu: “fazer mais filhos, não me imagino”, pelos motivos seguintes:

a) com a idade que tenho não estou a me ver com pachorra de aturar choro de bebê; b) a questão social, neste momento, em Angola, não oferece condições para educação de um filho; o nosso ensino é débil; não temos saúde; c) a própria sociedade em si, a situação política do país é incerta, eu não aconselho ninguém neste momento a ter filho, porque eu não sei como este país vai ficar, a situação é muito delicada, o índice de desemprego está tão crescente; d) depois também a minha profissão, agora vou começar o meu mestrado, depois quero fazer doutoramento, fui convidada para dar aulas, isso vai absorver demasiado tempo meu (Mayamba, 2017).

4.2.2 Nzola: se eu nascer que nem um animal vai ser melhor

Na sua fase de adolescência e início da juventude, Nzola não fazia planos de ter filhos, não era um tema que ocupava o seu tempo. De um modo geral, sabia que não queria tê-los. A primeira vez que engravidou, tanto ela como o rapaz eram “crianças”, menores de dezoito anos: “mas eu também já não quis” levar adiante a gravidez. Do seu ponto de vista, tal fato aconteceu por falta de maturidade de ambos, pouca informação sobre os cuidados a ter para não engravidar, principalmente por parte de pai e mãe.

Quando soube que estava grávida, “não disse à minha mãe, não abri a boca”. Decidiu sozinha fazer um aborto, sem que ninguém soubesse: “era um bocadinho inocente”. Com pouco dinheiro e informação na época, foi a um local clandestino, “eu quis ir tirar o filho lá na Cuca, numa dessas casas”, mas as primas a viram entrar na casa, e “elas já sabiam que ali faziam abortos”⁵⁷. Ainda assim, já tinha desistido do plano inicial: “decidi não tirar lá” pela falta de higiene no local.

[...] quando entrei naquele quarto, eu pedi para ver o quarto, havia ali sangue nas paredes, consegui perceber que ali não faziam de forma profissional e já não conseguiram devolver-me dinheiro. Mas nesta altura, as minhas primas chamam a minha tia e me levam lá para dentro, a minha tia foi me pegar no pulso, deu conta que eu estava concebida. (Nzola, 2017)

Certamente a pouca idade lhe impossibilitou analisar previamente que, naquele bairro e casa em específico, pelo valor cobrado, havia poucas possibilidades, ter condições de qualquer tipo. O que aconteceu foi que, no dia marcado para a intervenção, ela não estava com dinheiro suficiente. Deixou então uma parte do valor e ficou de entregar a outra na data do procedimento, o que nunca chegou a acontecer. O período a que se reporta Nzola é a década de noventa.

Pessoalmente, lembro de ouvir ainda na minha infância primas e vizinhas comentarem sobre a existência destas casas, para além das “conselheiras” que vendiam fórmulas caseiras para provocar um aborto, desde chá de jornal ao Cytotec – para quem podia comprar – etc. Infelizmente, ainda temos pesquisas concretas sobre esta temática em Angola. No Brasil vale a pena consultar a pesquisa de Silvia Arend et al. (2012) sobre “Aborto e Contraceção – Histórias que ninguém conta”.

A família conversou com ela no sentido de dissuadi-la da decisão: “a minha mãe fez o possível para eu não tirar”, mas foi irrelevante, pois ela estava determinada. Assim, simulou uma série de situações, que não informou quais, para a mãe “depois poder pensar que perdeu”. Ainda assim, a mãe descobriu que o aborto tinha sido provocado e zangou-se com ela. Para Nzola, a mãe ficou aborrecida apenas porque estava preocupada com a filha: “tinha medo que eu morresse, eu compreendo-a”.

Embora eu não tenha perguntado nada sobre arrependimento, ela fez questão de mencionar: “não vou dizer que não estou arrependida, estou sim senhora, porque a idade não perdoa, acho que se tivesse os pais de fato mais presentes, eu não tiraria”. Nzola acredita que o ambiente familiar não dava segurança para ter um bebê. Ainda, em termos emocionais, ela se sentia muito criticada. Por outro lado, foi em uma fase que ela decidiu se rebelar pela forma

⁵⁷ Cuca é o nome de um dos bairros de Luanda, localizado na zona periférica da cidade.

como o irmão a destratava: “por conta disso eu senti uma revolta e achava que não podia fazer tudo que eles queriam, ok, tirei”.

Posteriormente, aos dezoito anos, voltou a engravidar. Neste momento o seu semblante se alterou, pareceu mais triste, a expressão facial evidenciava pesar e alguma culpa. Nesta segunda gravidez, rememorou as palavras da sua mãe, agora quase proféticas, dizendo: “não quero filha bandida, mas depois de estar grávida, eu comecei a ver” que ela “tinha razão em alguns aspectos”. Porém, as circunstâncias desta gravidez foram diferentes da primeira. Ela tinha uma relação de namoro com o jovem em causa, porém a relação sexual da qual resultou a gravidez foi resultado de um estupro dele contra ela.

[...] ele quis ter relações sexuais e eu não quis, eu saí da escola, passei em casa dele, e ele insistia, eu *não*, e continuava a insistir, puxava-me a cueca, segurando a roupa, assim de forma esforçada, como eu vi que já era muita luta, eu disse que façam, já que tu queres, ele foi aí se deliciando, e eu disse, epá a partir de hoje, acabou a nossa relação. (Nzola, 2017)

Ao detalhar a agressão sexual, ela gaguejou mais do que o normal, principalmente quando falou “de forma esforçada”, assim como ao se referir que não tinha força física suficiente para impedi-lo. Neste instante da conversa, Nzola estava com um guardanapo na mão, e no exato momento em que disse “que façam, já que tu queres”, atirou o guardanapo na mesa, como se tivesse se dado por vencida. Isso aconteceu há mais de vinte anos, mas é perceptível que as lembranças ainda têm forte presença.

Depois de estar concebida, “eu fui ter com ele, e ele diz que não era dele”. Posteriormente aceitou, mas ele impôs a seguinte condição: “ou eu fico com ele sem o filho”, nesse caso ela teria de fazer um aborto, ou então “ele cria o filho, e fica só com o filho sem mim”. Este cenário deixou-a desconcertada. Apesar de ele dizer que gostava dela, na prática não foi assim, primeiro pela violência sexual e depois por esta proposta. Independente de tudo isso, Nzola afirma que já tinha decidido que não iria ter aquela criança. Não disse nada à mãe, “mas depois fui obrigada” a fazê-lo. E deu à luz a um rapaz, que sobreviveu apenas três meses, pois nascera com um problema congênito. Relatou que, durante a gravidez,

eu não gostava de alimentar-me, foi daquela gravidez chata, em que eu tive que parar tudo o que eu estava a fazer, nem conseguia comer em casa, não conseguia [fazer] nada em casa, só dormir. Foi uma gravidez de alguém que só gosta de ficar na rua, só conseguia ficar nas escadas, só comer comida da casa da vizinha, nada da minha casa. (Nzola, 2017)

Esta gravidez mudou a sua rotina, alterou o ânimo para desempenhar as atividades cotidianas, como ir à escola: “estava a fazer um curso, deixei porque não conseguia, era daquela gravidez muito chata”. Entretanto, foi visível o seu desconforto ao falar deste assunto, assim

como uma tendência a querer pular para outro assunto, fazendo pausas maiores, como se estivesse a medir as palavras que deveria dizer. O gesto de levantar e baixar a cabeça entre as falas. Percebi ainda incoerências nas suas declarações, e confirmei na transcrição da entrevista. Apesar disso, prosseguiu:

Depois tinha medo também de falar ao meu pai; a minha mãe quis, a minha avó, eu disse não, *o meu pai sempre disse que o filho dele só poderá dar netos, depois de estar formado*, meu pai ia muito pela formação, era visto como uma pessoa que lê muito, então esse o destino que todos filhos têm que seguir, e é certo. Então, eu tive medo, ele não sabe. (Nzola, 2017)

Até hoje o pai não sabe que ela já esteve grávida e tinha dado a luz a um filho. Somente a mãe e uma parte da família materna acompanharam este processo. Nzola expressa também o medo que ainda tem de decepcionar o pai, por isso decidiram não contar nada. Quanto ao pai da criança, depois que o bebê nasceu, “ele quis voltar comigo, eu resolvi separar-me”, e nem manter qualquer tipo de vínculo ou contato, de tal forma que, “até hoje, nem sei onde ele para”. Desde esta data não voltou a engravidar, e não pensou mais em ter filhos por mais de duas décadas.

Há dois ou três anos voltou a pensar no assunto. Até antes disso, “nunca sonhei fazer isso, filhos”, tanto é que quando criança dizia em tom de desprezo: “eu hein filho, para quê? Não gosto”. E alega que pensava assim por acreditar que homem e mulher tinham que ter condições econômicas para fazer uma criança, sobretudo a mulher: “para não depender do homem”. Por isso ela “até pensava arranjar alguém para fazer filho, mas sem ter que depender” ou precisar viver com ele. Com o tempo deixou esta ideia de lado, justificando que, para moldar o caráter da criança, é melhor a intervenção do pai e da mãe: na infância “eu tive um bocadinho” disso, “mas depois já não”. Para Nzola, “uma pessoa sem o amor dos pais, isso cria problemas” (sic).

Nos últimos anos surgiu este desejo, cada vez mais intenso. Apesar de afirmar não entender muito bem os processos de decisão porque tem passado nos últimos tempos, incluindo “uma vontade profunda de ter um bebê”, no decorrer da conversa foram surgindo alguns fatores determinantes, a saber: os cuidados que demonstra no cuidado com sobrinhas/os, especificamente referiu sentir-se “um bocadinho recarregada com os sobrinhos”, o que chamou minha atenção para um fenômeno que tenho verificado em Luanda: homens e mulheres com algum poder financeiro acima da média local, sem filha/o, de modo implícito têm mais obrigação em ajudar irmãs/irmãos, primas/os, amigas/os, por se presumir terem menos despesas.

Outro fator é o desejo de Nzola em agradar o pai: “ainda sou daquelas que gosto de tentar satisfazer o desejo do meu pai”, e neste momento a cobrança é por um/a neto/a; “ele diz eu não quero estes diplomas, os diplomas não vão te chamar de mãe e pai”. Apesar do que aconteceu no passado, quando ainda era criança, o abandono do lar e das responsabilidades paternas, “eu gosto muito dele, porque eu tenho muito dele, em termos de caráter e personalidade”. Por isso, até mesmo a exigência paterna de que deveria arranjar um marido do mesmo nível intelectual caiu por terra nesta fase da vida:

Hoje a mim ele já diz diferente, *arranja qualquer pessoa, mas faça filho, porque com a idade que tu tens, eu já teria um neto a andar comigo, hoje eu tenho vergonha de dizer que a minha filha mais velha não me deu neto.* (Nzola, 2017)

Esta postura do pai de Nzola se assemelha à de minha mãe. Assim que terminei o mestrado começou a perguntar sobre casamento e ter filhos. Agora, no doutorado, as exigências passaram a ser apenas de fazer filho, sem muita relevância de quem seria o pai. Em minha família ainda se pratica o exercício compartilhado da maternidade entre as famílias maternas. Como diz a minha mãe, são netos diretos da mãe dela, os que vão dar continuidade à nossa família. Mas este fato tem outras implicações, como a omissão total dos progenitores na educação e manutenção das crianças e a sobrecarga de terceiros.

Portanto, é neste contexto que Nzola declara: “agora tenho essa necessidade”. E para o seu desespero, o atual companheiro não quer ter mais, pela experiência pouco estimulante que teve com os dois filhos da relação anterior: “não prestam” apenas lhe dão trabalho, não estudam e nem trabalham.

Então este é o problema dele, tem medo de ter mais gastos do gênero, eu disse a ele olha, eu só quero fazer filho contigo por conhecer o teu caráter, se fosse uma pessoa, má, mal-educada, eu talvez nem quisesse, mas por ser você, pela tua forma de pensar, eu me sinto próxima, e eu gosto. (Nzola, 2017)

Mas ele está irredutível na sua decisão. Ela também está decidida em não desistir, nem que tenha de terminar a relação e encontrar outro homem que queira. Esta desavença tem gerado tensão entre os dois, e ela disse que só vai sossegar quando ele der a sua resposta definitiva: “eu não quero falar com ele sem ter esta resposta”. Foi nesta época que se envolveu com um angolano, em uma relação que teve vários sinais de abusiva, com ofensas verbais e tentativas de diminuí-la. Em suas palavras, este senhor, tendo se apercebido do seu desejo de engravidar (ela contara-lhe a história do aborto), “começou já a querer fazer a minha cabeça”, e ela foi se deixando levar. Até que se fartou e saiu da relação.

Neste caso, abriu uma exceção ao gosto por homens brancos, pois agora a vontade de ter filha/o está acima de tudo. Todavia, Nzola entende que aquela experiência foi traumatizante,

confirmando a sua escolha por europeus brancos. Finalmente, questioneei quantos filhos ela gostaria de ter, e sorrindo, respondeu: “só te digo, olha, se eu nascer que nem um animal vai ser melhor, empurrem-me aí quantos forem possíveis, se Deus abençoar, epá, vou só agradecer”. Mas também disse “ter medo de ter filho e morrer no parto”, deixando a criança órfã com a possibilidade de ser maltratada, por ela não estar presente.

4.2.3 Makiesse: “a gravidez chegou num susto”

Ao relatar a sua relação com a maternidade, Makiesse afirmou que, desde tenra idade, nunca a idealizou enquanto meta na vida, no sentido de desejar e planificar, como geralmente via as primas e as amigas fazerem: “eu nunca vi beleza no trabalho materno”, estava mais para um “sentimento de pena”. Chegou a esta conclusão pelo que presenciava nos encontros familiares, em que as primas tinham um filho atrás do outro e notava-se o seu desgaste físico e emocional, o que a deixava aflita. Incomodava ainda a preferência que estas mulheres davam nos cuidados com o marido e a criança, em detrimento de si mesmas. Por isso:

[...] para mim criança é para deixar de fazer. Que é uma coisa que te tira de ti e te põe para ela e, isso não dura um mês, dura anos, e para mim são anos de vida, e principalmente por ter uma família muito grande, muitas primas, eu olhava para o que era ser mãe, e eu dizia *eu não*, e olha que ajudava, ajudo imenso, fico com o bebê, mas eu, sei que vou te devolver esse bebê, chega ao fim do dia, eu vou te devolver (risos). (Makiesse, 2017)

Por ser muito centrada em fazer o que gosta – viagens, e outros projetos pessoais –, entendia que uma criança iria privá-la de realizar estes e outros planos, porque teria de dividir a sua atenção, o que a levou a não alimentar está ideia, afinal, não estava disponível para deixar de lado os projetos pessoais. Este seu posicionamento se aproxima à constatação de Mayamba sobre o pouco envolvimento dos pais (homens) nos cuidados com as crianças, deixando toda a carga para a mãe. Makiesse também não concordava com este tipo de pater-maternidade, do tipo ‘mãe só’, razão pela qual ter uma criança só seria concretizado se a outra parte comparticipasse nos deveres de educação, cuidados e assistência. Ao ver uma mãe solteira, se indagava:

Essas pessoas não sei o que é que fazem, não sei como é que alguém, vai buscar o filho de uma pessoa que não te vai apoiar. Tipo, não quero, não quero, vou escolher até ao fim do mundo, para ter o melhor pai do mundo. e é isso que eu achei que tivesse feito. Mas sempre soube de observação, de não romantizar [a maternidade e afetividade]. (Makiesse, 2017)

A observação de não romantizar a maternidade vinha daqueles encontros familiares e das amigas, o que também contribuiu para avaliar com mais acuidade se iria ou não ter filho e em que circunstâncias. Neste caso, a mater-paternidade compartilhada acabou sendo um

requisito essencial para a sua decisão final. Pessoalmente, fiquei impactada com a força, a certeza que colocava no tom de voz nesses momentos da nossa conversa, misturando risos curtos, expressões de seriedade e de admiração como que a rememorar detalhes do que narrava. Nesta fase apenas teve relações de namoro. Após terminar os estudos e regressando a Luanda, casou-se.

Este período de casamento foi turbulento, marcado por brigas constantes com o ex-marido, e foi também: “onde fiz mais abortos, porque sabia que não podia ter filhos com essa pessoa, eu não vou ter filho aqui, não quero”. Apesar de eu não ter perguntado, entendi que, certamente, ela já deve ter feito aborto antes do casamento, sendo nesta ocasião em que “fez mais”. Para além disso, declarou Makiesse, no casamento “um filho já era difícil” por não conceber ter uma criança de “um homem que odeia”, de quem poderia se separar a qualquer instante, correndo o risco de cuidar da criança sozinha.

Entre os episódios marcantes de gravidez, mencionou um dos últimos. Ela e o ex-marido estavam a viver um tempo de sossego: “as coisas foram se amenizando” e decidiram, em comum acordo, ter uma criança. Então: “eu disse, epá, já estou nesta idade, se tiver que fazer é melhor fazer já mesmo, também, ya [ok] para ser alguém o pai é mesmo já esse”. E assim foi fazendo “paz com isso, de que queria ter um filho”. Até esta altura usava pílula anticoncepcional, no entanto, suspendeu-a para engravidar. Mas no decorrer deste processo tiveram uma “briga feia”, suficiente para concordarem não levar a gravidez adiante; não iria dar certo. Ele sugeriu: “vamos tirar, né” e ela, aflita, respondeu: “por favor, assim, ya [ok], eu não aguento, nem pensar nisso”, ele assentiu imediatamente.

Ao contrário de Nzola, que sendo muito nova e com poucos recursos recorreu a um lugar sucateado para fazer um aborto, Makiesse, assim como Mayamba, fez toda intervenção em um hospital – lembrando que a legislação penal angolana criminaliza o aborto. Ao que tudo indica, ela e o ex-marido já sabiam como proceder: “fomos ao médico, deu-me uns medicamentos, fui para casa, eu já sabia que, quando começasse aquela coisa”, era a altura de voltar ao hospital para a curetagem. Para a família foi aborto espontâneo: “pus no hospital toda a minha família, porque perdi um filho”. Foi constrangedor “a pessoa a mentir aos pais”, que ficaram desesperados com a situação.

Após esta ocorrência, tiveram mais uma briga feia. Algum tempo depois ela terminou a relação. Não tiveram filhos. Foi somente em sua relação posterior que isto aconteceu. Nesta nova relação, deixou de tomar a pílula e passou a fazer “contracepção sem medicamento”, que sempre funcionou. Mas nesta mesma ocasião começou um processo de fitness que deixou o seu organismo desregulado. Foi primeira vez que desconfiou que aquele método falhou por conta

disso: “vendo que epá, se calhar eu posso estar grávida, tomo a pílula do dia seguinte às escondidas, porque ele achava que eu ia ficar grávida”. Não usavam preservativo e ela não tomava nenhum anticoncepcional, mas, na prática, “eu fazia tudo para não ficar”.

[...] eu tirava, tomava [pílula do dia seguinte], eu sozinha, se tivesse certeza que ia ficar, eu tomava, eu ia à farmácia e tomava. Mesmo que o marido em casa pensa que estamos a tentar, eu porque achei que ia ficar, tomei o meu comprimidinho. Só que no mês seguinte, aconteceu a mesma coisa e sabes que a pílula do dia seguinte é uma porra d’um caralho, eu faço o mesmo movimento, e eu acho que estava toda desregulada [...] então eu fico grávida: de uma pessoa que eu conheço há um ano, supostamente boa, mas eu já estava a ver que aquela coca era Fanta demais, as histórias não batiam certo. (Makiesse, 2017)

Esta situação revelou uma teia complexa de gestão de várias situações. Por um lado, Makiesse queria manter a relação que naquele momento era boa, apesar das desconfianças. Mas, por outro, deveria assegurar que não iria engravidar. Parece-nos ter havido um acordo, ainda que implícito entre ambos, no sentido de, apesar de não estar planeado, se a gravidez acontecesse, seria assumida. Certamente ela consentiu, pois confiava na regularidade do seu organismo e ciclo menstrual. Mas na prática organizava a sua vida reprodutiva de acordo aos seus interesses. Recurso à pílula do dia seguinte quando necessário: “só que no mês seguinte, aconteceu a mesma coisa”, havia o risco gravidez, mas o comprimido já não fez efeito.

Fiquei grávida num susto, tomei uma decisão de ter, que eu fiz contas, *se eu não tiver, eu não vou ter mais*, e como eu tenho que pelo menos entregar um filho neste mundo, então vou ter já, e também nessa idade mesmo ir mais abortar, aquilo que a pessoa pensa, ir mais mesmo, abre perna, eu disse nada, estou cansada. (Makiesse, 2017)

Nesta fase as desconfianças quanto ao caráter do namorado, pai da criança, foram aumentando. Ela teve de ponderar várias situações, pois a família gostava do rapaz, e ela se sentia pouco à vontade de terminar mais esta relação, principalmente por apenas ter desconfianças, não havia provas efetivas. Igualmente, ressentiu o peso de já ter envolvido o quê? no primeiro casamento que terminou em separação. Havia ainda a questão da idade. Decidiu então dar continuidade à gravidez. Percebe-se que, apesar dos limites, as escolhas de Makiesse não foram apenas individuais; considerar o lado familiar importa, quanto mais não seja pelo suporte nos momentos difíceis.

Epá, eu fico grávida e penso: aos 33 também, fica só já assim, porque eu sei que vou ter que ter, epá este [o namorado] não deve ser nada disso, eu já é que sou uma chata, eu é que não estou a saber “receber esse deus maravilhoso que me mandaram”, então sou eu que estou a ver tudo errado, eu já tenho 33 anos, segundo relacionamento público com pai e mãe, fica assim! (Makiesse, 2017)

E assim foi se conscientizando, tentando se convencer de que aquela era a decisão certa, ponderando o seu histórico de gravidez ao longo dos anos: “fiquei já a me mentalizar bué, coisas para ir avante”, afinal, “se aconteceu é porque era mesmo para acontecer, e avancei”. Os dias a seguir a esta decisão foram difíceis: “tranquei-me dois meses no meu quarto” e durante este período não saía, apenas olhava para o teto, e aceitava participar de alguns eventos familiares. Estava sempre com ar de impaciência, e tristeza, as pessoas diziam ser próprio da gravidez. Mas, na verdade, “eu não estava a acreditar”, tinha a “clara percepção de que eu estava a fazer merda, uma coisa muito contra; o meu íntimo apitava trezentos alarmes”.

Durante este período o companheiro esteve sempre presente, com paciência. A sua postura era de preocupação por este isolamento de Makiesse, mas com o tempo foi melhorando e aceitou a situação: “então pronto, é assim que vem o meu filho”. Da gravidez até aos primeiros nove meses após o nascimento, “não posso dizer que não tive apoio dele aqui, todo, de divisão de tarefas e tudo”.

Era uma pessoa, o bebê dormia no peito, se alguém tivesse com o bebê ele ia lá buscar. Ele vinha para a casa cedo [para estar com o bebê]. Eu vinha do trabalho, ou ele chegava do trabalho, e o miúdo era dele, porque eu já tinha passado o dia, ele tomava banho já com o miúdo, vestia-lhe, ficava com ele no colo enquanto eu estava a fazer na cozinha, já adormecia-lhe. (Makiesse, 2017)

Tudo parecia caminhar bem, até a criança completar nove meses: “quando saiu daqui”, e voltou a ver o filho apenas três ou quatro meses depois, o que foi incompreensível para Makiesse. Por sinal, não houve briga, ele simplesmente desapareceu. O que mais a deixou chocada foi o desligamento repentino com o próprio filho. Com expressão de preocupação, desabafou: “tu estás na mesma cidade que a criança, e você faz isso até ao dia 2 e do dois em diante não queres saber da criança, até hoje tem uma relação com o filho esporádica” (sic). Em vários momentos da conversa utiliza expressões de admiração: Rhê! Hum! Já viste! E, em tom de arrependimento, afirma:

Precisamente quando eu dizia, e todo mundo sabia: *eu hipotecar o meu útero!* Eu dizia isso (risos) vou ser mãe indicada nas pessoas, dizerem aquele é a mãe dos vossos bebês? Epá, eu isso acho o fim do mundo. Ouve, e eu dizia então, eu só iria ter um filho com alguém que me desse muito apoio, e ele supostamente era o tal, portanto, ele durante a gravidez é aquele homem, não sei quê, não sei quê, mas epá, é mentira aos nove meses, meu filho tinha nove meses, e ele sai de casa, e foi fazer a mesma coisa que fez comigo numa outra mulher. (Makiesse, 2017)

Atualmente com um filho, continua a defender que aquele sentimento de ser mãe, muito propalado, “eu não tenho, nunca tive, nunca, o tempo passou, cheguei aos 33 anos, não tive”. Outrossim, depois de tudo o que aconteceu, “de todo o sentimento que eu passei, estar na cama

deprimida, tinha quase certeza que não voltaria a ficar **grávida, nunca mais**” (grifos meus). Ela fala o mesmo a respeito do puerpério: “ya, nunca mais passo por isso”. E disse a si mesma: já sabias que não querias ter, e ter deu-me a certeza que: não, nunca mais”. Um mês após o nascimento do filho, começou a usar o DIU, que “não dá trabalho nenhum, é prático, maravilhoso, uso o não hormonal, que eu não quero a interferência nas hormonas, faz-me bué mal” (sic).

4.2.4 Yolene: “sempre estive no muro, nunca fui inclinada para ser mãe”

Esta fase da conversa com Yolene foi muito interessante, principalmente por ter se tornado mais visível o seu lado tímido, presente ao longo de quase toda a entrevista. Atualmente ela está à espera do primeiro filho. Entretanto, a primeira vez em que engravidou descobriu apenas quando chegou à África do Sul para estudar. Em Luanda, namorava com um jovem que ela considerava muito controlador. Acredita que esta experiência reforçou a convicção de não querer casar ou ter filho.

Por não conseguir terminar a relação, a viagem para o exterior funcionou como escape. Antes da viagem, o namorado sugeriu uma saída de despedida: “acho que eu fiquei grávida nesse dia, aquele moço me engravidou de propósito”, talvez para impedi-la de viajar, ou mantê-la presa no relacionamento. Em linguagem popular, diriam: “ele deu o ‘golpe da barriga’”. Neste caso, Yolene entendeu que ele quis garantir a relação durante a ausência e após o seu retorno. Acreditamos que também se pode interpretar o comportamento do namorado como uma estratégia para inviabilizar a sua viagem. É usual ouvir-se casos deste tipo em Luanda, relatos de homens e mulheres que perderam oportunidades deste tipo por causa de uma gravidez.

Eu já estava a desconfiar que ia ficar grávida. Depois, calendário, nem sei fazer e, eu naquela altura não tomava nada. Fiquei lá, meu período não apareceu, comecei a falar: *esse moço, que me engravidou*, eu acho que foi o primeiro aborto, foi o primeiro, foi o primeiro aborto. (Yolene, 2017)

Desde muito nova, revelou ainda que não teve muita informação sobre anticoncepcionais, quer seja em casa como entre as amigas, que também eram inexperientes. Ainda assim, tentou usar pílula neste período, mas: “me puseram muito gorda, tinha umas mamas até aqui [gesticulando com as mãos], então eu não gosto”. Não podiam perguntar às mais velhas, porque: “vai ser problema, todo mundo na rua vai saber, o que poderia dar problemas”. Eu me senti contemplada neste receio. Lembro que, quando adolescente, este tipo de questionamento a um adulto poderia ser problemático, porque acreditavam ser indício de

que a menina/o queria ou faria sexo, o que era inconcebível. Eu aprendi tudo sobre educação sexual na escola.

Outro método muito conhecido em Luanda nas décadas de oitenta e noventa, sobretudo nas zonas urbanas escolarizadas, foi o calendário. Mesmo tendo sido ensinado em algumas escolas, o mais comum era pessoas amigas ou próximas instruírem outras, geralmente mais novas. Mas os relatos de difícil execução não foram apenas de Yolene e Mayamba; eu já ouvi muitos relatos neste sentido. O preservativo não estava tão massificado como atualmente. Apesar dos riscos de falhar, por depender muito da disciplina do casal, e de não prevenir doenças sexualmente transmissíveis, o calendário é um dos poucos recursos que não tem os efeitos colaterais dos outros métodos contraceptivos femininos.

Yolene confirma ter recorrido ao aborto em outros momentos da sua vida. E fê-lo principalmente porque sempre olhou com desconfiança a maternidade, e a situação desconfortável com o namorado possessivo apenas confirmou esta posição: “eu acho que eu nunca tive paciência com criança. Eu, quando era mais nova, dizia ah eu vou ter filhos, mas ter contato assim com a criança mesmo e criar”, nunca conseguiu, “nunca fiz planos para fazer filhos”. Tal como Makiesse, não definiu a maternidade como meta principal. E à medida que foi crescendo, especialmente após os vinte anos de idade, algumas pessoas começaram a cobrar: “faz já filho, você já está a ficar mais velha”, e respondia rindo: “quem vai cuidar? Nada, não sei, filhos não sei”.

Por chorar, ficar aí a noite toda. Criança que chora e que tem que depender mim full time, eu própria não bato bem, eu gosto de dormir. As minhas justificações são de criança, eu gosto de dormir até tarde, eu gosto de acordar – a minha avó não me chateia, por isso é que eu só vivo com ela. (Yolene, 2017)

Enquanto se explicava, ela ria com vergonha, parecia preocupada com o que eu iria pensar de suas declarações, razão pela qual acrescentou que as suas justificações poderiam parecer de criança. A minha reação foi de rir com ela, e dizer que a entendia. Prosseguindo, afirmou: por um lado, “eu nunca pensei em ter filhos, em ser mãe, ter alguém que dependesse de mim toda vida, que é o que me assusta, me tirar o sono”; mas, por outro lado, “também acho que nunca tive coragem de acabar a minha vida sem, então acho que chegou a altura e comecei a pensar, e se eu chego à idade da minha avó e não tenho aonde ir? Vou ficar com quem?”. Parecia estar a ter um diálogo consigo mesma, como se estivesse a tentar se convencer da sua decisão.

Em meio a estes desdobramentos, as dúvidas de Yolene continuam presentes e a inquietam de alguma forma porque a decisão foi baseada em: “ok, está na hora, não sei se” –

interrompe a comunicação – “eu prefiro me arrepender de... não sei, epá, não digo, também acho que não vou me arrepender né, um filho”. Para além disso, “não consigo prever o futuro, então eu não sei se lá na frente, eu vou me arrepender de [não] ter feito, e olhar para trás se eu soubesse, e aí já não dá! Porque a natureza tem tempo, eu acho que é um bocado isso”. Houve muitas hesitações na sua fala, com paragens, olhares para mim e o teto. Ou seja, parecia não ter tanta certeza da escolha de levar adiante a gravidez ou interromper, se comparado às vezes anteriores.

E se, eu lá frente me arrepender, e se eu envelhecer e ficar sozinha, eu vou para onde? Vou ficar com os sobrinhos? Sobrinhos têm as suas mães, vou ficar com quem? Quem vai me pôr no asilo. Agora então só pensei nisso, quem é a pessoa que vai me levar para o asilo, até os filhos é que te põem no asilo, quem vai me levar no asilo? (Yolene, 2017)

Além disso, a experiência de estar a morar com a avó reforçou este entendimento. Apesar de não lhe dar muito trabalho, confidenciou que já presenciou situações em que a avó precisou de ajuda. Se ela não estivesse por perto, poderia acontecer o pior. Para Yolene os filhos podem desempenhar este papel na sua velhice. Mesmo com a ‘certeza duvidosa’ de ter filha/o, ela foi peremptória em declarar: “também nunca tive coragem de acabar a minha vida sem, eu sempre estive no muro, nunca fui inclinada para ser mãe”. Esta posição retardou a vinda de um/a filha/o. Algumas pessoas entenderam que ela não iria fazer, mas: “eu nunca vos disse que eu não vou fazer”. Após seis meses de gravidez, ainda tem amigas que não acreditam.

Eu sempre pensei, *quando tiver 37, epá vou fechar*, porque eu não sei o que vai ser aos quarenta, eu lembro que me diziam *ah bué de gente faz filhos com quarenta*; ya, se eu quiser fazer mesmo, vou esperar até lá? Faço já? Não me despacho? O que é que me falta? Tenho casa até! É o quê? (Yolene, 2017)

Portanto, a gravidez atual foi planejada: “eu cheguei, fiz mesmo o plano, vou fechar”. No entanto, demonstrou preocupação em não conseguir alcançar este objetivo em função das interrupções anteriores: “nunca mais engravidei, na hora já não estou a fazer, cada vez que uma pessoa tira, não sabe, né”. Mas deu seguimento ao plano. Foi conversar com o companheiro. Em um primeiro momento ele não acreditou, porque já conhecia a posição dela quanto ao assunto, mas depois percebeu que era sério. Desde o primeiro mês de gravidez que os dois têm ido junto às consultas. Hoje “eu digo sempre à minha mãe, dívida paga, não me cobrem mais nada (risos), eu não devo mais nada a ninguém”.

O primeiro impacto da gravidez diz respeito às restrições impostas logo na primeira consulta: foi proibida de fumar, tomar café, e álcool apenas de forma moderada: “tens que mudar tudo, e acho que eu psicologicamente não me preparei”, apenas visualizou a dimensão física da gravidez. O outro constrangimento está relacionado às idas regulares à clínica para as

consultas neonatais: “eu nem ia ao médico sequer, agora tenho que ir todos os meses, é não podes isso, não podes aquilo”. E daqui por diante a conversa tomou um tom de desabafo, uma espécie de viagem ao mundo de uma grávida em Luanda:

O corpo parece que não te pertence, dói tudo, dói na vagina, a vagina dói?!
Dói por quê?

Mal a barriga começa a crescer tu já sentes. É uma sensação bem estranha. Pergunto sempre às pessoas, vocês repetiram isso? Repetiram mesmo? Passaram por isso com três filhos, cinco, sete? Nisso! O estado em si, é um estado, você não sabe se estás doente.

As pessoas gostam de estar grávidas? Eu digo que é mentira, não é possível alguém gostar, se calhar gostam dos bebês ya, acho bonito, mas estar [grávida]!

Eu não acredito em grávidas felizes e! E todo mundo gosta de ti, eu não gosto muito de atenção, desta atenção toda. Que eu tenho atenção de mais, quando todo mundo gosta de ti porque estás grávida. Estás tipo uma coisa, fofa né, [...] pareces uma coisa, não és pessoa, o amigo do vizinho, o avó da vizinha, todo mundo gosta de ti, todo mundo te dá um conselho, todo mundo sabe qual é o sexo, pessoas que você nunca viu, eu digo sempre gravidez é de todos.

A melhor parte são as prioridades, mas eu sou tão burra, fico à espera que me chamem. Eu tenho que aprender, tenho de usar e abusar da prioridade, acho que é a melhor parte.

Na minha fábrica, eu sou uma pessoa normal, e é o único sítio onde eu sou uma pessoa normal, desde que eu fiquei grávida.

Eu não vou fazer chá de bebê, é cafona né, como dizem os brasileiros, e essa atenção toda, é que acho que eu não quero, [...] já tem biberons, já tem fraldas, já tem roupa, o que faltar, é o meu primeiro filho, as pessoas estão à espera disso há vinte anos, vão trazer tudo o que faltar. (Yolene, 2017)

Continuo na mesma cena, só espero não deprimir, mas eu não, acho que eu estou bem, só o estado é que [...] agora já aceitei mais, já falo abertamente, eu não falava disso, a minha barriga estava a crescer e, eu não queria falar do assunto, para mim era tabu, não falo.

Em determinados estágios da conversa, verbalizava a preocupação por estar a ser tão sincera, porque eu ainda não tinha filho e isso poderia influenciar-me, sobretudo ao afirmar “gravidez é podre, depressivo mesmo, mas é podre, está a doer, mas são só nove meses, mas nove meses que parece...”: e faz uma pausa, leva a mão à boca, olha para mim e diz: “mas eu não posso falar assim, né, não tens filho, mas podes querer ter”. Eu sorri e respondi que ela podia ficar à vontade. E finalizou: “são nove meses que parecem uma vida inteira, por causa das restrições”, o que a incomodava bastante – desde pequena foi criada muito livre, com poucas restrições.

A parte final da nossa conversa soou a conselhos, como aconteceu com as outras interlocutoras. Yolene declara: é preciso “quereres muito” ter filha/o, suportar os

constrangimentos da gravidez. Mesmos nestes casos, “não é só sonhar, porque nós crescemos todas a querer ser mãe, até um dia”. Há uma distância significativa entre concretizar a partir do ideal. A realidade é mais desafiadora do que parece ou se tem dito. Do contrário, “é frustrante” porque “é necessário muito suporte, para não cair”. Mesmo tendo planejado, foram precisos uns quatro meses para: “cair em mim, levou um tempo, mas eu acho”, mesmo reclamando, “hoje eu ‘fiz’ paz”.

Finalmente, afirmou categoricamente que não deseja ter mais filha/o: “porque o meu plano é fiz e acabou, não vamos cá repetir esta experiência né, não quero mesmo”, nem por acidente, “espero que não, eu vou fazer planejamento”, porque “tenho mesmo que me controlar muito. Para mim isso é done, está feito, tenho um filho, está aqui, ninguém me fala bonhonho, fechado”. Esta última expressão é usada em Angola para significar “não me incomodem mais” ou “me deixem em paz”.

4.2.5 Nkossi: nunca vi a maternidade como um ponto de realização

Quando fizemos a entrevista, Nkossi tinha pouco menos de um ano de casada, mas vem de uma relação longa de namoro com o atual marido. Suas declarações sobre a maternidade têm algumas semelhanças com as demais. Embora não tenha mencionado ao longo da entrevista se já fez aborto e em que circunstâncias, registramos em nosso tópico que foram dois, antes de ter a sua filha. Quando começou a sua vida sexual, não usava contraceptivos femininos, salvo aos 19 anos, por recomendação médica, com o intuito de regularizar o ciclo menstrual. Mas “não deu certo, porque a pílula me fazia mal”. Também: “nunca dei nenhuma atenção a isso, afinal, para quê me intoxicar se posso usar a camisinha?”.

Anticoncepcionais [femininos] constituem uma boa alternativa para não ter filhos, mas confesso, especificamente, os métodos anticoncepcionais, estes eu nunca cheguei a aprofundar, não sei por que razão, talvez por confiar na camisinha, no calendário, e também porque tinha na cabeça o mito de que os anticoncepcionais causavam problemas; evitavam a gravidez precoce ou indesejada, mas que depois tinham as suas consequências, e uma pessoa também por não saber bem quais seriam as suas consequências, tinha receio de recorrer a eles. (Nkossi, 2017)

Ao contrário de Yolene, mais tímida e preocupada, sobretudo com a minha reação ao compartilhar os seus pensamentos sobre maternidade, Nkossi parecia muito à vontade, mais interessada em relatar a história, como se eu fosse um simples gravador. Geralmente usava frases corridas, poucas pausas, alguns gestos das mãos, e a maior parte do tempo mirando os meus olhos. Pareceu também mais direta, dizendo apenas o que considerava necessário para

cada ideia esboçada. Talvez esta forma de organização dos pensamentos tenha relação com a sua formação em Direito e o trabalho como advogada.

Assim como Makiesse e Yolene, nunca tinha pensado seriamente em casar ou ter filha/o. Até os 15 ou 16 anos, quando começou a se questionar se “era uma coisa que gostaria de ter para mim ou não”. Ainda assim, “isso efetivamente sempre surgiu na minha cabeça como uma interrogação, nunca sonhei ser mãe, estava muito mais para não, do que para sim, sempre estive”. No entanto, “eu achava a gravidez um processo divinal, espetacular, misterioso e tal, mas para eu passar por ele? Nunca, nunca tive interesse nisso”.

Na opinião de Nkossi, a maternidade não é uma “necessidade humana”, ou mesmo sua: “estaria igualmente feliz ou infeliz não sendo mãe (suspirou), e não me sentiria pressionada por nenhuma razão a ser mãe”. Ou seja, para ela, é indiferente ter ou não filho, trata-se de uma questão opcional. Para além de entender que há também uma dimensão vocacional da maternidade: “como tudo na vida, poderia ser perfeitamente uma profissão”, uma vez que existem muitas pessoas que não estão “vocacionadas a ter filhos”. Nestas situações, considera um “sacrilégio, um atentado à humanidade, esta gente procriar”. E prossegue:

Não é possível, essas pessoas aí, que mal sabem de si mesmas, estarem a ter filhos: o que vai ser destas pessoas [crianças]? Quem serão estas pessoas? Eu sempre disse isso, também é uma convicção que no fundo dá origem, um bocadinho, à minha postura, às minhas atitudes. (Nkossi, 2017)

O seu argumento é direto, e não vacila em reiterar esta sua posição em outros momentos da conversa. A gravidez não é um passo que deve ser dado de ânimo leve, nem por qualquer pessoa. Nem deve constituir obrigação, porque envolve a preparação de seres humanos, que precisam de adultos capazes e disponíveis para educá-los da melhor forma possível. Neste sentido, a sua experiência enquanto criança é paradigmática. Sempre se sentiu incomodada por ser tratada como se não tivesse sentimentos, pura e simplesmente por ser criança, o que não era verdade. Mesmo sendo criança, já tinha capacidade de compreender algumas situações à sua volta, mas os adultos nem sempre entendiam desta forma.

Interessante que ela coloca a restrição de reprodução por questões de cuidado, mais do que econômicas, como geralmente tem sido observado. Ou seja, não importa se a pessoa é rica ou pobre; para ter uma criança é necessário seres humanos responsáveis. “Cuidar de crianças não passa apenas por alimentá-las, suprir as necessidades físicas, como tem sido entendimento de algumas pessoas adultas: criança também é gente”. Daí a lembrança do modo como o pai a tratava é muito presente, porque ia além do dever de alimentar – prestava atenção a ela, aos seus sentimentos.

Quando fizemos a entrevista, a sua única filha tinha dois anos. E, ao contrário do que sempre ouviu falar, “ah a pessoa muda, tu passas a ser mais amorosa, ou coisa assim parecida após a maternidade”. Nkossi defende que não teve nada disso, não nasceu nenhum “sentimento especial”:

Comigo não aconteceu propriamente, não porque a pessoa não goste dos filhos, as crianças são os seres mais adoráveis da face da terra, mas, enfim, a maternidade não me diz nada, resumindo. (Nkossi, 2017)

Nesta altura da conversa, notei algum sinal de impaciência, como se estivesse cansada de ouvir este tipo de relatos. Aliás, Makiesse, Mayamba e Yolene também relataram não terem tido este sentimento, o que leva a crer haver uma tendência social, pelo menos em Luanda, nos meios urbanos escolarizados, de romantização da maternidade, inclusive, mais do que a paternidade. Confirmar pela própria experiência que a realidade pode ser completamente diferente afigura-se frustrante. Portanto, a romantização da maternidade deixa muito aquém as suas múltiplas e complexas dimensões, que devem ser entendidas por todas/os. Obviamente, sem perder de vista que cada mulher vivencia este momento de forma diferente.

Hoje eu vejo que a maternidade é também uma componente da natureza humana, mas se enquadra mais no campo altruísta da questão, a gente ajudar outro ser humano a tornar-se pessoa, mas nunca vi a maternidade – e ainda hoje olho a coisa assim – como um ponto de realização. (Nkossi, 2017)

De alguma forma, as concepções iniciais de Nkossi sobre a temática foram se aprimorando. Certamente a experiência materna tal qual tem vivenciado contribuiu neste sentido. Segue assim na contramão da maioria das pessoas ao seu redor, que advogam um discurso da realização masculina, mas principalmente feminina através da maternidade, viável apenas pelo casamento heterossexual.

Por outro lado, ser mãe trouxe aprendizados, nomeadamente: comprovou que “a maternidade é extremamente onerosa, é um sacrifício que vale a pena questionar, se a gente quer mesmo, se precisa mesmo, é pesado demais”. Este fato tem levado “a maior parte das pessoas se perderem nesse mundo” (sic). Assim como Yolene e Makiesse, tem dificuldades em entender a razão pela qual as pessoas têm um filho após o outro, passando pelos mesmos constrangimentos. Para Nkossi, isto é “um pouco, suicídio, em todos os pontos de vista”, porque “não tem nenhum momento em que você vai dizer que tive um filho e ganhei, quase só perdes coisas, é só um descontar”. Daí ter falado do altruísmo, ou, ainda, “um ato de caridade extrema”, cuidar sem esperar nada em troca.

É muito bonito, é muito amoroso, mas não é só isso, porque é pesadíssimo, estou a olhar de uma forma muito pragmática, mas há outras formas de olhar

isso: “ah o sorriso de uma criança é a coisa mais reconfortante dessa vida”, e é, mas não anula o peso, mas é.

Tem coisas boas, participar do crescimento de uma pessoa, ajudá-la a descobrir quem ela é, a fazer-se uma pessoa, é tudo muito bonito, mas é uma responsabilidade que não é brincadeira, nem é pra ser encarada de ânimo leve, em momento nenhum.

Nem quando a pessoa é adulta, na minha opinião, o pai pode dizer, “ah não do meu filho ganhei isto”, nem nesta altura, é mesmo um ato de caridade extrema. Talvez por pensar assim, eu acho, a minha ‘vibe’ é outra. (Nkossi, 2017)

Após o nascimento da filha, decidiu não ter mais: “vou viver de anticoncepcionais até ao fim da vida, ou pelo menos da vida sexual ativa, da vida reprodutiva”, declarou sorrindo. E assim será, mesmo que o marido não queira: “porque a pessoa casou comigo, sabia quem eu era”, afinal, “já temos uma, olhe lá, já fiz uma concessão bastante forte, está feito, está feito, não preciso de mais mesmo”. Deu a entender ser a única e principal responsável por esta escolha. Ao mesmo tempo, parece não confiar muito no marido para evitar nova gravidez, mormente, utilizando o preservativo, certamente pelas experiências anteriores, pois os dois abortos supracitados foram desta relação.

Voltei a usar um anticoncepcional só agora, depois dos 31 anos de idade, eu vi que não tinha solução, casada e com uma filha, decidi que a maternidade não é a minha ‘vibe’ definitivamente, então tenho que evitar. Hoje já não tenho medo dos efeitos colaterais, acho que isso também é um pouco produto da maturidade, porque hoje eu sei que tudo tem consequências, e que o organismo humano não vai ser o mesmo nunca. Estou mais pronta e preparada para encarar o que for (Nkossi, 2017)

No entanto, deixa em aberto que possa futuramente mudar de opinião: “que eu um dia venha me sentir sozinha e precise, as coisas podem mudar”, e, se assim for, reconsiderar ter outra/o filha/o. Mas, “a pessoa que eu sou hoje e agora, não preciso de filhos para fazer a minha vida, para me entender eu mesma, não preciso”. E, assim, dirigiu-se à maternidade pública, onde teve um bom atendimento por parte da equipe de trabalho. Foram-lhe informados todos os métodos existentes e os efeitos. Optou por usar “um dispositivo que fica sob a pele, acho que um dos nomes técnicos é ‘jadelle’. Eu escolhi este método quando fui à maternidade”. Informou ainda que este processo era simples, rápido e 100% grátis.

A nossa nota final recai sobre dois aspectos, designadamente, surpresa pelos seus elogios ao serviço prestado na maternidade pública, dadas as reclamações recorrentes de utentes, consequentemente, a ineficiência dos serviços de atendimentos às gestantes: eficácia na prevenção e ineficiência para as gestantes. Por outro lado, em Angola, as maternidades são os principais pontos de referência para a distribuição dos métodos anticoncepcionais. Em meu

ver, apesar das possíveis vantagens, esta opção governamental reforça grandemente a ideia de que a responsabilidade na prevenção de uma gravidez é feminina. De certa forma, isto mantém os homens em sua zona de conforto e sobrecarrega as Nkento.

4.3 ESPOSA (RELACIONAMENTOS)

Conforme temos vindo a defender, a construção da autonomia reprodutiva das nossas interlocutoras teve forte influência de um autoentendimento de ser sujeito de direito, ter existência independente da presença de um homem ou das crenças hegemônicas de gênero. É esta percepção que potencializa a noção do direito de decidir, de fazer escolhas próprias, sobretudo no âmbito reprodutivo. Vejamos, em seguida, como isso se reflete no modo de se relacionar de cada uma delas.

4.3.1 Mayamba: “nós aí estamos no mesmo nível, somos dois seres”

Mayamba é casada há 22 anos. Afirma que começou a namorar tarde, se comparado às primas e amigas: “na minha adolescência nunca tive a curiosidade que as minhas primas tiveram, elas conheceram o sexo aos treze anos”. Disse ainda que sempre foi rigorosa em escolher as pessoas com quem iria se envolver. Desde muito cedo, tinha preferência por homens brancos. Vamos destacar alguns aspectos relevantes do seu casamento.

Ela e o marido conheceram-se por intermédio de um amigo comum. Foi ela quem pediu em namoro: “eu estava a achar que estava a levar imenso tempo, ele já tinha passado no teste”, e “nunca mais se decidia, e eu pedi namoro e ele disse que sim”. O teste mencionado foi na fase de paquera, levou cerca de oito meses, e consistia no seguinte: os dois dormiam juntos, na mesma cama, mas sem a mão dele subir da cintura para cima:

Todas as minhas relações eu faço isso, porque eu testo o próprio homem, até onde é que este homem é capaz de ir, portanto quem seduz sou eu, quem namora sou eu. E ele cumpriu com todo o meu processo, impecável.
(Mayamba, 2017)

Para ela foi tudo muito rápido. Começaram a namorar e ele logo a convidou para ir morar em casa dele: “eu já era uma mulher independente, uma mulher linda” e ganhava mais do que ele: “ganhava muito mais”. E complementa dizendo que, das relações que teve, ele era o pior de todos em termos económicos: “mas foi por quem eu me apaixonei, mas com uma grande diferença de idade comigo”. E, sorrindo, declara: “quando eu tive oportunidade de ter homens mais novos e mais jovens fui optar por um homem de vinte anos de diferença, e continuamos numa relação intensa” (grifo meu), sexual e de diálogo. Este último aspecto é o que mais lhe encanta na relação.

Para Mayamba, a falta de diálogo gera pouca afetividade entre os membros da família, começando pelo casal, se estendendo aos demais membros, sobretudo os filhos. Tudo isso provoca conflitos, lares infelizes e, principalmente, mulheres descontentes. Porque “no nosso conceito quem faz o casamento são as mulheres e não são os homens. Se for a depender dos homens não haveria casamento neste mundo”. Mesmo assim, em Angola, na relação a dois, as “mulheres não falam por vergonha, medo ou receio”, porquanto, via de regra, “os maridos não consentem porque são o elemento máximo, a autoridade no lar”, então não permitem sequer que se ponha em causa a sua posição de homem, “seu machismo, que se toque no seu ego, isso é grave”.

Há um ditado em Angola que diz: o casamento é da mulher. No passado tinha outro significado, no âmbito da progenitura, herdeiros legítimos e herança. Era através da mulher que tudo era determinado. Atualmente, tem sido interpretado no sentido de ela ser, literalmente, a única responsável pela gestão do casamento. Obviamente que isso não sucede em todos os casos, mas existem relatos neste sentido, embora ainda não haja estudos locais sobre o assunto. O seu significado varia ainda consoante o meio, urbano ou rural. Prosseguindo, Mayamba defende, por isso, que há um silenciamento generalizado das mulheres à sua volta. Não é assim que concebe uma relação, nunca desejou para si e não acha justo para ninguém.

Eu sempre digo ao meu marido quando não tenho orgasmo, *não gostei, não quero, e não é assim que eu quero*, mudar de posição, mudar de tática, eu não fico muda. Só entro muda e saio calada, porque o meu marido vai se sentir diminuído? Não nós aí estamos no mesmo nível, somos dois seres, que o objetivo é dar prazer, retribuição de prazer. (Mayamba, 2017)

Por este motivo, “eu tenho que dizer a ele: *não está bom, não gostei, para, muda*”, afinal, é o envolvimento de duas pessoas com responsabilidades recíprocas. E se eu não tiver essa abertura com o meu parceiro sexual, vou ter com quem?”. Ela afirma ter toda a liberdade com o marido, todavia, tem amigas e conhecidas que não têm: “então eu me sinto uma privilegiada, porque aquilo que eu sempre procurei, consigo e não vou parar por aqui”. Este silêncio se verifica até mesmo entre casais com formação superior, o que para ela é um absurdo. Assim, tem aconselhado algumas amigas a ousarem mais, porque muitas delas afirmam que apenas vivem para satisfazer o marido. Em uma destas conversas Mayamba recomenda a amiga:

Tu tens dinheiro, não me digas que você vai fazer com a tua vida, viaja, vai arranjar um amante e fode caralho [sussurrou] tu estas nisso é porque você ainda não descobriu o sexo na sua essência. Mantenha o teu casamento, mas vai e faz, não me diga nada, são coisas que não se contam. (Mayamba, 2017)

Todas as mulheres têm direito a ser feliz, e Mayamba é apologista de que, em função do contexto adverso angolano para elas, devem buscar formas alternativas de satisfazer as suas

necessidades, sobretudo sexuais, por ser uma componente fundamental da vida humana. Se manifesta indignada com o fato de colocaram a mulher no lugar de satisfazer apenas as outras pessoas, mas nada nem ninguém se preocupar com elas, com os seus desejos e aspirações. Em seu entender, “a sociedade critica as mulheres, mas ninguém questiona o que é que ela mesma precisa, o que ela quer”, nem mesmo o seu marido.

Ele não precisa dizer o que lhe falta porque a mulher, é a preocupação dela agradar a ele, é procurar o que falta para completar na vida do homem. O homem quando se sente realizado não está preocupado com a realização da mulher, porque é egoísta por sua natureza. (Mayamba, 2017)

Sua argumentação vai no sentido de defender uma equidade de gênero em termos afetivo e sexual, para além do econômico, porque, no caso da amiga, ela e o marido são doutores com bons rendimentos. Por outro lado, há um entendimento amplamente divulgado, de que, via de regra, demonstrar afetividade passa pelo material. Por vezes se justifica, dizendo: “primeiro devemos atender às necessidades primárias”, mas a prática tem demonstrado que, mesmo nos casos em que estas demandas não existem, a satisfação afetiva deixa muito a desejar, mormente, o orgasmo da mulher dentro do casamento.

Eu tenho pena de todas as outras mulheres angolanas, são infelizes, mulheres angolanas aí 90% não sabem o que é um orgasmo, não sabem o que é um momento de loucura profunda, não fazem porque, falta-lhes coragem, segurança e, o mais grave, não vivem para elas, vivem para os outros. (Mayamba, 2017)

Não existem estudos em Angola que demonstrem o percentual das Nkento que têm ou já tiveram orgasmo. Por isso, a declaração de Mayamba deve ser entendida no sentido de haver indícios de que talvez haja mulheres entre nós que não têm satisfação sexual, principalmente no casamento. E ainda os relatos constantes que ouve de amigas e outras pessoas conhecidas. Nesta linha de pensamento, da falta de liberdade no casamento, Mayamba observa: “tenho voz no meu lar, também eu decido no meu lar”, mas “eu conheço mulheres que não espirram sem o consentimento do marido”.

Outro ponto que a incomoda é a autoanulação feminina, por causa dos filhos: “o meu filho jamais pode impedir-me de viver minha vida”. Se a sua relação com marido porventura terminar, vai viver outra paixão. Não considera a possibilidade de não fazê-lo, com receio do que isso possa significar para o filho. Certamente “poderá afetar na vida dele, porque ele é muito ligado a nós, mas não vai impedir nunca que eu viva a minha vida”. Ainda, “porque a minha mãe as minhas irmãs ou não vão consentir, a sociedade e os amigos não vão consentir”. Por pagar as suas próprias contas, entende que tem autonomia para decidir sobre a sua vida.

Sempre defendi “acirradamente a minha união, o meu matrimônio, a minha família, mas **eu existo**” (grifos meus).

Porque na sociedade africana a mulher só tem respeito por mulher “de”, não por ser quem é, este tipo que a gente [conhece e pergunta] a Mayamba M. é mulher de quem? É mulher do M. por causa do M [sobrenome de casada] é que sou aceite na sociedade. Eu sem ele não existo. Não pode, **nós temos que nos impor**. (Mayamba, 2017, grifos meus)

Este argumento de Mayamba tem um lado real, apesar do princípio falho da generalização da “sociedade africana”, como se de uma unidade homogênea se tratasse. São 54 países, milhões de povos, outras tantas milhares de práticas culturais e sociais. É a insistência em se criar uma capa social que a mulher só existe na medida em que tenha algum tipo de vínculo com um homem. Em rigor, a continuidade de uma política colonial de gênero, que conta com a omissão dolosa do Estado patriarcal resultante do pós-independência. Esta tendência é mais efetiva nos meios urbanos e escolarizados. À medida que as populações vão se enquadrando em meios urbanos, este tipo de relação se torna mais evidente.

Outro momento marcante da nossa conversa foi quando contou a sua reação a uma possível traição do marido. Eu confesso, inicialmente tive a impressão de que havia alguma incoerência entre o que ela tinha relatado até este momento, e aquela reação. Mas após ouvir a história toda, compreendi melhor.

Houve uma fase, que eu estava a entrar quase em paranoia, por questões matrimoniais, conjugais, que eu descobri que o meu marido estava a quase a envolver-se, ter uma relação extraconjugal, coisa que não faz parte dos meus princípios [...]. Jamais o trairia, fazer isso é faltar com respeito a ele, é recusar ou rejeitar, os princípios que me foram transmitidos, não devem fazê-lo, até para eu me sentir bem comigo mesma, antes de tudo. (Mayamba, 2017)

Quando começou a falar, eu senti a sua voz ficar mais tímida. Algumas vezes desviava o olhar para os dedos das mãos, e logo em seguida retomava para mim, como que a recuperar o fôlego. Senti também um tom de decepção consigo mesma. Explicando o sucedido, disse que aconteceu numa altura em que os dois moravam em províncias diferentes por questões de trabalho, e: “uma relação é preciso ser cultivada”, e a sua “ausência dentro do lar” criou um certo espaço de tal forma que ele começou a preencher com outras coisas, dentre elas: “deixou-se seduzir por uma terceira pessoa”. Interessante ela ter usado as palavras “deixou-se seduzir”, ou seja, tinha consciência de que, se algo aconteceu, foi, sobretudo, responsabilidade dele.

Vislumbramos uma espécie de sentimento de culpa por ter estado ausente de casa, como se a relação de casamento não pudesse ser “alimentada” a distância, ou nos finais de semana que ela ia visitar o marido e o filho. Neste caso, ela acreditava que a sua presença teria esse efeito, ainda que, na prática, não se possa comprovar a sua veracidade.

Durante a nossa conversa se manifestou contra qualquer ato de traição no casamento, um pacto baseado na confiança e no respeito entre as partes: “porque eu não consigo conceber que ele, para além de dormir comigo, dormiu com mais alguém, para mim o sexo tem que ser seguro, esse é o meu conceito de vida”. O marido negou a traição, mas ela continuava desconfiada: “ele já não sabia o que fazer para me convencer que não existiu nada”. Mayamba sentiu a sua vida se transformar, passou mal, chorou, não conseguia dormir: “eu estava a minguar, a tornar-me aquelas europeias mariquinhas, que tudo por nada têm um trauma”. Diante de tudo isso, percebeu que gostava do marido como um vício: “o meu marido era o meu vício”.

E eu fui falar com o meu espelho, e eu falo mesmo com o meu espelho, olhei para o meu reflexo, e [...] não era o da Mayamba, de uma mulher muito confiante, determinada, muito segura de si, não era a Mayamba Manlevo [dizendo o nome e sobrenome de solteira] era alguém que eu desconhecia, eu não conseguia conceber e admitir que um homem está a me dar a volta, ninguém me dá volta, este tipo enfeitiçou-me. (Mayamba, 2017)

A conversa com o espelho é um ritual que criou há muitos anos para analisar a sua vida. Para tal, criou um espaço específico. Ela já havia mencionado esta sua prática na nossa primeira conversa, em 2015. Quando sente necessidade, tranca-se neste quarto, é o seu momento de “introspecção que eu faço constantemente”, baseada em uma análise crítica de si mesma. Semanalmente, aos fins de semana, “ao domingo que eu não saio, que eu estou deitada, e faço o que vão fazer ao psiquiatra, eu falo com as paredes, e dá resultados”. É principalmente desta forma “que eu me reencontro, é assim que eu não esqueço quem eu sou, o que é que eu pretendo ser”. O marido e o filho já sabem que não devem incomodar.

Foi nestas conversas com o espelho que verificou estar a consentir determinadas atitudes do marido, com as quais não concordava: “o meu marido estava a começar a dizer o que eu podia vestir, a controlar as minhas amizades, com quem eu podia sair”, em suma, “eu tornei-me aquela mulher que critico”. E foi neste momento que “eu cheguei a ele e disse um basta!”.

Então cortei. Decidi do meu sentimento para ele uma linha reta, cem metros, vai até onde? Determinados metros, porque daí para frente sou eu é que existo. E foi assim que eu consegui dar a volta na minha relação. Porque na minha linha reta dos 100 metros, ele já estava nos cem, se ele estava nos cem eu deixei de existir, porque eu dediquei tudo a ele, e por isso é que eu estava a sofrer, então não posso sofrer, então reduzi para 40 e os 60 sou eu, é esta Mayamba que está aqui, cheia de vida, bem-disposta, confiante, determinada com uma autoestima super lá para cima. (Mayamba, 2017)

Orgulha-se dos mais de 20 anos de casamento, das escolhas que fez para si, reconhece que cresceu muito, especialmente nesta fase, pois teve de reavaliar determinados posicionamentos. A ideia de que não pode se esquecer de si mesma sob nenhuma circunstância

deve ser entendida no âmbito de relações de força, mormente no casamento, em que as negociações entre as partes precisam ser constantes para evitar desequilíbrios que geram injustiças.

4.3.2 Nzola: “eu nunca pensei em casar”

Embora nunca tenha casado oficialmente, já viveu em união estável. E fez questão de advertir: “eu nunca pensei em casar, **nunca**”, enfatizando a última palavra. A sua primeira relação séria durou cinco anos, e foi com um homem branco russo, “Ivan” (nome fictício). De um modo geral, a convivência era boa, até surgirem problemas de ciúmes e desconfianças de ambos. Ela ficava chateada com as cenas de assédio que outras mulheres faziam nele, não gostava do fato de estar sempre a sair e a chegar tarde: “tive que bater o pé, e dar a ordem, e estipular horários, estipulei, vinte horas o mais tardar chega a casa, então começamos a ter sempre uma guerra, até que ele encaixou”, mas por pouco tempo, porque voltaram a brigar.

Depois começou a fazer com que eu perdesse a confiança nele, comecei a ser ainda mais dura com ele, isso também estraga a relação, tanto é que ele dizia, *então é melhor deixar*; eu dizia *tu não vais me deixar, tu não vais separar de mim*, sem que eu decida, porque tu não em encontraste na rua, não me encontraste lá no bairro, sei lá onde, tu me conhecestes em casa de pessoas amigas, agora não vais te livrar de mim. Depois separamo-nos mas tornamo-nos muito amigos. Mas quando eu vou para a Rússia tentamos reatar os laços. (Nzola, 2017)

A relação passou a ser tensa nos últimos anos. Até a altura em que ela viajou, “graças a deus o meu namorado ajudou-me, fui [à Rússia], depois cheguei lá, nos separamos, tivemos alguns problemas nossos”. Porém, “quando nós saímos daqui já não estávamos muito bem”. Apesar das tentativas posteriores de reconciliação, Nzola descobriu que ele mantinha relações com outras mulheres e falava mal dela. Ela foi conversar com ele. Enraivecida, disse-lhe: “quando tu estiveste em Angola, eu sempre fui uma mulher presente para ti, eu nunca te pedi dinheiro, eu sempre ajudei-te, até a tua forma de vestir, organizar fui eu quem ajudou-te”. Pouco tempo depois, terminaram de vez, mas continuaram muito amigos, até hoje.

Atualmente ela mantém uma relação à distância com um homem italiano, de quem diz gostar muito, apesar de estarem a viver atualmente um dilema: ela quer ter filhos, e ele não, por ter dois filhos que lhe dão muito trabalho. Conheceram-se on-line quando ela ainda estava na Rússia, já na fase final dos seus estudos. Ia visitá-la sempre que possível, e agora que está em Angola, acontece o mesmo. Segundo Nzola, é uma pessoa que: “não me dá trabalho, nunca permitia que fique o tempo todo na cozinha”, por ser um bocado preguiçosa, gosta deste lado

dele. Quando estão juntos, “eu não faço nada, eu posso ficar o dia todo deitada”. Estão juntos há dez anos.

Conforme mencionado, conheceu o companheiro atual pela internet, enquanto ela ainda estava na Rússia, conversavam virtualmente, até que um dia ele foi visitá-la:

Começamos a namorar lá, mas era uma relação extremamente sigilosa, porque eu não gosto muito de mostrar às pessoas aquilo que eu faço. Porque eu estava aí como estudante, era a mais velha de muitos e era exemplo, então não tinha nem os meus encontros com ele lá, ele já trabalhou muito tempo na Rússia. Então eu é que ia até lá, como as pessoas sabiam que eu ia sempre à minha ex-sogra passar os fins de semana, então não deram conta. E estamos até hoje. (Nzola, 2017)

Em seu retorno para Angola, esteve um tempo brigado, e nesta altura conheceu um homem, angolano, negro. Apesar dos receios, decidiu envolver-se com ele: “tentei uma experiência nova e foi um horror, foi horrível. Deus me livre, possas, eu até fazia coisas que não eram do meu hábito, como ficar no bairro dele, sentada em barzinho na calçada. Isto a deixava incomodada, pois tinha costume de frequentar lugares de luxo.

Quando começaram, ele disse que não tinha mais ninguém, porém: “depois fui descobrir que ele tem cinco mulheres e tem sete filhos”. Para o seu espanto, este senhor ainda foi perguntar-lhe se “podia engravidar uma das mulheres que ele tinha”, justificando que a mesma tinha pedido, pois “queria ter mais um filho, mas que não fosse com pai diferente”. Nzola disse ter ficado chateada com a situação e “aí eu comecei a ver que ele não me valorizava. Por que um homem que gosta de uma mulher faz esse tipo de pergunta?”. Mesmo assim, ela acabou permitindo, advertindo-lhe: “eu encontrei as cinco, depois das cinco estou eu, se tu me disseres que estás com uma destas cinco, eu aceito, não discuto, mas depois de mim, já ninguém me passa”.

Contudo, a realidade não era assim tão simples quanto Nzola acreditava. Ele continuava a ter novos relacionamentos, e ela descobriu todos. Ainda assim, continuou a relação de namoro. Decorrido algum tempo, “eu vi que estava a fazer um papel idiota”, porque a pessoa “não paga as minhas contas”, para além de ser “uma pessoa muito crítica”, sempre colocando algum defeito nela:

Ora, porque *estás gorda*, ora *estás muito magra*, ora porque *os teus dentes são muito abertos*, começou já a ver isto. E eu disse, mas por que que eu fiquei com uma pessoa assim? E ainda me disse, *olha tens que ver aqui este teu dente*. (Nzola, 2017)

E também “uma das coisas que me levou a separar-me para além destas coisas, para além dele estar a tentar diminuir-me”, foi a confirmação de que, com este tipo de atitude, com certeza ele não gostava dela. Lembrando do seu namorado italiano: “ele diz que tudo em mim

está bom, porque ele gosta de mim, porque quando tu gostas, ele olha para o teu coração”. Por outro lado, a independência financeira de Nzola o incomodava, salientou, ela oferecia-lhe presentes caros, recebia-o em seu apartamento: “um homem, quando encontra uma mulher que não depende do dinheiro dele, não pagas as contas dela, é uma pessoa que tens que respeitar e valorizar, ele não teve isso”, não via isso como um aspecto positivo.

Ela mesma concluiu que o desejo de ter filhos a colocou nesta situação – de permanecer numa relação abusiva. Esta realidade remete a uma declaração sua mencionada no capítulo anterior, quando demonstrou indignação pela “submissão extrema” da mãe ao pai. Porém, parece que este momento se assemelha àquele, embora Nzola tenha declarado, naquela altura, que não queria isso para a sua vida.

4.3.3 Yolene: “não é isso que eu quero também, então eu não vou casar com esse moço”

Embora não seja casada, atualmente tem uma relação estável com o jovem, o pai do seu filho, ainda na barriga. Não residem na mesma casa. Ela mora com a avó em seu próprio apartamento, ele tem também a sua casa. Não declarou se havia planos de oficializar a relação, quer seja por casamento ou por pedido/alambamento. Ao começar a falar sobre os seus relacionamentos, confidenciou em voz baixa: “eu sempre fui muito namoradeira”.

Declarou que nunca levou muito a sério a ideia de casamento:

Quando eu era mais nova, talvez mesmo por pressão social, não sei, é conversa de criança, em que outras pessoas questionam sobre o que você quer ser quando crescer, e a resposta automática era: quando crescer vou ser médica, vou ter três filhos, quando crescer vou casar, mas como eu disse, eu namorei muito.

Mas não passou disso. Mesmo depois de adulta, não chegou a amadurecer a ideia de casamento. Relembra do único namorado que apresentou à família, com quem teve uma relação traumática. Yolene acredita que a aversão ao casamento se deve a este relacionamento.

Em tom de desabafo, disse: “ele tinha uma relação tão sufocante”, que “não tinha liberdade de ir na escada num instante, sem lhe ligar” para lhe avisar que estava nas escadas da casa em que ela morava. Desde criança preferiu ser mais quieta, para não dar trabalho aos pais: “sempre fui muito certinha, ou muito responsável. Digo certinha entre aspas, porque eu fazia tudo às escondidas”. Também foi assim nos relacionamentos. A regra era “não dar trabalho” ao parceiro, sendo “muito obediente, em todos os aspectos, então fiquei sem perceber como é que entrei nisso! Será que é a minha forma de ser?”.

Comecei a questionar, como é que eu tenho um namorado né, se o meu pai me mandar comprar pão vou ter que lhe ligar! [...] ele bloqueava todas as pessoas que queriam estar comigo, ele estava comigo o tempo todo; já nem consigo

me lembrar em que ano foi, ano 2000, que idade eu tinha, eu sou de 79, sei lá (risos). (Yolene, 2017)

Nesta fase Yolene relata a falta que sentia das amigas de longa data: “estavam nas suas vidas”, por isso não tinham tempo “para estarem comigo, porque não havia tempo”. Mas também o namorado estava sempre ao seu lado, mesmo quando as amigas tivessem disponibilidade. Ele a seguia para todos os cantos: “eu nunca andava sozinha”. Em suma, “ele ficou com uma amiga nossa”. Entretanto, outro fator que a fez continuar na relação foram as relações anteriores, não duradouras, em que os rapazes desapareciam sem dar notícias. Parece que isso era praxe no seu bairro. Yolene ficou mais tempo com este namorado.

Ele bloqueou-me tanto que, ou **eu não me apercebi**, a princípio, também estava na boa a namorar, que a gente teve muitos namorados vigaristas, então este foi já o *epá, já é o que me gosta, o que ficou*, ou **já estava a morrer de amor por ele**, ou **eu que era mesmo bué burra**, não sei, *eu pelo menos estava ainda a namorar*. (Yolene, 2017, grifos meus)

Ao longo das explicações ela mesma foi descobrindo detalhes sobre os quais não tinha pensado na data destes acontecimentos, e hoje consegue entender melhor, certamente pela idade, e a experiência, mas persistem algumas dúvidas. E assim vai falando com mais pausa, olhar no horizonte, como que a se esforçar para lembrar. Olhava para mim, mexia a cabeça em forma de dúvida. Depreendemos que, em seu meio de amizade na época, havia uma correria para namorar, ou, mais difícil, manter uma relação. No caso concreto de Yolene, verbalizou que gostava de namorar, portanto, não o fazia por obrigação de terceiros.

Há namorado que desaparecia mesmo, diziam: meu namorado desapareceu, então estávamos à procura desse namorado que desaparecia no mundo, e quando lhe encontras na rua nem sabes mais se era namorado porque já não lhe vês há bué de tempo, eles sempre faziam isso. Vem te pedir namoro, te obrigam a responder e, de repente, já não estas com eles. (Yolene, 2017)

Por isso, a estratégia das meninas era tentar manter o relacionamento o máximo possível, ainda que isso significasse tolerar situações desconfortantes, como foi o caso de Yolene. Contudo, este não foi o primeiro namorado “que ficou”; houve ainda um anterior que “atuei bué”, mas não houve muito tempo para desenvolver a relação, porque ele foi estudar em Portugal. “Chorei já, coitado, meu único namorado que ficou, foi embora!”. Entre nós, é comum esta necessidade de ter um relacionamento, ser interpretada como o desejo de arranjar marido ou mulher e, conseqüentemente, de ter filhos, ou seja, constituir uma família.

Yolene acrescenta ainda, talvez por aquele namorado, “ter ficado eu lhe deixava fazer tudo”. Então o dia a dia era: “não vai, não faz, não fica com as tuas amigas”. Ele podia sair

sozinho, “mas eu sozinha não ia, não era permitido”. Para além disso, “onde ele estivesse eu tinha que estar”. Neste momento ela dá um suspiro, recupera o fôlego e prossegue:

Aquilo chegou uma altura que eu [disse] já *eu não posso viver a vida toda com esse moço* e, e acho que foi isso que começou a fazer pensar [se realmente queria] em casamento e a fazer filhos, *como é que uma pessoa faz filhos e casa com uma pessoa dessas né!* Porque eu depois vi para onde é que aquilo foi, tipo não consegui parar do princípio, estava toda embeijada, *foi o que ficou* e, chegou a uma altura que eu disse *não é isso que eu quero também, então eu não vou casar com esse moço*, foi quando eu fui para a África do Sul. (Yolene, 2017)

Ela não teve coragem de terminar a relação, não sabia como fazê-lo, também, por sua timidez, por ser certinha e não gostar de dar trabalho. Deste modo, para Yolene, a ida à África do Sul acabou sendo uma forma implícita de terminar a relação. Na época pensou assim: “indo para lá eu disse eu vou fugir”. Antes de viajar, combinaram manter a relação e um iria visitar o outro nas férias. Sucede, porém, que, logo nos primeiros meses de estadia, começou a namorar um amigo do primo, mas sem “falar naquele”, que tinha ficado em Angola: “estava à espera de uma oportunidade para lhe deixar e não sabia como” – confessou Yolene.

No entanto, o namorado que ficou em Luanda planejava ir visitá-la e ligou a avisar: “eu para o mês estou aí”. Ela respondeu tudo bem. Desesperada, pensou consigo mesma: “o que é que eu vou fazer da minha vida, eu que já comecei a namorar, e agora?”. Por coincidência, ela ouviu de terceiros que ele tinha tido um caso com uma prima dela. Usando este argumento, pôs fim ao namoro. Ele negou, refutando a justificativa de Yolene: “é mentira, tu tens namorado há muito tempo, todo mundo sabe, te viram, meu primo também já te viu”. Foi deste modo que:

O namoro acabou, mas ele era maluco, então ele frequentava a minha casa eu não estando lá, por isso é que eu, acho que foi aí que eu comecei a fugir do casamento, por causa daquele moço, ele é que me criou isso, se ele fosse uma pessoa normal, acho que ninguém é, nenhum desses moços são, eu se calhar já teria casado naquela altura, ou pensado. Ele me levou [tirou] aquele amor, aquela utopia que eu cresci a acreditar, em casamento e filho. (Yolene, 2017)

Pode parecer contraditória a parte final deste depoimento, pois em outro momento, afirmou nunca ter pensado em casamento, e não tinha certeza de querer ter filho. Mas também referiu que fez parte do seu cotidiano enquanto mais nova pensar sobre estes temas, sobretudo por ser ainda hábito entre nós, adultos, questionarem os mais jovens sobre o seu futuro. Geralmente a resposta passa(va) por dizer qual profissão desejava seguir, com que idade pretendia casar e quanto filhos pretendia ter. Aquele namorado era querido na família de Yolene. Quando a relação terminou, “foi o fim do mundo, queriam me matar”. Em seu entender, toda gente acreditava que eles casariam.

É aquela coisa, não sei, todo mundo quer que tu cases, porque vinte e tal anos, *agora vais ser quê, bandida? De andar na rua com as amigas, se o moço entra*; esta história né, fica um pouco isso. E ele é aquele tipo de pessoa que ganha o amor de todos, mesmo quem não lhe conhece lhe gosta. (Yolene, 2017)

Isto é, se o “moço entra” para dentro de casa e é apresentado à família, é um passo importante para auferir a seriedade da relação. Só que, neste caso, Yolene só o apresentou porque o pai obrigou. Ele encontrou os dois aos beijos no carro, e mandou-os entrar. Desde aquele dia passou a frequentar a casa. Mais dia menos dia seria comum começarem as cobranças/exigências por um vínculo mais sério. O mesmo aconteceu com Makiesse, conforme veremos adiante. Entre nós, quando se apresenta a namorada/o aos pais, geralmente, é lido como sinal que os dois desejam a médio ou longo prazo constituir família.

Ainda naquele depoimento de Yolene percebe-se alguma pressão para o casamento em função da idade. Estar solteira com certa idade, em Luanda urbana dos anos oitenta e noventa, poderia ser indício de “bandidagem”. Neste contexto específico, a expressão é pejorativa, aplicável, sobretudo, às mulheres que saíam do modelo de feminilidade daquela época, como frequentar discotecas, usar roupas curtas, estar sempre entre os rapazes, fumar, beber etc., ou ainda as que estavam sempre a trocar de parceiro sexual, ou tinham vários ao mesmo tempo, de alguma forma ter filho sem pai que assuma, e outros. Os critérios para identificar uma “bandida” eram aleatórios.

Para os homens eram considerados praticamente os mesmos elementos: o moço que tem muitas namoradas, que engravida e não assume, está quase envolvido em brigas etc. A palavra era ainda sinônimo de ladrão. Hoje ainda se utiliza ambas as expressões, mas por motivo que desconhecemos, a expressão no masculino é mais utilizada que no feminino. Situação diferente ocorria no passado. Retomando a pressão sociofamiliar para o casamento, conforme já referimos, ela existe também em relação aos homens, depois de certa idade. A cobrança, nestes casos, vem de familiares mais velhos, homens e mulheres, e às vezes de amigos. Em nosso entender, a voz das mais velhas (tias e avós) costuma ser mais persuasiva, talvez pelo respeito à figura materna.

Para finalizar a história de Yolene, falou pouco do seu atual relacionamento, o pai do seu filho, apenas destacou que têm boa sintonia: “também é parecido comigo”, então “acho que nós dois estamos iguais”. Concordam tanto sobre o tipo de relação que vivem, como a forma de Yolene encarar a gravidez.

4.3.4 Nkossi: “eu muito cedo comecei a observar esta atitude de vida como uma mentira”

Atualmente Nkossi está separada, mas, na altura da entrevista, ainda estava casada. Ao longo da nossa conversa, demonstrou muito ceticismo quanto à experiência de casada na prática. Tal como desconfiava, se colocava mais expectativa do que representava de fato. Assim, Nkossi relata as suas concepções sobre o casamento, em seu característico tom de voz suave, quase baixo, com poucos detalhes, mas muito direta.

Contou-nos que nunca fez planos de casar, por isso, não correu atrás do casamento, contrariando o senso comum, o mito popular de que toda a Nkento sonha em se casar. Também não fez grandes esforços para que a vida a dois funcionasse como acontecia nos casamentos em geral, ou seja, sendo o “casamento é da mulher”, ela deve literalmente carregá-lo às costas. Como fez questão de frisar: “a dada altura eu comecei a escolher o que eu queria para mim, o que eu queria ser”, tendo a plena percepção da liberdade que tinha neste momento da sua vida adulta, dada a experiência de repressão quando adolescente. Teve poucos referenciais positivos de casamento, começando pelos pais. Porém,

durante muito tempo, por exemplo, eu tive muito respeito pela relação conjugal da minha irmã mais velha, mas de repente eu cresci e percebi que aquilo também era uma fachada, mais isso do que propriamente uma verdade, e fui percebendo isso nas calmas, então, eu sou mesmo dissidente, achei que o meu caminho é outro, sempre soube que não era propriamente aquilo que eu queria, não era o meu caminho. Então eu não segui modelos, não tive propriamente modelos. (Nkossi, 2017)

E foi neste processo de introspecção e observações externas na família, entre amigas/os, “que comecei a ver, que apesar de a maior parte das mulheres propalarem aos quatro ventos que a realização feminina passa pelo casamento, e pela maternidade e tudo mais, na prática elas não eram tão felizes quanto diziam”. Nkossi começou a perceber então que, em “muitos momentos, eu era muito mais feliz, eu tinha inúmeras possibilidades [estando solteira], enquanto elas não”. Mas afinal, por que se casou? Pensei comigo mesma, sem questioná-la. Como se tivesse adivinhado o meu pensamento, espontaneamente explicou:

Então, eu muito cedo comecei a observar esta atitude de vida [casamento] como uma mentira, uma falsidade, mas mesmo assim achava que era possível ele dar certo, nunca olhei na vertente extremista, que é impossível, não. Achava que, construídas as coisas bem construídas, sem nos atermos a paradigmas, construindo as coisas do fundo coração como a gente precisa delas, é possível que este modelo, realmente produzisse alguma realização, mas, não vi isso. (Nkossi, 2017)

Havia uma esperança de que o seu casamento fosse ser diferente do que estava habituada a ver, designadamente, a definição rigorosa de papéis baseada no gênero. Acreditava numa

reinvenção a dois, dos termos gerais do relacionamento. Tudo indica que a experiência pessoal de casamento desvelou complexidades que parecem impossíveis transformar. Desabafou ainda que muitas Nkento casadas têm inveja das solteiras, por demonstrarem mais liberdade e autonomia para organizar as suas vidas. Daí muitas casadas e a sociedade em geral vão cobrando às solteiras que casem logo: “não querem sofrer sozinhas/os”. Foi visível o semblante de raiva neste momento da conversa.

Na sua opinião, as pessoas adultas são irresponsáveis ao (des)encaminharem as mais jovens para o casamento, vendendo uma imagem falsa de realização, felicidade plena, romantismo e cumplicidade, quando, na verdade, todas elas sabem: que o dia a dia não se constitui desse modo. Nkossi não entrou em detalhes específicos sobre o seu casamento. Conforme referi, ela também evidenciou ser de poucas palavras. Ao longo da entrevista, manifestou incomodar-se com a forma como as Nkento e os Yakalas são educados pelas famílias: são vícios e hábitos que se refletem no casamento. Homens são educados para serem livres, diferente das mulheres. Apesar de ter vivido parte desta realidade, nunca aceitou se colocar nesse lugar.

4.3.5 Makiesse: “até nem fazia sentido, nem era os nossos planos”

Terminou os seus estudos em Portugal e imediatamente voltou para Angola. Já regressou com um contrato de trabalho assinado. Começou em uma empresa de auditoria e consultoria, depois foi para a administração de um banco local. Nesta altura, já estava em uma relação de namoro. As famílias se conheciam, ela dormia em casa dele e vice-versa, não havia complicações neste sentido. Tudo parecia correr bem, até ser abordada por um dos tios, exigindo oficialização da relação. Makiesse manifestou estranheza e respondeu-lhe: “somos jovens e não estamos a pensar nisso”. Os dois tinham 26 ou 27 anos, bons empregos, apenas pensavam em curtir a vida. Mas o tio retorquiu com veemência:

[...] mas nós estamos, nós somos mais velhos e tu mulher, cala-te! Porque até estas a te desrespeitar a ti e a nossa família, por ousares questionar essa questão do casamento. (Makiesse, 2017)

Este episódio surgiu do nada, reitera Makiesse. Até ao momento, eles não tinham sido importunados pela família, que parecia aceitar muito bem o seu tipo de namoro. Mas os mais velhos devem ter pensado: “*ok, já aturamos muito esse gajo aqui*” e um dia abordaram o casal: *quando é que é o pedido?*”.

Ah eu disse assim éh, pedido de quê? Eu bem alheia: pedido de quê? Não faltes o respeito a tua família, perguntaste pedido, então tu és a prostitua que traz os namorados. Isso dito por um tio. E eu fiquei what fuck! *Tu achas que tens que namorar dentro de casa, ah tu dormes com ele*, porque eu tenho uma

casa ele tinha uma casa, epá num fim de semana, não é todo fim de semana, aquela que, os de casa sempre sabem onde é que a pessoa anda. (Makiesse, 2017)

Pesava o fato de ela ter apresentado o namorado à família há muito tempo, sem que houvesse qualquer sinal da parte deles em darem o passo a seguir, noivado e ou casamento. É prática em alguns espaços urbanos de Luanda que os jovens que já estejam a namorar, manifestem passado algum tempo, que desejam ficar noivos e depois casar. Este último nem sempre obrigatório, uma vez que, com noivado, alguns casais já vão morar juntos. Se eles próprios não o fizerem, com certeza a família fará. Além disso, para a família, e a sociedade, ambos já tinham idade e condições econômicas suficientes para dar este passo. Nesta parte da conversa, Makiesse mostrava gestos e expressões de admiração e surpresa. Porque era:

Um namoro normal que de repente começa uma pressão, de quando é que é o pedido, porque está vida que vocês estão a levar, é para fazer o pedido. E depois eu só me lembro já disso, de eu já ficar inerte, pronto, depois comecei *ah sim, mas também*, depois também tu naquele ambiente onde eu estava, as pessoas naturalmente eram todas casadas, casar é bom, não há nada de mal, eu já estou a pensar assim. (Makiesse, 2017)

A família continuou a insistir que deveriam pelo menos fazer o pedido de noivado, afinal, já viviam praticamente como marido e mulher, um dormia em casa do outro. Makiesse destaca ainda o fato de todas as pessoas à sua volta estarem casadas. Aos poucos, começou então a dar-se por vencida. E, desta forma, ela foi se ajustando à ideia de casamento, buscando, entre outras justificativas internas para aceitar, o fato de muitas pessoas à sua volta já estarem casadas, o que me remeteu às considerações de Nkossi, em como as outras pessoas, inclusive já casadas, passam uma ideia do casamento que nem sempre corresponde à realidade. E assim, ela começa um processo de convencimento do parceiro também:

Epá, tive que virar para o moço, o que no princípio, até nem fazia sentido, nem era os nossos planos, mas depois, obviamente que há todo um condicionamento que tu tens e depois comecei a ficar calada no tema de casamento, e comecei a ser levada, e comecei a manipulá-lo, porque ele também estava ali numa de *não quero*, mas estávamos na boa. (Mayamba, 2017)

Parecia sentir alguma culpa por ter se deixado levar. Mas afirmou com plena lucidez a sua parte de responsabilidade, num casamento que nem ela nem o namorado esperavam, não naquele momento. Igualmente, nota-se a quase ausência dos pais neste processo; são os tios que tomam a dianteira. Remetendo à prática cultural matrilinear em que os tios são responsáveis pelas/os sobrinhas/os, mais do que o pai, embora em Luanda este entendimento seja cada vez mais confuso. Defendemos ser ambíguo por muitas vezes este poder ser exercido de forma

arbitrária, sem consideração das partes. Igualmente, os tios não participam ativamente da educação de sobrinhas/os e apenas aparecem para estes casos.

Então vou para o casamento, com essa cena. Não veio de nós, nunca sabíamos o que é que era, não pensamos sobre isso, pensamos que não era para além de uma casa e poder ficar aí a fazer sexo mais vezes. Vamos para casa, ele muito decidido que a liberdade dele, era a liberdade dele, que ele vai continuar na vida dele, a fazer tudo o que ele quisesse e com quem quisesse e eu, muito decidida que aquilo era a hora de fazermos um lar, em várias perspectivas. (Makiesse, 2017)

Esta discrepância de objetivos dentro do casamento entre o casal, nomeadamente, a construção de uma vida em comum deixando de parte o cotidiano de solteira/o, segundo Makiesse, contribuía para o fracasso da relação. Ele continuou a levar a vida como se não fosse casado, e isso a incomodava bastante. Em três meses: “tu nem imaginas o que é que já tinha acontecido”, restava pouco da relação saudável que tiveram na fase de namoro em que eram: “de fato muito amigos, mais uma vez eu sabia que é a situação que estava errada”, o casamento deteriorou a amizade e cumplicidade: “nós ficamos quase inimigos”.

Nisso tudo, separávamo-nos e voltávamos, as pessoas depois, as mães disseram que não iam mais a nossa casa, já ninguém tinha nada a ver, estavam cansados. O casamento é de todos, foi de todos, aquilo não tinha como. Então nisso, nós **brigávamos feio** e separávamos, daqui há dois dias, uma semana ou duas, um liga para outro, voltávamos, foi assim todo o tempo. (Mayamba, 2017)

Neste processo de brigas e separações constantes, as famílias também interviam, principalmente para dirimir os conflitos. Mas não havia mudanças, os desentendimentos persistiam. Makiesse entende também que o fato de ambos terem entrado para o casamento por exigência de terceiros abriu margem para a instabilidade. A decisão deveria ser dos dois, se realmente quisessem. Por isso existe o namoro enquanto fase, em que as partes, as duas partes, “vão se descobrir depois” se vale a pena ou não “estarem juntas”.

Talvez o casamento fosse uma decisão que chegaria naturalmente, com o tempo e a convivência: “nós íamos chegar, depois se calhar de três, quatro anos de namoro, íamos perceber que não era aquilo, íamos trocar”. Afinal, “quem decide se vão casar são as pessoas e, as pessoas têm que fazer isso na idade adulta”. O casamento durou dois ou três anos, e foi iniciativa dela terminar: “hoje nós somos amigos, nós sempre fomos amigos”. Nesta altura ela começou a namorar o pai do filho dela: “uma pessoa que eu achei que tinha os valores, a presença, tinha a espiritualidade, a paz que eu precisava”. Cativante, muito querida por todas/os.

Quando as pessoas o conheceram, também todo mundo, fantasiou aquela pessoa, porque ele é, muito dissimulado, muito bom a fazer isso que ele faz, eu digo que ele é marido profissional, porque ele faz isso com todas as famílias e com todas as pessoas, ele é muito bom. (Makiesse, 2017)

A ideia de perfeição que este rapaz demonstrava foi se transformando. Makiesse foi constatando que algumas histórias que ele contava não ‘batiam certo’, mas todas as pessoas à sua volta diziam que era “coisa da cabeça dela”. Era sempre simpático e respeitoso com a família e os amigos dela. Antes de engravidar tinham uma ótima relação, ele estava sempre presente, apoiava, dividiam as tarefas etc. Em rigor, ela não tinha razões de queixa, a julgar pelo comportamento dele. Durante a gravidez e nove meses após o nascimento da criança, ele era o pai e companheiro perfeito.

Quando o filho completou nove meses: “ele sai de casa, e foi fazer a mesma coisa que fez comigo numa outra mulher, neste momento já a abandonou também, já está com uma outra”, e Makiesse conclui: “é um marido profissional”. Sabia bem como se comportar, para convencer as pessoas de que tinha um bom caráter, mas era tudo fingido, porque: “ele é desligado emocionalmente, ele faz tudo que é certo fazer, como se tivesse um guião, mas não sente nada”. Após este relacionamento, passou a morar apenas com o filho único, e conta com a participação ativa da mãe e do pai para cuidá-lo, principalmente pelas constantes ausências do país, por questões de trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa buscou responder a pergunta de como se constrói a autonomia reprodutiva em Angola, a partir da análise das histórias de vida de mulheres angolanas. Foi também central a avaliação do quão as mesmas se consideram sujeitas autônomas de direitos. No decurso do trabalho de campo, inserimos uma mulher, a única que ainda não tem filha/o, mas que pretende ter, em um número maior ao estabelecido pela pesquisa. Optamos por mantê-la porque o que acabou sendo mais importante é a caminhada que a levou a não ter nenhum filho até depois dos 40 anos, situação que poderia ser tida, à primeira vista, como excepcional em Angola.

Foi, portanto, uma pesquisa qualitativa que se debruçou sobre as escolhas reprodutivas de cinco angolanas: negras com média de idade de 36 anos, heterossexuais, com vínculo laboral formal e uma média salarial de 9.693,35 reais, a maioria religiosa, em uma relação afetiva (casamento, namoro). Quatro das cinco têm apenas uma/um filha/o e não desejam ter mais. A única que ainda não tem filho/a deseja ter mais de um/a. Todas já fizeram aborto, e a maioria tem histórico de uso de anticoncepcionais (passado ou presente).

E uma das principais falhas – (in)conscientes – identificadas nas abordagens, intervenções hegemônicas de direitos reprodutivos e também da autonomia reprodutiva é a redução da sua realização no âmbito subjetivo, mais especificamente, voltada para a vontade da pessoa, geralmente a mulher, sem a devida consideração dos condicionalismos externos, que serão referidos adiante. Em muitos casos, são estas forças externas que ditam aos demais países e populações, sobretudo pobres, a direção, o conteúdo e o modo de exercício do “direito individual de decidir”.

Assim, sistematizamos as nossas considerações finais na ordem de importância, dos fatores preponderantes para o exercício do direito de escolha. Primeiro, uma dimensão no âmbito da política dita mundial, seguida de outra local, a maior parte das vezes subordinada àquela, e, finalmente, uma dimensão subjetiva, em que se enquadram as histórias de vida das nossas interlocutoras envolvendo atores sociais, em muitos casos mais relevantes que o Estado em matéria de efetivação de direitos. Em meu entender, não se pode falar de autonomia reprodutiva, ou mesmo direitos reprodutivos, sem abarcar estes três aspectos.

a) Dimensão mundial das políticas da autonomia reprodutiva e dos direitos reprodutivos

A primeira grande constatação da pesquisa é que o atual conceito de direitos reprodutivos e autonomia reprodutiva constrói o seu conteúdo a partir das particularidades e percepções de um espaço geográfico concreto. Estas conceitualizações “universais e etnocentradas” decorrem fundamentalmente de uma perspectiva de gênero específica, fundada

na bio-lógica eurocêntrica. É sobretudo através da escravidão e colonização que estas significações se estendem a outros territórios geográficos. Ainda assim, estas importações não aniquilaram as características locais, dando lugar a contextos de gênero mistos.

Outrossim, são produzidas desde uma lógica dicotômica hierárquica (civilizado/primitivo, atrasado/evoluído), em que o padrão em termos de escolhas reprodutivas está voltado aos que mais se assemelham aos do Norte Global. É o caso da definição do número ideal de filhos por mulher (no máximo dois filhos). Neste sentido, as demais experiências foram deste eixo são vistas como “atrasadas”, “primitivas”, “selvagens”.

A este propósito, falamos da “colonialidade” dos direitos reprodutivos e da autonomia reprodutiva enquanto também um dos vários reflexos da colonialidade do poder, mormente, o padrão euro/ocidental “como forma hegemônica de controle da subjetividade/ intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento” (QUIJANO, 2002, p. 1). Não é coincidência que os mesmos escravistas e colonizadores de ontem sejam os humanistas e ricos de hoje, assim como os mesmos que mandam na ONU, sobretudo no Conselho de Segurança, com a sua política de membros permanentes com direitos exclusivos. É esta ONU, com a provocação de determinados grupos de mulheres brancas, feministas, de elite ocidental, que vai dar forma à legislação e políticas de direitos reprodutivos tal qual conhecemos atualmente.

Esta dependência do Sul em relação ao Norte, em questões básicas como a definição de uma agenda de direitos reprodutivos, coloca em uma situação de extrema vulnerabilidade as populações de baixa renda. A tutela de direitos em torno da reprodução e da saúde de um modo geral são de grande importância para todos os seres humanos, independente do seu lugar social ou de origem.

É certo que a questão é, sobretudo, de direitos, isso é indiscutível, mas é também política, e não devemos ignorar este lado, dada a sua força. Por exemplo, a preocupação da ONU e do Ocidente com as taxas de crescimento populacional na Ásia e África, e a desaceleração na Europa é sintomática para estarmos alerta. As mesmas entidades que promovem políticas de controle populacional em uma parte do globo incentivam o contrário nos seus respectivos territórios. Sem descurar das questões ambientais que possam ser levantadas, precisamos estar atentas para identificar até que ponto não estamos a ser apenas caixa de ressonância de uma política que restringe os nossos direitos.

Não se trata de negar, de todo, a pertinência dos direitos reprodutivos, porque de fato são indispensáveis para o desenvolvimento harmonioso dos povos e das pessoas, mas chamar atenção para a necessidade de (re)pensar ou (re)formular criticamente as suas origens, e

principalmente os seus resultados pelo modo como têm sido concretizados. É preciso descolonizar aquelas categorias em nome da execução de direitos. Isto exige outro esforço, de desenvolver definições e estratégias, considerando as multidimensões sociais, como fizemos nesta tese. Este processo, que pode servir de ponto de partida ou reflexão para outros espaços geográficos, deve ser visto numa perspectiva de universalizar, sem generalizar.

b) Dimensão nacional das políticas da autonomia reprodutiva e dos direitos reprodutivos

Para países como Angola, com forte dependência externa econômica, financeira, acadêmica, teórica, e suas políticas, agendas e a forma de concretização dos direitos reprodutivos de um modo geral, respondem mais aos interesses dos financiadores (ONGs, Governos ocidentais etc.), do que propriamente as demandas internas. Para além disso, pesa contra estes direitos a política de gênero patriarcal do Estado e a corrupção endêmica, barreiras na plena efetivação dos direitos reprodutivos. Resultado de tudo isso são estruturas de saúde e justiça precárias (equipamentos e recursos humanos), pobreza da maioria das populações, especialmente fora do casco urbano, além dos escassos empregos com boa remuneração.

Em um cenário clássico de descaso histórico relativo à saúde e aos direitos reprodutivos de mulheres e homens, atendendo à diversidade étnica para lidar com tais temáticas, as formas de organização social endógenas têm exercido um papel crucial para evitar catástrofes piores. Se as mulheres e as famílias dependessem apenas do sistema de saúde público (ou privado para quem tem dinheiro) para assegurar os seus direitos reprodutivos, por exemplo, teríamos mais mortes materno-infantis. Apesar dos estereótipos, a medicina secular dos povos locais tem servido de alternativa, até mesmo em contextos mais urbanos e escolarizados, daquilo que no Brasil se consideraria “camadas médias”.

Tanto a colonização como a independência trouxeram novos desafios em termos de relações de gênero que tiveram forte impacto sobre as questões reprodutivas. Ainda assim, o governo de Angola se mostrou incapaz de perspectivar um tipo de Estado que congrega os aspectos positivos das culturas locais, assim como os decorrentes da política portuguesa, visando a assegurar mais equilíbrio de gênero em todas as áreas: social, familiar, afetiva, laboral, conjugal e pessoal. Pelo contrário, se mantiveram os estereótipos de gênero, como mostram os dados do próprio governo, com desprimor (romantização) das mulheres e sobrevalorização dos homens.

Neste contexto de Estado, interagem diversos fatores que impossibilitam homens e mulheres de exercerem de forma livre as suas escolhas reprodutivas. Por um lado, os casais, os homens e ou as mulheres que queiram ter filhas/os e precisam de auxílio médico para o efeito, não têm; aqueles/as que queiram ter mais de um/a filho/a acabam ponderando questões

econômicas e voltadas às estruturas hospitalares; e mesmo sendo mais facilitado acessar os métodos contraceptivos para aquelas/es que não queiram ter nenhum filho/a, outros constrangimentos se impõem, como a baixa cobertura nacional, a origem duvidosa dos contraceptivos, a falta ou insuficiência de informações objetivas sobre vantagens e desvantagens dos métodos, e os efeitos colaterais não acompanhados e tratados pelo corpo médico.

Não se trata, portanto, apenas de uma pessoa se conscientizar e decidir; existe toda uma conjuntura suprapessoal essencial que pode, em grande medida, (in)viabilizar as nossas escolhas. Obviamente que estas observações, assim como a que foi apresentada na primeira alínea, não retiram por completo a dimensão subjetiva, como constatamos com a realização desta pesquisa, e passaremos a resumir no próximo ponto.

c) Dimensão subjetiva da autonomia reprodutiva e dos direitos reprodutivos

Outrossim, ainda que inicialmente já tivesse uma ideia das dificuldades que encontraria em campo, na prática, elas foram mais desafiadoras. E um destes problemas foi a dificuldade em encontrar interlocutoras interessadas em compartilhar as suas histórias de vida reprodutivas com uma desconhecida. Por outro lado, tive que lidar com as apreensões das que decidiram participar, dada a fraca cultura de retorno do resultado das pesquisas de um modo geral em Angola. Tal fato tem criado desconfianças sobre o destino ou uso dos dados e informações reveladas, que, via de regra, são gravadas. Ponderarei a dimensão subjetiva em dois pontos.

1) A autonomia reprodutiva em Angola define-se como um direito compartilhado de decidir que envolve primeiramente a mulher, a sua família e, em alguns casos, o marido. Isso acontece porque a maternidade não é vista como isolada ou específica apenas daquela mulher. Em geral, este momento envolve toda a família, sobretudo do lado materno da mulher, pois, como diz o ditado popular, pai pode ser qualquer um, mãe não. Apesar de ser um critério falho, ainda se acredita que por esta via há maior segurança de “familiares legítimos”, ou seja, do mesmo sangue. O objetivo maior é o da continuidade da família, do nome, da cultura, da história etc.

Nestes termos, não se trata de ter filho/a como forma de controlar o corpo da mulher, embora haja casos deste tipo, mas sim assegurar a continuidade da família, dado que existem situações em Angola de pais e mães que deixam os seus filhos completamente aos cuidados dos avós ou de tias e tios.

Mas, afinal, de onde parte esta legitimidade da família materna, por exemplo, de “exigir” filhas/os”? Bom, parece haver um pacto implícito intrafamiliar neste sentido. Porque em Angola, nos meios urbanos mais escolarizados da capital, a família funciona como o suporte

permanente em todas as horas, mesmo quando já somos adultas/os. Embora nos últimos tempos se reduza mais à resolução de problemas, existem ainda circunstâncias em que recorremos, por exemplo, aos pais para receber conselhos, como faz a Makiesse, para deixar as crianças enquanto estamos ausentes, receber conselhos de negócios, conjugal, ou solicitar contribuições pecuniárias quando necessário, a interação com tias/os também é regular. Dependendo da família, é um suporte com o qual podemos sempre contar.

Os pais, as famílias educam e cuidam das crianças, asseguram que todas/os tenham uma formação. No caso das nossas interlocutoras, todas tiveram a possibilidade de estudar e obter uma profissão, embora em circunstâncias diferentes. Ainda que no âmbito doméstico houvesse distinções de gênero, as exigências de ir à escola eram igualmente distribuídas, assim como os investimentos em uma educação de qualidade.

A reivindicação pela maternidade, e em certa medida o casamento, surge sempre a certa altura da vida da mulher (e do homem, apesar de não termos explorado isto nesta tese), como a contrapartida pessoal necessária àquela dedicação ao longo da infância e juventude. Independente do grau acadêmico, do cargo, do sexo, do salário, até mesmo da localização geográfica, nestes casos, somente o retorno em forma de criança é considerado válido pela família. Por isso o pai de Nzola lhe disse: “eu não quero estes diplomas, os diplomas não vão te chamar de mãe e pai”. Na mesma linha, Yolene, quando decidiu ter o seu bebê, disse à mãe, sorrindo: “dívida paga, não me cobrem mais nada (risos), eu não devo mais nada a ninguém”. Detalhe, que todas elas são formadas, com rendimentos regulares, independência financeira e já não moram com os pais.

No entanto, também é patente a preocupação dos pais quanto aos cuidados que os seus filhos precisarão no futuro, quando envelhecerem, e as dificuldades que terão, acredita-se, se não tiverem os seus próprios filhos. Aliás, esta preocupação foi demonstrada por Yolene ao se questionar sobre quem iria cuidar dela na velhice, como ela cuidava da avó, ou mesmo, interná-la em uma casa de repouso. Este entendimento é comum entre nós: ter filhas/os que possam cuidar de nós na velhice. Mas a realidade é mais complexa. Em Luanda temos apenas uma casa de repouso para idosos, em péssimas condições. De forma equivocada, a maioria das famílias acredita que as pessoas que lá estão ou não têm filhos ou familiares. As informações que nos chegam, porém, é que há também idosas/os abandonadas/os pelas/os próprias/os filhas/os.

2) A autonomia reprodutiva assume também uma dimensão subjetiva, individual, reflexo das hodiernas transformações sociais e humanas. Se a definição entre ter ou não ter não é tão passível de negociação, o mesmo já não se pode dizer do número de filhos e, de alguma forma, o seu espaçamento. Especificamente para as nossas interlocutoras, este é o momento de

exercício das escolhas pessoais, independente da família, dos pais e até do marido, quer seja com o recurso a contraceptivos, ao método de calendário, como ao aborto – estratégias próprias desenvolvidas por estas mulheres visando a assegurar as suas escolhas reprodutivas.

É neste âmbito que Mayamba e Nzola vão retardar o exercício da maternidade, com base em critérios específicos, mormente a cor da pele e a origem geográfica. Foram fatores fundamentais presentes na construção do seu direito de decidir. Destaque para as minhas considerações, relativas a estes fatores, nomeadamente, a confusão entre questões raciais e culturais, a associação de características sociais definidas como negativas e positivas a determinados grupos racialmente específicos. Não por coincidência, uma divisão semelhante àquela trazida pelo binarismo escravidão-colonização. Para além disso, ainda existem as lacunas governamentais em lidar com a questão racial, que é muito problemática em Angola.

O lado individual da autonomia reprodutiva se expressa também na simples declaração de que “a maternidade não é a minha vibe” ou, ainda, não pensar no assunto, porque “é uma coisa que te tira de ti e te põe para” a criança. Implica “ter alguém que depende de ti toda vida, te tira o sono”. É um momento que “implica entrega total”, “ajudar outro ser humano a tornar-se pessoa”. Apesar das “coisas boas, participar do crescimento de uma pessoa” não deixa de ser “pesadíssimo, mas é uma responsabilidade que não é brincadeira, nem é pra ser encarada de ânimo leve”. Outrossim, um tipo de maternidade presente e permanente que, por se mostrar na prática demasiado pesadosa, demanda grandes responsabilidades pela vida e criação de um ser humano, não vale a pena repetir.

É justamente nesta geração, mais do que nas passadas, que identificamos expressamente a mudança em peso dos paradigmas reprodutivos, de maternidade e cuidados com as crianças. Ter filho para partilhar os cuidados e a educação passa a ser cada vez menos comum entre estas mulheres. Aliás, elas mesmas já convivem em um formato mais voltada à família nuclear, inicialmente, com o companheiro, a criança e ela, consideradas como as principais responsáveis pelos cuidados do menor, ainda que outros membros da família intervenham. Entretanto, esta mudança tem outras implicações, nomeadamente a ressignificação do papel do homem nos cuidados das crianças e da esposa.

A gestante era cuidada pelos familiares, também responsáveis pelo bebê. Pelo menos nos primeiros anos de vida, portanto, esta mulher não estava de todo desamparada; sempre havia presença de outras pessoas, ainda que fossem apenas mulheres. E o pai tinha a responsabilidade de estar presente, mesmo que não fizesse grandes tarefas, assim como deveria prover os meios financeiros e outros necessários para a esposa e o bebê. Sucede, porém, que se transformaram as estruturas familiares, inclusive as arquitetônicas, de vivendas (casas) que

acomodam diversos membros do próprio agregado, para apartamentos individuais. Estas transformações eram incontornáveis, pena que os seus efeitos negativos não foram devidamente acautelados, sobretudo no âmbito reprodutivo.

Os novos espaços trazidos pela colonização (público vs. privado), a conseqüente mistura com outros símbolos locais, deram lugar a novas ou outras disputas sociais, em que a reprodução não foi exceção. Verificou-se então uma readequação dos papéis do homem, da mulher e da família, descritos nesta pesquisa. Sobretudo nos meios urbanos escolarizados, estas transformações colocaram a mulher em uma condição de vulnerabilidade, apesar das resistências presentes.

Assim, as mulheres passaram a depender de si próprias e dos companheiros no momento da gravidez e nos primeiros meses após o nascimento da criança. Mesmo as que ainda têm a presença da mãe ou das tias, como foi o caso das nossas interlocutoras, o período de apoio é cada vez menor, principalmente pelas distâncias geográficas e as demandas pessoais laborais, normais nos espaços urbanos. Há, portanto, sobrecarga das mulheres que, em determinadas circunstâncias, já têm responsabilidades de cuidado com o marido e a casa. Por isso, esta pesquisa constatou que a tendência é, cada vez mais, as próprias mulheres, com ou sem influência familiar, decidirem sozinhas sobre ter ou não filhos.

Obviamente que este processo tem outro lado fundamental, de despertar e exigir maior envolvimento do homem neste processo, não apenas como provedor, como ainda ocorre, ou quando tal acontece, mas como cuidador, educador permanente. E nestes casos sim, será mais legítimo falar em um direito de decidir compartilhado, na medida em que o ônus do cuidado não recairá apenas sobre (a família de) um dos lados da relação. Outrossim, como é usual em qualquer relação humana, a família também acaba sendo um espaço de tensão, em que a violência está presente de diversas formas, influenciando, de alguma maneira, as subjetividades em construção. Embora para as nossas interlocutoras, não se afigure, em todo o momento como, determinante no que diz respeito às suas escolhas reprodutivas.

Para a maioria das nossas entrevistadas, a ideia de pensar em ter filha/o só se configura na medida em que haja a presença e dedicação do pai. Isto decorre de experiências pessoais dolorosas de omissão/ausência paterna, como foi o caso de Mayamba e Nzola. Há ainda a questão da sobrecarga das Nkento que cuidam dos filhos sozinhas, mesmo tendo um marido, conforme referido por Makiesse. Assim, os cuidados compartilhados da criança com o companheiro/progenitor perpassam os relatos da maioria delas. Mayamba foi sempre peremptória em afirmar que apenas faria filho quando quisesse e desde que tivesse o apoio incondicional do companheiro nos cuidados com a criança. Nzola inicialmente acreditava que

podia cuidar de uma criança sozinha, mas mudou de ideia e defende ser melhor fazê-lo a dois, afinal, duas pessoas educam melhor que uma apenas. Makiesse não se imaginava a criar um filho sozinha, ou seja, sem o pai, de tal forma que também foi retardando este momento. Nkossi não se posiciona quanto a esta questão.

Neste contexto em específico, o aborto surge como um dos expedientes voltado ao exercício do direito de decidir, que uma vez mais, se constrói, não apenas com as influências coletivas (familiares), mas também pessoais, independente tanto do companheiro/progenitor como da família. Razão pela qual, quando se recorre a ele, nem a posição da família (aconteceu com Nzola) nem do companheiro (exemplo da Mayamba) se sobrepõe à pessoal.

A gravidez aconteceu a cada uma delas em diferentes circunstâncias, assim como o casamento, a união estável ou namoro. Para algumas delas, em meio às tensões peculiares da convivência a dois, é visível a percepção de que, mesmo com filho/s e esgotadas as tentativas de salvar o vínculo afetivo com o parceiro, a reação é deixar ir ou terminar. Retomando a ideia de Makiesse, não dar um braço para manter a relação, ou seja, consentir abusos extremos.

Portanto, este novo paradigma reprodutivo só se torna possível na medida em que cada uma das nossas interlocutoras, desde muito cedo se percebe como sujeita de direito, independente do seu sexo, principalmente pela observação do papel da mãe (e do pai) em casa e no casamento. Não houve muito espaço para o desenvolvimento de uma mentalidade baseada na concepção hegemônica de gênero (conceito de homem e mulher), que fundia no mesmo corpo três categorias distintas interligadas, mas não necessariamente indissociáveis: a de mulher, mãe e esposa.

De modo particular, o posicionamento de Mayamba em termos de escolha do tipo de família e relação com a maternidade, se aproxima, mas também se afasta das demais. Se aproxima porque ao longo do seu crescimento vivenciou a experiência do cuidado compartilhado das crianças, ela e a irmã mais velha tomavam conta das duas mais novas, enquanto a mãe trabalhava. Assim como, a mãe criou mais dois sobrinhos. E se afasta, à medida que vai crescendo, assume não se rever, inclusive contestar veementemente, este tipo de organização familiar e de cuidado. As crianças devem ser educadas primeiramente pelos progenitores, daí a sua escolha também em não se relacionar com homens africanos, porque este cuidado geralmente é coletivo.

Conseqüentemente, o seu conceito de família não é “tão alargado”, apesar de toda a sua argumentação indicar que defende o modelo do tipo nuclear, contudo, não deixa de parte outros intervenientes, incluindo naquele, não apenas a sua mãe e as irmãs, como ainda os avós, e até mesmo as amigas, como faz questão de defender, ao educar o seu filho. Ou seja, considerar

até mesmo um/a amigo/a como familiar, o que em seu entender, é um aspecto positivo característico das culturas africanas que ela deseja que o seu filho leve para a sua vida.

Há uma dimensão subjetiva de escolhas e preferências, mas estas também são influenciadas pelo meio que se está inserida. Por isso, tanto os posicionamentos de Mayamba como os de Nkossi, Makiesse, Yolene e Nzola, precisam ser analisados a luz da sua inserção em um sistema-mundo moderno-colonial, cujo padrão proclamado como universal decorre de uma realidade concreta (eurocêntrica) tornada universal, em torno das percepções de humano, reprodução, família, pater-maternidade, etc. É igualmente nestes termos que se deve interpretar as declarações raciais e de origem de quatro das nossas cinco interlocutoras. Isto é, pensando um pouco além da visão simplista de negação de si (Nzola e Mayamba) ou de uma cegueira seletiva (Yolene e Makiesse).

Portanto, muitos destes aspectos também estão relacionados a transição de paradigmas reprodutivos, em que a maternidade ideal se torna cada vez mais dependente da presença de um progenitor ativo (predomínio do modelo heterocêntrico ocidental). Conforme já foi referido, tal transição exige repensar os papéis de ambos os progenitores no processo de pater-maternidade, inclusive da própria família (materna). Mas é necessário ter em atenção as grandezas resultantes do sistema anterior, que conforme temos demonstrado, foram fundamentais para a formação da autonomia reprodutiva destas Nkento, e mesmo de uma identidade como sujeitas de direitos. Assim, o que procurei destacar nesta tese, foi sobretudo o processo de construção de identidades (femininas) fortes, cuja repercussão impacta fortemente nas relações consigo mesmas, com terceiros (incluindo relações afetivas) bem como com a reprodução.

Do mesmo modo, se anteriormente as avós e outras/os parentes tinham mais tempo e disponibilidade para cuidar das crianças da família de modo integral, neste novo paradigma reprodutivo há um deslocamento, resignificação e tendência à mudança, principalmente nos espaços urbanos escolarizados. Primeiro porque as famílias já não moram tão próximas umas das outras. Por outro lado, cada vez mais as pessoas se inserem em um sistema capitalista neoliberal que demanda a prestação de serviços em regime de exploração, deixando pouco tempo disponível, para atender as necessidades familiares, tanto para os Yakalas como as Nkento, quer estejam inseridas no mercado formal - é o caso das nossas interlocutoras - como não formal, a exemplo das zungueiras.

Para finalizar, grande parte das soluções para os problemas de gênero em Angola, mencionados ao longo desta pesquisa, podem ser resolvidos se devidamente consideradas as contribuições das normas consuetudinárias. A herança colonial de apenas focar nos aspectos

negativos das diversas culturas angolanas continua a nos cegar para outros aspectos positivos, como demonstrei nesta pesquisa. A assunção da categoria de sujeito de direito – m'untu – antes mesmo de ser homem, mulher, preto ou branco, desta ou daquela etnia.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Mateus. **Alambamento no seio dos Ambundu da Província de Luanda**. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Agostinho Neto, Luanda, 2011.
- ANGOP. Agência Angola Press (Ed.). Mortalidade materna decresce no país. **Angop**, Luanda, 28 maio 2018. Disponível em: <http://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/saude/2018/4/22/Mortalidade-materna-decresce-pais,fca5e354-89f9-4457-a536-20145b036a47.html>. Acesso em: 26 out. 2018.
- ANGOLA. **Plano Estratégico de Saúde Reprodutiva 2002-2007**. Luanda: [s.n.], 2008.
- _____. **Factores qualitativos que determinam a utilização dos serviços de planejamento familiar**: Resultados do exercício de mapeamento estratégico. Luanda: [s.n.], 2003. 61 p.
- _____. **Programa Nacional de Saúde Reprodutiva 2008-2015**. Luanda: [s.n.], 2004.
- _____. **Política e Normas para a Prestação de Serviços em Saúde Sexual e Reprodutiva**. 2. ed. Luanda: Edições de Angola, 2004.
- ANGOLA. Resolução nº 25/07, de 16 de julho de 2007. **Protocolo à Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos, Relativo Aos Direitos da Mulher em África**. 1. ed. Luanda. Disponível em: <http://www.saflii.org/ao/legis/num_act/pcaddhdhedpraddme855.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2013.
- ANGOP. Angola tem dívida externa de USD 38,6 bilhões. **Jornal On-line**, Luanda, 03 jan. 2018. Disponível em: <http://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/economia/2018/0/1/Angola-tem-divida-externa-USD-bilhoes,68a572a2-f3a7-4053-b623-75053276c665.html>. Acesso em: 13 fev. 2018.
- AREND, Silvia Maria Fávero et al. **Aborto e Contracepção**: Histórias que ninguém conta. Florianópolis: Insular, 2012. 304 p.
- ALVES, José Augusto Lindgren. A conferência do Cairo sobre População e Desenvolvimento e o paradigma de Huntington. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Belo Horizonte, v. 12, n. 1-2, p.3-20, jun. 1995.
- ALVES, José Eustáquio Diniz. As políticas populacionais e os direitos reprodutivos: O choque de civilizações versus progressos civilizatórios. In: CAETANO, André Junqueira; ALVES, José Eustáquio Diniz; CORREA, Sônia. **Dez anos do Cairo**: tendências da fecundidade e direitos reprodutivos no Brasil. Campinas: Abep; Fundo de População das Nações Unidas, 2004. Cap. 2. p. 21-47.
- ÁVILA, Maria Betânia. Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. **Cad. Saúde pública**, v. 19, n. 2, p. S465-S469, 2003.
- ÁVILA, Maria Betânia. Modernidade e cidadania reprodutiva. **Revista Estudos Feministas**, v. 1, n. 2, p. 382, 1993.
- ÁVILA, Maria Betânia. “Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde”. **Cadernos de Saúde Pública**, n. 19, suplemento 2, p. 465-469, 2003.
- ÁVILA, Maria Betânia. Modernidade e cidadania reprodutiva. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 1, n. 2, p.382-393, jul. 1993. Quadrimestral.

ÁVILA, Maria Betânia; CORREA, Sonia. Direitos sexuais e reprodutivos: pauta global e percursos brasileiros. In: BERQUÓ, Elza Salvatori. **Sexo & Vida: panorama da saúde reprodutiva no Brasil**. Campinas: Unicamp, 2003. p. 17-73.

ÁVILA, Maria Betânia; CORREA, Sonia. **Os direitos reprodutivos e a condição feminina**. Recife: Sos Corpo-grupo de Saúde da Mulher, 1989. 68 p.

ÁVILA, Maria Betânia. Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. **Cad. Saúde Pública**, v. 19, n. 2, p. S465-S469, 2003.

BANDA, Fareda. Blazing a trail: the african protocol on women's rights comes into force. **Journal Of African Law**, [s.l.], v. 50, n. 01, p.72-84, abr. 2006. Cambridge University Press (CUP). <http://dx.doi.org/10.1017/s0021855306000076>.

BAR, Etienne Bali; WALLERSTEIN, Immanuel. **Race, Nation, Class: Ambiguous Identities**. New York & Londres: Verso, 1991. 232 p.

BASU, Alaka. The new international population movement: a framework for a constructive critique. **Health Transition Review**, Canberra, v. 7, n. 4, p.7-31, out. 1997.

BILAC, E. D.; E.; Da ROCHA, M. I. B. (orgs); **Saúde Reprodutiva na América Latina e no Caribe**. Campina: Prolap, Abep, Nepo/UNICAMP, 1998.

BIROLI, Flávia. **Autonomia e Desigualdades de Gênero: contribuições do feminismo para a crítica democrática**. São Paulo: Horizonte, 2013. 208 p.

BLACKSTONE, Sarah R.; NWAUZURU, Ucheoma; IWELUNMOR, Juliet. Factors Influencing Contraceptive Use in Sub-Saharan Africa: A Systematic Review. **International Quarterly Of Community Health Education**, [s.l.], v. 37, n. 2, p.79-91, jan. 2017. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/0272684x16685254>.

BLEDSOE, Caroline H. et al. Constructing Natural Fertility: The Use of Western Contraceptive Technologies in Rural Gambia. **Population And Development Review**, [s.l.], v. 20, n. 1, p.81-113, mar. 1994. JSTOR. <http://dx.doi.org/10.2307/2137631>.

BLEDSOE, Caroline; COHEN, Barney. **Social dynamics of adolescent fertility in Sub-saharan Africa**. Washington: National Academy Press, 1993. Disponível em: <<https://www.nap.edu/read/2220/chapter/1>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

BONO, Ezio Lorenzo. **Muntuísmo: a Ideia de Pessoa na filosofia africana contemporânea**. Maputo: Educar, 2014.

BUSIN, Valéria Melki. (Org.). **Direitos humanos para ativistas por direitos sexuais e direitos reprodutivos**. São Paulo: CDD, 2013.

CAETANO, André Junqueira. O declínio da fecundidade e suas implicações: uma introdução. In: CAETANO, André Junqueira; ALVES, José Eustáquio Diniz; CORREA, Sônia. **Dez anos do Cairo: tendências da fecundidade e direitos reprodutivos no Brasil**. Campinas: Abep & Fundo de População das Nações Unidas, 2004. Cap. 1. p. 12-19.

CAETANO, André Junqueira; ALVES, José Eustáquio Diniz; CORRÊA, Sônia. **Dez anos do Cairo: tendências da fecundidade e direitos reprodutivos no Brasil**. Campinas: Fundo de População das Nações Unidas, 2004. 84 p.

CARLOS, Joaquina Nadine Marques. **Kixikila Um Contrato De Financiamento Informal: Análise e enquadramento jurídico**. 2014. 122 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Ciências Jurídicas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2014.

CARVALHO, Joana de Moraes Souza Machado; CARVALHO, Valéria de Sousa. Direitos humanos e autonomia da vontade da mulher: a liberdade sexual e reprodutiva e a problemática do aborto. *Direito e Desenvolvimento*, v. 3, n. 2, p. 82-110, 2017.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

CLIFFORD, James; A experiência etnográfica: antropologia e literatura na século XX. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2011. 282 p.

COBBAH, Josiah A. M.. African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective. *Human Rights Quarterly*, [s.l.], v. 9, n. 3, p.309-331, ago. 1987. JSTOR. <http://dx.doi.org/10.2307/761878>.

CONNELL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, jan. 2013.

COOK, Rebecca et al. **Saúde reprodutiva e direitos humanos**: integrando medicina, ética e direito. Rio de Janeiro: Cepia, 2004. 608 p. Tradução de Andrea Romani et. al.

CORREIA, Mónica Alexandra Ramos. **Políticas de incentivo à natalidade, maternidade e parentalidade nos 27 países da União Europeia**. 2011. Dissertação (Mestrado em Saúde Tropical) – Instituto de Higiene e Medicina Tropical, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011.

CORRÊA, Sonia. Modernidade e cidadania reprodutiva. *Revista Estudos Feministas*, v. 1, n. 2, p. 382, 1993.

CORRÊA, Sonia. **From Reproductive Health to Sexual Rights: Achievements and Future Challenges**. *Reproductive Rights Matters*. Vol. 5, Série 10, The International Women's Health Movement, pp 107-116.1997. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3775468>>. Acesso em 23 jan. 2014.

CORRÊA, Sonia. ÁVILA, M. Betânia. **Os Direitos reprodutivos e a condição feminina**. [s.n], 1989.

CORRÊA, Sonia; JANNUZZI, Paulo de Martino; ALVES, José Eustáquio Diniz. Direitos e saúde sexual e reprodutiva: marco teórico-conceitual e sistema de indicadores. **Associação Brasileira de Estudos Populacionais**, Rio de Janeiro, 2003a.

CORRÊA, Sonia. PETCHESKY, Rosalind. Direitos sexuais e reprodutivos: uma perspectiva feminista. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 6, n. 1-2, p. 147-177, 1996.

CORREA, Sonia; PETCHESKY, Rosalind. Direitos sexuais e reprodutivos: uma perspectiva feminista. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, [s.l.], v. 6, n. 1-2, p.147-177, 1996. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-73311996000100008>.

CORREA, Sonia; ALVES, José Eustáquio Diniz; JANNUZZI, Paulo Martino. Direitos e saúde sexual e reprodutiva: Marco Teórico-Conceitual e Sistema de Indicadores. In: CAVENAGHI, Suzana et al. **Saúde no Brasil**: conceitos, programas e indicadores. Rio de Janeiro: Abep, 2006. Cap. 1. p. 27-62. CD-ROM.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral: memória, tempo, identidades. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS. **Sociedade civil marcha contra “racismo e discriminação” em restaurante de Luanda**. Lisboa, 2018. Disponível em: <<https://www.dn.pt/lusa/interior/sociedade-civil-marcha-contra-racismo-e-discriminacao-em-restaurante-de-luanda-9809545.html>>. Acesso em: 08 out. 2018.

DEROSE, Laurie F.; DODOO, F. Nii-amoo; PATIL, Vrushali. Fertility Desires and Perceptions of Power in Reproductive Conflict in Ghana. **Gender & Society**, [s.l.], v. 16, n. 1, p.53-73, fev. 2002. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/0891243202016001004>.

DINIZ, Debora. Autonomia reprodutiva: um estudo de caso sobre a surdez. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 19, p. 175-181, 2003.

DONNELLY, Jack. Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights. **The American Political Science Review**, [s.l.], v. 76, n. 2, p.303-316, jun. 1982. Cambridge University Press (CUP). <http://dx.doi.org/10.2307/1961111>.

FEMINISTA, ONDJANGO. **TUBA! INFORME: Entendendo direitos sexuais e reprodutivos**. Luanda: Online, v. 2, n. 1, dez. 2017. Anual. Disponível em: <<https://static1.squarespace.com/static/57c54852f5e231e61738ab8a/t/5a29234d0d9297f06612ae3b/151264554>>. Acesso em: 01 jan. 2018.

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. **Revista Periódicus**, Universidade Federal da Bahia, v. 1, n. 3, p. 152-169, 3 set. 2015. <http://dx.doi.org/10.9771/peri.v1i3.14261>.

_____; GOMES, Patrícia Godinho. Para além dos feminismos: uma experiência comparada entre Guiné-Bissau e Brasil. **Revista Estudos Feministas**, v. 24, n. 3, p. 909-927, dez. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2016v24n3p909>.

FNUAP. Fundo de População das Nações Unidas. **Resumo do programa de ação da conferência internacional sobre população e desenvolvimento**, 2013. 105 p. (Tradução não oficial) Disponível em: <<http://www.unfpa.org.br/Arquivos/relatorio-cairo.pdf>>. Acesso em: 16 jan. 2014.

_____. Relatório da conferência internacional sobre população e desenvolvimento. Plataforma de Cairo, 1994. Disponível em: <<http://www.unfpa.org.br/Arquivos/relatorio-cairo.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2013.

FONSECA, Claudia. Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: EdUFRGS, 2000. 245 p.

GALLI, Beatriz et al. **Autonomia reprodutiva em questão**: relatos de mulheres sobre aborto e estigma em Mato Grosso do Sul (Reproductive Autonomy at Stake: Women's Histories on Abortion and Stigma in Mato Grosso do Sul, Brazil). 2010.

GUILFOYLE, Jean M. The Agenda. **Population Research Institute**. 1 de novembro de 1994. Disponível em: <<https://www.pop.org/the-agenda/>>. Acesso em: 20 out. 2018.

GOMES, Patrícia Godinho. O estado da arte dos estudos de gênero da Guiné-e-Bissau: uma abordagem preliminar. **Outros Tempos**, Universidade Estadual do Maranhão, v. 12, n. 19, p. 168-189, 1 jul. 2015. <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v12i19>.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do Outro encontra-se a si mesmo. **Trabalho de campo e subjetividade**, Florianópolis, p. 7-18, 1992.

HALL, Stuart. **Sin garantías**: trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Quito: Enviñon Editores, 2010. 618 p.

HELLUM, Anne; STEWART, Julie. **Women's human rights and legal pluralism in Africa**: mixed norms and identities in infertility management in Zimbabwe. Oslo: Tano Aschehoug, 1999. 469 p.

HENRIQUES, A. Figueira et al. **Contribuição para o estudo de fertilidade da mulher indígena no ultramar português**. Lisboa: Ministério do Ultramar Junta de Investigações do Ultramar, 1957. 76 p.

HODGES, Tony. **Angola: do Afro-estalinismo ao capitalismo selvagem**. Cascais: Principia, Publicações Universitárias e Científicas, 2003. 303 p.

HODGSON, Dennis; WATKINS, Susan Cotts. Feminists and Neo-Malthusians: Past and Present Alliances. **Population And Development Review**, v. 23, n. 3, p. 469-523, set. 1997. <http://dx.doi.org/10.2307/2137570>.

Instituto Nacional de Estatística (INE), Ministério da Saúde (MINSA), Ministério do Planeamento e do Desenvolvimento Territorial (MINPLAN) e ICF. **Inquérito de Indicadores Múltiplos e de Saúde em Angola 2015-2016**. Luanda, Angola e Rockville, Maryland, EUA: INE, MINSA, MINPLAN e ICF, 2017. Disponível em: <<https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR327/FR327.pdf>>. Acesso em: 4 ago. 2018.

JOHNSON, Stanley. **World population and the United Nations: Challenges and Response**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. p. xxxviii. 357 p.

KASEMBE, Dya. **As mulheres honradas e insubmissas de Angola**. 2. ed. Luanda: Mayamba, 2010. 121 p.

_____. **Reflexão filosófica sobre a estupidez codificada**. Luanda: Mayamba, 2011. 94 p.

_____; TCHIZIANE, Paulina. **O Livro da Paz da Mulher Angolana: heroínas sem nome**. Luanda: Nzila, 2008. 247 p.

KIMUNA, Sitawa R.; ADAMCHAK, Donald J.. Gender relations: husband–wife fertility and family planning decisions in Kenya. **Journal Of Biosocial Science**, [s.l.], v. 33, n. 1, p.13-23, jan. 2001. Cambridge University Press (CUP). <http://dx.doi.org/10.1017/s002193200100013x>.

KNUDSEN, Lara. **Reproductive Rights in a Global Context: South Africa, Uganda, Peru, Denmark, United States, Vietnam, Jordan**. Nashville: Vanderbilt University Press, 2006. 313 p.

KUPONIYI, F. A.; ALADE, O. A. Gender Dynamics and Reproduction Decision Making among Rural Families in Orire Local Government Area of Oyo State, Nigeria. **Journal Of Social Sciences**, [s.l.], v. 15, n. 2, p.101-104, set. 2007. Kamla Raj Enterprises. <http://dx.doi.org/10.1080/09718923.2007.11892568>.

LUBISCO, Nidia Maria; VIEIRA, Sônia Chagas. **Manual de Estilo Acadêmico: Trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses**. 5. ed. Salvador: Edufba, 2013. 150 p.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. In: MIGNOLO, Walter. **Género y Descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008. p. 13-25.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014.

_____. Subjetividade esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. In: MONTES, Patricia (Ed.). **Politizar la diferencia étnica y de clase: feminismo de color**. 2. ed. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2012. p. 129-140. (Pensando los feminismos en Bolivia)

MALINOWSKI, Bronislaw; DURHAM, Eunice Ribeiro. **Bronislaw Malinowski: Antropologia**. São Paulo: Ática, 1986. 192 p. (Coleção Grandes cientistas sociais, 55)

MARIA, Salete. Direitos Humanos: isto é fundamental. **Cordelirando**. Disponível em: <<http://cordelirando.blogspot.com/2008/06/direitos-humanos-isto-fundamental.html>>. Acesso em: 05 de fev. 2019.

MATTA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, EdPUCRS, v. 14, n. 1, p. 27-42, 11 abr. 2014. <http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16185>

MBAMBI, Moisés. **O Alambamento nos direitos africanos**. Rádio Nacional de Angola. Lubango, [s.d]. Disponível em: <<http://www.fd.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2014/12/Moises-Mbambi-O-ALAMBAMENTO-NOS-DIREITOS-AFRICANOS.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2018.

MBEMBE, Achille. **África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial**. Luanda: Edições Pedagogo, 2012. 168 p.

MCK. Proibido ouvir isto, 2011. Direção artística: MCK. Luanda: MASTA K PRODUSONS. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fCIIok11Www>>. Acesso em: 10 maio 2015.

MENEZES, Vítor Hugo de. A mulher indígena como elemento civilizador e de colonização. **Mensário Administrativo**: publicação de assuntos de interesse ultramarino, Luanda, v. 14, n. 11, p. 13-15, jun. 1948.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. (Coleção Temas Sociais)

MINISTÉRIO DAS COLÓNIAS. **Decreto Lei nº 43893**, de 06 de setembro de 1961. Revoga O Decreto Lei 39666 Que Promulga O Estatuto dos Indigenas Portugueses das Províncias da Guiné. 1. ed. Lisboa.

MOREAU, Andre. Sexual and Reproductive Health Rights in Uganda: Overcoming Barriers in the Pursuit of Justice, Equity and Prosperity. In: PLURALISM, Centre For Human Rights And Legal. **Human Rights Internships Working Paper Series**. Montreal: S.e, 2017. p. 4-30.

MOORE, Carlos. **O marxismo e a questão racial**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. 134 p.

MOSHER, Steven. **Population Control: Real Costs, Illusory Benefits**. New York: Transaction Publishers, 2008. 310 p.

MUSOKE, Harriet Diana. Direitos sexuais e reprodutivos: uma crítica ao artigo 14 do protocolo dos direitos das mulheres da África. **Revista de Direito Sanitário**, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 57-118, nov. 2012.

NAP (The National Academies Press). **Demographic Change in Sub-Saharan Africa**. Disponível em: <<https://www.nap.edu/catalog/2207/demographic-change-in-sub-saharan-africa>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

NSC. National Security Council. National Security Study Memorandum 200/ NSSM 200. Disponível em: <https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/Pcaab500.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2018.

NGOENHA, Severino Elias. **Das independências às liberdades: Filosofia Africana**. Maputo: Paulinas, 2014. 194 p.

PATRIOTA, Tânia. **Relatório da conferência internacional sobre população e desenvolvimento-plataforma de Cairo**, 1994. Disponível em: <<http://www.unfpa.org.br/Arquivos/relatorio-cairo.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2013.

OXFAM. **Recompensem o trabalho, não a riqueza**. Davos: Oxfam, 2018. 22 p. Disponível em:

<https://www.oxfam.org.br/sites/default/files/arquivos/2018_Recompensem_o_Trabalho_Nao_a_riqueza_Resumo_Word.pdf>. Acesso em: 12 maio 2018.

OYÈRÓNKÉ, Oyewumi. **The invention of women: Making an African sense of western gender discourses**. Minnesota: Minnesota Press, 1997. 240 p.

_____. Conceituando gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **Jendra**, Dakar, v. 1, n. 1, p. 1-8, jan. 2004. Tradução de Juliana Araújo Lopes. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oyèrónké_oy?wùmí_-_conceitualizando_o>. Acesso em: 31 maio 2015.

_____. **La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Tradução de Alejandro Montelongo González. Bogotá: Editorial En La Frontera, 2017. 316 p.

PAXE, Isaac Pedro Vieira. **Políticas educacionais em Angola: desafios do direito à educação**. 2014. 217 f. Tese (Doutorado) – Curso de Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2014.

PICHARDO, Ochy Curiel. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: AZKUE, Irantzu Mendia et al (Org.). **Otras Formas de (Re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista**. Vitória: Bilbao, 2014. p. 45-60. Disponível em: <http://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836>. Acesso em: 20 mar. 2015.

PORTAL DA DAMBA E DA HISTÓRIA DO REINO DO KONGO. **O alambamento na tradição Bakongo**. Disponível em: <<http://www.mundamba.com/article-o-alambamento-na-tradi-o-bakongo-37323020.html>>. Acesso em: 13 dez. 2018.

PORTUGAL. **Decreto nº 16.199**, de 06 de dezembro de 1968. Código de Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesas de África. Lisboa: Governo Colonial, 06 dez. 1968.

PORTUGAL. **Decreto nº 16.473**, de 06 de fevereiro de 1929. Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas. Lisboa: Ministério das Colônias, 06 fev. 1929.

QUEIROZ, Laís Helena Custódio Rodrigues de. **Entre legados coloniais e agências: as zungueiras na produção do espaço urbano de Luanda**. 2016. 131 f. Tese (Doutorado) – Curso de Multidisciplinares, Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 201-246.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117-142. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2015.

_____. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, n. 37, 2002.

REBOUCHÉ, Rachel. The Limits of Reproductive Rights in Improving Women's Health. **Alabama Law Review**, Alabama, v. 63, n. 1, p.1-42, 28 nov. 2011. Disponível em:

<<https://scholarship.law.ufl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1182&context=facultypub>>. Acesso em: 12 maio 2014.

ROCHA, Eurica da Natividade Sinclética Graça Neves da. **Trajetória histórica das políticas de saúde da mulher em Angola**. 2013. 62 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Enfermagem, Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2014.

RUNGANGA, Agnes O.; SUNDBY, Johanne; AGGLETON, Peter. Culture, Identity and Reproductive Failure in Zimbabwe. **Sexualities**, [s.l.], v. 4, n. 3, p.315-332, ago. 2001. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/136346001004003003>.

SARDENBERG, Cecilia. Revisitando o campo: autocrítica de uma antropóloga feminista. **Mora**, Buenos Aires, v. 1, n. 20, p. 137-166, 2014.

SANTOS, A. E. A. et al. Sexual e Reprodutiva: direitos e desafios em um mundo multicultural. Ferreira TB, Ribeiro MCB, Rodrigues PC, Endler T. **Promover direitos, valorizar culturas**, v. 10, p. 490-517, 2010.

SANTOS, Orlando Almeida dos. **Do pregão da avó Ximinha ao grito da Zungueira**: trajetórias femininas no comércio de rua em Luanda. 2017. 167 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos (pÓs-afro), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

SCHLEIERMACHER, Sabesp. Racial hygiene and deliberate parenthood: two sides of demographer hans harmsen's population policy. **Reproductive And Genetic Engineering: Journal of International Feminist Analysis**, Hamburgo, v. 3, n. 3, p. 201-210, mar. 1990.

TAMALE, Sylvia. The right to culture and the culture of rights: a critical perspective on women's sexual rights in Africa. **Feminist Legal Studies**, [s.l.], v. 16, n. 1, p.47-69, 17 jan. 2008. Springer Nature. <http://dx.doi.org/10.1007/s10691-007-9078-6>.

TELO, Florita Cuhanga António. Direitos reprodutivos em Angola: a utopia dos direitos ou o direito à utopia?. In: IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE DIREITOS HUMANOS DA UFPB. **Anais**. 2017, João Pessoa. Desafios e perspectivas da democracia na América latina. João Pessoa: CCTA, 2017. v. 1. p. 1225-1250.

THE WASHINGTON POST: Despite ban, american indians given depo-provera as contraceptive. Washington DC, 11 ago. 1987. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/archive/lifestyle/wellness/1987/08/11/despite-ban-american-indians-given-depo-provera-as-contraceptive/94cbb91d-6497-4b95-abcf-0ddb7ffd5c7b/?noredirect=on&utm_term=.83fdc0059ca2>. Acesso em: 18 set. 2018.

TOFANI, Loretta. Contraceptive Depo Provera Export Urged. **The Washington Post**. Washington, 1978. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/archive/local/1978/08/09/contraceptive-depo-provera-export-urged/7af6bbea-6fe7-41ac-a2f7-1cf1c5aad5d1/?utm_term=.2c374f670276>. Acesso em: 13 mai. 2016.

UPADHYAY, Ushma et al. Development and Validation of a Reproductive Autonomy Scale. **Studies In Family Planning**, New York, v. 45, n. 1, p.19-41, mar. 2014.

VENTURA, Miriam. **Direitos reprodutivos no Brasil**. Brasília: UNFPA, 2002. 296 p.

VERDE, Rui. Os problemas do FMI em Angola. **Maka Angola**. Luanda, 2018. Disponível em: <<https://www.makaangola.org/2018/09/os-problemas-do-fmi-em-angola/>>. Acesso em: 30 out. 2018.

VIOTTI, Maria Luiza Ribeiro. Apresentação. **Declaração e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial Sobre a Mulher**. Instrumentos Internacionais de Direitos das Mulheres. Pequim, 1995. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2014/02/declaracao_pequim.pdf>.

YANNICK AFROMAN. **Eu não sou racista sou realista**, 2016. Disponível em: <<https://soundcloud.com/musicasdabanda/yannick-afroman-eu-nao-sou-racista-sou-realista>>. Acesso em: 05 jan. 2010.

WANGARI, Njeri. Depo Provera still widely used in Africa Despite ban due to Adverse Side Effects. **Afromum**, Kenya, 9 abr. 2015. Disponível em: <<http://www.afromum.com/depo-provera-still-widely-used-in-africa-despite-ban-due-to-adverse-side-effects/>>. Acesso em: 30 ago. 2018.

WE will never turn you away... AIDS, Abortion and Effective U.S. Policy. **Population Research Institute**. Disponível em: <<https://www.pop.org/we-will-never-turn-you-away-aids-abortion-and-effective-u-s-policy/>>. Acesso em: 15 abr. 2018.

WHELAN, Rosenblatt. Choices in Childbearing. When does Family Planning Become Population Control? **Populi**, London, v. 3, 1992.

ZAU, Filipe. **Angola: trilhos para o desenvolvimento**. 2002. 308 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Ciências da Educação, Universidade Aberta, Lisboa, 2002.

ZAWUA, Mbuta. **Percepções da cor da pessoa e do tipo angolano**. 2015. 290 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia, Antropologia Social, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2014.

APÊNDICES

I. MAPA DE ANGOLA DESTACANDO AS PROVÍNCIAS E MUNÍCIPIOS ONDE ATUALMENTE RESIDEM AS INTERLOCUTORAS



II. TÓPICO-GUIA PARA AS ENTREVISTAS (VERSÃO FINAL)

1. IDENTIFICAÇÃO (conforme “Quadro descritivo das informantes”)

Notas:

2. TRAJETÓRIA DE VIDA (INFÂNCIA, ADOLESCÊNCIA, JUVENTUDE)

Notas:

3. EDUCAÇÃO FAMILIAR

Notas:

4. EDUCAÇÃO FORMAL

Notas:

5. MODELOS OU REFERENCIAIS DE PESSOAS

Notas:

6. PERCEPÇÕES SOBRE O CASAMENTO

Notas:

7. PERCEPÇÕES SOBRE A RELIGIÃO

Notas:

8. INDEPENDÊNCIA FINANCEIRA VS. RELACIONAMENTOS

Notas:

9. PERCEPÇÕES DE GÊNERO

Notas:

10. PERCEPÇÕES SOBRE SER MULHER

Notas:

11. IMPACTO DOS CONTEXTOS SOCIAIS NAS PERCEPÇÕES PESSOAIS

Notas:

12. PERCEPÇÕES SOBRE SEXUALIDADE

Notas:

13. PERCEPÇÕES SOBRE PLANEJAMENTO FAMILIAR

Notas:

14. PERCEPÇÕES SOBRE MATERNIDADE

Notas:

15. CONSIDERAÇÕES ADICIONAIS

Notas:

III. QUADRO DESCRITIVO DAS INTERLOCUTORAS

Nome: / End/ telef:	
Idade:	
Escolaridade/grau acadêmico	
Profissão/ ocupação:	
Renda Mensal:	
Estado Civil:	
Religião (pessoal/familiar):	
Residência/morada:	
E-mail:	
Nº de filh@/s viv@s:	
Nº de Abortos:	
Anticoncepcional entre as gestações (SIM/NÃO)/ TIPO/ tempo de uso	