



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

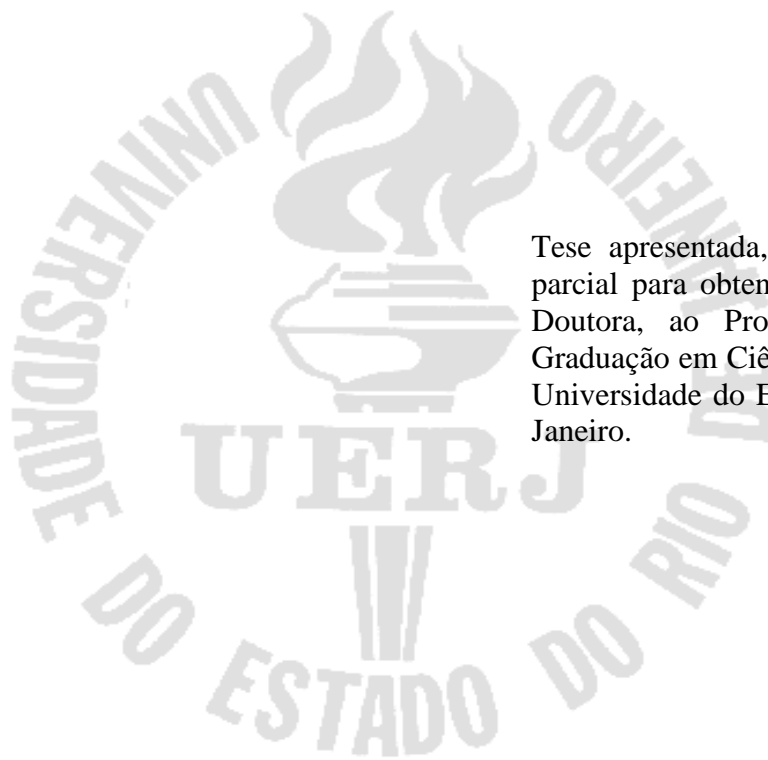
Camila Alves Machado Sampaio

Através e apesar da "reconstrução nacional" em Angola: circunstâncias e arranjos nos limites da vida

Rio de Janeiro
2014

Camila Alves Machado Sampaio

Através e apesar da "reconstrução nacional" em Angola: circunstâncias e arranjos nos limites da vida



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Patrícia Birman

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Laura Moutinho

Rio de Janeiro
2014

CATALOGAÇÃO NA FONTEU
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

S192 Sampaio, Camila Alves Machado.
Através e apesar da “reconstrução nacional” em Angola:
circunstâncias e arranjos nos limites da vida / Camila Alves
Machado Sampaio. – 2014.
283 f.

Orientador: Patrícia Birman.
Coorientador: Laura Moutinho.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Angola – Condições sociais – Teses. I. Birman,
Patrícia, 1949-. II. Moutinho, Laura. III. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. IV. Título.

CDU 967.3

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Camila Alves Machado Sampaio

Através e apesar da "reconstrução nacional" em Angola: circunstâncias e arranjos nos limites da vida

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 14 de março de 2014.

Orientadoras:

Prof^a. Dr^a. Patrícia Birman
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UERJ

Prof^a. Dr^a. Laura Moutinho
Universidade de São Paulo

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Sandra de Sá Carneiro
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UERJ

Prof. Dr. Peter Henry Fry
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Luena Nunes Pereira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Frank Nilton Marcon
Universidade Federal de Sergipe

Rio de Janeiro
2014

DEDICATÓRIA

Um pé descalço e um sabiá

À Sandra, minha mãe, instintiva...
Tão rápido que foi
Intensa
De tanto olhar
Compreender
E sentir
Não teve tempo de *falar*
Da vida - a vida mesmo
Acontece através
E Apesar
Das entrelinhas
- Posso já ouvir,

À Acy e Neusa, minhas avós, que de diferentes e conflituosas maneiras mostraram como *fazer coragem* em um mundo de homens,

Com saudades

A porta aberta

Ao Pedro, minha Vida, *com amor*

Ao Tadeu, o grande companheiro de jornada, *com paixão*

O que virá

À todas as Eneidas, Fátimas, Rosálias, Auroras, Valentinas, Amálias, Hildes, Isabellas, Estrelas e tantas outras mulheres que incansavelmente bordam em cores, delicadamente, a aridez da vida,

Com esperanças.

AGRADECIMENTOS

Os percursos para a realização desta Tese, de tão tortuosos, tornaram-se um dos temas de sua análise. Instituições e pessoas foram fundamentais ao longo desse processo, permeado por expectativas, frustrações, caminhos abertos e elaborações – psíquicas e intelectuais. Para todos que contribuíram positivamente endereço meus agradecimentos:

Ao CNPQ, que fez brilhar meus olhos com a possibilidade de realizar o Doutorado, oferecendo uma bolsa cujo valor era equivalente aos dois empregos que mantinha em 2008;

Às minhas orientadoras Patrícia Birman e Laura Moutinho: minha admiração, respeito e carinho. À Patrícia, sou especialmente grata pela generosidade ao receber-me como orientanda em um conflituoso período, oferecendo sempre uma palavra acolhedora, um ensinamento em forma dialógica e um instrumento intelectual para reelaborar minhas questões subjetivas e acadêmicas, indicando com uma sensibilidade ímpar formas de transformar a dor particular em objeto de reflexão antropológica, capaz de nos tornar mais resilientes. À Laura devo igual gratidão, pela constante confiança depositada em mim, pelas oportunidades abertas, pelo apoio. Foram tantas situações em que sua presença foi fundamental, mas com este espaço limitado registro um especial agradecimento por ter intermediado redes para que eu participasse da pesquisa no Cunene. Nas horas mais difíceis, Laura sempre acenava com um incentivo, principalmente as (muitas) vezes que cogitei seriamente abandonar o barco. À ambas agradeço pelo apoio nos meses finais da Tese, com meus dois e-mails por dia, sempre com o “ ‘último’ arquivo já que no ‘penúltimo’ eu esqueci...” Também nesses meses finais, Patrícia foi divina em telefonemas diários cujo enredo eu fazia de drama. De diferentes maneiras, as duas são pessoal e profissionalmente inspiradoras e sabem despertar paixão pelo exercício acadêmico: em mim, desde a época que as conheci, durante a graduação, nos primeiros anos deste milênio;

Às Professoras Diana Lima e Cecília Mariz, que participaram do meu exame de qualificação com excelentes contribuições que procurei incorporar em vários momentos desta Tese, mesmo com uma substancial transformação do projeto. À Diana, um agradecimento especial por sua interlocução, apoio e sugestões que tornaram possível o primeiro momento em Luanda, que compartilhamos juntas durante uma semana;

Ao Professor José Nkosi que recebeu-me várias vezes na Universidade Agostinho Neto e era um entusiasta deste trabalho;

Aos Professores do PPCIS, em particular: à Sandra Carneiro, que foi uma voz de estímulo durante um despretenso seminário interno; Márcia Leite, Maria Cláudia Coelho e Cláudia Rezende; que são minhas “eternas professoras” através de quem me apaixonei pela sociologia urbana e pela antropologia; Ignácio Cano, por sua conduta correta e justa, um exemplo profissional;

Aos Professores Peter Fry, Sandra Carneiro, Luena Pereira e Frank Marcon, por aceitarem o convite para a composição da banca examinadora;

Aos meus amigos que conheceram, contemporaneamente a mim, os (des)caminhos da construção das Teses, em particular aos “das antigas”: À Carolina Peixoto, minha “irmã gêmea de alma”, que repetiu incansavelmente como uma profecia que se cumpriu: “Um dia você vai enveredar pelos caminhos de Angola”. E seu susto, que depois foi o meu, nosso susto tornou-se objeto de reflexão dessa Tese; À Silvia Aguião e ao Bruno Zilli, de quem sinto saudades da convivência... Ao Alexandre Magalhães, a quem admiro a postura corajosa e ética;

Aos meus colegas do PPCIS, em particular: À Adriana Fernandes, sempre atenciosa e gentil; à Camila Pierobon, cuja generosidade foi a primeira janela desconhecida que me reconectou a um mundo que pode ser agradável; Ao Carlos Luz; Danielle Ellery; Amanda Pereira; Angela Taddei; Camila Pimentel; Guilherme Nogueira; Carmem Rocha; que em diferentes momentos e situações foram importantes interlocutores;

À Adriana Pinho, que bravamente enfrentou o *mainstream* da epidemiologia com sensibilidade, inteligência, pró-atividade, caráter e obstinação. Através disso que Adriana levou-me ao Cunene, em uma das experiências mais dolorosamente gratificantes que atravessei;

Ao Paulo Victor Lopes, meu parceiro primeiro de Luanda, onde partilhamos de uma convivência que de tão intensiva, machucava por instantes, até tornar-se motivo de uma piada de riso eterno. Suas recordações, seus diários e seu radar 360° foram essenciais para esta Tese;

Aos angolanos que vivem no Brasil e que ajudaram de várias formas, por acreditarem em um mundo com menos fronteiras: Nelson Antonio Domingos; Sandro Francisco Vieira; Benvindo 'Lebenss';

Em Angola gostaria de, um dia, agradecer pessoalmente aos que aqui ganharam os nomes de Antônio Plácido, Bianca, Augusto, Ezequiel, Marta, Eneida, Fátima, Nayme, Júlio, Hilde, Heloísa e tantos outros cujas histórias não foram aqui abordadas. Especiais agradecimentos a todos que dedicaram parte de seu tempo para apresentar-me um pedacinho de Luanda: Abel Paxe e Maria Paxe; Bruno Parreira; Manuel 'Nelo' Fernando; Kiluanji Kia Henda; Miguel Ângelo Vieira;

Aos alunos das três primeiras turmas do curso de graduação em Sociologia da UFF, que foram mais do que especiais em uma época que enxergava apenas o abismo. A alegria com a qual era recebida no Bloco N e no luxuoso Bloco A foi o *indizível* para que eu conseguisse voltar à Tese e continuar sonhando;

À Raquel Vale, que há oito anos escuta minhas mesmas histórias sob diferentes formatos com interesse, ponderação, empatia e sem sugerir *rótulos*;

Gratidão eterna aos amigos que atuaram como família: Maíra e Cidoca; à D. Joselha e Pedro Peixoto; D. Selma e Seu Antonio: todos ofereceram muito amor e carinho ao Pedro enquanto me ausentei;

Aos meus amigos mais presentes nos últimos tempos: Renata; Claudia; Juliana; Andressa; Clara; Aloésio;

A minha família: a minha avó Acy, que incentivou-me a retornar para o Rio para fazer o doutorado e foi meu esteio e minha luz. Até um dia em que víamos a lua da janela de seu quarto e sutilmente anunciou sua despedida desse mundo. Ao meu avô Ubyrajara; a minha tia Graça e ao dindo Paulinho; ao Fábio; à Priscila e sua trupe; à Thaís, minha amada irmã mais nova; ao Bruno;

Ao Tadeu e ao Pedro, por TUDO, e também por todos os dias e noites que me deixaram suspensa nos últimos cinco anos:

Muito obrigada!! Espero *sempre* poder retribuir!



Figura 1 - Vista parcial do porto de Luanda

... [E] se deve viver apesar de. Apesar de, se deve comer. Apesar de, se deve amar. Apesar de, se deve morrer. Inclusive muitas vezes é o próprio apesar de que nos empurra para a frente. Foi o apesar de que me deu uma angústia que insatisfeita foi a criadora de minha própria vida.

Clarice Lispector

The trees never meet (but humans do).

Provérbio popular na Namíbia

RESUMO

SAMPAIO, Camila A. M. *Através e apesar da “reconstrução nacional” em Angola: circunstâncias e arranjos nos limites da vida*. 2014. 283 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

A "reconstrução nacional" de Angola impressiona pela magnitude de seus empreendimentos visíveis. Esta Tese trata de travessias conduzidas por diferentes atores sociais "através" e "apesar" da "reconstrução nacional". A partir de micronarrativas de algumas pessoas que compõem a "Angola" contemporânea e que, em algum momento, foram minhas interlocutoras, sigo por caminhos que operam como chaves interpretativas para traçar os sentidos e os significados do pós-guerra no país. Para transitar "através da reconstrução nacional" é necessário ser re-conhecido, não apenas por políticas repressivas e de gestão de populações, mas também como sujeito de direitos. Aqueles que não obtiveram este reconhecimento agenciam as brechas existentes em seus campos de possibilidades, "apesar da reconstrução nacional". Entre arranjos circunstanciais e (não) re-conhecimentos alguns ocupam, situacionalmente, a condição de *borderlander*. E "através" e "apesar" pessoas constroem suas vidas enquanto a “nação” se reconstrói.

Palavras-chave: Fronteiras. Pós-guerra. Reconstrução nacional. Angola. Circunstâncias. Jogos de poder.

ABSTRACT

SAMPAIO, Camila A. M. *In spite of and through the "National Reconstruction" in Angola: circumstances and arrangements within life's limits.* 2014. 283 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Angola's "national reconstruction" is impressive because of its visible achievements' magnitude. This Thesis is about the trajectories of different social actors "through" and "in spite of" the "national reconstruction". Analyzing the micro narratives from some people belonging to contemporary "Angola" that were, at some point, my interlocutors, I follow the paths which operate as interpretive keys to the meanings of post-war in that country. Transitioning "through national reconstruction" is a requirement for people to be known and acknowledged, not only by the repressive policies and the management of populations, but also as subjects of rights. Those who are not recognized have to manage the existing gaps in their fields of possibilities, "in spite of the national reconstruction". Among circumstantial arrangements and (the absence of) acknowledgment, some of them occupy, situationally, the "borderlander" condition. And "through" and "in spite of", the people build their lives while the "nation" is reconstructed.

Keywords: Borders. Postwar. National reconstruction. Angola. Circumstances. Games of power.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Vista parcial do porto de Luanda.....	17
Figura 2 - Quadro de organização doador/receptor.....	38
Figura 3 - Quadro de execução do Inquérito.....	39
Figura 4 – Tipologias de vistos Angola.....	51
Figura 5 - Carta-convite.....	54
Figura 6 - Visto e renovação.....	61
Figura 7 – Unidade móvel de emissão de bilhete de identidade.....	70
Figura 8 - Fachadas de edifícios, Luanda.....	76
Figura 9 - Mapas de Angola.....	83
Figura 10 - Tiros nas paredes.....	88
Figura 11 - Talatona.....	100
Figura 12 – Oferta de serviços.....	121
Figura 13 - Reunião dominical na IURD, Cunene.....	136
Figura 14 - Templos no bairro Benfica, Luanda.....	151
Figura 15 – Catedral Alvalade e entorno, Luanda.....	152
Figura 16 - Apresentação do site institucional da IURD Angola.....	153
Figura 17 – Revista Plenitude.....	154
Figura 18 – Bandeiras de Angola e do MPLA.....	154
Figura 19 – Área rural nas proximidades de Ondjiva, Cunene.....	168
Figura 20 - Rua principal em Ondjiva, 2011.....	169
Figura 21 - Delelas “de venda” e enxovais temáticos.....	203
Figura 22 - Atuais áreas linguísticas Ovambo.....	213
Figura 23 - Edifício governamental em Ondjiva.....	217
Figura 24 - População absoluta por província, Namíbia.....	219
Figura 25 - Rodovias da região austral do continente africano.....	221
Figura 26 - Extensão da fronteira Angola/ Namíbia.....	222
Figura 27 - Armazéns em Oshikango.....	223
Figura 28 - Taxa de crescimento populacional em Ohangwena e Oshikango.....	223
Figura 29 – Fronteira Santa Clara/Oshikango, 2004.....	224
Figura 30 – Fronteira Santa Clara/Oshikango, 2013.....	225
Figura 31 – Prestação de serviços formais em Santa Clara.....	226

Figura 32 - Comércio formal e informal em Oshikango.....	227
Figura 33 - "Quartinhos" em Santa Clara	229
Figura 34 – Gigante aduaneiro	262
Figura 35 - Santa Clara esvaziada.....	262
Figura 36 - Pensão em Santa Clara	263
Figura 37 - Rodovia Ondjiva - Santa Clara.....	264

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Diário de campo: bem-vinda!	63
Quadro 2 - Diário de campo: o despachante misterioso	65
Quadro 3 - Diário de campo: crueldade contra zungueiras	114
Quadro 4 - Diário de campo: o raro mapa da lista telefônica.....	123
Quadro 5 - Diário de campo: o vendedor de lugares.....	123
Quadro 6 - Diário de campo: uma Igreja de visionários	135
Quadro 7 - Diário de campo: conselhos para a prosperidade (continua).....	137
Quadro 8 - Diário de campo: quebra de feitiços (continua).....	142
Quadro 9 - Diário de campo: os garotos no caminhão	179
Quadro 10 - Diário de campo: saber distinguir barulhos	188
Quadro 11 - Diário de campo: no posto policial.....	240
Quadro 12 - Diário de campo: início de uma noite de sociabilidade	251
Quadro 13 - Diário de campo: negociações entre dinheiro e desejo	252
Quadro 14 - Diário de campo: na boate.....	253

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	15
1	DINÂMICAS DE (RE)COMPOSIÇÃO DO CAMPO DE PESQUISA: CIRCUITOS, REDES E MICRORRELAÇÕES DE PODER.....	20
1.1	Tentativas de campo: uma doutoranda em Ciências Sociais de uma universidade brasileira.....	20
1.2	Entrada em Luanda: sondagens socioantropológicas de uma curiosa prestadora de serviços.....	29
1.3	Políticas públicas e seus alvos: as “anedotas” de uma investigação epidemiológica.....	33
1.4	Uma antropóloga “nas brechas”.....	43
2	A “RECONSTRUÇÃO NACIONAL” A PARTIR DE DOCUMENTOS: OS INDOCUMENTÁVEIS E A CONSTRUÇÃO JURÍDICA DO ESTRANGEIRO (IN)DESEJÁVEL.....	47
2.1	Os tipos e subtipos de visto.....	50
2.2	Os “indocumentáveis”: primeiras palavras.....	69
3	SENTIDOS DA FORMAÇÃO NACIONAL EM ANGOLA: COLONIZAÇÃO E GUERRAS SOB O OLHAR DE UMA “ESTRANHA” RECÉM-CHEGADA.....	74
3.1	Das saudades dos saudosistas.....	74
3.2	A criação político-jurídica das diferenças.....	76
3.3	Um breve sobrevôo sobre as frentes atuantes nas guerras anticoloniais e pós-coloniais.....	83
3.4	Memórias e imaginário de guerra em Luanda.....	87
3.5	“Não anda a falar à-toa”	95
4	ATRAVÉS DA “RECONSTRUÇÃO NACIONAL”	99
4.1	De casa para o trabalho.....	100
4.1.1	<u>Do trabalho para o trabalho: os “chineses” e as construtoras na “reconstrução nacional”.....</u>	104
4.2	Nas ruas de Luanda: entre bairros e/ou musseques.....	107
4.2.1	<u>De moradias ao comércio: outros “indocumentáveis” indocumentados.....</u>	114
4.3	“Fazer negócios” e a “arte do contornamento”	118

4.3.1	<u>Cenas urbanas</u>	120
4.3.2	<u>Antônio Plácido</u>	124
4.3.2.1	O “fim” com Antônio Plácido.....	125
4.3.3	<u>Para além da interpretação à letra da lei</u>	126
5	“QUEM QUISER TER SUCESSO, TEM QUE ACOMPANHAR ESSA EVOLUÇÃO”: A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E SUAS Imbricações Com A “Reconstrução Nacional”	129
5.1	Angola, um país predominantemente cristão?	130
5.2	“Magia da modernidade”: revelações ensinadas para uma Igreja de visionários	132
5.3	“Magia da modernidade”: (des)usos e (des)entendimentos de “tradições”	140
5.4	A IURD por uma benevolência nacional: universalidade, conforto e beneficência	146
5.4.1	<u>Templos, urbanidade e símbolos nacionais: visibilidade material da IURD em Angola</u>	150
5.4.2	<u>“Conosco e contra Eles”: o dia que poderia ter sido do fim</u>	157
5.4.2.1	Regularização jurídica de religiões: sobrevoo sobre o caso do islamismo.....	158
5.4.2.2	Oscilações na IURD: “O Dia do Fim” e seus desdobramentos.....	163
6	“O SILÊNCIO QUE VOS FALA”: AS GUERRAS COTIDIANAS NA PROVÍNCIA DO CUNENE	167
6.1	Cunene: um território estratégico para as guerras	171
6.2	“Se quiseres recordar a guerra, debes olhar para o próprio povo”	174
6.3	Os olhos que veem são os mesmos olhos que derramam lágrimas: “a guerra mesmo”, o não-dito e o viés institucional	176
6.3.1	<u>Palavras cifradas</u>	177
6.3.2	Valentina , um outro “nome da tristeza”	191
6.3.2.1	Algumas interpretações sobre a “festa do fíco” e significados de tornar-se mulher e adulta	202
6.3.2.2	Um sonho paraValentina	206
7	QUANDO “ESTAMOS ASER” FRONTEIRAS: ATRAVÉS DAS CIRCUNSTÂNCIAS E APESAR DA “RECONSTRUÇÃO NACIONAL”	209
7.1	Circuitos transfronteiriços	209
7.1.1	<u>A produção de “Outros/as” e as condições identitárias circunstanciais</u>	210

7.1.2	<u>A (única) rota rodoviária de uma populosa região</u>	217
7.1.2.1	De Oshikango para Angola, de Santa Clara para Namíbia	222
7.2	“Don’t call me a name”: mulheres borderlanders na solidão da vida	228
7.2.1	<u>“I don’t trust him ! ” (Des)confianças como formas de reabitar o mundo</u>	238
7.3	Quando somos a fronteira: circunstâncias em torno do feminino	249
7.3.1	<u>A liberdade de Hilde e o “devir-puta” da antropóloga</u>	250
7.3.2	<u>Técnicas corporais, aprendizados sentimentais e representações raciais</u>	256
7.4	O novo “gigante aduaneiro”: transformações	260
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	265
	REFERÊNCIAS	266

INTRODUÇÃO

Em abril de 2012, comemorou-se uma década sem guerras em Angola, após anos de conflitos que envolveram direta ou indiretamente toda a população do país. O referencial constante sobre a “paz” caminha junto ao da “reconstrução nacional” e respalda um sem-número de ações e discursos promovidos pelo Estado.

O período sem guerras tem permitido maior realocação de recursos governamentais para obras de criação e de recuperação de infraestruturas, para a urbanização e planejamento das cidades, para o desenvolvimento de uma indústria nacional, dentre outros. A produção de petróleo oscila entre as três maiores do continente africano, além de ser um importante polo de extração de diamantes. Aos recursos naturais economicamente atrativos, somam-se investimentos na construção civil, no comércio de importações, em agências internacionais de “cooperação” e de pesquisa, na expansão de redes religiosas. Esses novos anos representam também o incremento do fluxo de estrangeiros no país, atraídos por possibilidades de investimentos e negócios. Além disso, muitos dos antigos “deslocados”, de nacionalidade angolana, estão motivados a retornarem aos seus locais de origem, após terem vivido períodos de afastamento em outras cidades, províncias ou mesmo países.

Nesse cenário, são notáveis os esforços do Estado para a (re)criação de cidades e identidades que integrem o país como nação e como um receptor legítimo e confiável de investimentos internacionais (BIRMINGHAM, 2006). Nas cidades são proeminentes obras de todos os portes e de diversas finalidades. Nos canais oficiais de TV pública e nas mídias *online*, são recorrentes notícias que anunciam a crescente confiabilidade do país perante novos parceiros e agências internacionais. No Brasil, jornais de grande circulação apresentam reportagens esporádicas sobre Angola e suas elevadas taxas de crescimento econômico. Economia, Investidores, Obras, Estado, Negócios. Mas como essa “reconstrução nacional” tem sido vivenciada por atores sociais em seus dramas cotidianos?

No âmbito desta Tese, denomino **reconstrução nacional** o conjunto de ações e dispositivos que têm sido utilizados pelo Estado e seus representantes diretos no delineamento de uma “Nova Angola, moderna, próspera e democrática”¹.

Proponho analisar alguns desdobramentos e impactos dessas atividades rubricadas como parte da “reconstrução nacional” a partir de micronarrativas que fazem parte do tecido social da Angola contemporânea. As perspectivas apresentadas partem do campo de pesquisa que construí.

As possibilidades para realizar uma pesquisa em Angola tornaram-se objeto de análise da Tese, posto que diz tanto a respeito do que pode ser a experiência de uma estudante estrangeira no processo de “reconstrução nacional” quanto como a “reconstrução nacional” é experimentada e apropriada por alguns angolanos que vivem e buscam fontes de renda neste contexto.

Entre os meses de junho e agosto de 2010 e fevereiro de 2011 realizei trabalho de campo em dois contextos de Angola: na capital, Luanda, e em uma província do extremo sul do país, o Cunene. O percurso no interior de Angola não foi uma “escolha de pesquisa”, mas uma contingência do trabalho de campo, imposto pelas condições que tive de pesquisar e marcadas pelos financiamentos que obtive.

Em Luanda, eu e um colega havíamos sido contratados por uma empresa, gerida por brasileiros, que atuava no comércio de importações de bens de consumo duráveis e semi-duráveis. Diziam “vender sonhos e exclusividade” para “fortalecer as classes médias angolanas”. Tinham uma loja física, mas a principal forma de vendas era por telefone. A diretora local, uma brasileira, fazia piadas que nosso trabalho era fazer o que ela jamais faria: “andar na rua e se misturar”. Nosso principal objetivo era produzir relatórios diários sobre as visitas que fazíamos a templos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), descrevendo os rituais dos cultos, a participação dos frequentadores na reunião e as falas e incentivos dos pastores (quase todos brasileiros) sobre o dinheiro, o empreendedorismo e a prosperidade.

¹ “Vamos trabalhar juntos para o desenvolvimento. Todos somos necessários para erguer a nova Angola, moderna, próspera e democrática”. Trecho de discurso proferido pelo presidente da República de Angola, José Eduardo dos Santos, em 4 de abril de 2012, em efeméride pelos “10 anos de Paz”.

Destaco que a “reconstrução nacional” opera mais como um discurso propalado pelo governo de José Eduardo dos Santos do que como um marco diferenciador de uma nova forma de se fazer política, que desde os anos 1990 aproxima-se de práticas políticas neoliberais. A repetição da ideia que a “reconstrução nacional” está sob comando de José Eduardo dos Santos o aproxima à figura de um pacificador fundamental para o fim das guerras e para a formação de uma “Nova Angola”.

Por diversas vezes ouvi de meus interlocutores que “o país está a se reconstruir”, e por isso, “em Angola, o dinheiro aparece, circula”. Circula e permeia as relações sociais, operando em múltiplos sentidos além do econômico... A banalidade dos cem dólares contrasta com a condição aparente da maior parte das habitações e possíveis rendimentos das pessoas. A indefinição entre o legal e o ilegal, o formal e o informal, aparece como marca e estratégia para gerar rendimentos em um país cuja capital tem um dos maiores custos de vida do planeta.

A rotina diária de frequência a cultos em diversos templos da IURD e escrita de relatórios era flexível o suficiente para perscrutar outras complexidades de Luanda. Mas o não-pertencimento à cidade, principalmente se sozinhos ou nas áreas periféricas, era denunciado sem esforços pela minha cor e a de meu colega : “Olha a *tuga* no Roque!”; “Oh, chegou o Deus, chegou o branco”

A província do Cunene tem características marcantes e bem distintas de Luanda. Foi uma das áreas mais afetadas pelas guerras e por este motivo sofreu um processo de despovoamento. Desde 2002, tem sido radicalmente transformada por investimentos que reconhecem nesta localidade um ponto estratégico para o país. Fronteira com a região mais populosa da Namíbia, lá passa a principal rota rodoviária que liga Angola à África do Sul. A “reconstrução nacional” trouxe para a área um projeto de “desenvolvimento” no qual as fronteiras – em amplo sentido – têm sido cada vez mais fechadas. Também é a província com a maior incidência de pessoas soropositivas, devido a proximidade com a Namíbia, que em sua região norte, tem uma taxa de prevalência de HIV/Aids próxima a 25%.

Lá atuei como uma antropóloga/socióloga contratada na etapa qualitativa que encerrava um *survey* para estimar as taxas de prevalência de HIV/Aids entre mulheres que mantinham dois ou mais parceiros sexuais concomitantes. O trabalho estava sendo executado por uma fundação de pesquisa brasileira, em parceria com o Ministério da Saúde de Angola, o apoio logístico de uma ONG atuante no país e sob o financiamento (e regimento) de um órgão de controle de epidemias norte-americano.

Depois do primeiro momento de entrevistas nos Centros de Saúde (CS), passei a frequentar um bar-pensão na região da fronteira, conhecido pela presença de muitas mulheres “namibianas”, que frequentemente são responsabilizadas pela “disseminação da doença – a Aids” em Angola. Ao sair do CS e circular com as “namibianas”, aproximei-me do campo de forças que regem a vida daquelas mulheres e que eram fundamentalmente diferentes daqueles supostos pelas propostas dos agentes financiadores.

Estas características iniciais configuraram as possibilidades de atuação do meu campo. Procurava compreender estratégias de vidas no pós-guerra, em que as condições adversas levam a rearranjos e a negociações nem sempre reguladas por instâncias legais. Com o tempo, passei a observar que eu mesma estava na interseção de dois campos de forças.

Um deles era o mesmo que regulava a vida de meus interlocutores angolanos e que me classificava contextualmente: mulher; estrangeira com determinado visto; “branca”; a que anda com as “namibianas”; “doutora”... O outro institucionalizava-me, pois a eles estava financeiramente vinculada e inseria-me em outra vertente importante do cotidiano dos habitantes tanto de Luanda quanto de Cunene – “os negócios”.

Foram “negócios” relacionados à globalização da IURD que me financiaram para estudar esta igreja. Foram “negócios” relacionados às relações internacionais poderosas que orientam os acordos sobre intervenções sanitárias e oferta de tratamento para a AIDS que me permitiram fazer pesquisa na província do Cunene. Nessa interseção, apresentavam-se as fronteiras impostas que exigiram táticas, nem sempre bem sucedidas, que tornassem minha própria pesquisa viável, que significava poder transitar pelas ruas sem temer por minha documentação, sem faltar condições materiais mínimas ou sem afrontar alguém com minha presença...

Na medida em que trabalhei para intermediadores que encomendaram determinadas pesquisas, estes próprios são analisados, pois permitem compreender 1) como pude circular e o que estes mediadores receberam de Angola através de seus papéis específicos e 2) como busquei construir, a partir deles, “brechas” para entender as questões que permeiam esta tese:

Quais foram os sentidos da guerra com os quais me defrontei? Quais, dentre estes, eram hegemônicos e decisivos para aqueles que buscavam recompor a vida através do trabalho e de acesso à renda?

Como estrangeira, percebi que nem todos são desejáveis para a “reconstrução nacional” propagada pelo Estado e seus representantes? Como os discursos de “reconstrução nacional” que pude observar se articulam a diferentes “estrangeiros”, tais como mulheres “namibianas”, brasileiros dirigentes de empresas, frequentadores e dirigentes da Igreja Universal, doutores “brancos”, e outros interlocutores que tive?

A “reconstrução nacional” aparece nas possibilidades de trânsito pelas cidades. Como estas se apresentaram na minha experiência de pesquisa e da relação estabelecida com meus interlocutores?

No primeiro capítulo apresento como os caminhos de construção desta Tese dizem respeito a uma conjuntura que tem permitido a expansão de atividades promovidas a partir do

Brasil em Países Africanos de Língua Portuguesa (PALOPs). Ao escrutinar as três frentes de entrada que vivenciei para realizar o “campo” em Angola, observo como são operacionalizadas participações “a partir do Brasil” em três casos: “pesquisas acadêmicas na área de Antropologia”; “Investimentos”; vias de “cooperação” em uma pesquisa propositiva de saúde pública. Indico relações de poder que as perpassaram, definindo agendas e temas de pesquisa, além das próprias (im)possibilidades que atravessei para (re)conduzir minhas propostas ao longo do tempo, uma vez que a frente de entrada que me parecia mais óbvia – a acadêmica – foi impossibilitada.

O capítulo 2 apresenta como a documentação que permite ou não a entrada de estrangeiros no país indica quem são os estrangeiros desejáveis para a reconstrução nacional. Início também a abordagem acerca das dificuldades atravessadas por alguns angolanos para obterem documentação. Como continuidade desta descrição, o capítulo seguinte contextualiza a complexidade que envolve os sentidos de nação angolana.

O quarto capítulo tem como eixo diferentes vivências de Luanda através (e apesar) da reconstrução nacional: a de um casal estrangeiro que vive uma relação ambígua com a cidade; os trânsitos e interações que foram possíveis a mim e a meu amigo, também antropólogo, que acompanhou-me nessa etapa investigativa. A partir dessas experiências, ressalto a centralidade da categoria êmica “fazer negócios” como uma forma viável de estar no mundo.

As aproximações e distanciamentos entre a Igreja Universal do Reino de Deus e as expectativas sobre a reconstrução nacional são o cerne do capítulo 5, no qual discuto como esta instituição religiosa foi vista como “parceira da reconstrução nacional” e em outro momento como “proveitadora das fragilidades do povo angolano”.

No sexto capítulo trago narrativas de pessoas, que entre 2010 e 2011 viviam na província do Cunene, cujas trajetórias foram permeadas inexoravelmente pelas guerras, geralmente menos pelo *evento crítico* em si, e muito mais pelas consequências e desdobramentos dos estragos feitos ao longo do tempo.

O capítulo final retoma aspectos tratados ao longo da Tese, tais como: “nação”; “identidade étnica”; formas de gerar renda; construção de Outros intransponíveis; para debater, a partir de mulheres classificadas como “namibianas”, sobre o lugar da fronteira e o que chamo de “condição *borderlander*” .

1 DINÂMICAS DE (RE)COMPOSIÇÃO DO CAMPO DE PESQUISA: CIRCUITOS, REDES E MICRORRELAÇÕES DE PODER

1.1 Tentativas de campo: uma doutoranda em Ciências Sociais de uma universidade brasileira

A aproximação da antropologia feita a partir do Brasil ou de pesquisadores vinculados a instituições brasileiras em estudos no continente africano tem se dado timidamente, com pouca expressividade numérica e com a formação de linhas de pesquisas vinculadas a algumas universidades brasileiras: em São Paulo, a Universidade de São Paulo e a Universidade de Campinas; em Brasília, a Universidade de Brasília; no Rio de Janeiro, a Universidade Federal do Rio de Janeiro; na Bahia, a Universidade Federal da Bahia. (DIAS; THOMAS; TRAJANO, 2008; ZAMPARONI, 2007).

Na última década, tem havido maior incentivo ao estreitamento de relações acadêmicas entre Brasil e continente africano. Além de relações políticas e econômicas entre estes continentes, houve no Brasil a implementação das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 (BRASIL; 2003; 2008), que ao instituírem o ensino da história da “cultura afro-brasileira e indígena”, incluíram em seus artigos, dentre outros elementos, o ensino da história do continente africano.

O impacto destas leis nas universidades brasileiras tem sido mais analisado por historiadores que atuam como professores no ensino básico e/ou entre os que têm debatido sobre o tema no sistema de formação de professores de história em universidades².

O despertar de meu interesse sobre estudos em Angola ocorreu nesse contexto. Em 2008 fui surpreendida pela coordenação do curso de História da faculdade particular na qual trabalhava. Minha formação Ciências Sociais (bacharelado e mestrado), com uma dissertação focada na Antropologia, fez com que decidissem que eu seria responsável pelas disciplinas de Antropologia e História da África e da Cultura Afro-brasileira (!?). Precisando do emprego e animada (e preocupada) com o desafio, liguei para uma amiga historiadora que se preparava para defender a dissertação sobre o período pré-Independência de Angola:

- E agora, por onde começo? Minha dissertação é sobre evangélicos de uma favela. O que esse meu coordenador tem na cabeça, Carolina?

² Podemos conferir o desenvolvimento destas reflexões a partir de Seminários Temáticos apresentados anualmente nos encontros regionais e nacionais da Associação Nacional de História. Cf. página eletrônica institucional. Disponível em <<http://www.anpuh.org/#>>. Acesso em 08 fev. 2014

- Camila, olha só: tem pouquíssimas pessoas com essa formação específica. Eles devem raciocinar assim: 'antropólogo estuda minoria e coisa estranha. Minoria e coisa estranha no Brasil é pobre, índio ou negro. Negro é África. Pronto, ela está preparada'.

Então Carolina indicou-me referências bibliográficas e disse que eu ficaria entusiasmada com o novo campo de estudos, especialmente com a história das relações entre Brasil e Angola.

Foi exatamente o que ocorreu. Quanto mais eu lia, mais interessada ficava. Alguns meses se passaram e decidi ingressar no doutorado com um projeto sobre Angola. No período em que escrevi o projeto, Carolina viajou por um mês, pela primeira vez, para Luanda. Encontramo-nos nas férias de dezembro, quando já havia sido aprovada para minha nova etapa acadêmica. Contei-lhe felicíssima sobre a aprovação e minha intenção de ficar durante um ano em Luanda.

- O que, ficar um ano?! Com seu filho?! Nem pensar!! É colocar-se e coloca-lo em risco!! Você está louca! Para o que vivemos aqui, naquele lugar não dá para passar um mês!!

A maior entusiasta de minha aproximação acadêmica com Angola agora era a maior desestimuladora. Suas impressões iniciais, as piores possíveis, não animariam nem o mais bem disposto e comprometido pesquisador.

Após discorrer sobre o “luxo” e o “lixo”; a dificuldade de se relacionar se não for através de alguém importante; a ausência de sistema de abastecimento de água, eletricidade e saneamento básico; os preços inviáveis para uma modesta bolsista do CNPq e a inexistência do transporte público, minha amiga concluiu: “Angola é um ótimo lugar para ser estudado. Mas bem de longe.”

Refleti que a fala de minha amiga poderia ser um exagero, uma construção de alteridade intransponível de quem havia circulado entre pessoas da elite local São percepções recorrentes sempre que se fala sobre África, afinal³.

³ Ferguson (2006) mostra como o continente africano tem sido reificado na mídia ou na produção acadêmica sob o estereótipo de “continente das lacunas” - seja por noções derivadas de certo pan-africanismo humanista, seja pelo suposto lugar ocupado às margens da sociedade moderna globalizada. Um “continente inconveniente”, à “sombra do mundo”, tomado como alteridade radical, repugnante ou, quando muito, indiferente. Ao realizar um apanhado crítico de estudos sobre o continente africano, Ferguson aproxima-se do argumento de Mbembe (2001) que propõe um olhar adequado sobre um sistema de integração global que reformule a ideia de “estar à margem do mundo”. Seria necessário pensar na África como um “lugar-no-mundo”, não como periferia deste. Nesse sentido, vale recordar a antropóloga Jemina Pierre (2006) que alerta como etnografias operam sob cortes epistemológicos que tendem a ressaltar ideias de “excepcionalidade” e a menosprezar a complexidade das relações locais e translocais.

De alguma maneira, via no primeiro espanto de Carolina com Luanda aproximações com a crítica que ela fez ao antigo coordenador que me incumbira de lecionar “História da África e da Cultura Afro-Brasileira”. Diante da alteridade interna produzida nas cidades brasileiras, o **Outro**, para o pesquisador, membro de elites nacionais, são os “pobres, negros e índios”. Para o coordenador do curso de História, mais preocupado em atuar no nível gerencial de uma empresa que objetiva o lucro do que com especializações acadêmicas, o Outro “pobre, negro ou índio” não difere tanto em substância do Outro “África” e sua história. E de todos esses “Outros”, o que se pretende é manter distância, e quando necessário “estudar, mas bem de longe”.

A produção da alteridade intransponível e radical é contínua, iniciada no lugar em que o “Eu” pensa situar-se e é concretizada em experiências violentas perpetradas pelo “Outro”. Além das observações iniciais de minha amiga, antes de buscar os documentos que iria precisar, soube de “precauções” indicadas em tons de exagero por brasileiros que já visitaram Angola.

Difteria, tétano, poliomielite, hepatite A, hepatite B, raiva, malária, febre amarela, diarreia, cólera, tripanossomíase. Sorologia para hepatite A e B, doxiciclina, vacina para difteria e tétano, vacina para pólio repelente a base de DEET a 50%, protetor solar, fluconazol, clorin, bebida industrializada ... A familiaridade com aquele ritmo vinha de uma canção de um popular grupo de rock dos anos 1980⁴. Foi a enxurrada de palavras que ouvi da atenciosa médica do Departamento de Medicina Preventiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que realiza atendimentos semanalmente a viajantes. O primeiro pensamento que tive no momento da consulta foi desistir de tudo. Mas depois recordei que vivo em um país em que praticamente todas as doenças citadas são comuns e que afinal é provável que eu já tenha alguma resistência. Ao sair da consulta, atordoada com tantas palavras perturbadoras, escrevi dramaticamente para Diana, que iria supervisionar-me em uma das etapas em Luanda. Sua sugestão foi sensata: retornar a uma noção de *risco* mais próxima da realidade, tal como mães e pais de primeira viagem aprendem a filtrar recomendações fornecidas por um pediatra.

⁴ “O pulso ainda pulsa/O pulso ainda pulsa/ Peste bubônica, câncer, pneumonia/Raiva, rubéola, tuberculose, anemia/Rancor, cisticirrose, caxumba, difteria/Encefalite, faringite, gripe, leucemia/O pulso ainda pulsa (pulsa)/Hepatite, escarlatina, estupidez, paralisia/Toxoplasmose, sarampo, esquizofrenia/Úlcera, trombose, coqueluche, hipocondria/ Sífilis, ciúmes, asma, cleptomania/ E o corpo ainda é pouco/ Reumatismo, raquitismo, cistite, disritimia/Hérnia, pediculose, tétano, hipocrisia/Brucelose, febre tifóide, arteriosclerose, miopia/Catapora, culpa, cárie, câmba, lepra, afasia/O pulso ainda pulsa/O corpo ainda é pouco/Ainda pulsa” (BELOTTO, T.; ANTUNES, A.; FROMER, M. O Pulso. In TITÃS. Ô Blesq Blom. Rio de Janeiro: WEA, 1989. 1 CD. Faixa 9).

No dia seguinte, no posto de saúde onde fui tomar algumas das vacinas, as enfermeiras palpitarão: "Hum, você vai pra 'África'!...". Ao responder que sim, ocorreu-me o tanto de representações negativas que se tem sobre essa África genérica, conhecida pelas "faltas de", pela *lacknes*. E, contraditoriamente, enquanto sentia a agulha na pele, planejava meus itens de viagem - shampoo, sabonete, roupa adequada, esmalte de unhas, acetona, protetor solar... - já que lá era tudo muito caro "e talvez nem tivesse". Ou será por que pensei que não fosse encontrar nada dos **meus** "itens básicos"? Estaria reproduzindo essa perspectiva de *lackness* inconscientemente?⁵

Toda essa construção reaproximou-me dessa "dimensão heroica" do trabalho antropológico, do movimento de sair da "civilização" e enfrentar o "risco". Era uma situação muito próxima à descrição de Ruth Landes, ao relatar sua preparação para a pesquisa de campo no Brasil, sobre a qual publicou, em 1947, "Cidade das Mulheres". Na época em que pretendia estudar questões raciais no Brasil, final da década de 1930, todas as condições apresentavam-se desfavoráveis. "Desquitada", mulher, independente, sem dominar a língua portuguesa e em um contexto político em que o Brasil atravessava uma ditadura, Landes lançou-se em sua pesquisa na Bahia, que precisou ser interrompida após seis meses:

Sabíamos muito pouco acerca do Brasil por essa época; entre os meus colegas havia o sentimento geral de que eu estava sendo mandada ao extremo do tabuleiro do mundo, de onde somente a sorte me pouparia de cair. Tensamente, eu considerava as precauções recomendadas. Inocularam-me cinco ou seis soros [...] Comprei muitos vestidos e sapatos, porque tínhamos a noção de que lá não poderiam ser comprados. Enchi uma mala inteira com sabonetes e outros produtos de toalete [...] (LANDES, 2002, p. 35)

Os alertas multiplicaram-se quando Landes revelava aos colegas e professores que pretendia estudar "cultos herdados da história africana":

- Você precisa mesmo ir? - gemeu a minha professora brasileira. Contorceu o rosto jovem e simpático, simulando horror, e depois riu, citando uma canção: "- A Bahia é boa terra; ela lá e eu aqui". (LANDES, 2002, p. 43)

Esta fala de Landes aponta para outro aspecto interessante: a professora brasileira, que em finais dos anos 1930 certamente pertencia a uma elite intelectual e econômica urbana⁶, via

⁵ Na mesma envergadura teórica que refttuta o entendimento do continente com base na "lacuna", "falta de", Macamo (2005) observa continuidades de concepções sobre "África" que tendem a interpretar qualquer situação como o resultado da intervenção colonialista europeia e respostas locais para atender às demandas necessárias para tornar-se "civilizado" e "moderno". São representações elementares que (ainda) precisam ser lembradas para que sejam desconstruídas.

⁶ É interessante observar como Bhargava (2013) analisa associações entre intelectuais da elite indiana ao desprezo por epistemologias locais, o que constitui um importante elemento para o domínio de uma epistemologia unívoca e ocidental.

essa Bahia que Landes pretendia estudar como algo distante, “uma boa terra; ela lá e eu aqui”, a mesma distância segura sugerida por minha amiga historiadora e por mim, que estava tão preocupada com repelente DEET, esmalte, acetona e contaminações.

Aqui nos aproximamos de uma construção mais frequentemente perceptível realizada do “Norte” sobre o “Sul”, que são fronteiras criadas e que se atualizam para separar “intelectuais” de “pobres”, “europeus” de “africanos”.⁷

Se há assertividade de antropólogos brasileiros ao criticar intelectuais europeus que recriam a perspectiva heroica da pesquisa, há pouca percepção crítica dos intelectuais brasileiros sobre seu posicionamento social e de classe. Os estudos em antropologia no Brasil em sua maioria são conduzidos por pesquisadores de camadas médias e altas sobre os “pobres”, geralmente em uma relação de poder nem sempre explicitada, no qual esse “Outro” é visto como “Informante”, sem maiores detalhes sobre o que é e como se constrói esse campo de interação.

Muitas descrições de estranhamento ao se chegar a Luanda tratam sobre cenas muitas vezes corriqueiras para camadas populares brasileiras, mas que não o são para camadas médias e altas. Durante um passeio com um jornalista que acabava de chegar a Luanda, essa questão apareceu mais claramente. Ele dizia:

- Tudo aqui é muito pesado, não vou conseguir fazer o que preciso. Quero ver um lugar bonito, vamos ao shopping, vamos a qualquer lugar, mas não quero mais ver isso....

Com mais intimidade, meu colega prontamente respondeu:

- Ué, você nunca passou pela [favela da]Maré não?

As listas de “precauções” reflete o mesmo movimento. As fronteiras internas construídas no Brasil, o “Outro” interno, está em comunidades ribeirinhas da Amazônia, entre populações indígenas dispersas, ou na vida cotidiana da favela da Maré.

⁷ Fabian (2013) argumentou sobre a permanência desse distanciamento no discurso antropológico na medida em que a disciplina e a escrita etnográfica tenderam a espacializar temporalidades. Esse processo ocorre no que o autor descreve como “cronopolítica”, no qual a coetaneidade das sociedades humanas tem sido a) negada (“eles” somos “nós” no passado); b) contornada (“eles” tem seu próprio sentido de tempo, que contrasta com o “nosso”); c) anulada (reduzida a sistemas simbólicos estruturais classificáveis). Subestimar a temporalidade daqueles sobre os quais se produzem etnografias é reforçar instrumentos de poder sobre aqueles que “não somos nós”. Esse “Outro”, distanciado em termos temporais e espaciais, torna-se objeto de intervenção seja por políticas declaradamente imperialistas, seja por formas de gerir e governar os “Outros”, por ações “humanitárias”, “assistenciais”, etc. Fabian (2013) questiona essa cisão “Nós/Outros” e dicotomias que dela advêm. Para o autor, é a intersubjetividade presente no trabalho de campo etnográfico que deve prevalecer no processo escrito, como reconhecimento do tempo que nos é compartilhado e que faz de “nós” parte dos “outros” e vice-versa.

Posteriormente observei-me enredada em representações semelhantes diante de dificuldades atravessadas em Angola e nas posições assumidas por estes que tenho chamado de *mediadores*, que viabilizaram a construção de minha pesquisa.

Ainda em 2008, nos desdobramentos desse contexto de forte incentivo à formação de eixos transnacionais de pesquisadores de língua portuguesa⁸, recebi outro convite bastante motivador que marcou a preparação de um projeto para ingressar no doutorado. A ideia partiu de uma ex-professora, antiga orientadora, para que eu desenvolvesse um projeto de pesquisa sobre a presença da Igreja Universal do Reino de Deus em Angola. Os percalços surgidos durante o desenvolvimento da proposta foram muitos.

Ainda assim, o cenário apresentava-se promissor. No Brasil, são recursos federais os principais provedores de pesquisas no campo acadêmico das Ciências Sociais. Com diretrizes de uma política internacional que se volta para o continente africano e, especialmente, para os PALOPs, o campo acadêmico também recebe incentivos para novas pesquisas e atuações em África⁹. As principais possibilidades de financiamento para as Ciências Sociais fazem parte do conjunto de iniciativas iniciadas no governo Lula para o estreitamento de relações com o continente africano. Entre 2005 e 2010, foram lançados 5 editais (2005, 2006, 2007, 2008 e 2010) no âmbito do Programa de Cooperação Temática em Matéria de Ciência e Tecnologia (PROÁFRICA), vinculado ao Ministério da Ciência e da Tecnologia, voltado para

[...] **contribuir para a elevação da capacidade científico-tecnológica** dos países africanos, **por meio do financiamento da mobilidade de cientistas e pesquisadores com atuação em projetos nas áreas selecionadas** por sua relevância estratégica e interesse prioritário para a cooperação científico-tecnológica.[...]

⁸ O período de governo presidencial de Luiz Inacio Lula da Silva (2002-2006 e 2006-2010) no Brasil trouxe outras diretrizes para a política externa brasileira, com maior estreitamento de relações com países do continente africano (RIBEIRO, 2007 ; REYES, 2009), sob uma atuação guiada para o fortalecimento das relações sul-sul (REENKAMP, 2012). A atuação brasileira no continente africano tem crescido tanto via grandes investimentos e projetos empresariais como no incremento político de relações interestatais mediadas pelo governo, como por exemplo, a criação do Fórum Brasil-África, em 2003, organizado pelo Ministério das Relações Exteriores. (RIBEIRO, 2007; REIS, 2007). Entre 2003 e 2010, Lula realizou visitas a 27 países do continente africano e ativou/reactivou 19 das 37 embaixadas brasileiras em África. O governo de Dilma Rousseff (2011-atual) tem mantido oficialmente direcionamento similar de relações com países africanos e até março de 2013, somaram-se visitas da Presidenta a 5 países africanos.

⁹ A crescente participação do Brasil em negócios, projetos e empreendimentos com outros países em desenvolvimento inaugura um novo campo de pesquisa em torno dessas aproximações. Os resultados das políticas externas dos últimos anos foram refletidos no estreitamento das relações econômicas, no campo da “cooperação internacional” (ou “desenvolvimento internacional”), e no campo acadêmico, sendo que não é raro entrelaçamentos entre um e outro.

O financiamento a projetos no âmbito do PROÁFRICA é específico para a mobilidade de pesquisadores brasileiros e africanos, e pequenas despesas de custeio, conforme o estabelecido em editais.

Inicialmente, **a prioridade do PROÁFRICA é para ações de cooperação entre grupos de pesquisa brasileiros e de países africanos lusófonos.**”
(BRASIL, CNPQ, 2010 a, grifo meu)

Nos mesmos anos foram lançados mais 5 editais específicos para as Ciências Sociais no âmbito do Programa de Cooperação em Matéria de Ciências Sociais para os Países da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (PCS/CPLP), também vinculados ao Ministério da Ciência e Tecnologia, para

[...] **apoiar iniciativas em Ciências Sociais** com ênfase em Sociologia, Antropologia e Ciência Política, **de interesse comum entre os países da CPLP**, ampliando-se assim a cooperação; **a capacitação e intensificando os esforços cooperativos** de pesquisa em Ciências Sociais, com o fomento e a articulação entre os organismos multilaterais e os projetos de cooperação [...]

Somente pesquisadores vinculados a instituições brasileiras de ensino e pesquisa podem submeter propostas ao Programa. O financiamento a projetos no âmbito do Programa Ciências Sociais - CPLP **é específico para a mobilidade de pesquisadores pertencentes aos Países da CPLP** e pequenas despesas de custeio, conforme o estabelecido em editais. (BRASIL, CNPq, 2010b, grifo meu)

Como destacado nos trechos descritivos de cada Programa, há a ênfase da cooperação acadêmica para reforçar vínculos entre pesquisadores **já estabelecidos** no Brasil e nos países-foco do acordo (países africanos com ênfase na comunidade lusófona, no caso do PROÁFRICA e no caso do PCS/CPLP, nos países lusófonos, dentre os quais a maioria está localizado no continente africano). Tratam-se de cooperações acadêmicas com propósitos de **institucionalizar** e fortalecer relações, não é algo voltado a pesquisadores em formação. Mesmo uma proposta consistente de um pesquisador-estudante deve ser assinada por um **pesquisador estabelecido**, uma vez que o vínculo de um pesquisador-estudante é marcado por seu caráter temporário¹⁰.

Nesse ano de 2008 fui aprovada para um programa de doutorado, no qual ingressei em 2009. No ano seguinte meu projeto, com incorporações que fiz a partir da primeira viagem e de estudos realizados ao longo de 2009, foi enviado ao PCS/CPLP (Edital MCT/CNPq N° 037/2010), tendo sido adaptado para inseri-lo em uma rede acadêmica intermediada por uma

¹⁰ Sobre o trabalho do pesquisador-estudante no Brasil, a defesa pública pela regulamentação do trabalho de cientista levantado pela neurocientista Suzanaerculano-Houzel é rica para criar um novo campo de debates. Cf. HERCULANO-RANGEL, Suzana. Seminário Regulamentação da Profissão de Cientista. Brasília, 13 de agosto de 2013. Disponível em < <http://www.suzanaerculanohouzel.com/journal/2013/8/14/direto-de-brasilia-regulamentaco-da-profisso-de-cientista.html>>. Acesso em 29 jan. 2014

professora interessada. Estabeleci contato com um Professor da Universidade Agostinho Neto, que é a maior em Angola, e a professora intermediou “relações de cooperação” entre mim, uma colega de doutorado que desenvolvera pesquisa em Portugal e pesquisadores de uma universidade portuguesa. Estávamos com a equipe preparada, com uma proposta cooperativa entre Brasil-Portugal-Angola, que representava uma enorme força no então contexto acadêmico brasileiro e que refletia as diretrizes gerais da política externa do governo Lula. O projeto foi enviado e, meses depois, aprovado. No intervalo entre o envio e o resultado, incompatibilidades sobre a condução de meus objetivos profissionais e alguns desacordos levaram à minha retirada da equipe.

Ainda nesse intervalo, a mesma equipe portuguesa, que concorria a edital similar pela Fundação de Ciência e Tecnologia portuguesa, havia proposto uma investigação e me introduziram como uma das investigadoras de um projeto sobre o papel das igrejas na reconstrução de Angola no pós-guerra. O projeto foi homologado incluindo meu nome como investigadora (PORTUGAL, FCT, s/d), mas nunca fui informada formalmente sobre a execução do trabalho, provavelmente pelo rompimento que me foi imposto por parte da equipe brasileira.

Outra oportunidade para um estudante de doutorado, esta sim voltada para o pesquisador em formação, são as possibilidades de realizar pesquisa com apoio da modalidade de bolsa popularmente chamada de “sanduíche”, ambas fornecidas pelo Ministério de Ciência e Tecnologia brasileiro, via a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

No projeto de qualificação, que apresentei em setembro de 2010, preocupada com as regras dos editais para o “doutorado sanduíche”, escrevi:

As políticas de incentivo para o intercâmbio de estudantes são voltadas para uma relação de conhecimento “de cima para baixo”, dos grandes centros do norte (econômicos, de pesquisa) para as margens do sul. As regras para a submissão de doutorado sanduíche deixam implícitas essa exigência, ao considerarem a possibilidade de viabilizar a viagem do estudante (apenas) para “centros de excelência”. Felizmente têm surgido iniciativas contrárias a esta, ainda hegemônica, e temos como exemplo disso os editais Pró-África do CNPq, em tentativas de estabelecer cooperações entre o Brasil e países africanos. (SAMPAIO, 2010, p. 10)

As observações derivavam de leitura atenta que realizava dos editais da CAPES para a candidatura a bolsas do Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior, o PDEE, vigente no período em que iria submeter minha proposta de investigação. A ênfase proposta consiste mais no intercâmbio científico entre programas de pós-graduação “consolidados” do que na realização de pesquisas de campo:

O PDEE é um programa institucional de bolsas de estágio de doutorando no exterior que reforça a linha de atuação da Capes, orientada pelo princípio de conferir autonomia as IES na utilização dos recursos desta modalidade de apoio com vistas ao fortalecimento da pós-graduação brasileira. O PDEE atua de forma complementar aos esforços despendidos pelos programas de pós-graduação no Brasil, na formação de docentes e pesquisadores de alto nível para inserção no meio acadêmico e de pesquisa do país. Busca contribuir com o estabelecimento e a manutenção do intercâmbio científico dos programas de pós-graduação consolidados do país com seus congêneres no exterior, por meio da concessão de cotas de bolsas de estágio de doutorando às IES. (BRASIL, CAPES, 2009)

No mesmo ano, um estudante de Doutorado em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, refletia por questões similares. Policarpo (2013) pontuou a perspectiva que baliza os editais da CAPES para o “doutorado sanduíche”, que é uma das principais oportunidades de financiamento de pesquisa para pesquisadores brasileiros em formação. Seu principal objetivo para a proposição do “sanduíche” era realizar trabalho de campo na Califórnia, EUA, mas em seu projeto para concorrer ao edital, precisou propor algo que enfatizasse o aprendizado acadêmico.

O contraste surgiu quando Policarpo (2013) identificou que a diferença central no fazer-antropologia para seus colegas estudantes norte-americanos era a ênfase que as universidades dos EUA ofereciam à preparação e realização do trabalho de campo, criando infraestrutura para pesquisas exploratórias para fora do país de origem, aprendizado do idioma nativo e financiamentos específicos para o “trabalho de campo” em si, de longa duração, *a la* Malinowski. Já para as agências federais de financiamento brasileiras,

[...] a viagem para o exterior não estaria voltada para a coleta de material “nativo”, quer dizer, do trabalho de campo propriamente dito no exterior; mas a importância da viagem seria a de permitir que o pesquisador tivesse a oportunidade de entrar em contato com o “outro”, ter uma experiência direta com a *diferença*. O objetivo, assim, seria mudar a cabeça do pesquisador para que, de volta ao Brasil, ele refletisse sobre o Brasil, não sobre o exterior. Nesse sentido, é o pesquisador que deveria “mudar”, não o “campo”. (POLICARPO, 2013, p.8)

Esta leitura se coaduna às dificuldades que vislumbrava para a realização de minha proposta de pesquisa, pois meu foco era “colher material nativo”, conhecer as dinâmicas de uma rede de igrejas na proposta de “reconstrução nacional” de Angola. E o fato de estar cursando o Doutorado sem outros vínculos institucionais oficiais, me colocava em uma posição não-autônoma, atrelada às condicionalidades dos Programas de Ciência e Tecnologia

do governo brasileiro, que exigem um posicionamento profissional institucionalizado e subordinado às investigações e interesses de um professor orientador ¹¹.

Se editais de cooperação exigem profissionais institucionalizados, os editais voltados aos estudantes exigem o aval e a articulação política do orientador. Por exemplo, como parte dos documentos exigidos para o PDEE¹², destaco:

- Termo de aprovação e responsabilidade , preenchido e assinado por orientador brasileiro.
- Carta do orientador brasileiro justificando a necessidade do estágio e demonstrando interação ou relacionamento técnico-científico com o co-orientador no exterior, para o desenvolvimento das atividades propostas (BRASIL,CAPES, 2009)

Sem isso, o estudante não pode concorrer a nada, apenas perde oportunidades. Ou, como ocorreu no meu caso, se reconstrói a partir de outros caminhos.

A formação de pesquisadores em Ciências Sociais no Brasil segue uma lógica de hierarquia parental, moralizada, que pode ser uma armadilha para o desenvolvimento de jovens pesquisadores, que ficam sem autonomia para efetivar e encaminhar seus projetos para editais nacionais.

1.2 Entrada em Luanda: sondagens socioantropológicas de uma curiosa prestadora de serviços

Quanto mais eu lia e pesquisava sobre Angola, mais aumentava a preocupação com questões práticas sobre a viabilidade do trabalho de campo. Além das dificuldades de financiamento, o custo de vida do país, especialmente na capital, Luanda, oscila entre os dois

¹¹ Acredito que o maior problema da falta de autonomia do doutorando atrela-se às dinâmicas da vida acadêmica no Brasil, como sugerido por Kant de Lima (2011). Como reflexo de elementos constituintes de dinâmicas sociais brasileiras, a organização acadêmica concebe a hierarquia como diferença moral, na qual a parte subordinada é reprimida para a manutenção do *status quo* da situação de quem ocupa a posição “superior”. O autor aponta como, no Brasil, estudantes e profissionais são hierarquizados conforme seu pertencimento institucional e relações pessoais estabelecidas. Pertencer a um programa de pós-graduação “tradicional”, manter “bons contatos”, frequentar eventos recomendados pelo orientador, cujo nome é costumeiramente acionado em conversas e concursos para que seja captada a “genealogia” do candidato. A posição do orientador é central nas possibilidades para a formação do estudante (KANT DE LIMA, 2013). Uma organização social na qual a personalidade fundamenta relações, além da citada concepção hierárquica, favorece a dependência do doutorando em relação a seu orientador e deixa o estudante sem outras instâncias universitárias a serem acionadas caso haja alguma dificuldade profissional.

¹² Em 2011 a CAPES modificou as regras para o estágio doutoral , que passou a ser denominado PDSE, com a finalidade de desburocratizar o processo. A documentação exigida foi mantida.

mais altos do mundo¹³. Além disso, equipamentos de infraestrutura urbana são precarizados, o que dificulta transitar na cidade sem redes de sociabilidade que permitam a navegação social.

A primeira possibilidade concreta de viajar para Angola ocorreu em 2010, após um ano do doutorado em curso, antes mesmo da composição da equipe internacional formada para o edital do CNPq (PCS/CPLP - Edital MCT/CNPq N° 037/2010).

Diana, uma pesquisadora e professora, atuante na área acadêmica de Ciências Sociais, estava entusiasmada para realizar uma pesquisa convergente aos meus interesses esboçados, iniciados por duas perguntas: “como e por que a Igreja Universal do Reino de Deus tem tanta visibilidade em Angola?”

Com redes sociais heterogêneas e não restritas ao universo acadêmico, Diana conhecia formas de atuação da antropologia como instrumento de pesquisas de mercado. Em um jantar com alguns amigos fez uma proposta a um deles, que relacionamentos profissionais com uma empresa de importação/exportação que atuava em Angola. A ideia apresentada por Diana era de que uma pesquisa de caráter antropológico sobre a Igreja Universal poderia perfilar os interesses de consumo de seus frequentadores. A empresa mantinha como principal estratégia de venda propagandas televisivas longas, que passavam na rede de TV pública.

Uma das forças de atuação da Igreja Universal tem sido exatamente a presença de programas religiosos em mídias televisivas e radiofônicas, que variam desde um horário de programação alugado em emissoras de rádio e TV à compra e reestruturação dos mesmos (FONSECA, 2002).

O relatório final deveria ser bem simples e foi mediado por Diana, a partir de relatórios diários que eu e Paulo, meu parceiro desta atividade, enviávamos. Levantamos pontos como: mapeamento dos templos em Luanda, formas de atuação dos pastores e sua interação com os frequentadores dos cultos, materialidade das trocas entre a Igreja e seus fieis, ou seja, o que a instituição oferecia e como (e quanto) os fieis retribuía.

¹³ A empresa de Consultorias e Investimentos Mercer elabora todos os anos um relatório global que ranqueia o custo de vida nas principais cidades do mundo, o *Cost of Living Rankings Report*, que é vendido por US\$699. Como seu foco é oferecer um mapeamento de custos para grandes empresas e governos, os parâmetros avaliados podem não fazer parte de itens consumidos pela maior parte da população daquela cidade. A Mercer divulga seus relatórios e explica que o *survey* realizado é focado na vida de expatriados naquele país. Apesar desse perfil específico, é um material que nos serve de parâmetro. O último ranking, o relativo ao ano de 2013, apresenta a tabela das 10 cidades com o custo de vida mais alto e o preço médio de itens considerados fundamentais na vida de um expatriado e está divulgado em sua página eletrônica. SISCOVICK, Miriam. 2013 Cost of Living Rankings. MERCER. (New York, 23 jul. 2013) Disponível em <<http://www.mercer.com/costoflivingpr>>. Acesso em 11 nov. 2013

Assim, junto de Paulo, na época estudante de mestrado em Antropologia, eu poderia realizar a primeira viagem. Ficaríamos um mês e na última semana nossa coordenadora viria ao nosso encontro para encerrar as observações. Ficou combinado que eu receberia a passagem aérea, suporte em relação aos documentos necessários, estadia em hotel com “mata-bicho” - café da manhã - e uma quantia equivalente a uma refeição. Eu e meu colega teríamos a nossa disposição, ainda, um carro com motorista.

“Trabalhar para uma empresa, andar de motorista e ficar em hotel ??” Tudo isso soou-me estranho, mas era uma oportunidade concreta que teria de cruzar o Atlântico e encontrar pela primeira vez o campo que ensaiava desde os dois anos anteriores, quando escrevi a proposta de pesquisa para ingressar no doutorado. Além disso, imaginei que neste período fosse possível, além de visitar templos da referida Igreja e estabelecer os primeiros contatos para um possível retorno, pois as tentativas de formar redes acadêmicas estavam dificultadas pela morosidade no retorno de *e-mails* de possíveis colaboradores acadêmicos em Angola.

Na ocasião desta viagem, já estava ciente da atração que Angola exercia sobre grandes investidores e sobre as novas diretrizes do governo brasileiro para o incremento das relações Brasil-Angola. O cenário economicamente promissor se traduz na expressão de que “o país está a se reconstruir”. Angola apresenta-se como um dos “eldorados contemporâneos” com sua produção de petróleo (equivalente à brasileira) que oscila entre a segunda e a terceira maior produção africana, e uma das mais significativas extrações de diamantes do mundo. O país atrai investimentos estrangeiros em uma economia que cresce mais de 10% ao ano e torna Luanda a cidade mais cara do mundo (HODGES, 2002). Há demandas empresariais para importações e um nicho de mercado na construção civil efervescente, no qual destacam-se construtoras brasileiras (SANTANA, 2003; 2004). Esse crescimento econômico não se traduz em melhorias sociais, uma vez que a renda é concentrada, mas são convincentes indícios de atração para o investimento em negócios.

E assim minha primeira entrada em Angola ocorreu através do eixo “negócios”. A empresa que nos contratou, pertencente a uma *holding* internacional, vendia variados tipos de bens de consumo considerados não-essenciais segundo uma lógica de racionalidade econômica¹⁴, tais como: pílulas emagrecedoras que não fazem mal à saúde; massageadores

¹⁴ Sobre a importância de compreender os significados do consumo, sem hierarquizar bens como “supérfluos” ou “necessários” em sociedades contemporâneas, destaco o um trecho de artigo-síntese de Brandini (2007), em língua portuguesa, em defesa de uma antropologia do consumo: “Portanto, pensemos que o consumo nos dias atuais serve menos ao usufruto da funcionalidade dos produtos e mais a uma ideologia embasada na lógica da diferenciação entre classes e grupos sociais consumimos como ritual de participação (mesmo que puramente

que simulam as mãos humanas; grelhadeiras que retiram a gordura dos alimentos; placas metálicas capazes de aumentar a concentração humana, etc; além de itens mais usuais, como notebooks, bonecas e panelas. Quem nos recebeu foi Bianca ¹⁵, a diretora local da empresa, que chamarei de *Dreammaker*, uma simpática brasileira que estava curiosíssima sobre o que dois antropólogos fariam em Luanda. Com visão de administradora comercial, achava engraçado que seu chefe imediato tivesse contratado serviços de pessoas cuja profissão era tão “curiosa”. Disse-nos:

- Eu tive aulas de antropologia quando estudei introdução à sociologia na faculdade. Mas nunca imaginei conhecer um antropólogo assim, ao vivo, que nem vocês. Então vocês estão aqui para andar e conhecer melhor os angolanos e como eles interagem nos cultos... Que curioso!! Se foi meu diretor que os contratou, sei que será importante!

Inteligente e faladora, Bianca tinha a atenção voltada exclusivamente para os negócios. Estava há um ano em Luanda e pretendia permanecer por mais nove anos. Assim como tantos estrangeiros que estão em Angola e ocupam cargos estratégicos na iniciativa privada, mantinha uma relação ambígua com a cidade:

- Não gosto daqui. Minha vida é de casa para o trabalho e do trabalho para casa. Isso é o caos. Estou aqui para fazer nome e dinheiro. Continuo aqui até ficar rica. Ser diretora da Dreammaker é bom no currículo. Fico dez anos e quando voltar ao Brasil, conseguirei um bom cargo como executiva.

Ao retornar para o Brasil e refletir um sobre a presença de tantos novos interessados em Angola, achei interessante perceber que Bianca representava não apenas empresários que pretendiam enriquecer. Seus planos eram similares aos de muitos outros estrangeiros, religiosos, pesquisadores e ONGs que aportam em Angola para fazer *fortuna*, no amplo sentido proporcionado pela expressão. A diferença estava no fato de Bianca explicitar seus objetivos.

A rotina que tive com Paulo em Luanda consistia, resumidamente, em visitar templos da Igreja Universal do Reino de Deus, assistir cultos e tentar interação com fieis, buscar contatos com interlocutores políticos desta Igreja e tentar compreender um pouco como era a vida em Luanda. Andávamos muito de carro com Antônio Plácido, um jovem de 23 anos que

psicológica) em grupos aos quais desejamos pertencer e para nos diferenciar de outros, com os quais não desejamos ser ou parecer associados.” (BRANDINI, 2007, p. 157). Cf. DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004.

¹⁵ Os nomes nesta tese apresentados, à exceção dos contatos acadêmicos, são substituições dos nomes originais a fim de preservar as identidades dos interlocutores em questão. A eleição dos pseudônimos foram associações às quais destaquei alguma característica para mim significativa de cada pessoa. Procedimento similar foi realizado e explicitado por Veena Das (2007: p. 62, 238).

dentre suas múltiplas atribuições, era motorista de uma empresa que prestava serviços de motoristas à empresa que Bianca dirigia.

Esta rotina poderia ser bastante flexível, o que permitiu um bom trânsito pela cidade de Luanda. Tentávamos fazer de Antônio Plácido nosso informante-chave, mas o que sempre permeou nossa relação foi o componente “negócios” presente no serviço por ele prestado.

Deveríamos responder à empresa conforme nossa supervisora nos orientava diariamente a partir dos relatórios diários concentrados em nossas observações realizadas nos templos de IURD que visitávamos. Outros elementos contextuais também eram incluídos nesses relatórios, como o que percebíamos sobre o uso de bens de consumo, as dinâmicas econômicas e de sociabilidade, a distribuição da população na cidade. A relação dos caminhos dessa investigação era estabelecida diretamente com Diana, sem a intervenção de Bianca, que atuou como um ponto de apoio e um vínculo afetivo na cidade.

A liberdade (relativa) que tinha em Luanda, em termos de decidir sobre a rotina diária, permitiu outros contatos e relações com interlocutores que foram fundamentais para a formulação deste trabalho. Sempre com um contato de referência próprio ou de amigos-de-amigos de algum angolano que vive/u no Brasil ou Portugal, mantive reuniões e encontros, alguns mais rápidos, outros continuados, com professores universitários, um advogado, um artista plástico, um arquiteto, o diretor de um instituto tutelado pelo Ministério da Cultura. Ainda assim, as maiores dificuldades apresentaram-se pelos frágeis vínculos que nos ligava, pois ser conhecido, ou amigo-de-amigo, não significa a possibilidade de maiores trânsitos na cidade.

Outras tentativas de estabelecer relações a partir do espaço público, como por exemplo, nos templos da IURD, não tiveram resultado, posto que deveríamos percorrer mais de 30 igrejas pela cidade, o que não possibilitava estabelecer relações de confiança.

Assim, a circulação que tivemos em Luanda, quando não mediada por alguém, era sempre comprometida por pequenos desentendimentos ou desconfianças. Dessa forma, localizo como principais interlocutores em Luanda pessoas de origens heterogêneas, mas que hoje, de alguma maneira, pertencem às elites do país.

1.3 Políticas públicas e seus alvos: as “anedotas” de uma investigação epidemiológica

Enquanto tudo se encaminhava para a primeira viagem a Angola como prestadora de serviços para a *Dreammaker*, na mesma época, surgiu outra oportunidade para continuar mais um período no país.

Adriana, uma jovem epidemióloga, muito afeita às Ciências Sociais, pretendia concluir uma investigação que estava coordenando na fronteira sul de Angola. Nessa pesquisa buscava-se, por meio de um **Inquérito de Vigilância Sorológica e Comportamental**, estimar a taxa de prevalência ao HIV/Aids e compreender “comportamentos” de “mulheres-vulneráveis-ao-HIV-Aids”.

O vínculo institucional de Adriana era com a Fundação Oswaldo Cruz, na qual era doutoranda em Epidemiologia na Escola Nacional de Saúde Pública ¹⁶. Sua trajetória em investigações nessa temática estava se consolidando e a experiência em pesquisas de intervenção em saúde revelava-lhe profunda dissonância entre objetivos de agências e práticas cotidianas. Em nosso primeiro encontro, Adriana dissertou sobre os limites da pesquisa, as dificuldades de reconhecimento dos financiadores em relação à importância de dados qualitativos e suas angústias em relação aos (des)caminhos das intervenções financiadas por grandes agências internacionais voltadas para o “controle” do HIV/Aids.

Para localizar como cheguei nessa investigação, tomo como referências iniciais o artigo de Bastos et al. (em fase de elaboração) sobre a cooperação entre Brasil-Angola e Brasil-Moçambique em pesquisas epidemiológicas entre populações vulneráveis ao HIV/Aids e a tese da própria Adriana, que tratou sobre desdobramentos de sua participação como coordenadora nessa pesquisa epidemiológica e seu posicionamento diferenciado em relação a uma epidemiologia *mainstream* (PINHO, 2012).

Para a diplomacia brasileira a cooperação em saúde tem sido um elo estratégico para o país (ALMEIDA et al, 2010)¹⁷. No tocante a propostas de intervenção em HIV/Aids, os resultados positivos que tem sido obtidos internamente, faz com que o Brasil se projete no

¹⁶ Devo salientar que nas Ciências Sociais no Brasil é praticamente impossível que um doutorando seja portador de tamanha autonomia, como coordenar e executar uma pesquisa daquela magnitude.

¹⁷ A cooperações técnicas brasileiras na área de saúde têm sido numerosas nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOPs) e são implementadas por instituições nacionais de *expertise* setorial, de forma diferenciada de agentes de cooperação estrangeiros. Cesarino (2012a; 2012b) que grandes agências de cooperação internacional, ao serem gerenciadas por países desenvolvidos, operam a partir de instituições doadoras altamente burocratizadas que são especializadas tanto em princípios gerenciais quanto no processo de implementação operacional, ou seja, tanto na construção e elaboração de políticas públicas (*policy*) quanto em sua execução ao redor do mundo. As cooperações a partir do Brasil, ainda que vinculadas à Diplomacia e Política Externa do País, atuam de forma mais independente em relação a um planejamento central e são costumeiramente coordenadas por instituições que se destacam em ações setoriais como, por exemplo, a Fundação Oswaldo Cruz, na área da saúde e a Embrapa, na área da agropecuária. Esta última foi objeto de análise da pesquisa de Cesarino.

cenário internacional e que as ações da Fundação Oswaldo Cruz adquiram relevância no campo de investigação em HIV/Aids.

Bastos et al. (em fase de elaboração) refletem sobre como uma equipe de *experts* brasileiros ligados a Fundação Oswaldo Cruz operou como equipe técnica de um projeto para a produção de dados epidemiológicos e proposições para o controle ao HIV/Aids em Angola e Moçambique, ao qual me focarei no caso de Angola. A expectativa da cooperação para a implementação de “Inquéritos de Vigilância Sorológica e Comportamental” é de que se busque

[...] uma cooperação internacional em saúde de caráter horizontal, ao contrário da verticalidade e assimetria das cooperações Norte-Sul que visavam à transferência de programas e pacotes prontos para os países receptores. (BASTOS ET AL. em fase de elaboração, p. 2)

Entretanto, a execução de projetos tem sido realizada por distintos atores com diferentes pesos econômicos e institucionais, como é minuciosamente descrito no próprio artigo citado, sobre os casos de Angola e Moçambique. Ainda que seja buscada uma cooperação “horizontal”, nem sempre é possível atuar no planejamento de propostas cooperativas em conjunto com todos os entes envolvidos¹⁸.

A parceria institucional com a Fundação Oswaldo Cruz, reconhecida por sua *expertise* setorial, especialmente nos bens sucedidos planos de controle e prevenção ao HIV/Aids, ocorreu a partir da abertura de licitações para execução de projetos, tanto em Angola quanto em Moçambique, apoiados por Centros de Controle de Doença (CDC), que são órgãos operacionais do Departamento de Saúde e Serviços Humanos dos Estados Unidos da América e que atuam em mais de 60 países no mundo. Por sua vez, os CDC têm suas ações inseridas na execução do Plano de Emergência do Presidente dos Estados Unidos para o Combate à Aids (PEPFAR) (Figura 2). O PEPFAR tem como estratégia interventiva a proposta ABC, que consiste em “*Abstinence for youth, Being faithful in marriage and in monogamous relationships, and Correct and consistent condom use for those who practice high-risk behaviors*”¹⁹. (BASTOS ET AL., em fase de elaboração).

¹⁸ A construção de um projeto multilateral no tocante ao HIV/Aids atende a uma sessão especial da Organização das Nações Unidas para o combate ao HIV/Aids no mundo, o United General Assembly Session on Hiv/Aids (UNGASS) que estabelece critérios para a construção de indicadores epidemiológicos a serem aplicados em pesquisas por todo o mundo. Um desses indicadores são os **Inquéritos de Vigilância**, em inglês denominado *Behavioral Surveillance Survey*. Cf. Pinho (2012).

¹⁹ “Abstinência para a juventude, ser fiel no casamento e em relações monogâmicas, e uso correto e consistente do preservativo para aqueles que mantêm práticas de alto risco comportamentais” (tradução livre)

Passador e Thomaz (2006) assinalaram que, em Moçambique, campanhas fundamentadas em “mudança de comportamento” geralmente operam a partir de uma perspectiva pré-concebida sobre o que seria o “comportamento sexual” dos moçambicanos, a partir de onde estabelecem campanhas completamente exógenas às percepções sobre sexualidade e doença entre moçambicanos. Ao retomarem uma campanha pró-uso de preservativo promovida pela USAID, os autores destacam que:

Vale lembrar que a USAID, órgão do governo estadunidense, vem hoje financiando trabalhos de prevenção no país que se fundam no modelo que ficou conhecido como ABC, defendido pelos conservadores ligados à administração de George W. Bush, e que promove a abstinência e a fidelidade como métodos de prevenção preferenciais e mais eficazes que o uso de preservativos. Abstinência e fidelidade – entendidas por seus propugnadores como formas contrárias à iniciação “precoce” da vida sexual e adesão à monogamia – se contrapõem, nesse sentido, à realidade de um país em que os matrimônios são “precoces” e a poligamia é prática comum. O combate à iniciação sexual “precoce” e à poligamia (mal entendida por agentes ligados aos organismos internacionais como uma prática promíscua) remete à memória dos tempos coloniais e ao discurso missionário que também combatia a poligamia, produzindo resistência a tais propostas entre os moçambicanos, que as identificam como uma espécie de neocolonialismo promovido por cooperantes estrangeiros. (PASSADOR; THOMAZ, 2006, p. 282)²⁰

Com essa breve descrição da organização dos agentes financiadores e os contrapontos apresentados, observa-se que a presença de uma fundação brasileira para a cooperação proposta começa imbricada a uma complexa rede de relações políticas e econômicas que operam também no nível da *policy* e que não estão restritas apenas a uma inicial *expertise* setorial desenvolvida no Brasil. A temática se coloca em um patamar de debates que não está circunscrito, de forma alguma, à oposição “Norte x Sul”, ou “horizontalidade da cooperação”.

A atuação da equipe da Fundação Oswaldo Cruz iniciou-se no aspecto técnico-científico na execução de “pesquisas formativas”²¹ em Angola e Moçambique, para que pudessem aplicar posteriormente os Inquéritos de Vigilância Sorológica e Comportamental

²⁰ Sobre esse tema, Parsitau (2009) observa que até 2005, qualquer receptor do financiamento da PEPFAR era obrigado a utilizar dois terços dos recursos doados em programas de prevenção ao HIV/Aids focalizados na “mudança de comportamento” baseada na tríade da ABC - abstinência, fidelidade e uso de preservativos. A autora analisa o caso de uma dessas campanhas, a partir de uma igreja pentecostal no Quênia, que compartilhava de tais princípios morais sobre a sexualidade. Parsitau (2009) mostra que, ainda que essa igreja analisada fosse popular entre jovens, as campanhas fundamentadas nesse registro ABC não provocam mudanças de comportamento, pois desconsideram o complexo campo sexual e moral em torno da sexualidade.

²¹ As “pesquisas formativas” consistem em uma espécie de (re)conhecimento de área, é um jargão comumente utilizado para descrever e mapear o contexto sociocultural onde *surveys* epidemiológicos serão implementados. Geralmente contam com equipe interdisciplinar, que procuram estabelecer os critérios iniciais para a condução de posterior pesquisa quantitativa, compreendida como a “cereja do bolo”, pois o que se espera como produto final é delimitado por um pacote de indicadores específicos, relacionados às demandas de financiadores.

conforme os moldes das agências financiadoras e especificações negociadas com países receptores. (BASTOS ET AL., em fase de elaboração).

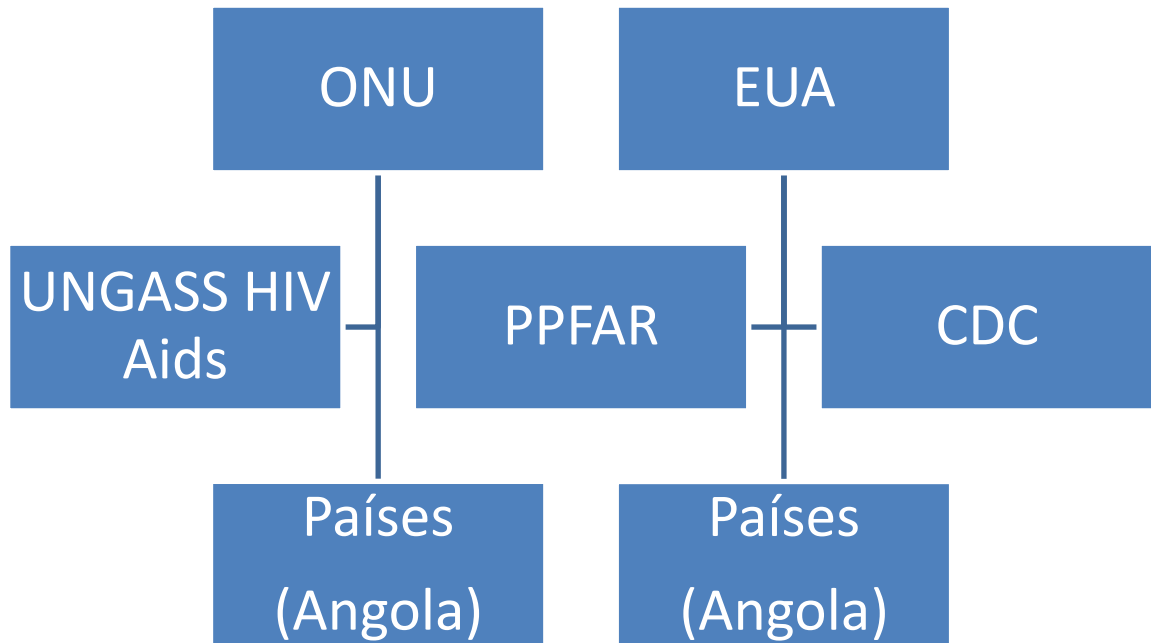
Em Angola, havia uma constatação generalizada e difundida de que na região sul, muita gente “estava a trazer doença”, o que de certa forma é explicado pelo fim do relativo isolamento que o país se encontrava em decorrência das guerras, que perduraram até 2002. A preocupação ali era compreender porque e como ocorria o avanço da epidemia, especialmente na província do Cunene, principal região fronteira com a Namíbia. Obter dados epidemiológicos sobre o HIV/Aids seria um instrumento para pensar políticas públicas no país.²²

A execução de Inquéritos de Vigilância exige infraestrutura no local, pois além de mobilizar uma equipe fixa de , no mínimo, 4 aplicadoras de questionário, necessita um espaço disponível e material para a realização de testes químicos rápidos para detecção de doenças. Assim, foi realizada uma parceria com a ONG Ajuda de Desenvolvimento de Povo para Povo – Angola (ADPP), que colaborou para a logística dos processos investigativos. Além disso, operou-se com um intermediário administrativo-tecnológico, a University of Tulane, norte-americana (BASTOS ET AL., em fase de elaboração).

Assim, esboço o seguinte quadro de funcionamento da proposta de cooperação que tinha uma instituição brasileira com sua *expertise* setorial (Figuras 2 e 3).

²² Desde 2005 existe um órgão especializado, o Instituto Nacional de Luta contra a Sida (INLS), vinculado ao Ministério da Saúde, com sede em Luanda e com pontos focais em outras províncias . Cf. Página eletrônica institucional do INLS. Disponível em < <http://sida.gov.ao/index.php/sobre-nos.html>>. Acesso em 11 fev. 2014

Figura 2 - Quadro de organização doador/receptor

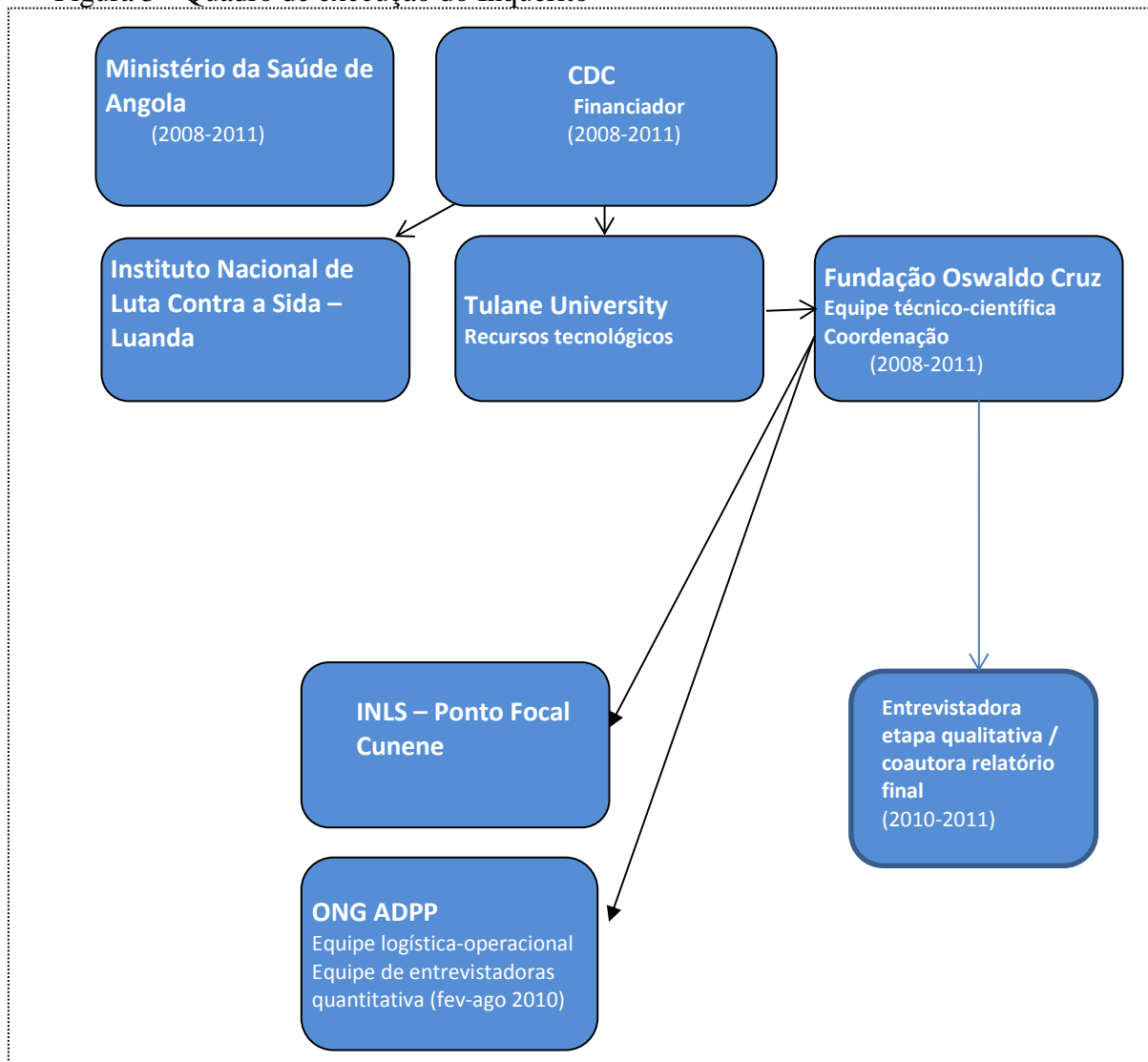


Fonte: A autora.

Pinho (2012) debate em sua tese as transformações necessárias para que Inquéritos de Vigilância Sorológica e Comportamental possam ter sentido em sua própria existência e produção de dados. A autora relata e debate sobre as inadequações dos indicadores solicitados sobre “populações-alvo”.

Minha inserção foi no período final do Inquérito (Figura 3). Atuei inicialmente como uma espécie de “operária-entrevistadora” de “mulheres-vulneráveis-ao-HIV/Aids”. Além disso, deveria também situar aspectos socioculturais das entrevistadas. Estava nesta “base técnico-operacional”, em uma complexa pirâmide hierárquica em que análises de cunho qualitativo são inferiorizadas diante de políticas de gestão de saúde que precisam delimitar categorias para a intervenção em “populações-alvo”.

Figura 3 - Quadro de execução do Inquérito



Etapa quantitativa e encerramento. Fonte: A autora.

A primeira dissonância encontrada por Pinho (2012) no princípio da investigação foi o distanciamento, na região sul de Angola, da população local com categorias fundamentais para os indicadores solicitados, como, para citar a principal, a “prostituição”. A insistência em realizar pesquisas com “trabalhadoras do sexo” seria absolutamente infértil, uma vez que as mulheres não utilizam categorias identitárias para indicar quem costuma ter sexo em troca de bens ou dinheiro.

Como seria, então, realizar uma investigação com “trabalhadoras do sexo” na região? Questões como esta já haviam sido colocadas em outros contextos de pesquisa e a solução provisória seria trabalhar com a categoria externa de “sexo transacional”, que significa

práticas sexuais em troca de bens materiais ou imateriais (PINHO, 2012; HUNTER, 2002; KAUFMAN & STAVROU, 2004; SWIDLER et al., 2006; PSI, 2005)²³.

Essa categorização foi criticada e esquadrihada por Pinho (2012), que sob uma epidemiologia crítica, optou por utilizar como categoria analítica o termo **trocas afetivo-sexuais e econômicas**. Longe de ser uma questão semântica, a perspectiva de criar “populações-alvo” levaria a processos de maior distanciamento em ações voltadas para a prevenção, pois além de criar rótulos discriminatórios que aumentam a vulnerabilidade, as pessoas classificadas não se identificam com as etiquetas a elas atribuídas²⁴.

Percebe-se o impasse gerado por indicadores que pretendem restringir-se a “populações-alvo”, que existem apenas **para** e **pelas** agências financiadoras e que podem gerar consequências para populações locais, não somente pela ineficácia de ações interventivas, mas por processos criadores e/ou reificadores de diferenças sociais²⁵.

Quando uma equipe montada a partir do Brasil integra essa rede, não se trata apenas de uma forma **Outra** de propor cooperação, mas sim de ingressar e (re)criar redes de circulação que ritualizam hierarquias entre diferentes campos do saber, entre perspectivas de mundo e entre elites intelectuais e políticas de diversas localidades.

Atribuo minha participação na etapa qualitativa do Inquérito de Vigilância à insistência de Adriana sobre a importância desse componente analítico. Ainda assim, no desenrolar do trabalho de campo, era difícil que eu conseguisse expressar a ela o poderoso aspecto institucional que pesava enquanto realizássemos as entrevistas no Centro de Saúde (CS). Mas inicialmente nem tínhamos outra opção.

²³ A diferenciação tem sido estabelecida pela percepção de um *continuum* entre sexo por dinheiro e sexo no qual se espera receber algo material em troca (LEGAL ASSISTANCE CENTRE, 2002). O “tipo ideal” do sexo transacional é a relação estabelecida por uma mulher com homens mais velhos com o objetivo de obter ganhos materiais e/ou financeiros. Esses parceiros podem ser chamados de “amigos”, “namorados”, “boyfriends”, “sugar dadies”.

²⁴ Como indicou Crapanzano (2001), ao refletir sobre “raça” e discorrer sobre como categorias criadas não são utilizadas apenas semanticamente, mas também no sentido retórico.

²⁵ O debate sobre a impertinência de “populações-alvo” no campo de estudos sobre HIV/Aids começou a ocorrer em torno da desconstrução de uma “doença gay”. (PINHO, 2012; PARKER, 2001). Ainda assim, há muitos trabalhos preventivos de intervenção em saúde pública a partir de recortes de “populações-alvo” como “homens que fazem sexo com homens” e “trabalhadoras sexuais”. Assim como no processo de “culturalização da Pobreza” descrito por Rizek (2011), há, por exigência dessas agências financiadoras, a setorialização de ações. Ao delimitar obsessivamente “populações-alvo” e seus “comportamentos”, financiam ações pontuais, rasas e provavelmente sem transformar o “objeto de intervenção” em “sujeito de direitos”.

Em um primeiro momento, minha inserção em campo estava delimitada por esse viés de ser uma agente representante da área da saúde. No CS, aguardava entrevistadas com a equipe de entrevistadoras da etapa quantitativa, formada por mulheres da região que já haviam atuado em projetos sociais e/ou políticas públicas na área de saúde (Figura 3).

Ocupávamos nosso tempo livre com longas conversas sobre família, sexualidade, relações de gênero, a vida no lugar. Parte das entrevistas foram realizadas com mulheres que já haviam sido previamente agendadas e selecionadas na etapa quantitativa, previamente identificadas como “casos ricos”, ou seja, como mulheres “vulneráveis ao HIV/Aids” por manterem mais de um parceiro sexual de forma concomitante²⁶. Após a leitura do termo de consentimento, fazia a entrevista, gravava se autorizada. Ao final, as entrevistadas ganhavam disputados “mimos”: produtos de beleza, crédito de telefone celular, alguma pequena quantia em dinheiro.

Em fevereiro de 2011, viajei pela segunda vez como assistente de Adriana e coautora do relatório final. Estive presente em três, dentre quatro, das reuniões “devolutivas”, que consistem na apresentação dos principais resultados da investigação epidemiológica. A primeira foi com membros do CDC. A segunda foi na Embaixada Norte-americana em Luanda. A terceira foi no Instituto Nacional de Luta contra a Sida e a quarta na Direção Provincial de Saúde do Cunene.

A primeira reunião ocorreu com Adriana, eu, 4 membros do CDC dos escritórios de Angola, Namíbia e Estados Unidos. Ali seriam delineados os principais resultados do inquérito a serem apresentados nas demais reuniões. Foi uma tarde plena de tensões. Os membros do CDC exigiam a apresentação dos resultados com propostas de intervenção sobre uma “população-alvo”. Adriana dizia que essa “população-alvo” não existia, porque naquele universo, conforme constatado na “pesquisa formativa” e na “observação participante”, todas as mulheres e homens estariam vulneráveis à contaminação por HIV/Aids. Que os “achados” indicavam que a “sensibilização” deveria ser realizada com homens porque a organização de mundo local centralizava neles as possibilidades do uso ou do não uso do preservativo. O ápice do debate foi condensado no trecho que transcrevo:

²⁶ Pinho (2012) relatou sobre a curiosidade que eu e ela suscitávamos como entrevistadoras “brasileiras e brancas”, que era, inclusive, uma barganha que a supervisora de campo do *Inquérito*, uma angolana, utilizava para convencer as jovens a participarem da etapa qualitativa do projeto (PINHO, 2012, p. 147). Algumas entrevistadas apresentavam curiosidade para saber como eram nossos relacionamentos afetivo-sexuais com os “brancos e negros brasileiros”.

Coordenadora: A sugestão para focar em uma população-alvo eu não posso oferecer!
 Membro CDC EUA: Você conhece mais do que ninguém esses dados, Adriana. Tente dizer quem são essas mulheres pesquisadas, precisamos trabalhar com variáveis específicas.

Coordenadora: Não é possível fazer isso. O que nossa pesquisa qualitativa mostrou foi que são mulheres que estão em situação de vulnerabilidade extrema, independente de que função exerçam ou de quantos parceiros tenham.

Membro CDC EUA: Olha, não nos interessa como investidores essas anedotas, ok. Precisamos de variáveis específicas.

Essa situação aponta para pelo menos dois temas importantes: 1) gestão de populações etiquetadas conforme proposta de investidor; 2) hierarquização de saberes com franco desprezo pela produção de caráter antropológico²⁷. Mas as “anedotas” sobre as reuniões continuam.

A segunda reunião foi no Instituto Nacional de Luta contra a Sida, em que a Coordenadora apresentou os resultados para a Direção do Instituto, para representantes de instituições que compuseram o Comitê de Ajuda Técnica e outras instituições consideradas parceiras no combate ao HIV/Aids em Angola. Nesta apresentação, houve envolvimento dos ouvintes com a proposta de estender políticas públicas de combate ao HIV/Aids a mulheres e homens da região em vez de focar em “mulheres que praticam sexo transacional”.

A terceira reunião foi na Embaixada dos Estados Unidos. E apenas membros do CDC puderam comparecer, apresentando os resultados (!) ao Embaixador, a USAID e à comunidade da embaixada, que foi toda convidada. A apresentação dos resultados quantitativos realizada por um agente da instituição que financiou a execução do trabalho indica como se mantém o controle neste nível da *policy*, que nem a equipe brasileira (“doadora de conhecimento técnico”) nem a equipe angolana (“beneficiária” da proposta de cooperação) participaram.

A quarta e última reunião foi na Direção Provincial de Saúde do Cunene, com a presença dos parceiros locais. Uma representante de uma ONG local indicou como dados são transformados e relatados para os indicadores oficiais fora de contexto e o quanto isso poderia ser prejudicial para que o governo local (nacional e provincial) pudesse planejar uma política pública com maior possibilidade de sucesso.

A gestão e os debates deste projeto multilateral reflete como instituições de diferentes países reproduziam hierarquicamente o lugar profissional de cada um na geração de

²⁷ Interessante observar que a despeito disso, há produção interdisciplinar que ressalta centralidade da perspectiva antropológica em estudos epidemiológicos. Cf. Grimberg (1998)

conhecimento: Estados Unidos, Brasil e Angola; ciências humanas e ciências da saúde; dados quantitativos e aspectos qualitativos.

O que observamos nessas tensas relações e negociações são dispositivos atuantes em diversas situações que perpassam a finalidade da “cooperação” que está em jogo. Atua-se “em parceria”, mas há restrições de perspectivas – hierarquização de parcerias, campos de saberes, interesses locais e gerais – e de decisões – para a formulação e execução de políticas públicas a determinadas “populações”.

A participação de equipe de uma instituição de saúde brasileira não significou autonomia na construção final dos resultados. Mesmo com a incumbência de principal coordenação do trabalho, a equipe brasileira foi, no fim das contas, vista como agente executora que intermedeia relações. Ao mesmo tempo, não há uma simples oposição ou realocação maniqueísta da oposição “Norte x Sul”. A presença de representantes do Estado angolano, o beneficiário do programa, aparece parcialmente, apagada diante de verdadeiras agendas de *policies* instituídas por programas transnacionais.

1.4 Uma antropóloga “nas brechas”

Ao apresentar este cenário que desenhou as possibilidades de realizar uma pesquisa em Angola pretendi indicar o quadro a partir do qual me movimentei. Ora prevaleci como estudante de doutorado em ciências humanas no contexto brasileiro, ora como antropóloga/observadora dos ritos religiosos da IURD na cidade de Luanda, ora como “profissional da superfluidade” vinculada a uma pesquisa de intervenção em saúde. Nesses interstícios busquei estabelecer vínculos em campo e construir um olhar sobre as relações iniciadas destes lugares.

Mais do que me localizar nesses diferentes “papeis” e entradas, pretendi pincelar sobre como algumas das contingências se colocam nos princípios de uma investigação para uma pesquisadora/estudante de Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia no Brasil em suas relações concretas com Estado, Mercado, Academia, propostas de Políticas Públicas em Saúde, que de diferentes maneiras foram as fontes de meus financiamentos e mediadores.

Esses quadros institucionais permeiam todos os “campos” que fiz em Angola e por isso não foram excluídos da pesquisa, como se fossem um quadro prévio à minha própria investigação. Entretanto, fizeram parte da análise como parte da minha experiência e de seus limites, além de informarem sobre o contexto da “reconstrução” de Angola.

Angola hoje é um dos países africanos com maior reserva de recursos naturais, entretanto, está entre os piores índices de desenvolvimento humano do mundo, nos piores níveis de distribuição de renda. Com o fim das guerras, o país torna-se pólo de atração de inúmeros atores sociais que negociam “junto, através e apesar” do Estado angolano para participar da “reconstrução nacional”.

Não estava alheia a essa posição, na medida em que estava interessada em compreender, nomear, localizar os elementos que compunham o quadro da reconstrução nacional após o colonialismo e os subsequentes anos de guerra. A Igreja Universal apresentou-se como uma chave interessante para adentrar nesse universo. Contudo, todas as contingências surgidas ao longo dos cinco anos que estive vinculada ao programa de doutoramento apresentaram inúmeras entradas interessantes para apresentar uma modesta perspectiva sobre alguns encontros, situados, com a reconstrução nacional de Angola.

Mesmo quando um pesquisador tenha posturas espartanas, é preciso que haja agências financiadoras. Mesmo se esta é destinada ao desenvolvimento acadêmico e científico do Brasil e/ou parceiros internacionais, existe parcialidade; além de demandas, articulações entre macro e micropolítica que perpassam a vida na universidade, que hierarquiza estudantes e áreas de conhecimento; há oscilações com o contexto político interno, nas relações com outros Estados, e a articulação entre diferentes elites e/ou circuitos transnacionais.

Enquanto estive em Angola, mantive esperanças de que iria retornar em breve e com melhores condições de realizar uma pesquisa sem tantos pesos institucionais. Tanto no trabalho em Luanda quanto no outro do Cunene, procurei criar condições para um retorno posterior. Em cada contexto buscava brechas nas quais vínculos foram criados, histórias contadas, experiências observadas e outras vividas.

Na medida do possível, utilizei técnicas de pesquisa na esperança de amenizar pesos institucionais. Tentei “caminhar com” aqueles que foram se revelando meus interlocutores privilegiados. Saí do Rio de Janeiro em junho de 2010 e quando retornei, em agosto do mesmo ano, pretendia transformar minha proposta inicial de pesquisa. Eram tantas informações e experiências novas que estavam transformando minhas sensibilidades subjetivas, acadêmicas e profissionais...

Comigo trazia muitos objetos de culto da IURD, *panos*, uma estatueta do *Pensador Tchokwe*, um diário no modelo relatório-técnico no meu *netbook*, um caderno de campo absolutamente preenchido com informações soltas, observações teóricas, histórias desconexas, narrativas redondas com as quais me impressionara, desabafos, questões metodológicas e algo que me parecia maior e inominável. Estava absorta na intensidade e

quantidade de informações. Como trazê-las para a escrita sem perder a vivacidade e sem submergir em *paixão*?

Mesmo sendo “branca”, buscava minha “negritude” querendo trançar os cabelos, tentando levar compras na cabeça, pensando como seria minha vida se vivesse em Angola. Até em sonhos (!), em que certa vez minha mãe, morta em 2007, conversava comigo transubstanciada em uma mulher kwanyama (a principal identidade étnica mencionada na província do Cunene), tal como ocorriam as transformações do personagem Zellig, de Woody Allen.

Ao retornar ao Brasil, estranhava a “palidez” do meu rosto no espelho, assim como os cabelos lisos do meu filho e a cor “café-com-leite” do meu companheiro, que se autodeclara “negro”. Pensava nas tantas histórias que pareciam ter ficado interrompidas, logo quando havia conseguido circular melhor em algumas redes de sociabilidade. Mas também tinha uma grande alegria por estar de volta, por rever os meus, por poder carregar comigo um único documento, por poder expressar mais livremente percepções sobre meu entorno. Chegar em casa e me sentir **cidadã**, e não **estrangeira**.

Estava impressionada por tantas transposições de fronteiras que todos os dias eu, antropóloga em formação, e meus/ minhas interlocutoras e interlocutores, em diferentes circunstâncias, precisávamos atravessar. Talvez nunca tivesse utilizado esse registro, de saber, conscientemente, que era preciso atravessar barreiras impostas pelos meus marcadores sociais de diferença.

Nesse movimento, cruzei limites impostos por Estados e seus representantes, por agências financiadoras, por áreas de investigação, por hierarquias de micropoderes que se reforçam nos olhares, nas interdições, enfim, nas (im)possibilidades de nossas experiências.

Em todos os momentos reflexivos tentava apreender como a intersubjetividade da comunicação era acionada nas relações que estabelecia. Que tipo de interação tinha sido possível? Como, diante de tantos pesos institucionais, minha reação de tentar diminuir diferenças interferiu no campo de possibilidades de diálogo? Quais as significações atribuídas por meus interlocutores/as a eventos que presenciamos lado a lado?

Ao retornar a Angola, entre fevereiro e março de 2011, ainda vinculada ao serviço prestado para a Fundação Oswaldo Cruz, falei ao telefone com Bianca, a empresária brasileira em Luanda, mas não nos vimos. Antônio Plácido, o motorista, não atendeu aos telefonemas que lhe fiz. Consegui uma reunião com um contato acadêmico e com funcionários do Instituto Nacional para Assuntos Religiosos (INAR). Algumas portas estavam entreabertas.

De volta à região da fronteira, fiquei triste. Tudo estava muito vazio. Reencontrei antigas componentes da equipe do Inquérito, revi e conversei com algumas das pessoas com quem estivera nos meses anteriores. Tive notícias de outras pessoas que emigraram, que estavam nas *villages* do lado namibiano, na semeadura do massango (uma espécie de milho que se constitui como base da alimentação local), ou que foram passar a temporada de festas e chuvas na Namíbia. Tantas histórias e vidas, tanta distância do que os agentes financiadores propunham!

Foi, infelizmente, minha última viagem. Pois com isso, minha entrada e meu trânsito em duas regiões de Angola, foram marcados por especificidades de lugares sociais que ocupei por estar, de alguma maneira, vinculada a “uma empresa”, a uma “instituição de saúde” e a uma “tentativa de retorno”.

2 A “RECONSTRUÇÃO NACIONAL” A PARTIR DE DOCUMENTOS: OS INDOCUMENTÁVEIS E A CONSTRUÇÃO JURÍDICA DO ESTRANGEIRO (IN)DESEJÁVEL

Mas, mal são esboçados, todos esses agrupamentos se desfazem, pois a orla de identidade que os sustenta, por mais estreita que seja, é ainda demasiado extensa para não ser instável; e, infinitamente, o doente reúne e separa, amontoa similitudes diversas, destrói as mais evidentes, dispersa as identidades, superpõe critérios diferentes, agita-se, recomeça, inquieta-se e chega finalmente à beira da angústia
Michel Foucault (2000, p. XI)

Um dia, um mês antes de embarcar, fui a um evento cultural aberto promovido no consulado de Angola no Rio de Janeiro. Assisti às diversas palestras enquanto observava olhares de estranhamento dirigidos a mim. Interpretei esse dado como algo decorrente da minha cor, pois havia outras mulheres negras jovens na plateia, tão desconhecidas quanto eu: estudantes de graduação brasileiras. Além de mim e do meu filho, então com oito anos, havia só mais uma “branca” desconhecida na plateia, que se identificou como “Doutora” em Letras, no momento de fazer perguntas. Uma das palestrantes era “branca”, mas angolana e professora em uma universidade de seu país. Todos eram apresentados como “Doutor/a”. Após as palestras todos foram convidados para uma confraternização com comidas e bebidas. Pensei, ingenuamente, que seria um momento oportuno para conversar com alguém. Com um sorriso pedi licença a um senhor que estava em um grupo conversando e rindo bastante. Pretendia falar com uma das palestrantes, que estava a cinco passos de mim. Ele transformou o semblante e, enquanto me escrutinava dos pés à cabeça com desdém, disse:

- *VAI TER QUE ESPERAR.*
- *Eu gostaria de falar com a Professora.*
- *Ele fechava o caminho entre mim e a palestrante com o corpo.*
- *Ah, o senhor está na fila? Desculpe-me, não tinha percebido.*

O senhor continuou com uma expressão de nojo e fui embora transtornada. Não conhecia ninguém ali, eu e meu filho éramos dois indivíduos-fora-do-mundo, um nada naquele contexto. “Camila, sem estar na família de alguém, você não é ninguém...”. Estas palavras de minha amiga ecoaram enquanto andava no metrô da Cinelândia. “Mas será que era muito diferente do que acontece aqui??? Ou que aconteceria em qualquer outro evento “aberto” de qualquer outro Consulado???” Talvez e provavelmente sim.

A questão colocada por esse incômodo subjetivo provavelmente foi devido ao fato de eu nunca ter passado grandes constrangimentos ao adentrar ambientes por quais circulei no Brasil. Cresci em uma família de classe média urbana proletária, formada por professores,

trabalhadores de nível operacional, comerciários. Tive acesso a uma educação formal mediana, que transitava entre diferentes camadas sociais na região sudeste do Brasil. Além disso, no Brasil, sou “lida” como “branca”²⁸.

Sem muito instrumental para aquele tipo de situação, a maneira que fui tratada naquele evento me deixou sensibilizada, ofendida até. Atravessei uma fronteira de etiqueta, como ainda o faria diversas vezes, algumas por ousadia, outras por desconhecimento, algumas mais sofridas, outras mais racionalizadas e **antropologizadas**.

Aquela noite foi a primeira para que eu conseguisse lembrar e marcar no meu corpo que eu estava adentrando um campo com outras regras, com outros significados e onde, invariavelmente, eu seria uma **estranha**, fosse pela minha cor, fosse pelo meu não-pertencimento, fosse pelo impuro que eu viesse representar pela minha condição “de fora”, “estrangeira”, mulher...

Ainda que meu desconforto no evento do Consulado de Angola no Rio de Janeiro tenha sido fruto de uma ruptura de regra de etiqueta, recordar-me-ia dessa situação em outras ocasiões em que era preciso solucionar problemas com a documentação para ficar legalizada em Angola. Conforme será narrado, há algumas especificidades no tratamento de estrangeiros “avulsos”, que são enredados em leis, regras e determinadas formas de tratamento pouco agradáveis e que pairam sobre o cotidiano de um país que permaneceu em guerras entre 1961 e 2002.

Para situar os princípios desse processo, explico os próprios trâmites possíveis para a obtenção do visto de entrada²⁹, inspirada pelas reflexões de Peirano (2006; 2009; 2011)

²⁸ Ou seja, nunca senti intimamente a força da discriminação baseada na minha cor, nos meus cabelos, ou qualquer outra característica fenotípica “racial”. Recordo o texto seminal de Oracy Nogueira, proferido pela primeira vez em seminário realizado em 1954 e publicado no ano seguinte, no qual defendeu uma ruptura analítica para os estudos das relações raciais no Brasil, ao definir distintas manifestações de preconceito racial. Este seria caracterizado por uma disposição ou atitude, condicionadas culturalmente, desfavoráveis em relação aos membros de uma população estigmatizada por suas características físicas. Dessa forma, Nogueira observa que no Brasil, o preconceito racial ocorre a partir de marcas (de cor), do fenótipo do sujeito, ao passo que nos EUA, está relacionado às origens, ao genótipo. (NOGUEIRA, 1985).

Ao analisar sequelas de políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral, Fry (2005) traz como contraponto inicial seus primeiros anos vivendo no Brasil, onde notou que, assim como em Moçambique, havia “fronteiras imprecisas de raças”. No caso moçambicano, que nesta relação poderíamos aproximar de Angola, ideias raciais conjugaram-se a princípios culturais assimilacionistas da colonização portuguesa e no Brasil, a ideias de branqueamento. Se, no Brasil, ser lida como “branca” pode colocar-me em posição privilegiada, em Angola as relações raciais partem de outros campos de entendimento.

²⁹ É interessante observar que embora as relações culturais e comerciais entre Brasil e Angola sejam muito mais recorrentes do que entre Brasil e Namíbia, para este país não é necessário visto se a estadia for igual ou inferior a 90 dias.

acerca dos múltiplos significados que os documentos podem adquirir. A partir desse caso, início, apoiada em Das e Poole (2004) e Telles (2010 a; 2010b) considerações sobre atuações do Estado em suas “margens” e as tênues fronteiras e sobreposições entre o ilegal, o informal e o ilícito, que permeiam esta Tese.

Para a composição do marco analítico que atravessa a coletânea “Anthropology in the Margins of the State” , Das e Poole (2004) apresentam questões cruciais para o etnógrafo ao considerar que os seguintes conceitos recorrentes sobre as margens do estado:

- a) margens como periferias, cujos habitantes não foram corretamente socializados na lei. Nesse caso, a investigação deve compreender como operam tecnologias de poder ou pedagogias da conversão que “pacificam” populações como se estas fossem sujeitos passivos a serem “incluídos” e enquadrados pelas leis;
- b) margens como um espaço de indefinição em relação à ordenação do estado, em termos legais – documentos, palavras e práticas - como se as pessoas não fossem capazes de compreender a letra da lei. Entretanto, quando tais termos legais são claramente apresentados? Nos ensaios reunidos, as conclusões apontam que não é a legibilidade constituinte de um estado. Ao contrário, o estado é experimentado e desfeito exatamente através de sua própria ilegibilidade, através da qual mantém controle sobre populações.
- c) margens como espaços que permeiam os corpos, as leis e a disciplina, onde atua a biopolítica de uma sociedade de controle ³⁰ (DAS; POOLE, 2004, p.9-10)

Com tais perspectivas colocadas, Das e Poole (2004) indicam como alguns agentes do estado incorporam um tipo de poder que goza de certa imunidade, exatamente pela ilegibilidade do estado e seus representantes nas ações cotidianas, não apenas com aqueles que se encontram “fora” do espectro do estado. Para as autoras, a relação entre leis e estado não é uma relação de subsequência temporal, mas sim simultâneas, de acordo com atuações nas quais representantes do estado são capazes de se mover impunemente entre leis e formas extrajudiciais. Em tal movimento, o estado se fortalece e se recria como gestor de populações. (DAS e POOLE, 2004, p. 14).

³⁰ A definição de biopolítica para Foucault (1994; 2005) relaciona-se ao exercício de poder no controle das populações por dispositivos de biopoder, atuantes em três frentes principais: 1) *doença sobre populações* : epidemia; medicina e aprendizado da higiene; medicalização da população; 2) contenção de *indivíduos 'fora de circuito'* via assistência racional; 3) *intervenção em cidades* (início séc. XIX); fazer-viver; prolongar vida; perpetuar e equilibrar via taxas de natalidade e mortalidade.

A perspectiva adotada por Telles (2010a; 2010b) sugere como centro de análise os fluxos cotidianos nos quais são percebidos a porosidade entre formas legais e ilegais, lícitas e ilícitas. A autora nos apresenta, ao descrever etnograficamente “postos de observação”, como leis, regras formalizadas e códigos atuam sob campos de forças móveis, que podem ora traçar relações repressivas em relação ao informal/ilegal, ora compreendê-lo e engaja-lo como parte de processos urbanos toleráveis/necessários, de modo que a própria definição de ilegal/informal é colocada em xeque.

Assim, vejamos como tais chaves analíticas colaboram para as situações nesta Tese analisadas.

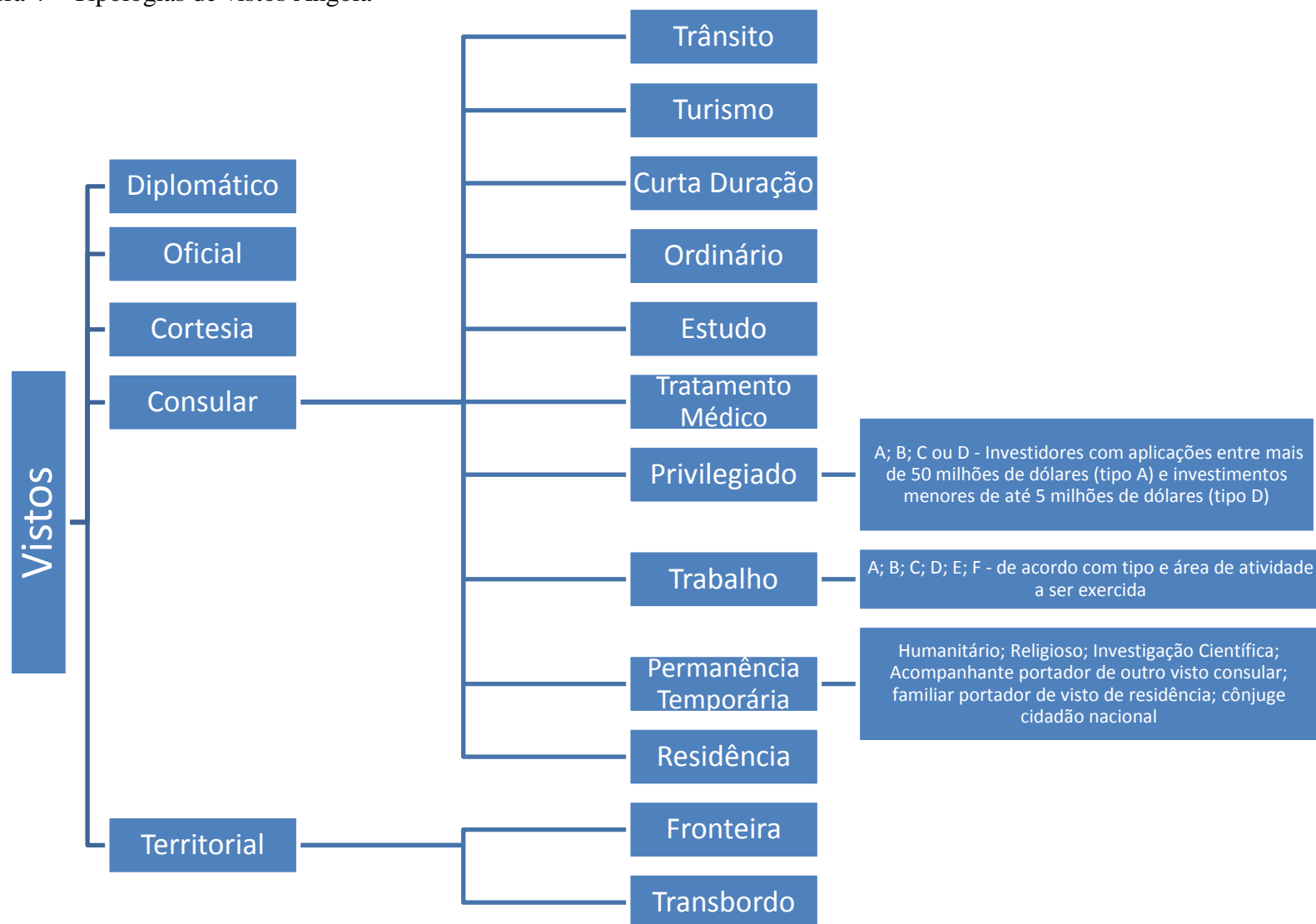
2.1 Os tipos e subtipos de visto

Rigorosamente não é difícil [obter visto para Angola], desde que se cumpram os requisitos exigidos por lei. Se a pessoa reunir condições para entrar no nosso país de forma regular e directa, de certeza entra. Angola não faz excepção de nacionalidades nem de pessoas para virem ao nosso país.

Director do Serviço de Migração e Estrangeiros, em 25 de fevereiro de 2013

O Diário Oficial de Angola regulamentou em 2007 as tipologias e procedimentos adequados a presença de estrangeiros no país (ANGOLA, 2007), que tiveram um adendo por Decreto Presidencial em 2011 (ANGOLA, 2011). Na classificação realizada, há cinco categorias gerais de visto, que por sua vez podem ser oficialmente subdivididos em até mais duas ramificações (Figura 4).

Figura 4 – Tipologias de vistos Angola



Fonte: A autora.

Os três primeiros tipos de visto (diplomático, oficial e de cortesia) estão relacionados a missões diplomáticas ou consulares para aqueles que pretendam ir a Angola em visita diplomática, de serviço ou de caráter oficial. Pode ser usado em até 60 dias a partir de sua emissão e permite uma ou duas entradas no país e a permanência de até 30 dias. Se fundamentado, é possível a prorrogação de até 90 dias.

O visto territorial, subdividido nas categorias de fronteira e de transbordo, é a única modalidade que não passa pelo Ministério de Relações Exteriores ou por Consulados /Missões Diplomáticas. São concedidos nos Serviços de Migração e Estrangeiros (SME) presentes nos postos de fronteiras do país. O visto de fronteira permite uma entrada no país e a permanência de até 15 dias não prorrogáveis. O visto de transbordo é específico para deslocamentos de tripulantes de um navio para o outro em postos de fronteira marítimos e permite ao seu portador a permanência de até 180 dias no navio. Em ambos os casos, a concessão é gerida pelo Diretor do Serviço de Migração e Estrangeiros, que pode delegar esta função ao diretor provincial que, por sua vez, pode subdelegar ao chefe de posto de fronteira (ANGOLA, 2007, art. 55-57).

O visto consular apresenta 10 subdivisões: trânsito, turismo, curta duração, ordinário, estudo, tratamento médico, residência, trabalho, privilegiado e permanência temporária. Os três últimos apresentam subcategorias que, a princípio, especificariam a atividade a ser exercida no país ou o montante de investimentos a ser realizados por seu portador.

Para adentrar um pouco nessas especificações dos tipos de vistos consulares, tratarei sobre minhas próprias possibilidades, contrapondo-as com as outras presentes nesta modalidade consular.

O visto consular de estudo poderia ser uma opção bastante cômoda no meu caso, pois permite múltiplas entradas no país e a permanência de até um ano (ANGOLA, 2007, art. 47). Mas, como descrevi no primeiro capítulo, não foi possível oficializar propostas vinculadas à Universidade e sem os vínculos com instituições de ensino e/ou estágio em Angola, isso não seria possível.

Um visto consular de permanência temporária também poderia entrar no rol de possibilidades e ofereceria o mesmo tipo de vantagem do visto de estudante (ANGOLA, 2007, art. 53). Nessa modalidade, meu caso poderia ser enquadrado sob “propósito de Investigação Científica”, que é uma das seis tipologias que constituem suas subdivisões, a saber: Caráter Humanitário; Religioso; de Investigação Científica; como acompanhante de portador de outro visto consular; familiar de portador de visto de residência; cônjuge cidadão nacional. As subdivisões presentes nesta modalidade mais confundem do que especificam.

Nela, os trâmites são mais demorados e nem sempre o visto é concedido³¹, uma vez que sempre está condicionado a “casos devidamente fundamentados”, sem que se saiba exatamente o que significa esta expressão.

Há ainda um complicador relacionado aos pré-requisitos para obtenção de qualquer visto para Angola: a necessidade de comprovação de **200 dólares por dia** de permanência no país. Isso significa 6 mil dólares mensais, cerca de 12 mil reais mensais, algo seis vezes bem distantes da realidade de um estudante de doutorado no Brasil³². Esta comprovação pode ser dispensada se o interessado tiver alimentação e alojamento assegurados. Mas quem pode se responsabilizar por isso em um país cuja metade da população vive com menos de US\$1,25 dólares por dia? A legislação prevê que a declaração que assegura alojamento e alimentação pode ser assinada por nacional ou estrangeiro residente em Angola, ou pela empresa/instituição que o convida (ANGOLA, 2007, art. 13 e 19). Uma carta-convite também é pré-requisito para a obtenção do visto consular. O comprometimento que o “anfitrião” deve ter em relação ao convidado precisa ser esclarecido na carta, e deve deixar explícito também que o convidado sairá de Angola, como pode ser visto no próprio documento que me foi fornecido (Figura 5).

³¹ Um único membro da equipe da Fundação Oswaldo Cruz conseguiu esta modalidade de visto após dezoito meses de tentativas.

³² O valor da bolsa de doutorado no período correspondia à 1800 reais. Como bolsista do CNPQ, recebia além deste valor mais 400 reais de taxa de bancada, totalizando 2200 reais, equivalente, na época, a aproximadamente 1100 dólares americanos.

Figura 5 - Carta-convite

Logomarca da empresa	
	Luanda, 26 de Maio de 2010.
<p>AO CONSULADO DE ANGOLA NO BRASIL</p> <p>Serviços Consulares</p> <p>Att.: Serviços Consulares Ref.: Emissão de Visto</p>	
<p>Exmos. Senhores,</p> <p>Com os nossos melhores cumprimentos.</p> <p>Servimo-nos da presente, para solicitar os vossos bons ofícios no sentido de conceder em carácter de urgência possível, um visto de entrada para o nosso colaborador abaixo mencionado que se deslocará a Angola no decorrer da próxima semana, a convite da nossa empresa registrada com o Cartão de Contribuinte nº <input type="text"/></p> <p>Motivo da viagem: Irá deslocar-se à Luanda a negócios da nossa empresa.</p> <p>NOME : CAMILA ALVES MACHADO SAMPAIO PASSAPORTE Nº : FB 204319 EMIÇÃO : 11/05/2010 VALIDADE : 10/05/2015 EMITIDO POR : SR/DPF/RJ</p> <p>No mais, informamos que é da responsabilidade da nossa empresa a sua estadia em Luanda - Angola, e posterior regresso.</p> <p>Na certeza de contarmos com a vossa habitual compreensão e apoio, somos a reiterate os nossos melhores cumprimentos.</p> <p>Pela direcção,</p>	
Nome da empresa Assinatura Local	
<input type="text"/> • Luanda • República de Angola Tel.: + 244 222 <input type="text"/> - Fax: <input type="text"/>	

Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Não soube de ninguém que tenha obtido o visto consular de turismo, que permite uma ou múltiplas entradas no país, 30 dias de permanência que podem ser prorrogáveis por mais 30. Com o tipo de documentação e fiscalização realizada, esta modalidade parece não fazer sentido, apesar de ter visto no canal de televisão oficial propagandas sobre o turismo no país, além de várias reportagens exaltando as belezas naturais e a necessidade de expansão do potencial turístico.

O que finalmente foi-me recomendado pela secretária alocada no Brasil da empresa em que Bianca trabalhava foi o **visto consular ordinário**, que permite uma única entrada e é válido por 30 dias e prorrogável por até dois períodos iguais. Esta secretária, por tratar frequentemente de viagens de negócios Brasil-Angola entre seus chefes e prestadores de serviços, já tinha bastante experiência nos trâmites com o Consulado da República de Angola no Rio de Janeiro. Pode instruir didaticamente sobre cada passo a ser tomado nesse processo, além de ter ido pessoalmente realizar o pedido do visto. No dia da emissão do documento, fui buscá-lo diretamente com um funcionário graduado do Consulado, mas para quem já havia sido “recomendada” por Sr. Joselito, o diretor da empresa no Brasil. Aconselhou-me a não falar nada que não fosse perguntado, exceto que vinha sob recomendações. A palavra “trabalho” deveria ser abolida do meu vocabulário. Isso seria reforçado no dia de ingressar em Angola.

Um visto de trabalho não se aplicaria ao meu caso, pois exige a vinculação oficial de uma relação trabalhista entre o contratado e uma empresa localizada em Angola. Suas 6 subdivisões correspondem aos tipos e áreas de atividades exercidas, com direito à categoria F, que corresponde a “exercício de atividade profissional em qualquer outro sector não previsto nas alíneas anteriores” (ANGOLA, 2007, art. 52). Tampouco e nem de longe seria o caso do visto consular privilegiado, também subdividido em outras 4 categorias (A, B, C ou D), que segmentam investidores com aplicações entre mais de 50 milhões de dólares (tipo A) até os investimentos menores de até 5 milhões de dólares (tipo D).

Certa noite em que jantávamos na casa de Bianca em Luanda, ela me mostrou seu passaporte. Em seu ícone do visto não havia nenhuma das categorias descritas. Estava escrito “RN”. Diante de meu espanto, logo me explicou que significava “reconstrução nacional”. Então indaguei como uma empresa que importava produtos que seriam enquadrados como “supérfluos” poderia ser colaboradora da “reconstrução nacional”.

- Camila, não seja boba, eles colocam aí qualquer coisa. Ele [o investidor que coordenava a holding que englobava a Dreammaker] tem muita influência com o Presidente... Eles dizem que é porque “estão a colaborar com a reconstrução nacional”.

Não que seja exatamente “qualquer coisa”. Ao escrutinar a legislação que regula o regime jurídico dos estrangeiros e o que ocorre na prática, observamos dissonâncias como esta. O “visto RN” de Bianca não está explicitado na legislação, mas pode ser justificado, por exemplo, como uma modalidade de visto consular privilegiado. Investidores que “colaboram na reconstrução nacional” fornecendo produtos para a elite angolana³³. Bianca era uma **estrangeira RN**.

É certo que a *Dreammaker* poderia gerar empregos, e gera, algo que é, inclusive, previsto por lei: cada empresa estrangeira deve ter um percentual mínimo de trabalhadores locais. Entretanto, há uma declarada preferência por contratar pessoas de fora para cargos de maior nível hierárquico, pois na percepção dos gestores “os angolanos, eles não sabem trabalhar”³⁴.

Ora, se na legislação há possibilidades abertas, o que está sugerido? Se existem possibilidades para facilitar entraves burocráticos, o mesmo será válido para obstruí-los, a depender da situação em andamento.

É o caso de outro dispositivo jurídico apresentado no Artigo 15º da Lei nº 2 de 2007, que colabora um pouco mais na composição da **ilegibilidade** da lei. Trata-se da formação da denominada **Lista Nacional de Pessoas Indesejáveis** :

³³ Busquei informações na internet sobre o principal acionista da *holding* que englobava a *Dreammaker*. Encontrei o perfil profissional do referido acionista, que, dentre outros pontos, dizia que sua “missão” era “fortalecer a classe média angolana”. Então a *Dreammaker* está a colaborar com a “reconstrução nacional”, mas uma colaboração que tem um público bem específico e restrito...

³⁴ Os desdobramentos dessa afirmação, que ouvi algumas vezes: “não são confiáveis”; “faltam muito”; “não têm qualificação”. Esse tipo de representação será retomado, brevemente, mas exige um minucioso estudo que não será aqui desenvolvido, embora haja algumas pistas para futura observação:

- a) Continuidades de discursos coloniais promovidos, neste caso, por empresários estrangeiros - sobre o período colonial. A antropóloga Susana Abrantes (2012) analisou os discursos produzidos por uma escola superior de administração colonial portuguesa a respeito dos “problemas” de Angola, nos quais o trabalho se configurava como um dos temas centrais. A autora observa que as produções dos documentos de Estado a respeito do “trabalho indígena” – que após a abolição do Estatuto do Indigenato em 1961 tornou-se “trabalho rural” – voltavam-se para a enumeração do que seriam os “problemas” encontrados, que oscilavam entre o absentismo, a saúde dos trabalhadores, a “carência” de mão de obra, comportamento diante do trabalho...
- b) Salários baixos e pagos com atraso
- c) Menor número de trabalhadores urbanos qualificados devido aos anos de colonialismo e às urgências das guerras;
- d) Desigualdade no acesso à educação, saúde, renda e oportunidades de trabalho;
- e) Estratégias de sobrevivência que exigem a manutenção de diversas atividades profissionais simultaneamente, demandando tempo e remanejamento constante dos horários.

Artigo 15º

(interdição de entrada)

É interdita a entrada em território nacional de cidadão estrangeiro inscrito na **lista nacional de pessoas indesejáveis**, em virtude de:

- a) Ter sido expulso do País há menos de 5 anos;
- b) Ter sido condenado em pena acessória de expulsão em trânsito em julgado;
- c) **Apresentar forte indício de construir uma ameaça para a ordem interna ou para a segurança nacional** (ANGOLA, 2007, art. 15, grifos meus)

A própria existência de uma “Lista de Indesejáveis” soa próximo a um **Estado de Exceção**, uma vez que não há um claro ordenamento jurídico aplicável àqueles que apresentariam um “forte indício de construir uma ameaça à ordem interna ou à segurança nacional”³⁵. Se para compor a “lista de indesejáveis” não há especificações precisas, **qualquer** pessoa - no caso, estrangeira - pode estar nela incluída. Diante de tais indeterminações, sob que aspectos e circunstâncias a Lei, o Estado e seus Servidores se apresentam?

No tocante às expulsões, o Regime Jurídico de Estrangeiros, não garante processo justo. Um cidadão estrangeiro pode ser expulso por processo judicial ou por decisão administrativa do Serviço de Migração e Estrangeiros. Esta opção pode ser validada se for indicado que o cidadão não exerce profissão alguma, não possui meios de subsistência no país, não ter pago multa, não ter contrato de trabalho autorizado, ter saído e entrado irregularmente no país ou não ter cumprido notificação de abandono voluntário no território angolano. A via judicial ocorre se o estrangeiro tiver ingressado de forma fraudulenta, for compreendido como uma ameaça à segurança nacional ou ordem interna, ter violado restrições de associações profissionais e sindicatos, ter desrespeitado as leis angolanas, ou condenado a quaisquer penas prisionais.

Das e Poole (2004), que têm reflexões inspiradas em Giorgio Agambem, reúnem um conjunto de ensaios realizados por antropólogos que têm em comum pesquisas que escrutinam como o estado – em letra minúscula – se manifesta diante de situações além de seu aspecto institucional e formal. Observam que teorias políticas gerais pautadas pela lógica da ordenação (ou da ausência desta) não contemplam situações cotidianas praticadas por sujeitos geralmente percebidos como “fora”/ “excluídos” do Estado.

³⁵ As “razões de segurança” têm sido apontadas pelo filósofo Giorgio Agambem (2004) como um privilegiado dispositivo de criação de um espaço vazio de direito, no qual indivíduos são transformados em sujeitos “matáveis” por não terem acesso a quaisquer tipos de representatividade e inserção na vida política

Na questão das múltiplas categorias de vistos e na imprecisão da legislação sobre estrangeiros, observa-se claramente como são categorias manipuláveis e que sempre podem ser transformadas e/ou negadas circunstancialmente, como uma escorregadia relação de embaralhamento e justaposição de categorias.

Ao buscar a introdução que Michel Foucault realiza em seu livro “As Palavras e As Coisas”, encontramos outro referencial para refletir sobre essas questões (FOUCAULT, 2000). Foucault apresenta seu livro como uma reflexão que surgiu do riso desconcertante provocado por um texto de Jorge Luís Borges, “O Idioma Analítico de John Wilkins” (BORGES, 2007, p. 121-126). O desarranjo provocado no texto de Borges deriva de suas observações sobre a proposta de John Wilkins, um pensador do século XVII, para a criação de um idioma no qual cada palavra contivesse em si seu significado, a partir da atribuição de 40 gêneros sob o qual o universo seria dividido. Borges remete a uma antiga Enciclopédia Chinesa:

[...] intitulada Empório Celestial de Conhecimentos Benévolos. Em suas remotas páginas está escrito que os animais se dividem em a) pertencentes ao Imperador, b) embalsamados, c) amestrados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cachorros soltos, h) incluídos nessa classificação, i) que se agitam feito loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel finíssimo de pêlo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar o jarrao, n) que de longe parecem moscas[...]. Registrei as arbitrariedades de Wilkins, do desconhecido (ou apócrifo) enciclopedista chinês e do Instituto Bibliográfico de Bruxelas; sabidamente não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural. A razão é muito simples: não sabemos o que é o universo [...]. (BORGES, 2007, p. 124-125)

A partir disso, Foucault (2000) atenta para a relatividade de formas classificatórias e de ordenação. Além de todas as variantes de visto, há operações e categorias imprecisas, que justapõem esse não-lugar da linguagem ao qual Foucault se refere ao tratar o texto de Borges³⁶.

As ambiguidades, justaposições e termos imprecisos presentes nas categorias administrativas que gerem estrangeiros em Angola constituem **zonas cinzentas**,

³⁶ Diz Foucault (2000): “A monstruosidade que Borges faz circular na sua enumeração consiste [...] em que o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado. O impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se. [...] [há] referência a paradoxos conhecidos, que jamais se chegará a definir, entre cada um desses conjuntos e aquele que os reúne a todos, [...] se todos os animais classificados se alojam, sem exceção, numa das casas da distribuição, todas as outras não estarão dentro desta? E esta, por sua vez, em que espaço reside? O absurdo arruína o e da enumeração, afetando de impossibilidade o em onde se repartiram as coisas enumeradas (...) [o] quadro que permite ao pensamento operar com os seres uma ordenação, uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo que são designadas suas similitudes e suas diferenças — lá onde, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço.”(FOUCAULT, 2000: IX-XI)

propositalmente cinzentas, nas quais o ilegal, o ilícito e o informal são classificados e ponderados conforme os jogo de poder e demais circunstâncias em ação. Diz-nos Telles (2010) que são nestas zonas nebulosas de ações indeterminadas em que se reforçam clientelismos, constroem-se liminaridades e regiões cinzentas onde ocorrem ilegalidades. Ilegalidades que se legitimam por um Estado de Exceção, *locus* privilegiado da produção e da reprodução do espaço urbano contemporâneo.

Se esse processo permeia os espaços urbanos contemporâneos, as vivências de um contexto caracterizado por anos de sistema colonial e apenas uma década do fim de quase 40 anos de guerras, torna ainda mais delicada a situação. É possível questionar se houve algum período nos últimos 50 anos em Angola que não tenha sido caracterizado como um “Estado de Exceção”... Não se trata de uma organização social em que direitos estejam sendo encolhidos em detrimento de uma crescente militarização. Trata-se de um Estado que, em seu processo formativo, sempre esteve militarizado. Inicialmente a militarização adveio da metrópole portuguesa que buscava administrar, gerir, controlar e gerar mão de obra da população naquele território. Depois pela situação de guerra após (e, em parte, por consequência de) ter sido um Estado colonial³⁷.

Portanto não há brechas para quaisquer análises sincrônicas sobre o que ocorre em Angola. Porém, as emoções ensinadas e vivenciadas para quem visita o país sem este cuidado analítico pode conduzir ao horror diante de tantas barreiras, incertezas e uma presença ostensiva do Estado e suas zonas cinzentas em cada detalhe que permeia a entrada e permanência de um estrangeiro no país.

O processo e a documentação para obtenção e também o de renovação do visto é permeado por entrelinhas e pontos facultativos. Nas entrelinhas se fortalece o ilegível, este que conduz a surpresas desagradáveis e arbitrariedades que, no fim das contas, podem ser subentendidas na lei. Um exemplo já citado e que será retomado é do visto territorial, concedido diretamente pelo Serviço de Migração e Estrangeiros e a critério do funcionário de confiança designado.

Uma vez com o passaporte com o visto em mãos, ainda não há nada assegurado. No dia da viagem, houve reforços da secretária do chefe imediato de Bianca para que não fosse sequer mencionada a palavra “trabalho” até que todas as barreiras da migração fossem

³⁷ As guerras pós-Independência em Angola devem-se a múltiplos fatores além de consequências do regime colonial, como será mencionado pontualmente ao longo desta Tese.

transpassadas. E foram cinco abordagens até o efetivo desembarque no Aeroporto Internacional de Luanda.

Logo na primeira delas havia uma fila especial para pessoas provenientes da “CPLP”, que consistia em praticamente todos aqueles que não eram nacionais. Inicialmente senti certo alívio, imaginando que a passagem pela imigração de quem viesse de algum país da “CPLP” fosse mais amena, tal como ocorre nas filas de imigração dos países do “Mercosul” . Meu alívio foi sendo transformado em terror quando observei o constrangimento de cada pessoa que por ali passava. Ao chegar a minha vez, senti calafrios diante do olhar constrangedor da policial. Uma das pessoas havia sido conduzida a outro local em vez de seguir adiante. Paulo foi antes de mim e tenso diante da situação acabou por responder “que veio realizar um trabalho de pesquisa”. Com um visto “ordinário”, parece incongruente responder “pesquisas” ou “investigação” e o pior, a palavra “proibida”: trabalho. A resposta “certa” é “estou aqui a tratar de negócios”. A policial questionou seu visto impróprio, mas depois de alguns minutos e perguntas, o deixou passar para a barreira seguinte.

Depois de toda a tensão e as quatro barreiras que se seguiram, parecia que sair na sala de espera do aeroporto era chegar ao paraíso. Bianca, que até então não conhecíamos, estava a nossa espera com um cartaz cujas letras indicavam o nome da empresa.

Essa situação de conferir, reconferir, indagar, abordar, passar por barreiras, compõe o quadro de imigração de aeroportos por todo o mundo. Mas *cinco* barreiras? Por que tamanha redundância, se no próprio visto consta o nome da empresa, a modalidade do visto, o tempo de permanência e tudo o mais? (Figura 6)

Figura 6 - Visto e renovação



(a)



(b)

(a) Visto ordinário, adornado com código de barras bidimensional³⁸, dupla identificação fotográfica, marca d'água, selo oficial holográfico, número do passaporte e do visto, nome da empresa (estes dois últimos foram apagados para manutenção de sigilo). Ambiguidades destacadas em vermelho. (b) Carimbo de renovação do visto. Observar que a data de renovação indicada, 18 de julho, foi posterior à data na qual busquei o documento, 14 de julho. Fonte: Documento pessoal da autora.

Outros questionamentos surgiram quando o processo de renovar o visto foi iniciado. O primeiro de todos refere-se à confusão decorrente da data de vencimento do documento. Como destacado na figura 6, a validade do visto seria entre 4 de junho de 2010 e 3 de agosto de 2010. Em um primeiro momento conclui-se que na data em questão o visto é válido. Mas não é. Na segunda linha do documento, lê-se que a duração da estadia é de 30 dias e entre 4 de junho e 3 de agosto somam-se 60 dias. Ocorre que está **implícito** que os 30 dias sejam

³⁸ O código de barras bidimensional é mais conhecido como Código QR, Quick Response. Sua leitura por meios eletrônicos o converte em textos, endereços URI (que identifica máquinas ligadas a internet), número de telefone, localização georreferenciada, email, contato telefônico ou mensagem de texto. O princípio de seu uso foi na identificação de peças da indústria automobilística e passou a ser usado no gerenciamento de inventário e controle de estoque industrial e comercial. CÓDIGO QR. *Wikipedia*, online. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3digo_QR>. Acesso em 19.01.2014.

O fato de ser utilizado em um visto requer um futuro aprofundamento sobre a abrangência e possibilidades desse código como um poderoso dispositivo de biopoder sobre populações. Que poder um dispositivo com tal abrangência teria, por exemplo, sobre o recrudescimento de políticas de migração? Sobre o uso de recursos biométricos nesse sentido, conferir artigo AGAMBEM (2014). AGAMBEM, G. Como a obsessão por segurança muda a democracia. *Le Monde Diplomatique*, janeiro de 2014. Disponível em <<http://www.monde-diplomatique.fr/2014/01/AGAMBEN/49997>>. Acesso em 19.01.2014

contados a partir do carimbo de entrada, que por sinal está levemente apagado. Assim, o visto seria válido entre 18 de junho e 18 de julho, não 3 de agosto, como consta na data de vencimento.

O plano de viagem era de um mês em Luanda, visitando templos e redes associadas à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e um mês na província do Cunene, entre três povoados centrais, conhecendo um pouco sobre a vida de mulheres que ali viviam. Havia outro entrave nesta transição entre províncias. Estaria comprometida com diferentes instituições em cada província. E como a carta-convite é um componente central do visto, e indica, inclusive, a responsabilidade da empresa sobre minha estadia em Luanda e posterior regresso (Figura 5), era preciso um voto de confiança da *Dreammaker* para solicitar a renovação do meu visto, ainda que eu não estivesse mais sob responsabilidade deles. Ainda no Brasil, Diana pretendia resguardar-se deste pedido que lhe soou um pouco deselegante.

Como esta (minha) primeira etapa foi toda intermediada a partir de Diana, compreendi sua precaução, mas estava decidida a organizar tudo sozinha ao chegar a Luanda. No Consulado de Angola no Rio de Janeiro, havia indagado à funcionária que me entregara o visto sobre como prorrogá-lo e ela disse que era muito simples:

- Não te preocupes. Uns quinze dias antes de vencer, debes ir a Direção de Serviços de Migração e Estrangeiros, pagarás uma taxa entre 35 e 65 dólares, terás um formulário e em dois dias estará pronto.

Já que seria tão simples, quis apenas confirmar um dia sobre os procedimentos e me dirigi a um posto do Departamento de Emigração e Fronteiras de Luanda. Lá, fui informada de que não poderia solicitar a renovação antes de 7 dias do vencimento. Então compreendi que deveria realizar a renovação entre os dias dia 23 e 27 de julho, já que a informação mais explícita sobre a validade do visto era 3 de agosto e, pela data, eu já estaria na província do Cunene, que por ser menos populosa tornaria mais fácil a tramitação.

Ao trocar e-mails com Adriana, a coordenadora da pesquisa no Cunene, ela me alertou para uma situação de que a data de vencimento impressa no visto não era a data correta. Escrevi descrevendo o procedimento informado pela funcionária do Consulado do Rio de Janeiro. Ela respondeu que eu deveria prestar bastante atenção, porque “quando se chega em Angola, tudo é diferente do que se diz”. Sem entender exatamente o que isso significava, perguntei a Bianca, que me explicou o funcionamento das datas escritas e implícitas. Também disse que “era complicado” resolver isso sozinha. Eu estava, na verdade, a 10 dias do vencimento real do documento e a 7 dias da viagem agendada para o Cunene. Com a nova

informação e sem seguir todas as recomendações de Bianca, fui à Direcção de Serviços de Migração e Estrangeiros acompanhada de Antônio Plácido:

Quadro 1 - Diário de campo: bem-vinda!

Luanda, 8 de julho de 2010.

Havia um tumulto enorme, pessoas que se espremiavam e se acotovelavam para falar com os funcionários no guichê. Enquanto tentava entrar em uma fila, apareceu um homem que até então não estava lá e passou na frente de todos, dirigindo-se diretamente à funcionária. Ela gritava dizendo que não atenderia ninguém até que se fizesse uma *bicha* (fila). Até então de rosto sisudo e sem dar informações que lhe eram solicitadas, a mulher abriu um sorriso e recebeu o envelope do homem, que saiu olhando aquela massa disforme de gente com um ar de superioridade. Antônio Plácido “segredou-me” que ele era um despachante que pagava boas *gasosas* (propinas) para que a situação de seus clientes fossem resolvidas. Fiquei estarelecida e continuei tentando entender o que era aquela *bicha*. A funcionária continuava a gritar e a não responder quaisquer indagações ou solicitações de quem estava ali. A cena não se modificava até que outro homem chegou empurrando a todos e lhe entregou um envelope. Olhei para Antônio Plácido e agora eu havia entendido. Sem *gasosa*, sem intermediário, sem documento. “*Quando se chega em Angola, é tudo diferente do que se diz*”. Ao interagir com pessoas que estavam na mesma situação que eu, uma mulher que disse ser despachante, explicou-me que a renovação de um visto ordinário estava demorando, em média, entre 15 e 20 dias para sair. Mas como eu posso esperar 15 ou 20 dias se apenas poderia dar entrada no pedido com, no máximo, 10 dias de antecedência?? É muito fácil tornar-se ilegal em Angola!!! Estava triste e nervosa. Saí do lugar chorando de raiva e Antônio Plácido coroa minha tristeza com a irônica frase: “*Ah, Dona Camila, bem-vinda a Angola!*”

Fonte: A autora, 2010

É muito fácil tornar-se ilegal em Angola! Se esse comentário que fiz referia-se a uma situação específica, sobre a situação de qualquer estrangeiro irregular, é uma questão que remete a escalas mais abrangentes que caracterizam formas através das quais as leis e suas aplicações assumem possibilidades para o que Foucault designou como “gestão diferencial das ilegalidades” (FOUCAULT, 1999). Naquele caso, para um documento aberto a ambiguidades e procedimentos pouco claros, há múltiplas soluções acionáveis, nas quais experimenta-se as dobras entre o legal e o ilegal (TELLES, 2010).

A única alternativa que teria era pagar 300 dólares para o despachante que prestava serviços à *Dreammaker*. Esse serviço envolve o despachante e as *gasosas* com as quais ele agracia funcionários para que o serviço seja realizado no prazo previsto. Aproxima-se a algo

que no Brasil chamamos de propina³⁹, mas que também pode ter um sentido de “agrado” ou “gorjeta”. Também voltava à questão de Bianca ter que emitir outra carta-convite para mim⁴⁰. Como sempre, ela foi extremamente solícita e concedeu a carta, com a garantia de que eu redigisse um termo de responsabilidade de que não estaria mais sob a supervisão de sua empresa e de que retornaria ao Brasil no próximo mês, da seguinte forma:

Venho através deste responsabilizar-me por minha estadia em Angola a partir do dia 15 de julho de 2010, permanecendo ao encargo financeiro da Fundação Osvaldo Cruz. Acrescento que regressarei ao Brasil ao fim da primeira quinzena do mês de agosto do mesmo ano. (Arquivo pessoal da autora, 2010)

Além do agravante de que eu não tinha esse dinheiro⁴¹, não havia garantia alguma se o visto ficaria pronto dentro dos dias em questão, mesmo com o despachante e a *gasosa*. Deveria entregar meu passaporte e esperar. Meu colega, o Paulo, emprestou o dinheiro, Bianca acionou o despachante. Nos dias que fiquei sem o passaporte, portei uma cópia autenticada do documento. Foi um passo arriscado, pois havia relatos de que tal cópia “não valia nada”.

No dia 14 de julho, um dia antes de embarcar para o Cunene, fui buscar meu passaporte com o visto. Foi uma cena similar a de um ato criminoso, icônica das porosas fronteiras entre o ilegal, o informal e o ilícito de que nos fala Vera Telles (2010):

³⁹ Observar que “propina” em Angola significa gorjeta, taxa, sem conotação moral; sobre *gasosa*, ver adiante.

⁴⁰ Algo simples, aparentemente, mas emitir uma carta-convite é de grande responsabilidade. Se for sabido que o estrangeiro não dispõe da quantia mínima exigida diariamente, entra em situação irregular. E o Regime Jurídico de Estrangeiros em Angola estabelece que o cidadão residente em Angola ou angolano que traficar, empregar, alojar ou ajudar de qualquer forma um imigrante em situação irregular pode deixar o “benfeitor” preso em regime de reclusão por até oito anos. (ANGOLA, 2007, art. 100 e 116)

⁴¹ O acordo que fiz com a direção da *Dreammaker* no Brasil era de que eles forneceria a passagem aérea, a estadia, o seguro saúde durante 30 dias e 50 dólares diários. Como eu iria permanecer mais tempo para outro trabalho, precisei pagar uma taxa referente ao seguro de viagem que a própria empresa adiantara, como parte da responsabilidade da carta-convite. Eu teria reembolso dessa extensão do seguro saúde pelo outro trabalho prestado, mas apenas o receberia ao encontrar a coordenadora da pesquisa do Cunene, ao fim de um mês. Com isso, fiquei com o equivalente a 30 dólares por dia, valor muito baixo para um estrangeiro em Luanda, equivalente a uma refeição e uma garrafa de 1,5 l de água.

Quadro 2 - Diário de campo: o despachante misterioso

Luanda, 14 de julho de 2010.

Bele, secretária da empresa marcou com o despachante em um lugar movimentado após o expediente. Fomos todos juntos, de carro: Antônio Plácido, Bianca, Bele, eu, Paulo. Bianca achou melhor que Bele, que já o conhecia e era angolana, descesse do carro para buscar o envelope pardo com meu documento. Ninguém mais viu ou esteve com o despachante. Bele voltou e finalmente estava com a documentação correta para partir para a segunda etapa de minha estadia em 2010. Um carimbo sem marca d'água, apenas com um número e uma assinatura, algo facilmente falsificável... [Figura 6b]

Fonte: A autora, 2010.

Quando Adriana chegou a Luanda, ela explicou sua saga em relação à prorrogação do visto. Ela e outra colega brasileira ultrapassaram o período de validade do visto por conta dessa ambiguidade apresentada no documento impresso. Ao serem “descobertas” por agentes do Serviço de Migração e Estrangeiros (SME) da fronteira, foram submetidas a uma “entrevista” no gabinete do diretor do SME da cidade de Ondjiva, capital do Cunene. Nesta entrevista permaneceram em uma sala com quatro homens que as interrogaram durante algumas horas, a despeito do acordo de cooperação que estava vigente e que passava pelo Ministério da Saúde de Angola. Ao fim, cada uma pagou uma multa de 1500 dólares, correspondente a 10 dias de visto pendente (ANGOLA, 2007, art. 101).

A legislação e os prazos previstos são cumpridos apenas para penalizar o/a estrangeiro/a, que fica sem condições de buscar suporte ou meios próprios que possam garantir sua legalidade no país. Batidas policiais em locais frequentados por estrangeiros/as são comuns. Conforme o/a estrangeiro/a é classificado em seu visto e/ou potencial para a “reconstrução nacional”, sofrerá maiores ou menores impactos de ações como estas.

Em relato sobre uma intervenção policial no restaurante Al Dar, bastante frequentado por estrangeiros, um rapaz mencionou que, mesmo portando a cópia autenticada de seu passaporte, ele e a mulher foram levados por representantes do SME à delegacia, junto de outros estrangeiros clientes e angolanos funcionários do restaurante.

O não-reconhecimento da cópia autenticada pelos agentes do Estado remete a uma questão sobre a própria legitimidade do funcionamento de aparelhos burocráticos que representam este Estado⁴².

⁴² Em relatório sobre a violência contra imigrantes congolezes, a ONG *Human Rights Watch* relata um caso em que o SME diz a um imigrante de Belize que seus documentos eram falsos e os toma sem devolvê-los. Outro

Nesse sentido é interessante recuperar o argumento de Peirano (2006) sobre o valor simbólico icônico presente na materialidade do documento original. A presença do documento impresso com seus signos que refletem os sentidos do pertencimento social são simbolicamente mais valiosos em interações sociais do que a abstração de números ou de fotocópias autenticadas, que teriam valor diante de órgãos oficiais.

Entretanto, quando os agentes do SME desprezam a cópia autenticada como válida, é revelado uma descrença na própria instituição emissora de autenticação. Nesse caso, apenas o passaporte original, com o visto original e sua concretude refletem a veracidade dos mesmos, e, por isso, tornam-se um totem, um duplo, não apenas para o indivíduo, mas como para o próprio Estado.

Se uma intervenção truculenta do SME teve como cena o restaurante Al Dar, em um bairro central de Luanda, frequentado por angolanos ricos e por estrangeiros em boas condições, é possível vislumbrar o que pode acontecer com estrangeiros em situação mais arriscadas, em *musseques* (bairros populares), em províncias longínquas...

Em Angola, além de abastados “investidores” e “colaboradores” da “reconstrução nacional”, que podem frequentar locais como o citado, há outros/as estrangeiros/as em circunstâncias muito mais precarizadas. Os casos deste capítulo são mais amenos do que aqueles que ocorrem nas fronteiras entre Angola e os países vizinhos, ou aqueles que permeiam o cotidiano de angolanos, os mais pobres, que viveram parte de suas vidas exilados e ao retornarem, são identificados como não-nacionais.

Agier (2008) apresenta como ocorre a construção contemporânea de territórios que abrigam **populações indesejáveis**, resultantes de uma cisão de categorias de populações entre a) um mundo próprio, são e visível; b) os restos, as obscuridades, os doentes e os invisíveis (AGIER, 2008, p. 14). A partir dessa cisão desdobram-se outras, assumindo o (não) lugar daquele que não é cidadão. Ainda que na maior parte das vezes, as classificações sejam institucionais, o cenário de transformações em curso indicam “fábricas de identidades” a partir do tratamento político, policial e humanitário designado aos **indesejáveis**. Agier (2008) pondera que “estranhos” sempre existiram, mas as tecnologias de gestão sobre a vida fundamentadas em dispositivos de biopolítica são recentes e podem operar ostensivamente

caso relatado de um imigrante congolês , junto de sua irmã e uma filha, que passaram 3 semanas detidos em uma cadeia de Cabinda porque que seus documentos eram “suspeitos” [sic]. A liberação só foi realizada após o pagamento de US\$4mil aos funcionários do Serviço de Migração e Estrangeiros. (HRW, 2012, p. 47)

sobre essas populações de **indesejáveis**, não apenas de refugiados, em ações designadas sutilmente como questão de “ordem pública”⁴³.

Observo que nessa tipificação de vistos e nessas ocorrências existe um esboço de que tipo de “estrangeiro” seria ou não desejável nessa **reconstrução nacional** de Angola.

Mas, e aqueles que podem ser vistos como potenciais “colaboradores da reconstrução nacional”? Sob que circunstâncias podem deixar de sê-lo?

Durante a estadia na província do Cunene, a casa em que fiquei a maior parte do tempo, em Ondjiva, estava habitada por pessoas estrangeiras com vínculos com uma ONG local: três brasileiras, um zimbabwano, uma namibiana e um angolano. Recebíamos frequentes visitas de autoridades policiais (do SME e/ou da polícia) para “saber se estávamos bem”. Adriana, com sua experiência prévia com alguns daqueles funcionários, avisava, da porta e sem sua simpatia habitual, que todos nossos documentos já haviam sido entregues ao chefe do SME⁴⁴.

Se documentos que identificam costumam ser redundantes para garantir a veracidade de quem o possui (PEIRANO, 2002; 2006; 2009), no caso do visto emitido por Angola, o que há, em vez de redundâncias nos descritores do visto, são elementos que confundem o estrangeiro dos significados impressos em sua permissão para permanecer no país.

A situação reflete exatamente uma reflexão realizada por Groebner (2006), em que

One of the most efficient techniques of control is creating an atmosphere in which you can never be sure if your official documents are valid or not. The very logic of compulsory registration is that you bring the person that is being controlled into a state of temporary insecurity in which he or she does not know the categories under which his or her passport or ID card is scrutinized. [...] You cannot ever be sure if

⁴³ O ponto de análise do autor são campos de refugiados e a governança humanitária sobre eles estabelecidos, mas remete a uma forma de agir que abarca outros **indesejáveis** fabricados nessa cisão, tais como: refugiados, deslocados, sinistrados, rejeitados, integrados, tolerados, sonogados, excluídos, clandestinos, sem-documentos, os que devem esperar, etc. O próprio ato classificatório, é para o autor, um fato político, de uma lógica devastadora gerada por classificações: “[...]en mettant en scène les catégories et les principes de qualification des individus, j’ai voulu montre que ces principes produisent, em même temps que des chiffres, des modalités différentes de reconnaissance, de prise em charge et de rejet”. [“ao encenar categorias e princípios de qualificação de indivíduos, gostaria de mostrar que estas produzem simultaneamente às estatísticas modalidades diferentes de reconhecimento, apoio e rejeição”, tradução livre] (AGIER, 2008, p. 56)

⁴⁴ Adriana havia viajado por diversas vezes para Angola e desde o episódio que passou no SME de Ondjiva sempre fotocopiava todos os documentos e entregava pessoalmente ao chefe do departamento. Na primeira vez que a acompanhei, ela tirou duas cópias de cada documento. Sua atitude teve todo sentido: um funcionário disse que o chefe não estava presente e quis receber os documentos. Na semana seguinte, fomos novamente até lá, com as segundas cópias e falamos com o chefe. Ele disse não ter recebido documento algum.

your papers are good enough. Citizens of wealthy nations aren't accustomed to this because they safely assume that their traveling documents are first class [...].⁴⁵

Parece que nunca se sabe “quando o documento é bom o suficiente”. Entretanto, há uma diferença no que é apontado por Groebner (2006) como uma espécie de privilégio de países mais ricos, para os quais os documentos seriam de primeira classe, uma vez que o passaporte seria muito mais a representação da autoridade que o emite do que a do indivíduo em si. E ao seguir esta lógica, pode-se pensar um visto como o reconhecimento da posição social do indivíduo em sua origem, oferecido pela autoridade do emissor. É uma relação entre Estados e, no caso aqui tratado, a posição social que o indivíduo requerente ocupa nesta relação. E no “estado de guerra latente” ao qual o Estado angolano habituou-se, apenas categorias discricionárias que remetam a questões econômicas estariam, sob certas circunstâncias melhor posicionados em relação a outros. Um visto “privilegiado” ou “RN” é fundamentalmente distinto de outros. E quem não tem muitos recursos econômicos a investir diretamente, pode ser visto, em amplo sentido, como ordinário.

Um visto ordinário é “menos legítimo” do que o de trabalho. Joelma, uma conhecida de Bianca, já havia viajado mais de uma vez para Luanda, onde seu marido trabalhava há 4 anos. Em agosto de 2009 foi a primeira vez que ficou na iminência de ser deportada tão logo chegou a Luanda, acompanhada de seu marido. Com um visto ordinário, soube que em seu voo São Paulo-Luanda havia dois angolanos deportados. Observou que no aeroporto, todos os brasileiros com visto ordinário tinham sua entrada vetada. Joelma interpretou a ação como a prática da “reciprocidade” da diplomacia angolana, mas observou que “teve sorte por estar com o marido, que tinha um visto de trabalho”.

Diante de tal situação, destacar alguns tipos de comentários e rumores suscitados é significativo para analisar como são operados dispositivos de poder que (re)produzem alteridades intransponíveis.

Para alguns brasileiros, frustrados com a deportação, a imagem que prevalece é a de “pessoas extremamente ignorantes, despreparadas e mal educadas”, ainda que “possa haver exceções”. Foram as palavras de Tiago, deportado tão logo chegou ao aeroporto de Luanda,

⁴⁵ “Uma das mais eficientes técnicas de controle é criar uma atmosfera na qual nunca se tem certeza se um documento é válido ou não. A própria lógica de registo obrigatório é que se leva a pessoa que está a ser controlada a um estado de insegurança temporária em que ele ou ela não sabe as categorias sob as quais seu passaporte ou identidade são examinados. [...] Você não pode nunca ter a certeza se seus papéis são bons o suficiente. Os cidadãos dos países ricos não estão acostumados a isso porque eles estão seguros de que os seus documentos de viagem são de primeira classe” [tradução livre]

em sua primeira viagem, na qual foi visitar um amigo brasileiro, Augusto, marido de Bianca. Explicou que um agente da polícia de fronteira mandou, em voz alta, parar todos os brasileiros com visto ordinário, pois iriam “pagar com a mesma moeda”, já que cidadãos angolanos voltavam deportados do Rio de Janeiro daquele voo. Depois, Tiago disse ter permanecido com outros brasileiros **de visto ordinário** em uma sala durante 27 horas, sem água, sem comida, sem comunicação.

Assim, Tiago “espera com toda fé nunca mais por os pés em Angola”, esse lugar no qual se sentiu vítima de arbitrariedades e sobre o qual tornou pública sua concepção, desejando que novos migrantes ou viajantes tenham “sorte”, já que no espaço das arbitrariedades, “sem fé, sem lei, sem rei”, é o único elemento que pode “salvar”.

Para a polícia de fronteira “pagar com a mesma moeda” era o melhor a ser feito. Sob a utilização claudicante de um princípio diplomático, essa atuação na microesfera tem função pedagógica: sem um reconhecimento “mais-que-oficial”, sem um “bom motivo”, traduzido em um visto “adequado”, esse “invasor” de visto ordinário não tem o que contribuir e deve voltar para seu país de origem após ser lembrado - pela espera de 27 horas em uma sala sem água, sem comida e sem comunicação - de que ele não vale nada.

Não são apenas alguns estrangeiros que endossam as fileiras dos **indesejáveis**. Existem os indesejáveis internos, indocumentados. Ou seriam **indocumentáveis**?

2.2 Os “indocumentáveis”: primeiras palavras

Muitos nem sequer sabiam de que eram acusados. Alguns enlouqueciam. Também os guardas enlouqueciam. Os interrogatórios pareciam frequentemente erráticos, despropositados, como se o objetivo não fosse o de arrancar informações aos detidos, apenas tortura-los e confundi-los.

José Eduardo Agualusa (2012, p. 144)

Não tardou para perceber que além dos **estrangeiros ordinários**, muitos angolanos também estão sujeitos às dificuldades trazidas pelo tortuoso acesso à documentação. Acompanhei de perto acontecimentos relacionados aos documentos de algumas mulheres (algumas “angolanas”, outras “namibianas”) que vivem na fronteira sul de Angola. Outros casos que abordarei aqui foram recolhidos a partir do estudo das ações de representantes do estado contra vendedoras ambulantes e em processos de remoção de pessoas em prol do novo modelo urbano que estava sendo implantado.

O primeiro caso a ser exposto e que perpassa todos os outros foi trazido a partir de relatório produzido pela ONG *Human Rights Watch* (HRW) sobre a violência perpetrada contra vendedoras ambulantes de Luanda. Nesse relatório, a HRW (2013) aborda a dissonante política de legalização de vendedores ambulantes em relação às dificuldades impostas pela inacessibilidade dos documentos.

Em um primeiro momento não imaginei que fosse difícil solicitar a emissão de bilhetes de identidade, posto que eventualmente ouvia menções sobre documentos perdidos nos cultos da Igreja Universal e cheguei a fotografar um escritório móvel cujo objetivo era a emissão deste documento (Figura 7)

Figura 7 – Unidade móvel de emissão de bilhete de identidade



Unidade móvel de emissão de bilhete de identidade, bairro Benfica. Fonte: A autora, 2010.

O bilhete de identidade em Angola é um documento necessário para o acesso ao serviço de saúde pública, às escolas, a um emprego formal, aos documentos de legalização de ambulantes e para realizar programas de alfabetização e microcrédito de organizações não governamentais. Entretanto, a HRW estima que cerca da metade da população angolana não tenha este documento básico (HRW, 2013, p.16).

A HRW (2013) sugere que a destruição de arquivos, aliada às prioridades de guerra, teria diminuído a capacidade administrativa do Estado. Porém, apresenta que esse argumento não se sustentaria diante da eficácia do governo ao emitir 9,7 milhões de certidões de eleitores a angolanos para as eleições de 2008 e 2012 (HRW, 2013, p. 16).

Ponderam que desde 2007, o governo angolano tem oferecido gratuitamente o serviço de registro de crianças até 5 anos. Entretanto, o bilhete de identidade de ambos os pais também é necessário para registrar um filho. Sem a documentação dos pais, um filho não pode ser registrado.

Para ter um bilhete de identidade, é necessário um registro civil. Este, apenas pode ser realizado na localidade de origem do cidadão. Ora, em um país cuja estimativa é que haja 4 milhões de deslocados de guerra, muitos deles vivendo na pobreza, como retornar à terra natal para requisitar um registro??

Existe um mecanismo para buscar soluções diante deste impasse. Aqueles mais pobres podem solicitar um atestado de pobreza na administração de onde vivem. A partir desse atestado, teriam maior assessoria jurídica e em relação à documentação. Mas a maioria das pessoas desconhece esse mecanismo, Além disso, para obter o atestado de pobreza é necessário pagar uma taxa administrativa entre US\$50 e US\$60!!!! (HRW, 2013, p.17)

Diante dessa série de exigências quase intransponíveis para a obtenção de documentos, essas pessoas são alocadas sob uma condição de **indocumentáveis**, condição esta que pode ser repassada a seus filhos. **Indocumentáveis**, pois nesse caso não se trata de uma opção por não ter documentos, uma vez que estes têm condicionado cada vez mais acesso a serviços e direitos.

Assim, as saídas encontradas para lidar com as exigências da documentação têm sido comprar certidões e documentos falsos de fontes ilegais, provavelmente fotocopiados, para garantir, por exemplo, uma vaga escolar aos filhos. Quando a documentação exigida é a autêntica [sic], muitas crianças e jovens sem documentos são desincentivados a seguir na escola. (HRW, 2013, p.17).

Peirano (2006) propõe compreender como microeventos que ocorrem ao redor de documentos revelam as noções de “estado”, “cidadania” e “nação”, a partir da vivência dos sujeitos envolvidos. No caso brasileiro, nos diz a autora, o documento representa a identidade cívica de um sujeito, pois “Documentos são fornecidos por órgãos públicos apenas para aqueles que preenchem determinados requisitos estipulados por lei. Eles cumprem, portanto, a função de distinguir o cidadão do **marginal**” (PEIRANO, 2006, p. 123, grifo da autora). Além disso,

O documento legaliza e oficializa o cidadão e o torna visível, passível de controle, e legítimo para o Estado. O documento **faz** o cidadão em termos performativos e compulsórios. Essa obrigatoriedade tem seu lado inverso: o de impedir o reconhecimento social do indivíduo que não tenha documentos. (PEIRANO, 2006, p. 137, grifo da autora)

Diante da complexidade do requerimento dos bilhetes de identidade e Angola, que têm sido solicitados para a realização de atividades básicas conforme a lei, infere-se que o próprio Estado, ao instituir um processo burocrático-legal rígido, segmenta as parcelas mais pobres da população angolana, tornando-os burocraticamente irreconhecíveis, posto que **indocumentáveis**. Ao considerar que o Estado institucionaliza em suas práticas representações sociais, compreende-se que os documentos não devem ser compreendidos apenas em seus aspectos normativos (HERZFELD, 1997). Assim, ao considerar que os documentos criam, simbolicamente, uma identificação de um grupo de indivíduos a uma coletividade, geralmente definida como Estado nacional (PEIRANO, 2006, p. 145), esse Estado angolano tem se definido por aqueles passíveis de serem documentados. Vislumbra-se uma clivagem similar àquela identificada por Agier (2008), entre “normativos” e “indesejáveis”?

Peirano (2006) apresenta também os múltiplos significados atribuídos aos documentos. Como exemplos contrastivos de dois contextos brasileiros, a autora discorre sobre a carteira profissional, o título eleitoral e pessoas que tendem a desprezar documentos emitidos pelo Estado. Primeiro, a autora relata a importância, historicamente construída, da carteira profissional para trabalhadores urbanos, uma vez que o acesso à cidadania no país foi, inicialmente, relacionado às profissões regulamentadas pelo Estado. O segundo exemplo é sobre a centralidade atribuída, em uma pequena cidade rural, ao título de eleitor, indicativo de forte personalização e territorialização de relações políticas e pessoais, uma vez que o título de eleitor corresponde a um território. O terceiro aspecto analisado foi um certo desprezo aos documentos civis por parte de uma população de uma pequena cidade rural, na qual “todos se conheciam, então para que acionar documentos?” Em cada caso, Peirano (2006) antevê um processo no qual o “Estado”, “nação” e “cidadania” se renovam, se modificam, se constroem, em distintas apreciações e significados.

O destaque desta seção foi apresentar as ambivalências presentes nas exigências do Estado angolano em relação às dificuldades geradas para que sejam cumpridas. As etapas e exigências para obtenção de documentos emitidos e reconhecidos pelo Estado, seja vistos para estrangeiros, seja documentação civil para nacionais, acabam por gerar processos e categorias

jurídicas ilegíveis e inalcançáveis. A perpetuação de tais práticas poderá significar a anuência e o reforço para uma **reconstrução nacional cindida**⁴⁶.

E o que o recente passado colonial, as guerras e a contemporânea e transnacional fábrica de alteridades teriam a dizer sobre isso?

Para compreender a atuação desses dispositivos de exclusão que se retroalimentam, é preciso compreender um pouco mais sobre a história recente de Angola, sobre a qual farei um voo panorâmico a seguir. Ao indicar algumas das complexidades desse país, passarei à análise de novos “postos de observação” nos quais estão enredadas as narrativas subsequentes.

⁴⁶ Os sentidos e significados da documentação a partir da perspectiva de cidadãos comuns de nacionalidade angolana seriam objeto de outro estudo.

3 SENTIDOS DA FORMAÇÃO NACIONAL EM ANGOLA: COLONIZAÇÃO E GUERRAS SOB O OLHAR DE UMA “ESTRANHA” RECÉM-CHEGADA

3.1 Das saudades dos saudosistas

Ainda no avião, mais ansiosa do que preocupada, vi que estávamos chegando. “Do alto, a terra é vermelha, seria barro? Que tipo de habitação predominaria em Luanda?” A “Pérola do Império Português” tão urbanizada nas imagens de angolanos descendentes de portugueses, tão saudosos dos anos 1970 (CASTELO, 2007; PIRES, 2000), não se assemelhava com aquele mundo de terra vermelha que visualizava de cima. Antes de minha viagem, navegava virtualmente por páginas da *internet* que remetiam a registros pessoais sobre uma Angola do passado e uma ou outra página produzida a partir do próprio país. Depois compreendi porque os primeiros predominavam sobre os segundos: o acesso à rede mundial de computadores ocorria, mesmo em Luanda, pelo menos até 2011, de uma forma descontínua e instável⁴⁷.

As informações produzidas pela agência de notícias oficial do Estado versavam sobre o enaltecimento das benfeitorias dos “grandes homens” do país. Uma ou outra página da *internet* explorava criticamente a vida política do país. A *homepage* oficial da Igreja Universal do Reino de Deus, que acompanhei sistematicamente durante dois anos, produzia informações institucionais ou de demonstrações filantrópicas. Mas sobre a **vida** cotidiana, não encontrava nada, além de relatos pessoais de viajantes que por lá passavam ou de antigos colonos que de lá tinham saudades.

O viés do buscador inteligente programado pelo *Google* me conduziu a vídeos saudosos, relatos impressionados, espanto sobre o/a “Outro/a”, admiração e repugnância, elaborações sobre a diversidade cultural. Não raro me sentia em uma pesquisa sobre os primeiros viajantes do século XVI⁴⁸.

⁴⁷ Cinco anos depois do início de minhas pesquisas, a situação em 2013 é totalmente distinta. Há enorme difusão de vídeos, reportagens e meios de comunicação disponíveis na web que são produzidos por angolanos que estão em Angola. Isso provavelmente deve-se ao incremento das telecomunicações e recuperação das estradas, promovidas pela **reconstrução nacional**.

⁴⁸ Pratt (2010) analisa a formação, a partir do século XVIII, de um campo discursivo através do qual viajantes europeus conceberam uma ideia de consciência planetária e discursos sobre o **Outro** colonial, diferenciados conforme as etapas de expansão do sistema capitalista. Para tanto, a autora analisou textos de viajantes europeus ao continente africano e americano e literatura naturalista. Um dos pontos fortes da análise de Pratt é operar com

Alguns vídeos disponíveis no *Youtube*, produzidos a partir de filmagens da década de 1960/70 destacavam a paisagem de uma cidade urbanizada e “desenvolvida”, povoada por brancos e uns poucos negros. Em um deles, um fado tocava ao fundo das imagens, com letra que falava sobre uma imensa “saudades d’Angola”...

E lá de cima, do avião, observava tanta terra vermelha e pensava que cidade era aquela ilustrada em vídeos saudosistas... Aquela Luanda parecia existir somente em bairros miméticos de um Portugal imaginado. Imediatamente recordava dos versos de Chico Buarque e Ruy Guerra em seu “Fado Tropical”... “Ah, esta terra ainda vai cumprir seu ideal. Ainda vai tornar-se um imenso Portugal”. Essa “pérola do Império” parecia guardada no imaginário saudosista de ex-colonos que lamentam a partida e a situação atual da terra que deixaram .

Naquele instante de chegada, observei posteriormente, esforçava-me para recusar quaisquer dessas imagens advindas de ex-colonos ou de colegas que relatavam sobre dificuldades para a realização de pesquisas no país. Suspensa no sentido antropológico e literal, contra os debates recorrentes em teorias antropológicas contemporâneas, contra a leitura de algumas teses sobre a história recente de Angola, mirava a terra vermelha quase que buscando uma “Angola Profunda”, essencial, sem história. Tal sensação se desfazia conforme nos aproximávamos mais da aterrissagem. Afinal, sabia que Angola (e qualquer outro lugar do mundo!) era muito mais do que localidades exóticas *versus* centros urbanizados.

Sáimos do aeroporto cerca de seis horas da manhã. Após a tensão da passagem pelas barreiras da polícia de imigração e a recepção de Bianca e Antônio Plácido, fomos deixar as malas no hotel e tomar café-da-manhã, resumido no verbo angolano “matabichar”. Depois, eu e Paulo fomos trocar algum dinheiro (de dólar para kwanzas, a moeda nacional), comprar um *chip* de telefone celular. Depois fomos a um reconhecimento de área e um breve mapeamento dos templos principais da Igreja Universal do Reino de Deus nos bairros da cidade.

Pretendia compreender algumas questões que já haviam se colocado nas primeiras horas desde o aeroporto no Rio. “Por que tantos angolanos no aeroporto tentando despachar bagagem através de alguém (e que eu por um momento pensei em ceder!!)? Por que bagagens tão imensas como as de “sacoleiras”? Por que um guichê da TAAG, a principal operadora de

a ideia de “zona de contato”, na qual ocorrem processos de “transculturação”, relações interacionais nas quais a assimetria de poder forma tanto a imagem dos “colonos” como dos “colonizados”.

Estudar, identificar, categorizar, normatizar, classificar, nomear, enfim um levantamento completo da “vida nativa” torna-se fundamental para regimes de verdade imperiais entre os séculos XIX e XX (PRATT, 2010; KUPER, 2010; WOLFF, 2007)

voos para Angola, no aeroporto do Rio exclusivo para a Odebrecht? Por que tanta fartura na alimentação do avião? Como seria nossa rotina de trabalho na cidade? Como conseguiria contatos sem uma rede previamente traçada?”

Cedo, o trânsito já era intenso. Entre o descer e o subir das ruas na região central dessa Luanda contemporânea, uma vibrante e singular vida urbana apresenta-se sob a forma de sobrados coloniais (em sua maioria em mau estado de conservação), grandes construções em andamento, edifícios comerciais, propagandas de telefonia celular, bandeiras de Angola, imagens do Presidente, varais coloridos em janelas de edifícios residenciais (Figura 8). Comércio em lojas de alvenaria, comércio no balaio de vendedoras ambulantes. Um contrastante efeito visual entre a imensa quantidade de obras, os bem cuidados edifícios governamentais e empresariais mais recentes e a aparência decrépita de outros.

Figura 8 - Fachadas de edifícios, Luanda



Fachadas de Edifícios: varais e Presidente. Fonte: Paulo Lopes, 2010; A autora, 2010.

Em Luanda, apresentam-se em grande escala as diretrizes para a reconstrução nacional. Para compreender esta bandeira, presente e anunciada em cada esquina da cidade, em tantas notícias e propagandas, é preciso resgatar alguns aspectos históricos sobre o processo de colonização desse país e seus desdobramentos.

3.2 A criação político-jurídica das diferenças

Os primeiros séculos de presença portuguesa no continente africano caracterizaram-se pelo estabelecimento de missões religiosas e feitorias. A ocupação direta e massiva ocorreu a partir dos primeiros anos do século XX. Colonos portugueses organizaram-se em uma política

e uma economia centralizada, ocupando o território ostensivamente, criando legislações diferenciadas para portugueses e para africanos ⁴⁹ (PEIXOTO, 2010). Entretanto, os dispositivos de governança portuguesa iam além do uso da coerção ⁵⁰. Fry (2005) destaca que a presença da ideologia assimilacionista e civilizacional dos portugueses criava um imaginário em que a expectativa de alcançar um melhor status social era possível caso o indivíduo fosse civilizado. A sociedade dividia-se entre “civilizados”, “indígenas” e “assimilados” e se a “missão” portuguesa foi “tornar o nativo assimilado à civilização”, caso a maioria “lograsse” tal feito, a presença dos colonos deixaria de ter sentido.

Assim, a presença colonial portuguesa manteve um jogo entre restringir, distinguir e “assimilar”. Foram vários os instrumentos jurídicos para tal jogo. Meneses (2010) indica que o pensamento colonial de Portugal se fundamentou ao conceituar o “indígena” como uma categoria jurídico-política. O ápice dessa formulação encontrou forma no **Estatuto dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique** - Estatuto do Indigenato, que perdurou até 1961. Cidadania para brancos e alguns mestiços e negros que obtivessem sucesso nos exames civilizatórios. Aos **Outros**, recomendações para o trabalho forçado; a repressão ao uso de línguas autóctones, dentre outros diferentes processos de **diferenciação** utilizados durante os anos de presença portuguesa.

Do “trabalho forçado de indígenas” ao “desenvolvimento da aptidão ao trabalho dos trabalhadores rurais”, a clivagem instituída pelos portugueses marcou uma concepção de ser-no-mundo para novas gerações de angolanos. Centros urbanos e “matos”; distintos projetos de Nação entre grupos que lutaram pela Independência.

Com as diferenças resguardadas, em Angola o Estado se formou de forma similar ao modelo descrito por Mamdani (1998) ao analisar o caso da África do Sul e de Uganda.

⁴⁹ É importante ressaltar que aqui descrevo um modelo geral. A presença portuguesa em África teve distintas diretrizes ao longo do século XX. Como um estudo exemplar, temos a tese de Abrantes (2012), que acompanha materiais produzidos por estudantes da “Escola Colonial” em Portugal sobre os “problemas” a serem enfrentados pela administração portuguesa em Angola, entre 1950 e 1960. A autora constrói como objeto de investigação a forma através da qual essa instituição construiu discursos de verdade sobre as populações angolanas. Desde os princípios do século XX, a **Escola** funcionava como uma instituição de ensino voltado para a formação de “técnicos” que atuavam na administração das “províncias ultramarinas”.

⁵⁰ Como por exemplo nos mostra o trabalho citado na nota anterior de Abrantes (2012), no qual a autora traz mudanças de perspectivas sobre os “problemas” de Angola a partir da noção de zona de contato. Dulley (2010) apresenta similar perspectiva sobre as traduções realizadas por missionários católicos e metodistas ao sul de Angola, utilizando-se da conceituação que Pratt (2010) elaborou sobre zona de contato.

Para Mamdani, a atuação colonial europeia produziu um **Estado bifurcado** que tem perdurado no período pós-colonial. A bifurcação tem como base duas constantes do colonialismo europeu em África, fosse via governança direta (*direct rule*), como a atuação portuguesa, ou via estratégias políticas indiretas (*indirect rule*). Mamdani (2001) indica que ambos os modelos produzem **diferenças** fundamentais que distinguem uns dos outros. Para o autor, a *direct rule* tende a promover uma política de racialização entre colono e nativo. Na *indirect rule*, a dialética colono-nativo é mitigada pela fragmentação de uma consciência racial em múltiplas identidades étnicas. A base para distinção entre grupos no *direct rule* é raça; no *indirect rule* é raça e etnicidade. Em ambos os casos as relações são mediadas por leis coloniais que institucionalizam e reificam as identidades, que, por isso, são políticas.

Nas cidades maiores, a linguagem dos direitos predominava, mas sempre racializada ou etnicizada. No contexto rural cuja administração se baseava na *indirect rule*, a sobrevalorização de autoridades “tradicionais” que reificavam processos de identidades étnicas criavam tipos ideais de despotismo descentralizado e novos súditos. Assim o Estado bifurcado se apresenta tanto em um quanto em outro modelo. Aos “indígenas”, a tutela do Estado e eventuais direitos civis. Aos “civilizados” ou às “lideranças tradicionais”, o aparato burocrático do Estado, a cidadania e os direitos políticos e de propriedade.

Para Mamdani (1998), o Estado bifurcado pós-colonial se desracializa parcialmente, não se democratiza, reifica etnicidades e cristaliza separação entre urbano e rural, seguindo uma modelagem criada e fortalecida durante o período colonial. Seguir as proposições deste autor é buscar laços de continuidade entre dispositivos de exclusão e governança de populações coloniais e os atuais mecanismos que operam nesse sentido ⁵¹.

⁵¹ O modelo teórico de Mandani (1998) descreve quatro momentos do processo em que o Estado bifurcado se modifica entre as lutas de Independências e o pós-colonialismo. Inicialmente, para o autor, os direitos existentes, os civis e os consuetudinários, provocam reações que racializam a sociedade civil e tribalizam chefes locais. Os nativos urbanos não se adequam a nenhum caso e a luta se concretiza contra barreiras raciais do Estado e contra autoridades locais. Contra barreiras raciais, as contestações se traduzem, quase sempre, em luta armada. Em um segundo momento, há uma luta anti-estatal, que parte daqueles que ocuparam um entre-lugar nessa sociedade. O terceiro momento traz constatações acumuladas ao longo do tempo: apenas parte do Estado consegue se desracializar, o que não ocorre na sociedade civil. Busca-se a africanização da sociedade e a unificação de vítimas do racismo colonial. Mandani (1998) critica a acepção descontextualizada de “corrupção” e “patrimonialismo”, pois observa que tentativas de reparação são concretizadas na distribuição de privilégios religiosos, regionais, étnicos ou familiares. Como refutação do racismo, cria-se uma ideia de um nacionalismo e da justiça, que abre brechas para a concessão de privilégios a redes sociais. No quarto momento, a sociedade civil é incorporada à sociedade política: os movimentos políticos se estatizam. Mas na medida em que se opera a desracialização do estado, as autoridades locais afirmam cada vez mais seu poder.

Sob este olhar, vislumbram-se pistas para estabelecer um paralelo entre os percalços para obter documentação em Angola e os constrangedores e inacessíveis processos para lograr a condição jurídica de assimilado durante o regime colonial português, via “critérios de civilidade” praticamente inalcançáveis. À altura das guerras coloniais, houve mudanças no Estatuto do Indigenato, ampliando possibilidades para os então nascidos nas “províncias ultramarinas”. Porém, a cisão entre cidadãos já estava dada.

Nos processos iniciais de formação nacional em Angola, houve hegemonia do projeto que tendeu a construir a unidade política e “homogeneizar” a identidade nacional a partir de certa rejeição da diversidade étnico-linguística⁵².

Em Angola, como apresentado por Pereira (2000; 2002; 2008), a classificação em etnias, enrijecidas pelo processo de colonização, tem sido dada historicamente por critérios linguísticos. Exceto os pouco numerosos grupos khoisan, predominantemente nômades que transitam pela região sul e sudeste do país, todos os outros são de origem bantu. Os numericamente mais expressivos são Ovimbundu, Mbundu e Bakongo, que, historicamente ocupam regiões mais populosas (MALAQUIAS, 2000). Há os Lunda-quioco, N’Ganguela, Nyaneca-humbe, Xindongo, Herero e Ovambo. Cada grupo pode ser subdividido em outros, como o caso dos Kwanyama, que é o principal subgrupo Ovambo em Angola, que será abordado adiante⁵³.

Para que um “projeto de nação” fosse mantido, sobretudo diante de uma situação belicosa, foi necessário que prevalecesse um projeto de unidade que buscasse elementos simbólicos ancorados na luta contra a colonização.

Intelectuais africanos, principalmente do campo literário, muitas vezes atuaram como vanguarda para conceber as futuras nações africanas. Foram ativos na busca por identificar e praticar ações para a formação de nacionalismos africanos diante de tanta diversidade encontrada em cada região. Como uma resposta possível que unificasse interesses dos mais diversos grupos, houve autores que optaram pelo uso da língua do colono, subvertendo-a (APPIAH, 1996). Em Angola, a literatura adquiriu esse perfil. Um dos casos exemplares são os romances de Pepetela, em período já estabelecido do que seria uma “literatura angolana”⁵⁴.

⁵² O movimento de supressão à diversidade étnico-linguística também foi um processo conhecido na formação de Estado na Europa. Cf. Jenkins, 1997; Verdery, 2000; Elias, 1996.

⁵³ Compreendo aqui essa classificação étnica não como fronteira de identidade cristalizada, mas como categorias que são acionadas em situações práticas, geradas a partir de critérios gerais mapeados no processo colonial.

Alguns de seus romances podem ser considerados como “documento social”, pois descreve ficcionalmente acontecimentos históricos vivenciados pelo autor (SERRANO, 1999)⁵⁵.

Nessa direção, Marcon (2005) elege a obra literária de Pepetela para analisar os processos de constituição de identidade nacional em Angola, nas interseções entre “identidade” e “nação”, também perpassadas por “cultura”, “raça”, “etnia”, “negritude”, “mestiçagem”, “aculturação”, “sociedade crioula”.

Anderson (1983) descrevera a gênese do nacionalismo como resultado da formação de sentimentos de pertença em comum, possíveis pela difusão do “capitalismo editorial”, em línguas nacionais. Assim, a literatura em uma língua que abranja determinado território, teria um papel fundamental na formação desse sentido do que chamou de comunidades imaginadas.

Em uma releitura crítica de Anderson, Lomnitz (2001) observa como sentidos de nação operam de acordo com a posição do sujeito em um conjunto de relações de hierarquia e poder, sem bases fraternais e com significativos embates. Ou seja, o nacionalismo é plural, polissêmico, circunstancial e opera como um sistema prático, que existe através e em confronto com relações políticas que atravessam escalas locais e globais.

A polissemia da ideia de nação e os distintos sentidos de nacionalismo em confronto apontado por Lomnitz (2001) também é tema de debate de Bhabha (1990), ao descrever o processo de narrar a nação. Bhabha identifica diferentes histórias que são superpostas: a hegemônica, que prevalece, e o seu “duplo”. Esta não realiza o processo narrativo em si, mas opera em um lugar de resistência por não reconhecer-se parte Daquela, por ser o lugar da ambivalência, do migrante, da minoria, do excluído.

Marcon (2005) enfatiza que na produção literária de Pepetela, há exatamente esse sentido de ambivalência e de contradições nos quais as disputas dos sentidos de nação ocorrem. O autor observa, ainda, como os personagens mestiços buscam sua identidade “africana” de forma incisiva e costumam encontra-la a partir de epifanias que apresentam que a “cultura mestiça” que compõe Angola lhes faz *angolenses*. Para Marcon (2005): “*A ‘cultura mestiça’ de que fala Pepetela não denomina racialmente ‘brancos’, ‘negros’ e ‘mestiços’,*

⁵⁴ Sobre o período de consolidação e a apropriação da língua portuguesa na literatura angolana, cf. Chaves, 1999. Luandino Vieira, nascido em 1935, um dos romancistas angolanos estudados pela autora, destaca-se pela angolanização de suas narrativas, ao utilizar em texto escrito a fluência oral do português falado em Angola.

⁵⁵ É importante ressaltar que construções sociológicas não estão no mesmo plano interpretativo de construções literárias, estas que operam livremente com a ficção. Porém, ainda assim, a literatura fornece “pistas” de ocorrências que refletem o quadro social.

mas pensa a mistura como lugar de encontro e fronteira, como lugar de tradução cultural” (MARCON, 2005, p.194). Apesar da dissociação da ideia de “raça” da “cultura”, Marcon pondera que

talvez, por vezes, Pepetela esteja preocupado demais com a questão da nacionalidade para perceber que afirmar a nação ou parte dela como “mestiça” é tão substancialista como afirmar que a nação é “africanizada” ou “ocidentalizada”, “tradicional” ou “moderna”, “negra” ou “branca”. A preocupação em definir a nação e em classificar as diferenças também na nação soa tão autoritário quanto o poder no colonialismo (MARCON, 2005, p.194) ⁵⁶

A disputa pelo projeto de nação em Angola não foi harmoniosa, como em nenhum caso seria, mas contou com a potente organização e aparato burocrático-legal daquele que venceu a luta anticolonial. Este projeto hegemônico também teve suas leituras transformadas ao longo do tempo e sob um acirrado campo de disputas, em que o multifacetado jogo de identidades e identificações foram/são acionados como categorias políticas, ou seja, “um discurso produtivo”, como designou Lomnitz (2001).

Desse modo, houve momentos em que temas que remetessem a pertencimentos étnicos/regionais poderiam ser relacionados à “tribalismos”, “atraso” ou mesmo como pretexto para perseguições políticas ⁵⁷.

Assim, em regiões mais afastadas de Luanda e onde a palavra guerra representava a ameaça cotidiana, mais valeria identificar-se como “angolano”, falar português e “incorporar” a nação do que adicionar-se mais um risco, ao acionar identificações étnicas. Assim, os que permaneceram em território nacional angolano e que puderam optar pelo não combate, endossaram, de alguma forma, o discurso nacional hegemônico.

⁵⁶ Como contraponto, Gonçalves de Castro (2011) identifica a produção literária de José Eduardo Agualusa, especificamente nas obras “Estação das Chuvas”(1996); “Nação Crioula” (1997); “O vendedor de passados” (2004) e “Barroco Tropical” (2009), como questionadoras do projeto original de “Nação” de Angola. O contraponto a Agualusa que Gonçalves de Castro (2011) aponta é Agostinho Neto, poeta da unificação nacional, líder político de destaque na luta pela Independência e primeiro presidente do país. A análise de Gonçalves de Castro sobre esses romances de Agualusa indica como aparecem tensões entre o projeto inicial de identidade nacional, relacionada ao desprezo que o “homem novo” - urbanizado, mais cosmopolita, quase sempre relacionado ao MPLA, o partido predominante - nutre, tal como os antigos colonos, sobre a vida de outros angolanos.

⁵⁷ Sobre esse embate entre jogos de identidades e pertencimentos étnicos/nacionais/políticos na literatura de Pepetela, há um expressivo diálogo do romance “O desejo de Kianda” (1995) interpretado por Marcon (2005) entre dois personagens, no qual uma deputada do MPLA recém-eleita nas eleições de 1992 defende a legitimidade da perseguição a pessoas de origem umbundu. Seu interlocutor é o próprio marido, que se diz umbundu, ao que a deputada retruca, dizendo que ele era mesmo a Unidade Nacional, filho de umbundu e kimbundu, não um “traidor” separatista. Cf. Marcon (2005, p. 178-181).

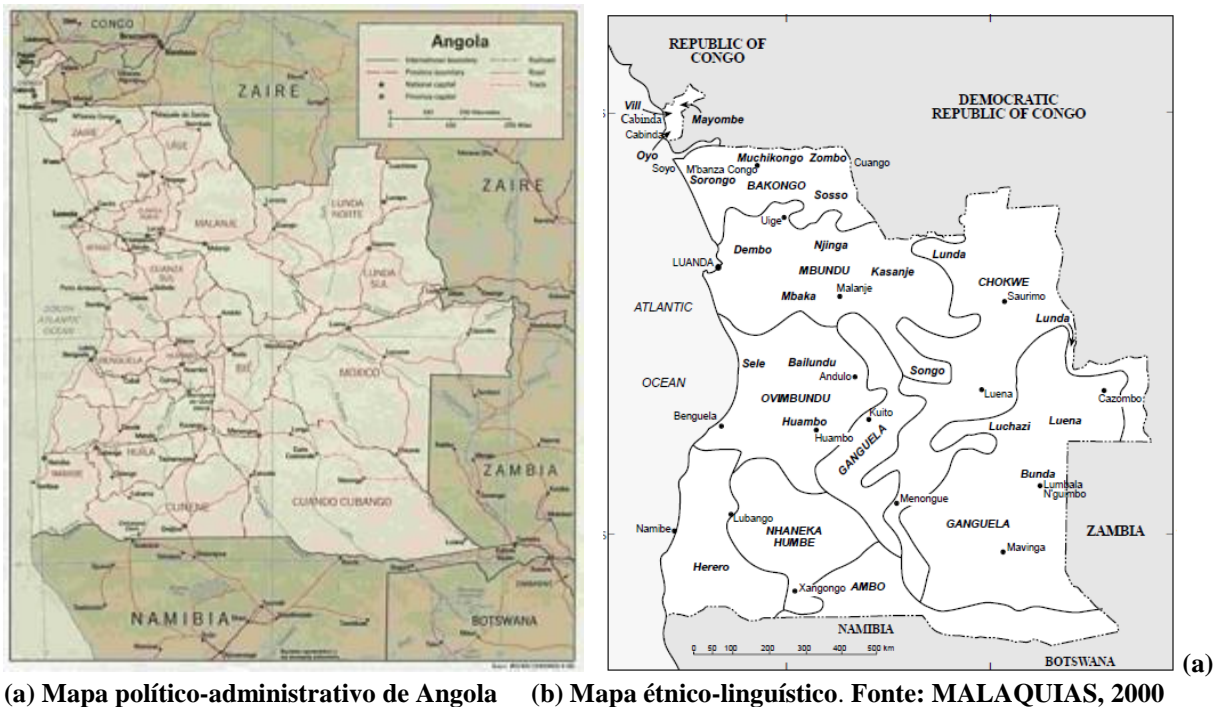
Os movimentos migratórios internos e externos em Angola após a Independência, além da própria complexidade de definições identitárias, modificaram significativamente o mapeamento “étnico” classificatório elaborado pela administração colonial na década de 1970 (Figura 9)⁵⁸, mas ainda pode fornecer uma imagem geral da distribuição geográfica da população e estimar regiões em que há a confluência origens étnicas, nacionais e transfronteiriças.

Além das questões colocadas, o retorno de emigrantes de guerra a Angola, bem como a emigração de brasileiros, portugueses, malineses, senegaleses, chineses, etc, tem transformado profundamente vivências, percepções e relações sobre “etnicidade” e “nacionalidade”.

Pereira (2000; 2002; 2008) tem estudado as diferentes questões que cercam pessoas que se identificam como Bakongo. Porém, o trabalho de Pereira tem se debruçado sobretudo a partir daqueles que emigraram para a República Democrática do Congo e retornaram após a Independência de Angola. Diante do novo contexto que antigos exilados encontraram, as reivindicações em torno do que a autora conceitua como *etnia de fronteira*, regional, “africana”, têm sentido na medida em que alguns discursos homogeneizantes não atendem a demandas específicas da experiência transfronteiriça. Essa questão será retomada no capítulo 7, a partir do caso da fronteira sul.

⁵⁸ Este mapeamento foi pensado por administradores coloniais portugueses, a partir de dados do Censo de 1970.

Figura 9 - Mapas de Angola



A tese de doutorado do antropólogo Carlos Serrano (1988) desenvolve a hipótese da formação de uma “consciência nacional angolana” a partir da intervenção do colonizador. Uma vez em contato íntimo, as diversas “nações” angolanas passam a ser uma unidade que respondeu política e culturalmente ao sistema colonial. Uma segunda fase da formação da identidade nacional angolana teria ocorrido durante a luta pela libertação nacional, entre 1961 e 1974. Esta traria em seu seio a junção de distintas origens étnicas em um território angolano em comum, contra o colonialismo português.

Essa ideia será brevemente abordada na próxima seção.

3.3 Um breve sobrevoo sobre as frentes atuantes nas guerras anticoloniais e pós-coloniais

Fry (2005) analisou como o projeto assimilacionista proposto pela colonização portuguesa em suas colônias africanas manteve certa continuidade no pós-Independência de Moçambique. Para o autor, as formulações políticas apropriadas pelo movimento moçambicano que predominou, fundamentavam-se da ideia de que haveria uma classe trabalhadora, urbana e rural, unida em torno do projeto nacional e da construção de um “homem novo”.

Existe uma similaridade entre esta continuidade apontada por Fry (2005) sobre Moçambique e os primeiros anos de governo do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), que conquistou a Independência. O MPLA foi formado, inicialmente, por uma elite intelectualizada urbana, vinculada a “assimilados” negros e mestiços e a alguns angolanos “brancos”.

Em análise sobre as diferentes frentes e posições políticas que formaram o MPLA em seus primeiros anos, Bittencourt (2002) indica que predominou a perspectiva que compreendia o problema colonial sob a perspectiva de classes. A proposta era adequar as “estruturas tradicionais africanas” à “modernidade”. Uma vez realizado esse processo, buscar-se-ia a transformação de estruturas de dominação colonial.

Entretanto, a clivagem da sociedade angolana não era apenas de classe, como teorizou o MPLA em seus princípios, pois estava relacionada ao processo, anteriormente descrito, de constituição de um Estado bifurcado (MAMDANI, 1998).

Assim, o MPLA não tinha representatividade em todo o território. Havia outros movimentos insurgentes contra a presença colonial, dos quais se destacou a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA). Rotulavam o MPLA como um movimento de privilegiados e de filhos de colonos (brancos ou mestiços). A FNLA costumava ressaltar temas étnicos em sua organização, predominantemente formado por pessoas de origem Bakongo. Mantinham uma proposta de ação baseada no confronto racial e na guerra para a conquista de independência, sem fixar orientações políticas mais definidas. (MALAQUIAS, 2000; BITTENCOURT, 2002; PEIXOTO, 2010).

Da FNLA surgiu uma dissidência liderada por Jonas Savimbi, um líder carismático que ansiava por projetos políticos maiores. (BITTENCOURT, 2002) Savimbi fundou a União Nacional pela Independência Total de Angola (UNITA) em 1966. Apostavam na guerrilha para a Independência a partir da mobilização das populações rurais do Centro-Sul de Angola, em discurso mobilizador que remetia a uma ideia de “Angola Profunda”.

No contexto de um mundo polarizado pela Guerra Fria, os movimentos obtiveram apoio financeiro e suportes militares de potências que pretendiam manter influência nos novos Estados africanos que se formavam. O MPLA, de orientação marxista-leninista, recebeu apoio da União Soviética e de Cuba; a UNITA iniciou-se com orientação política maoísta, apoiada pela China, e passou a anticomunista, recebendo suporte dos EUA. A FNLA, também de caráter anticomunista, também obteve apoio dos EUA e da República Democrática do Congo (ex-Zaire).

O MPLA saiu vitorioso e declarou a Independência unilateralmente, em 1975. Sem acordos para a divisão do poder, as principais lideranças da FNLA optaram por integrarem-se ao MPLA ou pelo exílio e o movimento perdeu sua força. A UNITA continuou em confronto, que se desdobrou em guerras “civis”⁵⁹ que ultrapassaram o fim do século. (DOMINGOS, 2013).

O primeiro período de guerra pós Independência foi entre 1976 e 1991. Perspectivas incongruentes, dissidências internas, reificações de caráter étnicos, abundância de petróleo e diamante⁶⁰, complexas articulações políticas na África Austral e no contexto da Guerra Fria combinaram-se e deram condições internas e externas para a existência, continuidade e agravamento dos conflitos. (HODGES, 2003; MESSIANT, 1994; DOMINGOS, 2013).

Entre 1987 e 1988, desenhou-se o desfecho do conflito angolano, com a Batalha do Cuito Cunavale, na província do Cuando Cubango, ao sul de Angola. Esta batalha, tida como das mais violentas durante a guerra civil de Angola, ocorreu entre as Forças Armadas Populares de Libertação de Angola, do MPLA, ao lado de Cuba contra a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola) e o exército sul-africano (SADFC). Esta derrota mudou as correlações de forças militares na África do Sul, o que até acelerou o fim do apartheid. Em dezembro de 1988, Cuba, Angola e África do Sul assinaram os Acordos de Nova York, que propunham as retiradas das tropas militares de Angola e da Namíbia, além de prever eleições supervisionadas pela ONU para este último país.

O processo de colapso da União Soviética, um dos principais apoiadores internacionais do conflito, abriu novas perspectivas para a atuação do MPLA, que oficializou em 1987 um programa de reformas econômicas, de tendências liberalizantes, consolidadas em 1990, que introduziram a liberalização acelerada da economia. A esta seguiu-se uma reforma política interna que definia Angola como um estado democrático de sistema pluripartidário (HODGES, 2003, p.29-30).

⁵⁹ A proposta de Hodges (2002) e de Santos (2001) afirmam que não houve uma guerra “civil”, mas uma guerra entre elites locais e transnacionais, cujo poder destruidor recaiu sobre a população angolana. Domingos (2013) complexifica esta leitura, apresentando as nuances das articulações políticas internas e externas que configuraram e mantiveram o período de guerras.

⁶⁰ Hodges (2002) mostra que receitas adquiridas com o petróleo foram usadas largamente pelo governo do MPLA na manutenção do aparato de guerra e na importação de bens de consumo, mas não em investimentos em uma produção agrícola ou industrial nacional, nem no investimento na qualificação de mão de obra. A extração diamantífera esteve relacionada a áreas de controle militar da UNITA, que daí adquiriria recursos para sua manutenção no *front* de batalha.

O novo contexto permitia negociações de paz mais contundentes. Foram estabelecidos nos Acordos de Bicesse, de 1991, o cessar-fogo, respeitados por pouco mais de um ano. A Organização das Nações Unidas intermediou novas eleições cujos resultados mantiveram o MPLA no poder, com novas propostas de “modernização” política e econômica. Sem reconhecer esses resultados e com possibilidades de manutenção do aparato bélico pelo controle de áreas de produção diamantífera, a UNITA deu início a um novo ciclo de conflitos, que se estendeu de 1992 a 1994.

Novos acordos de paz e o embargo do fornecimento de armas interromperam a guerra entre 1994 e 1998. Entretanto, a paz aparente foi o período necessário para que forças militares fossem realimentadas e a guerra foi reacendida em 1998, finalizada apenas em 2002, após a morte do líder da UNITA, Jonas Savimbi ⁶¹.

O MPLA continua no poder por meio do seu líder, o presidente José Eduardo dos Santos. Na comemoração dos “10 anos de Paz” em abril de 2012, a (oficialmente controlada) imprensa do país reforça a imagem do “Grande Homem” que tornou possível a “Paz na Nação” após quatro décadas de guerras, anticoloniais e civis, respectivamente ⁶².

Em agosto de 2012, novas eleições partidárias se realizaram novamente a idéia da “Paz” foi um dos carros-chefes do Programa de governo. Com a vitória do MPLA na disputa eleitoral, o “Camarada Presidente” completou em setembro do mesmo ano 33 anos no cargo ⁶³. As grandes transformações sofridas no MPLA ao longo do tempo são objeto de análise política que o caracterizam atualmente como um partido político de traços autoritários e

⁶¹ Após 1992, já sem tanto apoio externo para a manutenção das guerras, as formas de manutenção dos gastos foram focadas na produção diamantífera, sob a qual a Unita mantinha controle das regiões produtoras, e nas receitas que o MPLA, a frente do Estado, obtinha do petróleo.

⁶² Domingos (2013) descreve que “No âmbito da televisão constatamos que o país dispõe de dois canais públicos e um privado, igualmente sob o controle de pessoas ligadas ao governo e a família presidencial, como forma de controlar a produção de notícias. Os canais públicos, sobretudo, têm, igualmente, se apresentado como instrumentos de propaganda do partido no poder. Os agentes públicos entrevistados são geralmente posicionados de forma que o retrato do presidente apareça, uma vez que está em praticamente todas as repartições públicas do país. Os atos dos agentes públicos continuam sendo precedidos de enaltecimento ao presidente da república, cuja imagem está estampada na moeda nacional, nos Bilhetes de Identidade e em diversos espaços públicos, em manifesto culto a personalidade.” (DOMINGOS, 2013, p. 136)

⁶³ As eleições presidenciais em Angola não são diretas. Como indicado no Artigo 109º da Constituição do país: “1. É eleito Presidente da República e Chefe do Executivo o cabeça de lista, pelo círculo nacional, do partido político ou coligação de partidos políticos mais votado no quadro das eleições gerais, realizadas ao abrigo do artigo 143.º e seguintes da presente Constituição. /2. O cabeça de lista é identificado, junto dos eleitores, no boletim de voto.” (ANGOLA, 2010). Notar que o texto constitucional foi aprovado dois anos antes daquele em que se realizaria uma eleição presidencial. Uma vez aprovado o texto, tornou-se prerrogativa constitucional a inexistência de eleições diretas para presidente.

centrado na figura do presidente e no medo do retorno às guerras, medo que ainda é parte do imaginário social angolano ⁶⁴.

3.4 Memórias e imaginário de guerra em Luanda

Guerra vinha nos desenhos (nas akás, os canhões monakaxitos), nas conversas (tou ta dizer, é verdade...), vinha nas pinturas nas paredes (os desenhos no hospital militar), vinha nas estigas [...], vinha nos anúncios da TV [...], e até vinha nos sonhos [...] Guerra até chegava na boca dos malucos [...]

Ondjaki (2001, p. 107)

O referencial constante sobre a “paz” é muito mais do que um marco macropolítico ou histórico. Ao se falar dos dez anos de paz, são referidos novos anos que “estão a vir”, em que apesar de todas as agruras da vida, é possível ter a esperança de que direitos básicos, como o de ir e vir, sejam assegurados. *Mas será que tais esperanças foram efetivadas? Se isso ocorre, que caminhos a serem percorridos se fazem necessários? Para quem isso seria possível?*

Luanda é a capital do país e, embora não tenha sido cenário principal de conflitos armados, foi a principal cidade receptora de deslocados. É impossível pensar qualquer tipo de estudo sobre/em Angola sem considerar os impactos gerados pelas décadas de guerras. Além da destruição da infraestrutura urbana de diferentes cidades, de uma economia cujas prioridades focaram-se em torno das guerras e do enriquecimento de uns poucos, calcula-se que, em 2010, a cidade abrigue em torno de 5 milhões de pessoas, que corresponderia a mais um terço da população. Estima-se que 1 milhão de pessoas tenham morrido e outros 4 milhões tenham sido deslocados para regiões e países vizinhos⁶⁵.

⁶⁴ Sobre a questão da democracia em Angola no período entre 1975-2010. Cf. Domingos (2013). O corajoso autor, angolano que permaneceu mais da metade de sua vida expatriado, escrutina os processos políticos do MPLA ao longo deste período.

⁶⁵ Não há censo oficial desde 1970 e as estimativas variam bastante, pois têm sido realizadas a partir de censos parciais de 1983 e em estimativas de agências humanitárias em cima de movimentos migratórios de deslocados. (HODGES, 2002, p. 41). Desde 2007 “está-se a preparar” um Censo no país (seria em 2010, foi reprojetoado para 2013 e novamente adiado para 2014).

Luanda foi área que sempre esteve sob domínio do MPLA, que assumiu o poder desde a Independência e por isso havia maior estabilidade em relação a outras cidades. Por isso, Luanda foi a principal cidade receptora de deslocados da guerra ⁶⁶.

Pude observar as marcas resultantes desse período logo nos primeiros dias em Luanda. Com o direcionamento dos recursos para a manutenção do arsenal de guerra, houve pouco ou nenhum investimento em obras que resultassem em significativas melhorias de condições de vida da população. E muito do que existia tornou-se degradado pela ação do tempo e pelo superpovoamento de algumas regiões.

Mesmo na cidade de Luanda, que foi menos diretamente afetada por conflitos armados, por exemplo, ainda se vê marcas de tiros em edifícios em áreas centrais da cidade ⁶⁷. (Figura 10). A primeira vez que vi, demorei a identificar o que eram aquelas marcas e perguntei a Antônio Plácido:

- É do tempo da guerra - respondeu. Foi mesmo só poucas vezes que a UNITA chegou aqui em Luanda. Luanda viu pouca guerra, a guerra chegou só aqui essa vez. Nesse dia ninguém saiu das casas. Esses tiros... resultou de um dos ataques. Havia gente das FAPLA alojada naquele hotel ao lado.

Figura 10 - Tiros nas paredes



Marcas de tiros seriados ilustram a parede de edifícios em área central de Luanda. Fonte: Paulo Lopes e a autora, 2010

⁶⁶ Em períodos de recrudescimento da guerra, o crescimento foi exponencial. Bettencourt (2011, p. 38) observa que o território urbano da cidade cresceu em círculos concêntricos a partir do antigo centro administrativo e saltou de 50,10km², em 1980, com um terço desta área não urbanizada, para 103,04km² em 1989, 249,35km², em 1998 e 270,05 km² em 2000, com mais da metade da área sem urbanização.

⁶⁷ Marcas de tiros na parede não são exatamente novidade para alguns moradores da cidade do Rio de Janeiro. Em meados dos anos 1990, quando minha família se mudou para um edifício no Grajaú, um dos “ritos de iniciação” dos adolescentes que ali viviam, todos de camadas médias, era mostrar aos adolescentes que chegavam os furos de balas perdidas existentes no prédio. O caráter de “exotismo” nesse ato perdeu completamente o sentido quando alguns desses mesmos jovens, no qual eu me incluía, passaram a frequentar a casa de um amigo que vivia na Divineia, favela integrante do “Complexo do Andaraí”. Ali não havia expressão de espanto diante de paredes metralhadas. Sobre esse período no Grajaú, Rio de Janeiro, cf. Leite (1999).

O ataque a que Antônio Plácido se referiu provavelmente remetia a episódios ocorridos em Luanda logo após as eleições de 1992, em que um curto período sem guerras (1991-1992) foi interrompido pela não aceitação da derrota eleitoral da UNITA. *Seriam esses furos no edifício mantidos para lembrar as marcas das guerras?* Isso parecia incongruente com a referência de que “Luanda viu pouca guerra”. *E as marcas de guerra que não são explicitadas como esses tiros?*

Essa Luanda que Antônio Plácido conheceu foi-lhe apresentada e vivenciada junto a desdobramentos da guerra, mas não a conflitos diretos. Os ataques poucas vezes chegavam à capital. Entretanto, impactos populacionais e econômicos eram sentidos até mesmo por crianças menores que lá viviam, como era seu caso.

As memórias de guerra na cidade são apresentadas em alguns edifícios furados por armas de fogo, pela literatura, por silêncios, por lendas urbanas que assumem caráter de história factual. Sob essas formas, o aparente distanciamento em relação à guerra rapidamente se desfaz nas conversas cotidianas.

Antônio Plácido dizia ter as origens na província do Malanje, onde nasceram seus pais e avós. Identifica-se como de origem étnica Ambundo, aprendeu a falar kimbundu, a língua ambundo, e o português em casa. Assim como outras tantas famílias, a de Antônio Plácido migrou para Luanda em busca de uma vida que fosse menos sujeita às vicissitudes dos conflitos armados.

Processos migratórios como houve na família de Antônio Plácido eram a solução encontrada para muitos habitantes de diferentes regiões de Angola. As cidades menos afetadas diretamente pelos conflitos exerciam maior atração, como Luanda, seguida por Benguela, e Lobito, ambas situadas na província de Benguela e que juntas têm uma população estimada em cerca de um milhão de pessoas⁶⁸. Em contrapartida, nas áreas em que a guerra foi mais devastadora, como na região sul de Angola houve esvaziamento populacional (RODRIGUES, 2007).

Em uma Luanda de crescimento populacional exponencial, mas não acompanhado de desenvolvimento de infraestrutura urbana, Antônio Plácido cresceu ouvindo rumores da guerra e notícias de ataques. Viajar para outra província, apenas em pensamento, nem mesmo

⁶⁸ Essas estimativas variam bastante. Cf. nota 65

para visitar familiares que permaneceram no Malanje. Assim sabia sobre a guerra “poucas vezes”, “um ataque”, “distante”.

A aparente distância, entretanto, jamais se fez um empecilho para a presença iminente do conflito e do estado de alerta experimentado em Luanda. Silêncios, gestos, repreensões, olhares, lendas e fatos; há uma série de elementos, tangíveis ou não, que remetem a essas questões. Conversas descompromissadas, sobre assuntos gerais apresentam imagens violentas que rondavam esse imaginário.

- *Sabes que, Dona Camila?*⁶⁹ *Agora os miúdos estão a estudar bem, porque antes, mais ainda entre meus irmãos mais velhos, tínhamos invasões nas escolas por grupos que andavam a violar os professores e os estudantes. – disse-me Antônio Plácido ao responder uma pergunta que lhe fiz sobre se achava a escola de hoje parecida a que ele estudou nos anos 1990.*
 - *Que grupo? Violar?*
 - *Yá! Uns diziam o Caixão Vazio... Mas era gente que anda a dizer à-toa: “São enfeitados, violam as miúdas, fazem o que com os miúdos... Era medo mesmo!”*

O temor gerado pela história do “Caixão Vazio” está muito além dos comentários soltos de Antônio Plácido. Aparece também no romance de Ondjaki (2001), “Bom Dia Camaradas”, uma obra com referências autobiográficas de quem viveu a infância em Luanda entre as décadas de 1980-1990. Pelo olhar do narrador, um menino pertencente às elites, as dificuldades da cidade são mostradas em suas diversas facetas: no racionamento de comida, nas deferências dispensadas aos veículos presidenciais⁷⁰, ao estado de medo permanente, concretizado, dentre outros aspectos, na possibilidade de ataque do “Caixão Vazio”.

Conta-se que o Caixão Vazio promovia ações brutais em escolas luandenses entre as décadas de 1980 e meados de 1990. Os acontecimentos seguiam a seguinte ordem: um aviso que o Caixão Vazio passaria por lá era escrito no quadro escolar, nas salas de aula.

⁶⁹ “Dona Camila” era algo que incomodava-me seriamente, provavelmente pela *cordialidade* brasileira em que fui socializada. Depois de muito insistir, Antônio Plácido deixou de me chamar de “Dona Camila”. Entretanto, isso não significou o fim de uma posição distanciada. Recordo-me, resguardadas as diferenças, da descrição de Cabaço (2009), moçambicano, “branco”, de como conseguiu entrar pela primeira vez no universo de um “Moçambique periurbano”, “negro”, no contexto colonial marcado pela racialização, pelas mãos de Rafael Arcanjo, que trabalhava na casa de seus familiares. (CABAÇO, 2009, p.133-139)

⁷⁰ Sobre isso, anotei: *Diário de campo, 13 de julho de 2010*. Estávamos no carro com Antônio Plácido e de repente ele parou, como todos os outros motoristas, antes de um cruzamento. Abriu a porta, saiu do carro e falou que era bom que fizessemos o mesmo. Olhei para Paulo com cara de interrogação. Antônio Plácido pegou o celular para falar com alguém. Quando ele desligou, perguntei o que acontecera. Ele disse com ar de normalidade “ah, deve ser o Presidente a passar”. Esperamos, esperamos, esperamos. Então começaram a passar veículos de vidro fumê. Contei 13 carros, 2 escoltas armadas e 4 motos.

Professores e alunos, principalmente do sexo feminino, desesperavam-se e corriam tanto quanto podiam, deixando nas escolas material escolar, pulando janelas, fazendo feridas durante a carreira. Isso porque acreditava-se que com a chegada dos supostos meliantes, crianças e professores poderiam ser mortos e esquartejados. Das mulheres extraíam-se os seios para dependurá-los na lousa.

Já de volta ao Brasil, relendo anotações de campo, o teor de comoção social em torno do Caixão Vazio incentivou-me a buscar mais informações na *internet* sobre o tema. Descobri que a história também fora registrada em canção. Um trio angolano de rap contemporâneo, o *Conjunto Ngonguenha*, conhecido por posicionamentos políticos contrários ao governo do Presidente José Eduardo dos Santos⁷¹, apresenta na letra de sua canção intitulada “A Lenda do Caixão Vazio”:

Caixão Vazio, estava à porta da sala, vamos fugir! Vão nos matar!
 Não 'tão a ouvir? 'Tão a gritar!
 Onde é que 'tá a professora de E.V.P [educação visual e plástica]?
 Acho que tirou o pé! Não espera, vamo' correr!
 Xéie! Muito pânico, esse mambo tipo é guerra,
 Tem d'ir de imediato, ou o mijo desliza na perna!
 Moxico [província situada a extremo leste de Angola], de onde eu vim nunca teve
 violência
 'Tou tipo jacaré calçado na aula de ciência [...]
 É verdade, esses gajos controlam a cidade
 Vão na' escolas só p'ra espalhar o drama, a tragédia 'o horroooooor!!!
 O drama...a tragédia...o horroooooorrrr
 (NGONGUENHA, 2004)

Na *internet* a divulgação do videoclipe do grupo Ngonguenha é seguida por comentários que questionam ou afirmam a existência do “Caixão Vazio”. Há sempre “um vizinho” que pertenceu ao grupo, ou colocações de alguém que se autodenomina como instruído, “Phd”, “civilizado”, que ressalta o aspecto fantástico do episódio⁷². Também há relatos de que acusações, feitas a agentes do Estado, de que se alguém fosse membro do Caixão Vazio, poderia ser acusados a prisões e torturas.

O caso do Caixão Vazio pode ser visto como um rumor de potencial analítico, tal como sugere Trajano Filho (2000). Em refletir como rumores têm impactos em processos de

⁷¹ Um dos compositores do grupo, conhecido como Ikonoklasta, foi preso em 2012 no aeroporto de Luanda sob a acusação de tráfico de drogas. O fato repercutiu na imprensa portuguesa, que afirmou a ilegitimidade da acusação, feita sem provas, apontando como uma retaliação do governo angolano em relação aos protestos musicais do artista. Domingos (2013) identifica em alguns jovens rappers contemporâneos força política contestatória.

⁷² Encontrar a alcunha de “civilizado” em comentários de notícias de Angola não é raro e parece um indicativo da continuidade da cisão provocada pelos anos de colonização portuguesa.

identidade nacional em Guiné-Bissau, Trajano Filho (2000) apresenta como os significados de narrativas orais variadas - como infidelidades, manobras ilícitas empresariais, atos de violência, inveja, historietas sobre poderosos, adquirem importante estatuto, na medida em que

... os rumores surgem como veículos especialmente adequados para fazer a crônica da vida cotidiana nas cidades guineenses. Eles tematizam explicitamente os conflitos e intrigas que perpassam a sociedade crioula, especialmente as disputas ocorridas em torno da constituição do poder simbólico que organiza a experiência cotidiana dos sujeitos sociais. (TRAJANO FILHO, 2000, p.7)

O “Caixão Vazio” traz exatamente esse potencial indicativo com pistas para compreender a sociedade luandense da época. Os rumores e o pânico que permeavam o “Caixão Vazio” podem ser lidos como uma narrativa que traz a disputa de poder simbólico dos sujeitos sociais: da iminência da violência sobre os corpos femininos e masculinos, da impossibilidade de frequentar escolas, do medo das arbitrariedades, de temas que, de alguma maneira, condensavam os medos da guerra, mesmo essas “guerras que não chegam”. Se talvez o Caixão Vazio jamais chegasse, certo foi que categorias acusatórias, junto de rumores a ele relacionados, borbulharam.

Ou, como disse o menino-narrador do romance de Ondjaki:

Aumentadas ou não aumentadas, em Luanda era possível acontecerem coisas destas, quer dizer, uma escola inteira se desmobilizar assim em correrias (...). Ainda por cima, tudo na mesma tarde em que o tal camarada inspetor tinha resolvido fazer a visita, coitado, mas também quem mandou o carro dele fazer tanta poeira e vir tão depressa que todo mundo pensou já que era o Caixão Vazio?
 Ê! Aqui em Luanda, não se pode duvidar das estórias, há muita coisa que pode acontecer e há muita coisa que, se não pode, arranja-se uma maneira dela acontecer. Porra, aqui em Angola já não dá pra duvidar que uma coisa vai acontecer... (ONDJAKI, 2001, p. 88)

Ao ser indagado diretamente sobre o tema “guerra”, em entrevista concedida ao programa Roda Viva, em 2007, da TV Pública do Brasil, a resposta de Ondjaki traz um ponto de inflexão sobre a imagem generalizada de “Angola-lugar-sofrido”:

Paulo Markun: Vamos começar pelo seguinte. O seu livro [Bom Dia Camaradas] relata uma Angola marcada pela guerra, sofrida em relação a um regime meio comunista, muito pobre. E a sensação que eu tive ao terminar o seu livro é que você tem saudades daquela época. É verdade?
 Ondjaki: Eu tenho saudades da infância. Acho que é natural. Todas as pessoas, em dada altura da sua vida, tem saudades da infância. A minha infância foi... Aconteceu nessa época, com essas características... **Eu não faço muita... Não dou muita atenção ao fator da guerra, até mesmo porque a guerra estava longe de mim...**⁷³ (Grifo meu).

⁷³ Programa Roda-Viva, entrevista com Ondjaki, exibido na TVBrasil, Rio de Janeiro, no dia 15/01/2007, das 22h30 à 0h.

Ondjaki não tem “a guerra” como tema central, nem o “regime”, mas neste romance, ao descrever o cotidiano de um grupo de crianças e a família de uma delas, apresenta, exatamente a complexidade das experiências subjetivadas não de um “lugar exotizado do sofrimento”, mas sim como as experiências de seus personagens lidam com os transtornos de *eventos críticos* ocasionados pela guerra. Posteriormente, em 2012, Ondjaki lançou um romance em que amplia a dimensão subjetiva dos impactos indiretos da guerra na vida dos luandenses pós-2002 (ONDJAKI, 2013).

No Brasil e em Luanda, conheci outros homens, além de Antônio Plácido, que nasceram entre o final da década de 1970 e meados de 1980. Aqueles que conheci no Brasil, eram emigrantes em diferentes condições.

Um deles, Dito, nascido no final da década de 1970, de uma família da elite luandense, está no Brasil desde a década de 1990. Seus irmãos mais velhos e seus pais decidiram que longe de Angola, ele poderia ter melhores chances de uma boa escolarização e de não ser convocado para o *front*. Visita seus familiares regularmente desde que veio, mas esteve atento a períodos de maiores conflitos. Atualmente segue carreira universitária e tem dúvidas quanto à possibilidade de retorno.

A emigração de Nello, de 31 anos, foi mais difícil. A mãe, proprietária de uma pequena lavra de subsistência nos arredores de Luanda, queria poupar seus filhos da guerra. Sem ter um trabalho rentável, conseguiu juntar dinheiro de toda a família e enviou os dois filhos mais velhos para Cuba. Os acordos bilaterais relacionados ao período da Guerra Fria facilitaram o trâmite e Nello, então com 14 anos, e seu irmão, de 16, foram para Cuba. Lá concluíram o equivalente ao Ensino Médio. O irmão voltou para Angola e Nello veio para o Brasil, onde viveu ciclos como imigrante ilegal. Apesar das condições adversas no Brasil, Nello, que dizia ter tido uma boa formação em Cuba, conseguiu trabalhos e dar continuidade aos estudos, afirmando que seu pertencimento religioso abriu alguns caminhos. Em uma anistia concedida a estrangeiros no Brasil nos anos 2000, conseguiu maior estabilidade. Apenas pode retornar a Angola e rever sua família ao fim de 2010.

Em Luanda, conheci Rafael, um arquiteto que retornara ao país há poucos meses, com uma proposta de trabalho como professor universitário. Viveu em Portugal entre os 14 e os 28 anos de idade. Sua mudança foi após decorrentes abordagens que sofreu em Luanda para que fosse servir às Forças Armadas Angolanas:

- Tinha já feições de rapaz, barba, corpo. Minha mãe tratou de mandar-me a Portugal. Não queria ir, tinha em Luanda meus amigos, não fui. Então outra vez fui abordado e não hesitaram mais: eu e meu irmão fomos a viver em Portugal.

“Mestiço”, filho de uma família que teve recursos para enviá-lo aos estudos, Rafael conseguiu graduar-se e fazer um mestrado em Portugal. Para ele, o exílio rendeu um retorno privilegiado com emprego garantido e sendo disputado para outros. Sobre o período em Portugal, falou pouco, restringindo-se às dificuldades passadas longe da família e às constantes idas à delegacia, forçadas em batidas policiais, sempre justificadas por sua cor: “*Em finais da década de [19]90, bastava a eles [policiais] notarem a presença de africanos para ser apanhado*”. Por outro lado, o recente retorno de caráter permanente a Luanda o deixava melancólico: “*Cá ou lá, sinto-me como estranho. Em Angola há sítios em que ser mulato [sic] gera dívidas .*”

Ezequiel estava com 28 anos e não migrou para fora do país, mas saiu de sua província de origem, Zaire, para a capital Luanda. A partir de suas redes de parentesco e religiosas bem estabelecidas em um bairro luandense, estudou, conseguiu emprego formal e desde 2012 exerce um cargo diplomático fora do país.

De uma forma mais branda, como foi em Luanda, ou mais incisiva, como no Cunene (capítulo 6), a guerra é uma chave de compreensão de mundo. Não apenas nas consequências imediatas daquilo que é nitidamente destruidor, violento, etc, mas como um *evento crítico* que se desdobra ao longo do tempo, nos campos de possibilidades bordados por cada um, em seus respectivos lugares sociais em reconstrução, para reabitar um mundo radicalmente transformado (DAS, 1995; 2007)⁷⁴.

⁷⁴ A noção de evento crítico trabalhada por Das (1995; 2007) refere-se, a grosso modo, aos impactos que determinadas ocorrências sociais de grande vulto podem ocasionar em trajetórias individuais ao longo do tempo. O tema será retomado mais detalhadamente no capítulo 6.

3.5 “Não anda a falar à-toa”

-ManRiscas, comé a vida?
 -tudo bem, meu irmão, fala
 - comé, há rumores?
 - rumores há sempre... não sei do que estás a falar
 - esta linha tá limpa?
 - positivo
 - primeiro a maka da água... ninguém sabe o que se passa, a água não vem, quando vem também não vem, e quando dizem que vem depois avisam que não pôde vir...
Ondjaki (2013, p. 78)

Consequências de um estado de guerra podem ser também apreendidas em sussurros, obliquidades, proibições, receios. Certa vez, ao caminhar nas proximidades da área da presidência junto de Antônio Plácido, saquei a câmara de fotografia para retratar algumas construções muito bem conservadas, ao que Antônio Plácido me repreendeu:

- A Camila ta maluuuca!! Não viste aqueles guardas? Até pouco tempo era proibido fotografias em qualquer lugar! Aqui não pode mesmo!!!

Quando pedi que ele explicasse melhor o porquê disso, logo Antônio Plácido desconversou. Parecia não ter como explicar o que para ele era tão óbvio. Simplesmente sabia que não era permitido registrar em fotos aquela localidade. E que mesmo o ato de fotografar tinha sido liberado há pouco tempo.

Uma situação de constrangimento em torno de fotos também foi retratada no romance já citado de Ondjaki (2001). Em uma cena da década de 1990, estrangeiros que acabavam de chegar ao aeroporto em Luanda tiravam fotos. Ao perceber a movimentação, um policial retira a câmara do estrangeiro para abri-la e queimar o filme.

As restrições fotográficas foram diminuídas, embora permaneça o controle em algumas áreas. Com a ampliação da rede de telefonia móvel no país e aparelhos celulares cada vez mais modernos e de múltiplas funções, em pouco tempo as tentativas de proibição de imagens de lugares com grande fluxo de pessoas serão cada vez mais difíceis⁷⁵.

⁷⁵ Inclusive, como tem ocorrido no Brasil, especialmente desde as manifestações de junho de 2013, pessoas comuns, a partir de seus telefones celulares, têm feito fotos e gravações de situações violentas praticadas por representantes do estado. Também como no Brasil, ao serem descobertos, cinegrafistas amadores podem ser detidos, torturados, ter seus aparelhos quebrados... Em Angola, simples fotografias poderiam ser problemáticas e as ocorrências têm sido mais graves desde 2011, quando foram iniciadas mobilizações populares. Ações violentas da polícia angolana contra tentativas de manifestações populares e o impedimento de sua divulgação

Proteger fisicamente áreas politicamente estratégicas de um país deve ser algo comum em diferentes contextos nacionais, mas algo naquele susto de Antônio Plácido havia me chamado atenção. Que significados estão por trás daquilo que está simbólica e claramente impedido?

Eventualmente, Antônio Plácido fazia referências lacônicas em relação à vida política de seu país. Mostrava propriedades que seriam do Presidente José Eduardo dos Santos e explicava que ali “tudo” era dele: o Banco, a empresa de telefonia celular, parte das inúmeras grandes empresas de construção civil, residências imensas...

Logo observei que a parcimônia de Antônio Plácido para falar sobre temas políticos não era uma particularidade sua. “*Não anda por aí a falar à-toa!!!*” é uma frase comum ao propor uma conversa que se aproxime dessas questões.

Domingos (2013) defende que a organização política institucional de Angola no pós-Independência tem sido de governanças autoritárias, sem alternância de poder, que internamente se legitimam ao longo das últimas três décadas por forte coibição a divergências. Estas, se aparecem, são reprimidas de forma violenta e exemplar, sob o que o autor denomina de “violência pedagógica”, especialmente adotada nos primeiros anos após a Independência. A violência pedagógica estaria além da eliminação física daquele que contesta o poder, na medida em que as crueldades cometidas são contadas e recontadas a gerações posteriores. Assim, testemunhas, sobreviventes e mesmo novas gerações procuram evitar críticas diretas sobre a vida política.

Até em ambiente universitário, Domingos (2013) relata um episódio que passou em 2012 no qual foi aconselhado por um colega para evitar determinadas colocações em sala de aula, pois havia duas pessoas da turma que eram, na verdade, agentes do Serviço de Informação e Segurança de Angola. “*Não se anda por aí a falar à-toa!*”

Técnicas de ocultamento/ silenciamento como essas tem sido explicitadas em canções de um rapper angolano, MC Katrogi, também conhecido como MCKappa ou MCK. Com 3 CDs realizados e canções gravadas como singles, MCK é conhecido na cena *underground* do rap angolano por realizar críticas irônicas e diretas sobre a situação social e política do país. Tem sido constantemente ameaçado por ocupantes de cargos políticos por suas letras críticas e enfáticas sobre o cotidiano do país. O segundo CD de MCK, “*Nutrição Espiritual*”, teve em 2006 a venda proibida em Angola.

Antes disso, em 2003, no ano seguinte ao fim das guerras, Arsênio Sebastião, um lavador de carros de 27 anos, foi torturado e morto por forças policiais angolanas por cantar, na rua, “A Técnica, as Kausas e as Konsekuências”, faixa do primeiro álbum de Katrogi, “Trincheira de Ideias”⁷⁶. Nessa letra, há a associação direta entre as técnicas e tecnologias de governança e o silenciamento da população:

[...] se deres ouvido a minha poesia conhecerás a cara e o nome do mosquito que nos ferra, **saberás que a causa do caos do povo não foi apenas a guerra.**/ A inocência fabrica e multiplica as vítimas da escravidão moderna/ **Como a massa desconhece a técnica da/ Manipulação Popular de Lixamento Angolense**, [ironia com a sigla MPLA] **ninguém sente o peso da algema.**/ Cultivam em ti o medo que semearam nos teus pais/ As tuas atitudes dependem da rádio e da televisão [...]/ **Seilaquêuauê**/ Tira a poeira das vistas/ abre o olho mano, desliga a televisão/ **rasga o jornal e analisa o quotidiano/ vai em busca da realidade do modo de vida angolano**/ Nos livramos dos 500 anos de chicote/ mas não utilizamos a cabeça / depois da queda do colono/ **em vez de uma independência/deram-nos quase meio século de má governação.** [...] **Dizem querer desenvolvimento pra Nação**/ com 1 médico pra mais de 90 pacientes/ e 1 mina pra cada cidadão?/ Indústrias paradas, 4º lugar da corrupção/ Ganhámos o prémio Nobel do paludismo e da malária/ **gastamos o dinheiro na compra de Audis** [marca de carro] **recentes/ e comemos o arroz estragado das ajudas humanitárias./ o povo conhece a verdade mas cala/ o velho ditado diz: ‘O Silêncio também fala’!**. (MCK, 2002, grifos meus)

“Seilaquêuauê”, é um silêncio que vos fala! MCK recusa a proposta que tem sido colocada para o “desenvolvimento da nação”, que poderíamos estender à noção de “reconstrução nacional”, pois observa que tais termos relacionam-se não a melhorias na saúde, educação, economia interna ou na desminagem de terrenos, mas sim para a compra de carros novos e chiques e, implicitamente, para a manutenção da ajuda humanitária, que traz seu “arroz estragado”. As “técnicas” parecem então referir-se exatamente aos modos de governança, que o “povo” precisa dizer “seilaquêuauê”, em uma onomatopeia carregada de significados, afinal, o “O Silêncio também fala!”⁷⁷.

Domingos (2013) observou que as músicas de MC Katrogi – e de outros *rappers* mais críticos - apenas são tocadas na estação de rádio vinculada à UNITA, que não abrangem o país todo. A difusão dos CDs é realizada pelos próprios rappers a partir da distribuição

⁷⁶ Fato relatado pelo próprio MCK em bate-papo que realiza periodicamente com seus fãs via redes sociais virtuais .

⁷⁷ No CD “Nutrição Espiritual” uma faixa ganhou esse título: “O Silêncio também fala”: cujo refrão diz “Angolano, acorda, levanta! Em defesa a teus direitos, manifesta tua voz! O país não tem dono, Angola é de todos nós!” (MCK, 2006).

gratuita entre os *candongueiros*, motoristas do transporte coletivo mais utilizado em Luanda⁷⁸. (DOMINGOS, 2013, p. 129)

MC Katrogi também disponibiliza, de forma difusa para evitar bloqueios, todos os seus CDs para serem baixados pela internet. Seu terceiro CD, “Proibido Ouvir Isto”, foi lançado oficialmente em Lisboa, Portugal, em 2011. Em quatro horas, 10 mil cópias foram vendidas em Lisboa e nas províncias angolanas de Malange, Cabinda e Benguela, que fizeram lançamento simultâneo. Essa repercussão é um relevante aspecto a ser considerado em termos de mobilização política em Angola.

É nesse contexto que Domingos (2013) indica indícios de transformações que tem se apresentado nos últimos três anos, no bojo do que tem se chamado de “Primavera Árabe”. Os movimentos contestatórios no norte do continente africano e no Oriente Médio, aliados ao potente poder de difusão das novas tecnologias de comunicação, têm possibilitado a ampliação do debate político entre os mais jovens angolanos, principalmente àqueles que estão na diáspora, por disporem de maior liberdade de expressão.

O cenário de mudanças é mais difuso do que o campo estudado por Domingos (2013) sobre a questão de direitos e democracia em Angola. Um Estado se (re)constitui permanentemente, em processos contínuos e mutáveis. O discurso pós-guerra da *reconstrução nacional* é acionado em Angola e permeia, peremptoriamente, as mais diversas facetas da vida, marcando as cidadanias possíveis e novas (?) clivagens sociais, ao mesmo tempo em que continua a inscrever o estado a partir de suas margens.

No próximo capítulo, a *reconstrução nacional* será analisada a partir dos trânsitos que tive em Luanda e suas relações com o universo urbano.

⁷⁸ Sobre o transporte público, descreve Lopes (2006): “Em Luanda, o segmento de mercado dos transportes públicos de passageiros apresenta um carácter plural, nele operando diferentes agentes institucionais : uma empresa pública (TCUL), quatro empresas privadas (Macon, Tura e Austral, todas criadas em 2001, e SGO, constituída em 2004), uma empresa de taxis privada (Macon) e um elevado número de operadores semi-oficiais ou informais, popularmente designados por *candongueiros*.” (LOPES, 2006, p. 165, grifo do autor)

4 ATRAVÉS DA “RECONSTRUÇÃO NACIONAL”

- [...] Muita gente troçou de si quando decidiste recomeçar a vida como florista. Foi uma boa decisão.
 - Podes fazer o mesmo.
 - Flores? Não entendo nada de flores.
 - Flores. Padarias. Infantários. Empresas funerárias. Neste país está tudo a começar. Qualquer negócio dá certo.
- José Eduardo Aqualusa (2012, p.114)*

Após tantos anos de degradação pelas guerras, pela falta de investimentos em algo que pudesse ser revertido para a maior parte da população, as visíveis melhorias tendem a ser celebradas. As construções espalhadas pelas cidades, a circulação de bens de consumo em mercados formais e informais, a quantidade de carros espalhados pelas ruas geram a sensação de que uma mudança positiva se faz presente, ainda que não esteja disponível a todos.

Como tenho colocado, a perspectiva da *reconstrução nacional* tem sido enfatizada pelo poder estatal angolano. Subjacente a essa ideia estaria o objetivo de bem comum para todos, acionado como elemento discursivo em prol da ampliação de projetos que colocam Angola como um país em desenvolvimento capaz de superar os anos de guerra.

Porém, os rumos da economia angolana, um “eldorado em África” na “reconstrução nacional”, já vinham sendo delineados antes, com a abertura da economia ao capital estrangeiro, por vezes mediado pela elite local, que levou ao enriquecimento de poucos e aumento da desigualdade social. Com o fim das guerras, esse movimento de expansão do capital e concentração de renda aumentou. Além dos recursos naturais disponíveis (diamante e petróleo), consolida-se enorme demanda por investimentos na construção civil, no comércio de exportação/importação, formação de indústrias e aumento do mercado consumidor, etc⁷⁹.

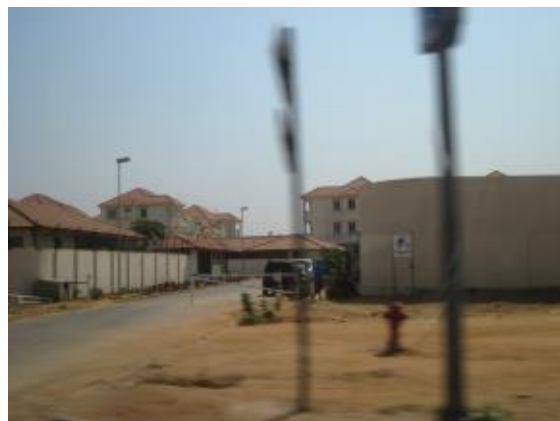
Sem guerras e diante de visíveis investimentos, o Estado, concentrado no MPLA e na figura de José Eduardo dos Santos, conclama para si o papel de promotor da reconstrução nacional.

⁷⁹ Na exploração petrolífera, há majoritária participação do Estado em sua gestão, através da empresa pública Sonangol. Entretanto, a análise de Hodges (2002) indica dificuldade de transparência na prestação de contas, o que dificulta a governação econômica para que haja recuperação e desenvolvimento socioeconômico do país, de maneira a atender mais do que um restrito número de privilegiados.

4.1 De casa para o trabalho

Ao sair do centro antigo direcionando-se para a região sul de Luanda, o cenário é gradativamente modificado. Mais obras e construções por todos os lados. Pelas principais ruas e avenidas, se notam inicialmente sobrados seculares, edifícios comerciais de meados do século XX, casas de alvenaria cada vez mais próximas. Mais a frente, em uma das vias de acesso Centro-Luanda Sul, são avistados cartazes de novos condomínios, casas maiores, os condomínios novos, construções espaçadas, prédios de arquitetura recente que abrigam universidades particulares, sedes das empresas instaladas no país, centros de convenções, uma IURD de modelo pré-fabricado em madeira. Chega-se a Talatona (Figura 11).

Figura 11 - Talatona



Alguns edifícios comerciais em Talatona e condomínio residencial murado. Fonte: A autora, 2010.

Como tantos estrangeiros e brasileiros em Luanda, Bianca e Augusto, *estrangeiros RN*, viviam em um condomínio no bairro de Talatona.

O bairro é caracterizado por ter sido parte de um projeto-piloto de urbanização e ocupação do solo em Luanda que busca a *expansão* da cidade⁸⁰, a 15 km do centro de Luanda⁸¹, em área rural anteriormente ocupada, sobretudo, por pessoas deslocadas das guerras⁸².

⁸⁰ Trata-se do “Programa Piloto de Urbanização Auto-Financiado Luanda Sul”, empreendimento cujo modelo de gestão e capitalização de recursos seriam autofinanciados, gerenciado por empresa de capital misto público-privado (mesmo modelo adotado no “Porto Maravilha”, no Rio de Janeiro). Talatona foi a mais privilegiada área residencial do projeto, pois foi a única a receber infraestrutura urbana completa, vendida para investidores capazes de pagar à vista. (MELO NETO, 2002).

⁸¹ O projeto-piloto desdobrou-se na proposta de elaborar distintas inspirações de Planos Diretores para a cidade de Luanda. Sob o lema de “Expandir, Consolidar e Reabilitar”, a ideia seria atender as especificidades de cada

Segundo Bianca, naquele condomínio, que existia há dois anos, viviam basicamente portugueses e brasileiros, o que era visível pelas bandeirinhas nacionais postas nas varandas (provavelmente em grande número pelo evento esportivo do período). A portaria dos quatro edifícios que compunham o condomínio era “ornamentada” por uma cancela, um porteiro e um segurança as 24 horas do dia. Como área de lazer, alguns aparelhos de ginástica ocupavam o térreo. Os apartamentos dos edifícios, de oito andares, tinham cerca de 70 m².

Na primeira visita que fizemos à sua casa, Augusto, que foi nos buscar de carro, ao chegar no bairro, explicou que *“Aqui há condomínios no mesmo padrão de Miami, ou até melhor”*.

O apartamento de Bianca e Augusto era alugado pela empresa de Bianca, que também estava interligada ao trabalho de Augusto. Os valores de alugueis dos apartamentos do condomínio oscilavam entre de 6 e 9 mil dólares. Sobre isso, o casal explicou que *“Quem vem para Luanda trabalhar precisa vir com tudo pago: moradia, carro, saúde, além do salário. Se não for assim, não vale a pena”*.

A residência deles não diferia muito de apartamentos de recém-casados de camadas médias altas em cidades grandes brasileiras. Eletrodomésticos novos e dos mais modernos, alguns menos usuais no Brasil, móveis brilhantes, iluminação valorizando a decoração, paredes e cantos ilustrados com objetos de artesãos locais, que vendem trabalhos na feira de artesanato do Benfica, um bairro vizinho a Talatona. O cheiro de novo da casa era bem acentuado e logo compreendi o porquê: *“Camila, o ar condicionado aqui só fica ligado a 17°C. É uma temperatura que os mosquitos não vêm. Então a gente acha mais prático. No carro tem ar, em casa tem ar, na empresa tem ar. Por isso não pegamos malária até hoje”*.

De fato, havia aparelhos de ar condicionado em quase todos os cômodos da casa e todas as janelas permaneciam fechadas. Não apenas as janelas.... Bianca e Augusto preferiam manter relações mais próximas apenas com brasileiros. Apenas saíam para locais públicos em momentos de lazer se fosse uma atração turística natural (praia, paisagem, etc.) ou para acompanhar amigos e conhecidos brasileiros em discotecas, restaurantes e outros lugares frequentados predominantemente por *estrangeiros RN*.

região da capital: *consolidar* musseques via propostas de reurbanização, *reabilitar* o centro histórico e *expandir* a cidade para a região periurbana (MELO NETO, 2002).

⁸² A execução do projeto implicou em desalojamentos forçados e demolições, documentados pela HRW (2007).

A vivência do casal não era estranha a seus conhecidos e amigos, que também compartilhavam dessa modalidade de experiência em Luanda. Bianca respeitava as atividades que eu e Paulo realizávamos, não exatamente em um sentido profissional, mas em algo altruístico que ela imaginava que pudéssemos fazer:

*- Quando cheguei aqui, queria muito ajudar, tive alguns ideais. Sinceramente, não tenho mais forças. No início eu tentei mudar, **salvar as pessoas**. Mas eu desisti. Eu vi que angolano não é confiável. Angolano não quer trabalhar direito. Angolano está sempre querendo passar a perna em você. Aqui não adianta, falar, ensinar. Eles não querem aprender... **Eu não tenho essa coragem de vocês de me meter nesses bairros, andar com essa gente....** (grifo meu)*

O objetivo de Bianca em permanecer no país era enriquecer, como exposto anteriormente. Era algo que fazia parte de seu projeto de vida, que costurava um plano de ascensão social via trabalho a ideais religiosos fundamentados no protestantismo pentecostal. Trabalhava desde bastante jovem, iniciou carreira acadêmica na área de administração, mas sonhava com mais dinheiro e poder. A fala de Bianca é coerente diante da trama de sua vida. Nascida em uma família pobre no interior do sudeste brasileiro, a mãe morrera quando era menina e o pai era alcólatra. Ao destacar-se na escola e ter bom desempenho nos locais que trabalhava, foi aos poucos conquistando novos lugares sociais. Por algumas vezes mencionou que seu ponto de apoio afetivo era a religião e a “sua” Pastora, a quem ela continuava enviando o dízimo mensalmente, mesmo sem frequentar a Igreja.

Para Bianca, sua missão colada ao enriquecimento seria, inicialmente, “salvar as pessoas” pelo trabalho, tal como ela se sentiu “salva”. Sem jamais ter “se metido nesses bairros e andado com essa gente”, percebia apenas *Outros, os angolanos, esses que não gostam de trabalhar, que trapaceiam, que não querem aprender...*

Outro acionamento identitário de Bianca pareceu-me curioso. Ela dizia-se “morena”, mas ao solicitar algo para “os angolanos”, identificava-se como “mestiça”. Em um dia que me prontifiquei a buscar solução para um problema em que precisaria ir até uma loja buscar atendimento, ela interferiu nos seguintes termos: *“Aqui eles me chamam de mestiça. Da primeira vez não gostei. Negra era minha avó, eu sou morena. Mas vi que aqui era melhor ser mestiça. Se um branco pede algo, demora muito mais para ser atendido. Eu ganho simpatia porque acham que sou mestiça”*⁸³.

⁸³ Sobre percepção de cor no Brasil, Cf. nota 28.

Essa era uma questão cara à Bianca, pois sempre assinalava o fato do marido ser “muito branco”⁸⁴ e de seus futuros filhos poderem ter a “*sorte de ter cabelo bom*” [sic]. Não era à-toa que o produto preferido que Bianca possuía e também vendia na *Dreammaker* era um “secador-de-cabelos-modelador-alisador-prancha-flash-ourum-lindum”. Dizia que não passava um dia sem “fazer o cabelo” com seu secador. “*Secador não, Camila – corrigiu-me certa vez. É um flash-ourum-lindum*”⁸⁵.

A afirmação da “morenitude” (*versus* “mestiça” ou “negra”) de Bianca parecia estar amparada por seu projeto de ascensão social, no qual ela não reconhecia um lugar de prestígio e poder para uma mulher “mestiça” ou “negra”⁸⁶. Entretanto, diante de sua interpretação de que, em Angola, ser “mestiça” poderia trazer-lhe melhores condições de navegação social, ela passou a utilizar esse rótulo como uma categoria a mais para afirmar legitimidade como diretora de uma empresa.

A leitura sobre o “lugar do mestiço” em Angola feita por Bianca foi diferente daquela de Rafael. Para ele, “*há sítios em que ser mulato gera dúvidas*”⁸⁷.

A percepção de cada um deles relaciona-se às interseções presentes em cada trajetória. Bianca nasceu pobre, mulher, brasileira, cresceu em uma área rural que até o final do século XIX era sustentada por uma economia escravagista, era imigrante em Angola, ainda que fosse *estrangeira RN*, e evitava circular por Luanda. As relações que travava com angolanos eram

⁸⁴ A análise de Moutinho (2006) sobre relações afetivo-sexuais heterocrômicas apresenta dados demográficos nos quais predominam casamentos inter-raciais entre homem negro/mulher branca. Para a autora, esta maior recorrência, divergente do casal miscigenador que funda o imaginário sobre a nação brasileira (homem branco e mulher negra), deve-se a dois aspectos interligados, que estão além da ideia de ascensão social ou prestígio, perspectiva comumente encontrada no pensamento social brasileiro clássico. Moutinho (2006) aponta que um dos aspectos seria a matipolaridade, ou seja, a predominância da mãe em reproduzir em seus filhos status e prestígio social. O outro seria a presença do desejo afetivo e erótico que perpassam as representações sobre gênero e “raça” no Brasil. Já a fala de Bianca, que inverte a relação estatisticamente predominante e volta ao mito do casal miscigenador, parece remeter a uma busca pelo embranquecimento.

⁸⁵ Sobre o processo de fabricação de aparências e sua relação com identidades “raciais” Fry (2011) analisa publicidades de sabonetes e cremes de beleza e sua relação com as ideias sobre “raça” vigentes. A afeição de Bianca por seu secador especial recordou-me a descrição de Fry sobre campanha publicitária inglesa do final do século XIX, que indicava como um sabonete tinha em si ingredientes espirituais da missão imperial, como a capacidade de “civilizar” (FRY, 2011, p.10-11)

⁸⁶ Sobre experiências e percepções do racismo entre empresários negros no Brasil, cf. Figueiredo (2004). Uma instigante análise sobre a transversalidade da perspectiva de embranquecimento, gênero e relações raciais na arte é realizada por Lotierzo e Schwarcz (2013).

⁸⁷ Joaquina, uma mulher de nacionalidade angolana que passou parte da vida em Portugal, também “mestiça”, relatou o estranhamento com o qual foi recebida na província do Cunene, onde estava trabalhando. Mesmo com sua nacionalidade e passaporte angolano, relatou receber visitas ameaçadoras do SME com frequência: “*Olham minha cor e meu sotaque e insistem em afirmar que não sou angolana*”.

essencialmente mediadas pelo trabalho, na qual ela ocupava o lugar hierarquicamente superior como chefe ou diretora da empresa. Mesmo com sua posição de *status*, o que ela ressaltou diante de uma situação a ser resolvida foi sua cor, não seu *status*.

Rafael nasceu em Angola, cresceu em Luanda, filho de uma família pertencente às elites luandenses, viveu quase metade de sua vida em Portugal. Sua experiência de ser “mestiço” era atravessada por outras questões, bastantes distintas daquelas de Bianca. O exílio o deixou em uma posição subjetiva de “entre-lugar”. Além disso, o casamento heterocrômico de seus pais possivelmente encontrou resistências em um período de recrudescimento da guerra anticolonial. Por isso Rafael sentia que sua cor poderia representar um lugar negativo.

Entrementes, Bianca, brasileira RN em Angola, defendia sua relação de exterioridade com a cidade e todos os seus habitantes.

4.1.1 Do trabalho para o trabalho: os “chineses” e as construtoras na “reconstrução nacional”

Apenas na primeira visita Bianca nos levou até a varanda. Era um domingo de Copa do Mundo. Observávamos e éramos observados pelos operários “chineses” da obra no terreno ao lado. Silenciosamente faziam fila para buscar pratos de refeições repletos de verduras. De um terreno em obras aparentemente vazio, agregaram-se cerca de 80 pessoas. Bianca destacou:

- Você está vendo aquela horta? Eles mesmos plantam as verduras para consumo próprio. Acho que não confiam nas verduras daqui, hahaha! Mas pode ser também pelos preços altos... Assim conseguem economizar!

Sem conhecimento dos hábitos em relação ao manuseio e à disseminação do medo de doenças entre os “chineses”, achei mais provável a segunda hipótese de Bianca ter sentido, pois no dia anterior vi em um mercado (formal) do Alvalade o tomate ser vendido a 10 dólares o quilograma.

Aqueles operários “chineses” que vimos da casa de Bianca residiam em *containers* dispostos pelo terreno da construção, como em tantas outras pela cidade. Há alguns rumores recorrentes sobre os “chineses” em Angola. Diz-se que são presidiários e estão ali para trabalhos forçados. Diz-se que não aprendem português e por isso não se misturam. Diz-se sobre uma máfia pronta para cooptar cidadãos angolanos.

O quadro factual da presença chinesa em Angola é mais complexo e reflete políticas de incentivo e acordos bilaterais entre China e Angola. Oficialmente estimam-se 260 mil chineses em Angola⁸⁸. Embora haja controvérsias em relação a esses números, a presença chinesa por todo o país é notável e é maioria entre outras imigrações orientais. Talvez por isso seja comum generalizar qualquer imigrante oriental como “chinês”.

Desde 2007, a China é a maior importadora do petróleo extraído em Angola (MORAIS, 2011. p.42). Como contrapartida e incentivo às relações comerciais, oferece a Angola investimentos em diversos setores, como agricultura, telecomunicações, energia, mas, principalmente na construção civil e de obras públicas, sobretudo de infraestrutura, a baixíssimo custo, o que inclui um pacote de serviços que inclui desde a mão-de-obra e materiais de construção à execução dos projetos, o que gera pouco impacto positivo no mercado de trabalho angolano. A vantagem desse sistema é, além do baixo custo, a rapidez com que as obras são executadas, sobretudo no contexto do pós-guerra, em que praticamente “tudo” está por se reconstruir (MORAIS, 2011).

Apesar dos acordos interestatais, há resistência em relação à presença de “chineses” em Angola, expressas sutilmente, sob forma de rumores genéricos como os que citei, além de frequentes observações sobre a (má) qualidade dos serviços realizados.

Logo na primeira visita à casa de Augusto e Bianca, diante de uma infiltração na parede que contrastava com a organização e beleza do ambiente, ela explicou:

- Essas construções chinesas... Ficam prontas em poucos dias e em poucos dias apresentam problemas... Os chineses fazem tudo assim, rápido, até bonito, mas de qualquer jeito! Às vezes tenho medo desse prédio ruir enquanto eu estiver dormindo!!

Paira sobre “os chineses” muitas das falhas do projeto de expansão de Luanda, e há o questionamento do modelo de atuação dos empreendimentos chineses, que quase sempre incluem mão de obra exclusivamente chinesa, que trabalha por turnos ininterruptos e rapidamente concluem um projeto.

Além dos chineses, há também o predomínio de construtoras brasileiras. Dentre todas, destaca-se a já mencionada Odebrecht que está presente em Angola desde 1984, quando iniciou um empreendimento para a construção de uma usina hidrelétrica, com linha de crédito

⁸⁸ Antes de números oficiais sobre a presença de chineses, há especulações que oscilam entre “algumas dezenas de milhares” e “quase um milhão”. Os 260 mil citados foram indicados pelo diretor do Serviço de Migração e Estrangeiros de Angola, João Freitas Neto, em declaração oficial realizada em Pequim em abril de 2012. Sobre declaração, consultar a reportagem (CERCA...2012).

do próprio governo brasileiro e em parceria com uma empresa soviética de turbinas (SANTANA, 2003).

A partir daí, a Odebrecht expandiu seus negócios no país, atuando em obras públicas e privadas, tais como estradas, saneamento, distribuição de águas, linhas de transmissão, aeroportos, hotéis, condomínios, shopping center. Também investe no já citados projetos de infraestrutura, no setor diamantífero, imobiliário, em complexos de agronegócios e de biocombustível e em uma rede de supermercados. Em 2008, com a obra de mais uma usina hidrelétrica, tornou-se a maior empregadora privada do país, alcançando o número de 26.966 funcionários de nacionalidade angolana. Tal quadro decresceu nos anos posteriores para menos da metade, ainda assim atinge quase 11 mil funcionários atualmente (ODEBRECHT, 2012, 2011, 2010...2006).

Diante de tal quadro, torna-se claro o porquê de existir, no aeroporto internacional do Rio de Janeiro, guichês da TAAG, a empresa aérea angolana, voltados exclusivamente para a Odebrecht⁸⁹...

Adão, primo de Nello, um angolano que conheci no Brasil, se queixou que quando trabalhou na Odebrecht como funcionário de nível técnico seu salário era de 300 dólares, dez vezes menos que o de um brasileiro no mesmo cargo, que ainda receberia moradia e carro.

As críticas são iniciadas em termos de “nacionalidades” e algumas ganham relevo quando explicitados acordos e associações realizadas entre empresas transnacionais e ocupantes do poder político. É comum que empresas que invistam em Angola firmem acordos e parcerias econômicas com integrantes dos quadros políticos, mas raramente é demarcado se tais acordos e parcerias adentram o campo do ilícito, pois também transitam em articulações que estão nas dobras do legal e do ilegal (TELLES, 2010). Um debatido exemplo foi o de Isabel dos Santos, filha do Presidente José Eduardo dos Santos, que em 2013 constou na lista dos maiores bilionários do mundo elaborado pela revista Forbes. Sua fortuna é cotada em mais de U\$ 2 bilhões, o que foi objeto de escândalo público alimentado pela mídia⁹⁰.

⁸⁹ A Odebrecht foi pioneira na atuação em Angola, desde os tempos de guerra. Outras empresas cujo capital é predominantemente brasileiro também se instalaram e exercem influência no país. Cf. Santana (2003; 2004) Outro objeto que merece estudo aprofundado é a recente campanha de marketing do governo MPLA foi elaborada pela mesma agência que realizou as últimas campanhas eleitorais do ex-presidente brasileiro Luís Inácio Lula da Silva e atual presidenta Dilma Rousseff, como indicado em reportagem de João Fellet (2012).

⁹⁰ Disponível em < <http://www.forbes.com/profile/isabel-dos-santos/> > . Acesso em 15 out. 2013

Isso aponta para os argumentos de Ferguson (2006), que demonstra a impropriedade de afirmações sobre a falta de fluxo de capital para os países mais pobres, que ocorre, mas sempre para destinatários específicos, para lugares que o autor denomina “enclaves seguros”, mas que não repercutem na sociedade. A analogia usada pelo autor é que o capital não flui, mas pula, conectando pontos discretos do mundo, sem cobri-lo. Nesses “pulos”, são estabelecidos tipos de governança diferentes: a) uma forma de governar entre os enclaves seguros, articulada a uma rede global que funciona conectando “ponto a ponto” e produzindo desconexões e b) outra que é formada em um campo de disputas no qual o Estado perde poder de governar e cujos atores – autoridades locais mandonistas, “senhores de guerra”, mercenários, ONGs, missões religiosas, que geralmente destituem um poder central em favor de ideais particularistas.

Assim Ferguson (2006) enfatiza que as interconexões presentes no mundo é algo que “pula” de um ponto a outro, e não “flui”, sem haver uma integração mundial que permeie amplos setores de cada sociedade. Para Ferguson (2006) existe nessas relações um potencial mais marginalizador do que unificador. Eis o potencial “inconveniente” de se pensar “África” nesse sistema global. E nessas conexões que “pulam” estão a mostra de que o continente não está à sombra do mundo, mas absolutamente incorporado na lógica de exclusão apresentada⁹¹.

Sobre uma terra que antigos refugiados de guerra de outras províncias se estabeleceram, há novos hipermercados, shopping center, edifícios, universidades espelhadas. Há *containers* de obras geridas por chineses, brasileiros ou portugueses, em parcerias com empresários angolanos e/ou com representantes do Estado. Nessa nova terra, são erguidas construções que serão usufruídas por quem puder comprar um imóvel entre U\$1e6 milhões⁹².

4.2 Nas ruas de Luanda: entre bairros e/ou *musseques*

Em 2010, no coração político de Luanda, as vias e calçadas também se constituíam como verdadeiros mercados informais. Nas ruas, vendedores apresentavam seus produtos no meio de carros, motos e pessoas que transitavam no engarrafamento. Nas calçadas, mulheres carregavam bacias na cabeça sobre um pano que amortecia o peso dos produtos

⁹¹ O panorama geral oferecido por Ferguson nos situa ao pensarmos em grandes escalas, além de reforçar a impossibilidade de se pensar em apenas “relações interestatais” ou “locais”.

⁹² Valor consultado com um diretor de marketing de uma imobiliária local.

comercializados: frutas, remédios, laticínios, produtos de beleza, objetos chineses e toda a sorte de produtos que se possa imaginar. São as *zungueiras*⁹³. As *kinguileiras*⁹⁴ também se destacavam: são atuantes no câmbio de dinheiro nas ruas.

As ruas centrais geralmente eram asfaltadas e as transversais, de terra, exceto nos bairros de ocupação mais antiga. Observei pouca presença de pessoas em situação de rua ou pedintes, embora seja uma questão deva ser melhor explorada⁹⁵. Onde havia comércio formal, os homens constituíam a maioria que ocupava o espaço dos arredores, onde se reuniam em grupos masculinos que ficavam em busca de “negócios”, nem sempre algo concreto e visível. Também existem atividades informais que poderiam ser enquadradas como prestação de serviços que são desempenhadas majoritariamente por homens, como por exemplo os taxistas (ou candongueiros), que eram, até aquele momento, os principais agentes de transporte coletivo (privado) de Luanda ou os manicures, que dividiam calçadas com vendedoras que dispunham seus produtos no chão ou em pequenas bancas de madeira.

Também nesses bairros eram vários os templos religiosos que se destacavam em termos arquitetônicos, como Igrejas Católicas, templos da Igreja Universal do Reino de Deus, uma Mesquita, um templo Batista, uma Igreja Josafat, um templo Tocoísta.

O bairro do Alvalade, onde estive hospedada em parte da estadia em Luanda, por exemplo, foi um dos mais nobres bairros no período colonial do século XX. Ainda hoje abriga espaçosas casas e hotéis. Este bairro é atravessado pela Avenida Ho Chi Minh. Do outro lado da Avenida, localiza-se um pedaço da cidade chamado pelos luandenses de “Pequena África do Oeste”, pela quantidade de estrangeiros desta região do continente que ali vivem. Estima-se que grande parte deles seja de religião islâmica, algo que se reflete na destacada mesquita construída no bairro. Caminhar por este bairro traz uma dimensão dessa presença. Nos minimercados identificamos homens com trajés muçulmanos com a televisão ou o rádio ligados em canais de televisão religiosos, em árabe, que transmitem orações e notícias do mundo islâmico.

⁹³ *Zunga*, uma expressão do kimbundu, uma das mais faladas línguas nacionais, e que significa “andar a volta”, “girar” e que se tornou na gíria popular por todo país quase sinônimo de mulheres ambulantes, embora também possa haver homens (LOPES, 2008)

⁹⁴ Lopes (2006) indica que é uma atividade predominantemente feminina, mas que passou a ser praticada por homens no contexto dos mercados, em que valores mais altos estão envolvidos. Aos homens, nos mercados de Luanda, chamam-lhes “doleiros”. Sem conhecer essa distinção, também registrei “kinguileiros” em Luanda, mas no Cunene, apenas os homens faziam câmbio.

⁹⁵ No senso comum realiza-se a associação entre pessoas em situação de rua e mutilados de guerra.

Com o passar dos dias, eu e Paulo, que estava nesse momento comigo, tentávamos nos entranhar na cidade de Luanda. Pedíamos a Antônio Plácido que nos levasse a lugares aonde “os angolanos iam de verdade”. A princípio ele recusou-se, mas diante de nossa insistência, começou a adentrar a cidade conosco.

Um de nossos objetivos junto à *Dreammaker* era estimar pertencimentos socioeconômicos de frequentadores da IURD e suas relações com o bairro ao redor do templo frequentado. Foi um exercício em vão, pois os elementos classificatórios da organização dos bairros em Luanda são de difícil apreensão para quem conhece pouco a cidade. O que eu e Paulo claramente percebíamos era que enquanto andávamos nos bairros centrais, não éramos estranhados, o que sempre acontecia quando íamos a bairros menos urbanizados⁹⁶.

Um contato mais estreito que tivemos em Luanda foi com um estudante de doutorado, que nasceu e sempre viveu na cidade, que nos foi apresentado por correspondência por um professor português. Ezequiel atuava como professor de uma universidade em Luanda e fez alguns passeios conosco. Em uma tarde de domingo, Ezequiel nos convidou para um almoço em sua casa com sua família e alguns amigos. Iríamos eu, Paulo e nossa supervisora Diana, que afinal chegara em Luanda e passaria uma semana por lá.

Ezequiel vivia no Bairro Popular, próximo ao bairro Palanca e ao bairro dos Congolenses (ou Terra Nova). Esta região foi ocupada pela primeira leva de migrantes provenientes da região norte do país, na década de 1950, de origem étnica bakongo, que seguiram o líder religioso Simon Toco, expulso do então Congo Belga (PEREIRA, 2008, p. 58). Ezequiel era de religião tocoísta, Bakongo e com orgulho que anunciava seu pertencimento.⁹⁷

Conforme adentrávamos o bairro, Diana, que estava sob o primeiro impacto de Luanda, tinha dificuldades de acreditar que ali se localizaria a residência de um professor

⁹⁶ Refiro-me da seguinte forma: “bairros centrais”, que constituem o centro comercial formal da cidade; “bairros menos urbanizados”, sem calçamento nas ruas, no entorno de mercados informais, etc. Talatona seria um terceiro tipo, como descrito anteriormente.

⁹⁷ Mesmo com transformações nas formas de ocupação da cidade de Luanda, existe uma sobreposição de origem étnica Bakongo a algumas regiões da cidade. Pessoas de origem bakongo buscam uma coesão identitária étnica, que se destaca dentre outras, e são frequentemente perseguidos e questionados sobre seu pertencimento nacional (PEREIRA, 2000; 2010). Pereira (2002) reconstituiu elementos históricos para a coesão identitária Bakongo em Luanda. Migrantes retornados que se reestabeleceram em Luanda desde a Independência, sofreram processos de estigmatização de luandenses, que os tinha, de forma geral, como “estrangeiros”. Por outro lado, os Bakongo retornados viam nos luandenses africanos destribalizados, subservientes aos antigos hábitos culturais dos colonos.

universitário que havia nos dito que estava comprando uma casa por mais de U\$ 1 milhão. As ruas de terra batida, esburacadas, com valas de lixo que cortam avenidas principais pareciam, à primeira vista, incongruentes com a faixa de preço mencionada.

As ruas do bairro eram largas e Ezequiel tinha uma interpretação “étnica” para isso. Explicou-nos que o modo de construções de vias dos congolese e/ou Bakongos era assim, enquanto as residências de pessoas de origem étnica ovimbundo seriam projetadas mais próximas umas das outras, entre becos e vielas ⁹⁸.

Além da explanação “étnica” de Ezequiel ⁹⁹, o que deve ser considerado sobre a forma de construção de casas e vias refere-se aos períodos de ocupação de terras nos territórios de Luanda e ao poder aquisitivo de famílias e suas redes extensas. Os migrantes Bakongo da década de 1950 provavelmente encontraram maiores espaços para a ocupação de terrenos livres nas então zonas periféricas da cidade. O bairro Palanca, de predominância étnica Bakongo, por exemplo, é classificado como “musseque ordenado” (BETTENCOURT, 2011, p. 66). Seu processo de ocupação foi uma continuidade do planejamento de bairros populares e da própria “Cidade Formal”.

A sobreocupação do solo ao longo do tempo por migrantes provenientes de todas as regiões do país devido à situação de guerra e o colapso econômico, levou à saturação dos espaços, que teriam cada vez menos quintais e ruas alargadas. Assim, informa-nos Bettencourt (2011), na década de 1990, acompanhando o recrudescimento da guerra civil e do exponencial crescimento demográfico de Luanda, os musseques foram intensamente ocupados. Nas palavras da autora:

[...] Os municípios [têm sentido de região administrativa] periféricos de Cacuaco, Viana, Kilamba Kiaxi e a Samba foram novos municípios que foram densamente ocupados nesta fase. As construções e ocupações destas zonas tornavam-se cada vez mais aleatórias e desordenadas.

Qualquer tipo de espaço vazio era ocupado, incluindo zonas de risco, como linhas de água, margem da estrada ou da linha ferroviária, ou terrenos reservados a fábricas, por exemplo (...)

No final dos anos 1990, os musseques tinham perdido a sua estrutura urbana inicial, na consequência de densificação de construções fora de controlo e da ocupação desmedida do terreno público. (BETTENCOURT, 2011, p. 46)

⁹⁸ Notei que muitas das casas do bairro tinham amplos quintais, com pelo menos uma árvore onde as mulheres ficavam sentadas trançando cabelos uma das outras e os homens ficavam conversando. Observei posteriormente que em regiões rurais é no quintal ou no pátio comum que ocorrem encontros sociais.

⁹⁹ É interessante observar que em pesquisa que conduzi entre 2003-2006 em uma favela da cidade do Rio de Janeiro, havia a constante acusação/contra-acusação entre moradores “cariocas”, que viviam na parte mais alta da favela há mais de duas gerações, contra os moradores “paraíba”, recém-chegados à favela e com condições de habitação mais precarizada. Atribuía uns aos outros características de sujeira/limpeza que lhes seriam inerentes devido sua condição de “favelado” ou “paraíba”. (cf. SAMPAIO, 2007)

A casa de Ezequiel e Marta, sua mulher, era simples, a última moradia do terreno de um conjunto de casas com as portas voltadas para um largo corredor comum ao ar livre. Eram três cômodos, além do banheiro interno. O sistema de água não era canalizado. Marta e Ezequiel estavam muito preocupados em nos receber naquele espaço: *“Da próxima vez que vierem, será melhor! Neste sítio é mais difícil ter tantos convidados confortáveis, ficamos todos apertados! Nossa nova casa está a vir”!*

Ezequiel havia comentado anteriormente que estava comprando uma casa maior, nos arredores dos bairros novos do projeto Luanda Sul. Explicou suas dificuldades para tal feito, visto que a princípio precisaria pagar a casa inteira de vez, mas que depois conseguiu financiar parte do valor do imóvel¹⁰⁰.

No dia do almoço, a família de Ezequiel preocupou-se em fazer um banquete que abrangesse “pratos tradicionais” da região norte de Angola e arroz porque “brasileiro adora”! Para beber, havia dois produtos que frequentemente são referidos por terem fabricação nacional: cerveja Cuca e Coca-Cola¹⁰¹.

Ao irmos embora, Diana expressou compreensão sobre as dificuldades que eu e Paulo tínhamos de estimar perfil socioeconômico de bairros e indivíduos. Em meio a vias não pavimentadas, casas sem água encanada e rede elétrica inconstante, poderia haver pessoas com rendimentos bastante altos.

O termo musseque surgiu em referência às áreas arenosas e de cor avermelhada para onde os africanos eram “empurrados” após o efetivo povoamento de Luanda por colonos portugueses. Com o tempo, musseque passou ser sinônimo de áreas habitadas por africanos cujas moradias eram mais precarizadas, muitas vezes construídas de barro, pau-a-pique, adobe, madeira e zinco ou lata, desprovidas de infraestrutura urbana e cujo crescimento não seria planejado. Se antes da Independência, havia clara segregação entre a “Cidade de

¹⁰⁰ No caso da família de Ezequiel, tão logo conseguiram acessar melhor renda, coube em seus planos de ascensão social a mudança para uma casa em um dos bairros da área de expansão da cidade, onde sabiam que, a médio ou longo prazo, teriam infraestrutura, como água encanada e ruas iluminadas. No Projeto-Piloto Luanda Sul, o impedimento ou possibilidade do financiamento estava relacionado à existência de infraestrutura urbana prévia, para quem pagasse à vista, ou em médio ou longo prazo, para quem financiasse o imóvel. (MELO NETO, 2012)

¹⁰¹ A cerveja Cuca é uma marca sinônimo de “produto nacional”, pois foi concebida e é fabricada no país. A Coca-Cola mantém uma fábrica em Angola. Essas informações são relevantes porque representam exceções de indústrias de bens de consumo no país. Exceto produtos hortifrutigranjeiros, tudo era, na época que realizei a pesquisa de campo, importado. Ao comprar nos zungueiros de rua, cujos valores sempre são inferiores aos mercados formais, era mais barato tomar uma garrafa de 340 ml de Coca-Cola ou de Cuca, que custavam cerca de US\$ 1, do que uma garrafa pequena de água, cujo preço era de aproximadamente US\$3.

Asfalto”, onde viviam os colonos, e a “Cidade de Areia”, os musseques, e os “bairros populares como intermediários, Pereira (2008) observa que essa distinção tornou-se imprópria:

[...] pela forma de reocupação dos espaços após a independência, quando a saída de meio milhão de colonos portugueses e milhares de angolanos deixou prédios e casas que foram tomados por parte da população que vivia nos bairros menos favorecidos. A rápida reocupação da cidade, logo após a independência, ocasionou a degradação do equipamento urbano e o progressivo inchamento da cidade, agravado ainda com o recrudescer da guerra civil, a desorganização da economia rural e o esvaziamento paulatino das áreas rurais.

(...) desde a década de 1980, a periferia de Luanda veio sendo intensamente ocupada, com a construção de bairros que não seguiam necessariamente a lógica anterior dos musseques, inclusive com a utilização de outros materiais de construção como blocos de cimento.

O desmantelamento da economia sob controle estatal, e a aguda crise econômica que se seguiu à adoção da economia de mercado, consolidou uma maior diferenciação social com uma marcada concentração de renda por um setor da sociedade angolana, processo mais visível na capital.

(...) Assim, a referência atual a musseque como bairro degradado, pobre e periférico concorre com a alusão mais comum de “bairro”, referindo-se a quaisquer bairros periféricos, ficando musseques como a menção aos tradicionais musseques nascidos no tempo colonial (...). (PEREIRA, 2008, p. 55-56)

A dimensão de ocupação informal, do pouco acesso à infraestrutura urbana e do crescimento não planejado é muito mais amplo que espaços anteriormente definidos como musseques, como mencionado pela autora. Grande parte das habitações da cidade de Luanda têm tais características e podem ser chamadas de “bairros”¹⁰².

Mesmo áreas melhor planejadas e localizadas, como os bairros populares, que era o caso do homônimo bairro de Ezequiel, ainda era necessário investimentos fundamentais como drenagem do solo, saneamento básico, sistema de águas e eletricidade. Os habitantes de outras áreas tinham, além disso, sua segurança comprometida pela escassez de documentos comprobatórios de posse de propriedade.

Outra vez os trâmites relativos a documentos aparecem como entraves.

Até 2004, as terras urbanas, em sua maioria, não eram regulamentadas, uma vez que este foi o ano no qual promulgou-se uma nova legislação de terras (ANGOLA, 2004). Ainda que a lei represente um avanço, não houve suporte para que fosse executada de forma transparente. Não houve definição de como o governo atuaria na regularização das terras, que seria de responsabilidade do cidadão, ainda que não fossem informados sobre tal processo.

¹⁰² Existe a estimativa de que 80% da população de Luanda viva sob essas condições (DAR AL-HANDASAH, 2008 apud BETTENCOURT, 2011).

Sem recorrer à regularização, moradores poderiam ter suas casas invadidas por agentes representantes do estado, sob a justificativa de que aquela terra seria necessária para “projetos de interesse público” ou simplesmente porque as pessoas seriam invasoras de terras estatais, como aconteceu com familiares de Nello, que foram expulsos da lavra que ocupavam há mais de três décadas ¹⁰³.

Bettencourt (2011) faz uma breve análise desta Lei de Terras e observa que o acesso à habitação e à terra em Luanda é realizado via de regra por transações no mercado informal, como compra e venda, arrendamento, herança, transferência entre familiares ou por simples ocupações da área. Além disso, a autora ressalta que a população “não tem a percepção de direitos e documentações legais sobre o uso e posse da terra”, além de acredita ter segurança em relação a sua propriedade. As exceções das negociações informais estão concentradas nos novos condomínios fechados, nos quais as transações são realizadas via mercado imobiliário formal (BETTENCOURT, 2011, p. 70-72).

O ponto não é se as pessoas “têm” ou “não têm” percepção de direitos e documentos, mas sim de como esses dispositivos não fazem parte de seu cotidiano. Ou melhor, não faziam, porque, na medida em que o Estado passa a se fazer presente via cobranças para a apresentação de determinados documentos, estes tornam-se um item necessário para garantir alguns aspectos básicos da vida na cidade.

Ironicamente, um representante do Estado declarou que “*A oportunidade é dada, mas as pessoas não estão interessadas*”. Ou seja, além de **indocumentáveis**, após anos de conflitos e de um sistema burocrático intermitente, é necessário que cidadãos comuns “adivinhem” o que fazer para regularizar sua moradia.

Com uma legislação pouco clara e inacessível não é difícil justificar a expulsão de moradores de qualquer área da cidade. Se a área torna-se valorizada por um novo plano de urbanização, principalmente ao se tratar de uma região central, ações para a “reabilitação

¹⁰³ Explica-nos Domingos (2013): “O artigo 15 da Constituição dispõe que a terra é propriedade originária do Estado. Este pode transmiti-la para pessoa singular ou coletiva. A Lei preceitua ainda que o Estado pode expropriar a terra após justa indenização, entretanto, não é o que se tem verificado. Famílias são desalojadas de áreas nobres ou de interesse de empresários e colocadas em tendas. Existem famílias morando em tenda há mais de seis anos, removidas do Benfica e da Ilha de Luanda para o afastado bairro do Zango. Jovens e crianças foram removidas durante o período lectivo sem lhes ser assegurada a continuidade escolar. Algumas famílias foram realojadas em uma mesma casa com mais outras quatro ou cinco famílias desconhecidas, em condições insalubres. Por semelhante modo, camponesas que possuíam suas terras e plantações há mais de vinte anos nas áreas do Mbondo Chapéu (atual Patriota), no Aeroporto, no Trinta e em outras áreas de onde retiravam o seu sustento tiveram suas terras expropriadas não recebendo a devida indenização”. (DOMINGOS, 2013, p. 158)

urbana”¹⁰⁴ passam a ser mais corriqueiras e os moradores mais vulneráveis a despejos sem quaisquer ressarcimentos.

4.2.1 De moradias ao comércio: outros “indocumentáveis” indocumentados

-qual é a vossa avaliação, se mal pergunte? - perguntou Nga Nelucha
 -a nossa avaliação... – gaguejou o fiscal DestaVez olhando para DaOutra
 -a nossa avaliação é de avaliar as condições dos prédios da Maianga... e nomeadamente!
 -nomeadamente o que?
 -nomeadamente os restos, os condicionantes
 -quais condicionantes?
 -o entorno e o recheio
 -de quê?
 -do mesmo edifício!, e a senhora está a indagar, inadvertidamente, as autoridades
 - quais autoridades? – Nga Nelucha riu o seu riso aberto e folgado, que era mais uma diversão que um desacato – vocês nem têm papéis de fiscais.[...]
 -camarada Nelucha, nós temos uma condicionante de sobrinagem
Ondjaki (2013, p.131)

Quadro 3 - Diário de campo: crueldade contra zungueiras

Luanda, 23 de junho de 2010.

Próximo ao Largo da Mutamba (localizado em Ingombota), eu e Paulo presenciamos um episódio com mulheres zungueiras que nos chamou bastante atenção. Enquanto caminhávamos, de repente várias zungueiras saíram correndo às pressas, ajeitando seus produtos no balaio, algumas jogaram tudo embaixo dos carros. Era a “guarda municipal” daqui, que tem outro nome. Uma das mulheres, de idade mais avançada, foi alcançada pela autoridade, que a arrastou pela rua, machucando-a. Até aí o episódio não gera estranhamento para dois cariocas que vivem sob a política repressiva aos camelôs. O que me sensibilizou foi a comoção pública que o evento gerou. Pessoas se agruparam para comentar “que crueldade” e reclamar com o guarda. Um policial de uniforme marrom, diferente, saiu do grupo reclamando “*ah, da próxima vez da vontade de matar logo*”. A discussão da população em torno do guarda vestido de azul claro seguia e havia um homem bem arrumado que ameaçava o guarda, dizendo que iria fazer uma denúncia.

Fonte: A autora, 2010

¹⁰⁴ Cf. nota 80

Apesar da imprecisão de posições dos homens fardados sob o olhar de uma estrangeira recém-chegada, deve-se atentar para o fato de que todos atuaram de forma truculenta contra as zungueiras, praticando diretamente a violência física, ao arrastar uma mulher de idade avançada, e a violência simbólica, pela perseguição e a ameaça de um assassinato banal, que colocaria um “ponto final” naquela comoção popular gerada. A violência dos policiais contra as zungueiras ter sido repudiada pelos transeuntes e lojistas reflete a centralidade que estas mulheres têm na vida pública em Angola, mesmo que trabalhem na informalidade. As zungueiras têm legitimidade social, ainda que tenham sua atividade reprimida por agentes do Estado.

Oficialmente, desde outubro de 2012, houve a proibição do comércio informal nas ruas de Luanda, por um decreto do governador provincial. Antes disso, já havia um movimento de criação de dispositivos jurídicos para regular as atividades comerciais. Em 2010 criou-se o Regulamento de Licenciamento de Atividade Comercial e de Prestação de Serviços Mercantis, que regulam o comércio ambulante, permitindo-o apenas para vendedores que sejam licenciados e que estejam em mercados especificados. Em 2011, a Lei das Transgressões Administrativas de Angola englobou um conjunto de infrações relativas ao comércio de rua. A proibição de 2012 foi a continuidade deste processo.

A contrapartida oferecida seria levar o comércio informal a novos galpões, melhor equipados, e que abrigariam os vendedores *que estivessem licenciados*.

Entretanto essa contrapartida tem se revelado falha em vários aspectos: a distância para onde os vendedores são realocados, a dificuldade de obter documentação e o desmantelamento de antigos mercados informais tradicionais.

Citarei o exemplo da extinção do mercado Roque Santeiro, que sempre era lembrado como “o maior mercado aberto de toda África”. Até setembro de 2010, localizava-se no Sambizanga, uma área próxima ao porto, com grande circulação de pessoas. No bojo da “reabilitação”¹⁰⁵ e antes da efetiva proibição de zungueiras, construiu-se um novo galpão para abrigar aos comerciantes, desde regularizados. Estes, foram transferidos para a nova área, no Panguila, província do Bengo, distante 25 km da localização anterior, o que é uma distância significativa em uma cidade cujos meios de transporte coletivo não são frequentes.

¹⁰⁵ Cf. nota80

A realocação desses trabalhadores foi entendida por muitos deles como uma *remoção*¹⁰⁶. Como foi expresso no receio de uma vendedora de tecidos, no dia que fomos com Antonio Plácido ao Roque:

- Vão nos transferir, mas serão todos? Não serão todos! Ademais, se estou a pagar 250 kwanzas [pouco menos de 3 dólares] por dia pelo aluguel deste espaço, depois que o Roque acabar, que nos vão a cobrar? Não sabemos... A ver, vamos a estar em casa, a depender do papa, hã... estar por aí...

Em 2011, oito meses depois do encerramento do Roque e a transferência de parte de seus comerciantes para o novo mercado do Panguila, os vendedores comentavam sobre o pouco movimento e especulavam que mais de dois terços das bancadas estavam vazias. Algumas vendedoras talvez estejam “em casa, a depender do *papa*”. Outras, podem ter articulado outras maneiras de seguir com seus pequenos negócios¹⁰⁷.

Mas o Sambizanga ganhou uma grande área para novas construções...

Outro aspecto que foi identificado pela HRW (2013) como relevante para as falhas do processo de regularização de vendedores ambulantes tem sido o próprio processo burocrático de licenciamento.

Para requerer uma licença de vendedor ambulante é necessário, inicialmente um bilhete de identidade. E a maioria dos vendedores ambulantes não o possui. Além da necessidade desse documento, um ambulante que pretenda obter licenciamento deve possuir cartão de contribuinte e cartão de sanidade, ambos atrelados ao primeiro documento. Existe ainda uma taxa de licenciamento mensal, em torno de 100 kwanzas¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Em 2004 levou-se a cabo a primeira experiência de desativação de um grande mercado informal, o de Estalagem, em Viana. A resistência dos trabalhadores à retirada forçada levou a confronto violento e morte de um comerciante, além do ferimento de outros, provocados por disparos policiais. Estima-se que 11 mil vendedores tenham sido removidos, alguns foram a mercados periféricos. Com receio de nova resistência, a desarticulação do Roque foi a partir de “campanhas de sensibilização” (HRW, 2013).

¹⁰⁷ Lopes (2008) destaca que cerca de ¾ da população economicamente ativa de mulheres em Luanda está afetada por problemas relativos ao desemprego. Na economia formal, o desemprego é maior entre as mulheres, que procuram obter outras fontes de renda ao engajar-se em diversas atividades da economia informal. O contraste torna-se ainda mais relevante ao ser considerado que cada vez mais mulheres são as principais responsáveis pela renda familiar.

¹⁰⁸ Sobre esta taxa, a HRW (2013) colheu relatos de que os administradores de cada mercado costumam cobrar entre 30 e 40 mil kwanzas (300-400 dólares)

Diante das barreiras quase que intransponíveis para obter licenciamento, os vendedores ambulantes, para conseguirem ingressar em mercados formais, acabam por recorrer a mecanismos ilegais que garantam sua legalidade¹⁰⁹.

Com amparo do novo aparato jurídico, que culmina na proibição do comércio nas ruas, institucionaliza-se a violência contra vendedores ambulantes. Institui-se um novo jogo de poder, que Misse (s/d) conceitua como *mercadoria política*, no qual bens públicos são privadamente apropriados por agentes do estado, que passam a geri-los em trocas financeiras ou de favores.

A repressão não tem sido uma saída adequada para a questão do comércio informal de Luanda (nem em qualquer outro lugar do mundo), pois os próprios representantes do estado, como fiscais, policiais, administradores de mercados legalizados, etc, passam a utilizar-se de dispositivos jurídicos legais para obter benefícios em suas redes de “negócios”.

Na investigação da HRW (2013), verificou-se que mesmo entre vendedores ambulantes licenciados, há casos de apreensão de mercadorias, que podem ou não serem devolvidas mediante o pagamento de “multas”, estas que não geram recibo.

Ao longo da investigação, a HRW (2013) identificou que os principais agentes envolvidos em ações violentas contra vendedores ambulantes são: agentes da Polícia Nacional, fiscais e “agentes informais” (!). Entrevistou um deles, que atuava no mercado dos Congolezes, que disse estar há 5 anos prestando serviço em operações contra zungueiras. O agente falou à entrevistadora da HRW: *“Prometeram-nos que íamos ser enquadrados como funcionários da administração, mas até hoje ainda não cumpriram a promessa. Nós também sofremos. Sobrevivemos porque as zungueiras contribuem. Nós entendemo-nos.”* (HRW, 2013, p.28)

O próprio estado contrata (ou utiliza como mercadoria política?) serviços de segurança particular contra a população... Ao questionar funcionários do governo sobre isso, a resposta obtida pela HRW foi que

as autoridades [...] provinciais recrutam agentes não-oficiais devido à falta de funcionários suficientes [...] é frequente fiscais e agentes informais operarem sem identificação visível, quer seja por falta de coletes ou propositadamente **para não serem tão facilmente detectáveis**. (HRW, 2013, p. 42, grifo meu)

¹⁰⁹ Eis um exemplo para compreender a inflexão de Foucault (1999) na qual afirma que o legalismo é a gestão diferencial de ilegalismos... De forma similar aos casos descritos nos recentes trabalhos de Telles (2010 a; 2010 b) acerca das intrincadas redes locais e translocais de mercados informais em São Paulo, observamos as brechas existentes, as mobilidades laterais, nas quais trabalhadores urbanos transitam para sobreviver.

Ilegíveis, indocumentáveis, não-detectáveis, ambíguos... Também nessas margens, que compõem um importante núcleo da vida econômica para tantos luandenses, o estado atua rotineiramente, indicando quem tem e quem não tem direito à cidade e ao trabalho.

Os caminhos da “reabilitação” têm encompassado aspectos da “consolidação” de bairros populares e seguem reproduzindo “pulos” de capital e circulação de bens entre os mesmos círculos sociais.

Entretanto, sempre existem formas outras e contornamentos...

4.3 “Fazer negócios” e a “arte do contornamento”

“ [e o VendedorDeConchas] tinha-as de todas as cores e feitios, para uso prático ou simples adoração, em tantos formatos e preços que era impossível cruzar com este jovem sem cair na tentação de guardar uma concha para uso imediato ou futuro: às mulheres falava devagar para dar espaço a imaginação e necessidade de cada uma, aos fiscais de rua oferecia conchas de pendurar no cabelo para ofertarem às suas amantes, aos homens fazia sugestões concretas para uso no escritório ou nas viaturas, às mulheres dos embaixadores apresentava as conchas como objetos exóticos que mais ninguém se lembrava de oferecer no natal, aos fabricantes de candeeiros falava das vantagens das enormes conchas ocas e do efeito da luz sobre aquele material marítimo, aos padres exemplificava a diferença que aquilo fazia no altar, às velhas recomendava como recordação, às jovens como penduricalhos originais, às crianças como brinquedos de fazer inveja a outras crianças, às freiras vendia conchas juntas em formato de crucifixo, aos donos de restaurantes vendia-as como pratos de aperitivos ou cinzeiros, às costureiras salientava o potencial criativo do material e seus tintilantes ruídos, às cabeleireiras fazia ver que as missangas já haviam passado de moda e , aos bandidos, o VendedorDeConchas desculpava-se rapidamente pelo facto de apenas transportar um saco cheio de coisas que não serviam para nada,

Ondjaki (2013, p.20)

O VendedorDeConchas é outro personagem de “Os Transparentes”, de Ondjaki. Ao adaptar as finalidades e a estratégia de vendas, o humilde e criativo VendedorDeConchas consegue apresentar a versatilidade necessária para arrecadar renda diante dos mais improváveis e variados clientes, contornando situações difíceis e sem deixar de fazer o que mais gostava: estar próximo ao mar. De alguma maneira, existe nesse personagem algo que se aproxima do “fazer negócios”: uma forma de agenciamento possível exatamente por não estar enquadrado sob regimentos específicos.

Para seguir o exemplo do encerramento do mercado Roque Santeiro, as consequências geradas por realojamentos e as difíceis condições para obter licença, seguida da proibição do comércio nas ruas de Luanda, colocou na clandestinidade muitos daqueles pequenos comerciantes que nem ficaram “em casa a depender do *papa*”, nem tomaram o caminho da regularização. Alguns transitam em locais movimentados onde a polícia e a fiscalização pouco aparecem e mantêm ativas suas vendas.

É a “arte do contornamento”: vivem por um fio, mas o risco assumido não necessariamente toma um aspecto apenas negativo, uma vez que conseguem, pelo conhecimento da cidade, uma apropriar-se dela e de seu próprio trabalho, tal como realiza o VendedorDeConchas.

Fresia (2004) descreve a “arte do contornamento” ao acompanhar trajetórias de refugiados mauritanos no Senegal. No país de acolhimento, a condição de refugiados levava jovens a restrições legais para a mobilidade e o trabalho e os circunscrevia a programas de ajuda humanitária, que lhes trazia apenas o básico para a sobrevivência. As dificuldades geradas pelas condições adversas e a necessidade de rapazes assumirem responsabilidades familiares com o passar do tempo, criou condições para que eles buscassem outras formas de trabalho rentável. Condenados para a clandestinidade, logo os jovens mauritanos buscaram conhecidas redes comerciais em seu país de origem, acionam pontos de apoio para arranjar-lhes documentos falsos de identidade senegalesa e fazem prosperar um comércio transfronteiriço fora da lei. Para os legalistas, continuam como refugiados, ponto do qual partem para acionar as múltiplas identidades nessa “arte do contornamento”. Para os familiares, mantêm a honra de serem provedores de bens demandados.

Fernandes (2013) utiliza a ideia de “arte do contornamento” para compreender como pessoas que vivem em ocupações no Rio de Janeiro não o fazem apenas para “sobreviver” ou “contornar ameaças diante de suas vidas”. Em um contexto no qual usurpações e ameaças *são* o cotidiano, envolver-se em uma ocupação opera como um agenciamento possível para contornar a exceção e agir na adversidade, no qual elementos de informalidade e ilegalismos são positivados. (FERNANDES, 2013, p. 130)

“Fazer negócios” está também no âmbito de um agenciamento possível no contexto angolano. Negócios se fazem o tempo inteiro; a vida no “fio da navalha” é negociar, é criar oportunidades para gerar subsídios para lidar com agentes representantes do Estado, para garantir a sobrevivência, para gerar rendas extras e ter “aquilo que os outros têm”.

4.3.1 Cenas urbanas

“Fazer negócios” é um lugar comum. É uma categoria tão ampla quanto se pode imaginar e é diferenciada por gênero, idade, condição social. Por exemplo, uma dona de casa de Luanda pode “fazer negócios” vendendo milho na brasa na porta de sua casa, revendendo roupas trazidas pela prima que visitou a África do Sul. Um rapaz pode “fazer negócios” trocando dólar por kwanza, a moeda local, organizando uma festa, a fazer “desenrascas” ao atuar como despachante para facilitar as complexas e turvas operações burocráticas.

O “fazer negócios” abrange atividades lícitas, ilícitas, tácitas ou explícitas e por isso deve ser uma categoria analisada em cada caso. O uso do termo é de grande amplitude e pode legitimar ações realizadas. Por exemplo, ao passar pela alfândega e entrar em Angola, nos havia sido recomendado responder para a polícia de fronteira que viéramos ao país “fazer negócios”, como descrito anteriormente.

Rodrigues (2003; 2007) tem desenvolvido investigações sobre a urbanização e as estratégias empreendedoras em algumas cidades da África lusófona, principalmente em Angola. A autora descreve o quadro da informalidade e das possibilidades de trabalho, indicando as principais características da movimentação econômica em Luanda: a informalidade; a pluriatividade e a terceirização da economia urbana. A pluriatividade é a dedicação que um indivíduo tem a duas ou mais atividades geradoras de renda, quase sempre relacionadas ao setor informal.

Figura 12 – Oferta de serviços



Uma forma de “fazer negócios”. Fonte: Paulo Lopes, 2010

Na Figura 12, uma foto ilustra a pilastra de um edifício do bairro Alvalade, ao lado de cartazes de eventos musicais, um gospel e outro em prol da equidade de gênero, há pequenas propagandas de serviços oferecidos. Esse modo de divulgação é também muito usual no Brasil, o que saliente dessa imagem são os textos do cartaz acima à esquerda e o do cartaz sobreposto ao evento gospel. Neste, faz-se decoração de “casamento, pedido (alembamento), festas, aniversários, batismo, comunhão, carros e muito mais”. Além do “muito mais”, são oferecidos também fotógrafos e garçons. Naquele, além de eliminarem infiltrações e águas de chuva, também conseguem, com *descrição, segurança e rapidez*, arrendar, vender e comprar imóveis, o que mediante a Lei de Terras e suas implicações é um processo difícil e demorado. Nessa imagem, que foi capturada por causa do cartaz de show gospel, observa-se as múltiplas dimensões da *pluriatividade*.

Eneida, que vivia no Cunene, por exemplo, além de seu trabalho formal, tinha seu pequeno negócio temporário: vendia roupas que a irmã trazia do porto de Luanda, que vinham em containers de “agências-humanitárias-que-arrecadavam-roupas-para-países-pobres”. No próprio porto as vendas eram realizadas e os intermediários passavam a pessoas como a irmã de Eneida.

Uma outra maneira de gerar renda e que perpassa a sociabilidade entre redes de confiança é a *kixikila*. A primeira vez que ouvi sobre isso foi por Augusto, o marido de Bianca. Ele a descreveu como um exemplo do esbanjamento dos angolanos, que davam todo o seu salário de tempos em tempos para os amigos, que gastavam descontroladamente. No dia seguinte, desconfiados e curiosos, eu e Paulo perguntamos a Antônio Plácido sobre isso e ele explicou como a prática funcionava.

A *kixikila* é uma espécie de confraria econômica, na qual um grupo se forma apenas entre pessoas de muita confiança e que recebem a mesma faixa salarial. Antônio Plácido participava de um grupo entre 7 amigos. Cada mês cada um oferece em torno de 10% do que recebem e ao fim da rodada, ganha de vez o dinheiro investido. O valor recebido pode ser aproveitado de qualquer forma, mas uma parte deverá ser usada para uma festa entre participantes. Perguntamos também sobre essa prática para Leonardo, um bem colocado advogado, irmão de um amigo angolano que vive no Brasil. Ele e a mulher participavam de uma *kixikila* e também ressaltou a necessidade da confiança para estabelecer essa relação. Em seu caso, ele e a mulher participavam em um grupo familiar, oferecendo, juntos, 100 dólares e recebiam, na rodada deles, aproximadamente uma vez por ano, 6 mil dólares, que usavam para viajar e para a festa.

Lopes (2001) compreende a *kixikila* como “*um sistema de crédito informal, baseado na filosofia das associações mutualistas de rotação de poupanças*” (LOPES, 2001). Ademais de ser uma estratégia de crédito que gera dinheiro, assemelha-se a uma relação dadivosa, como proposta por Marcel Mauss (2003). Existe algo além do dinheiro investido na *kixikila*: bens imateriais, como a *confiança* e o engajamento em uma relação de *reciprocidade* que reforça as relações sociais.

*

Quadro 4 - Diário de campo: o raro mapa da lista telefônica

Luanda, 20 de junho de 2010.

Em uma tarde, eu e Paulo visitamos livrarias procurando livros e um mapa de Luanda. Logo fomos informados que havia homens “zungueiros” especializados em mapas, que não são vendidos em livrarias, e permanecem em frente às lojas. Alguns também vendiam livros. Ao encontrarmos um deles, solicitamos um mapa de Luanda. Sem nos apresentar, o senhor disse que o valor era de 1500 kwanzas, cerca de 15 dólares, mesmo preço que outro ambulante de mapas oferecia na avenida do bairro Samba.

Como mencionei, estava com pouco dinheiro e chegamos ao acordo de 3 dólares. Quando o senhor foi buscar o mapa, descobrimos que era um antigo mapa mofado de uma lista telefônica. Seria o mesmo que o outro ambulante nos venderia...

Fonte: A autora, 2010.

*

Quadro 5 - Diário de campo: o vendedor de lugares

Luanda, 15 de agosto de 2010.

Ao chegar no aeroporto de Luanda para voltar, havia uma fila bastante grande para fazer *check in*. Devo ter feito alguma expressão de “não vai dar tempo” porque foram poucos segundos até ser abordada:

- ‘Móça, móça’! Teu voo é esse das dez?
- Anh?
- Posso lhe ajudar.
- Como? – perguntei, imaginando que ele fosse funcionário da empresa aérea.

Adriana me cutucou e fez cara feia para o rapaz: da última vez que ela viera a Luanda, tentaram lhe vender um lugar na frente da fila.

Fonte: A autora, 2010.

No ano seguinte, quase quis encontrar o Vendedor de Lugares na fila. Quando retornei, a viagem para Ondjiva a partir de Luanda seria às 6 da manhã. A dona da hospedaria em Luanda aconselhou que seria melhor fazer o *check in* até às 21 horas. Questionei, pois a viagem seria no dia seguinte. Ela insistiu. Ao chegar ao aeroporto doméstico, uma multidão aguardava para o *check in*, que durou a madrugada inteira. Pela manhã, já na escada do avião, anunciam que todos deveriam voltar para o saguão de espera. Nada explicaram. Alguém falou que as bagagens tinham sido enviadas ao lugar errado. Chegamos a Ondjiva no início da tarde.

Foi quando compreendi a passagem de um romance de Ondjaki (2001) escrito a partir de suas memórias de infância. Nessa passagem, o menino-narrador avisa à tia, de viagem marcada para Portugal, onde vivia, para que se adiante em chegar cedo ao aeroporto, pois o “ché kingue” seria *beeem* demorado. Da mesma forma que a espera poderia ser mais longa do

que a viagem a Portugal propriamente dita. A tia passa por 3 horas de “ché kingue” e o avião sai com onze horas e meia de atraso:

só o “che kingue” demorou três horas, revista malas daqui, embirra com o peso dali, perguntas pra acolá, passaporte pra acolí, enfim, o mesmo de sempre. O vôo então era ao meio dia , mas lembro-me que às dez da noite foi quando ela seguiu para o avião, que só levantou vôo às onze e meia. (ONDJAKI, 2001, p.89)

Finalmente o trabalho do Vendedor De Lugares fez mais sentido para meu campo de entendimentos ¹¹⁰.

4.3.2 Antônio Plácido

Antônio Plácido nasceu na província do Malanje, mas veio para Luanda tão jovem que pouco se recorda de sua terra natal. Andava sempre de camisa social e sapatos lustrados e, com o tempo, ficou a vontade para atender o celular perto de mim e do Paulo. Era incrível como eu não entendia uma palavra de quando falava com seus amigos pelo celular. Usava um “portu inglês” rápido e ritmado, totalmente diferente do português polido e elegante que falava conosco.

Ele saíra de Angola aos 17 anos, planejava estudar na África do Sul. Foi pela rota rodoviária, conheceu a Namíbia de passagem e ficou em seu destino durante pouco mais de um ano. Da África do Sul trouxe alguns aparelhos de som que achou muito baratos para revendê-los a amigos em Angola e a decepção por não ter conseguido se sustentar.

Antônio Plácido vivia com a avó materna, a mãe e alguns dos irmãos, mas já tinha uma noiva, Nigela, e um filho, Ismael. A união foi celebrada com uma tradicional festa de *alembamento*, logo após a confirmação da gravidez de Nigela. O *alembamento* oficializa o compromisso entre um homem e uma mulher e suas respectivas famílias. É realizado uma lista de pedidos pela família da noiva, dirigida à família do noivo, que geralmente incluem roupas para a ocasião, bebidas e comidas para a festa. De acordo com a região de Angola, as obrigações e as contrapartidas podem ser variáveis. Ainda que sob diferentes manifestações, é uma celebração central na vida social e representa o engajamento do casal em uma relação oficializada e suas implicações.

¹¹⁰ No início de 2014, ao retornar de uma viagem com o pai, meu filho contou ter ido a um parque de diversões com um ingresso muito especial. Ao perguntar o que havia de especial nesse ingresso, ele diz: “Ah, eu não precisava ficar em filas para ir aos brinquedos, furava todas!”. Pensei mais um pouco e, afinal, o que são os clientes “personalité” dos bancos?..

O compromisso que Antônio Plácido assumiu diante de Nigela, o futuro filho e suas famílias lhe trazia grandes responsabilidades. Antônio Plácido trabalhava como motorista, cantava hip-hop, estudava Relações Internacionais em uma universidade particular localizada em Talatona e “fazia negócios”. Quando eu e Paulo íamos a algum culto demorado, Antônio Plácido eventualmente “sumia”. Ao nos encontrar, tempos depois do horário combinado, ele costumava dizer “*Estava a fazer negócios!*”

4.3.2.1 O “fim” com Antônio Plácido

Eu, Antônio Plácido e Paulo estabelecemos uma relação dentro do que foi possível, e sempre foi um relacionamento inscrito pela implícita hierarquia que nem eu nem Paulo desejávamos. Embora Antônio Plácido tenha ensinado algo sobre a vida em Angola, não foi possível que atuasse como ponte, conforme imaginei inicialmente.

Nos primeiros dias combinamos com ele que nossos horários, que deveriam ser de 8 horas por dia, seriam distintos do horário convencional – 8 às 17 – pois precisávamos mais de seu trabalho como motorista no início da noite do que do final da manhã. Antônio Plácido concordou, mas alguns dias depois recebemos um chamado de Bianca, dizendo que ele estava cobrando hora extra. Conversamos com ele novamente se haveria problemas de trocar o horário, incluindo mais períodos de folga para que pudesse compensar a troca. Como não lidávamos diretamente com o pagamento dele, não poderíamos negociar o dinheiro. Antônio Plácido estava a “fazer negócios” conosco.

Depois de acertados, eu e Paulo levávamos um “cartão de ponto” para marcar as horas que saíamos e chegávamos com Antônio Plácido. Conseguimos alguma aproximação, mas certamente foi limitada. Algumas vezes lanchamos juntos, tivemos momentos de lazer, assistimos cultos e depois comentávamos impressões sobre isso. Plácido tentou ajudar-me no episódio da renovação de visto e o ápice do nosso relacionamento foi nossa ida ao Roque Santeiro.

Em outra ocasião, quando Diana chegou, sugeriu a Antônio Plácido que saíssemos de Luanda com o carro alugado. Eu e Paulo adoramos a ideia, mas tínhamos algum problema, como já havia ocorrido. Mas saímos. Fomos à província de Kwanza Norte, passando pela província do Bengo.

Esse passeio gerou um grande constrangimento posterior, quando já estava no Cunene. A pesquisa com Paulo e Diana havia acabado e ambos tinham voltado para o Brasil. Antônio Plácido foi “descoberto” pelo GPS sobre a viagem e procurou-me para que eu pagasse a taxa

de 500 dólares do serviço não previsto pelo contrato. Talvez fosse mais uma forma de ter um dinheiro extra, talvez tenha sido cobrado por seus empregadores. Bianca contornou a situação, deixou de contratar a empresa para prestar serviços de motorista e desde então nunca mais conseguiu falar com Antônio Plácido.

Bianca disse que esse era um exemplo de “porque não se pode confiar em angolanos”. Inicialmente eu e Paulo ficamos chateados porque nos sentimos “enganados”, mas havia outros aspectos que não soubemos nomear naquela situação.

Ao operar entre as normas da empresa e negociações orais, Antônio Plácido não agiu fora dos padrões. Estava somente a “fazer negócios”.

E definitivamente perdi um importante interlocutor.

4.3.3 Para além da interpretação à letra da lei

Mesmo sob uma concepção mais legalista sobre as atividades informais, como a que é proposta por Lopes (2006) ao analisar a economia informal em Luanda, a indefinição entre formal/informal/ilícito é sobreposta às definições mais rígidas geradas por modelos analíticos de uma sociologia eurocentrada. Entre as consequências “negativas” que as atividades informais podem gerar, o autor destaca

a promiscuidade e **interpenetração com práticas económicas associadas à designada economia ilegal** ; a geração de focos de oportunidade para **prática de extorsão e corrupção** (aumentando dos custos de transacção) ; **a fragilização da soberania do Estado** (reduzindo a eficácia das políticas, instituições e mecanismos de regulação e controlo); a subtração aos poderes públicos (centrais/regionais/locais) das receitas fiscais indispensáveis à concretização de políticas de protecção social e de programas de combate à pobreza e exclusão social e a possibilidade de poderem acentuar as desigualdades, a diferenciação e a exclusão social (LOPES, 2006, p. 180, grifos meus)

Contudo, como tenho enunciado ao longo desta Tese, em concordância com análises que têm sido inspiradas por Das e Poole (2004), é exatamente nos interstícios entre “legal”, “formal”, “informal” e “ilegal” que o estado se constrói e reconstrói.

Os próprios exemplos trazidos ao longo do texto por Lopes (2006) mostram que são relações complexas e inter-relacionadas que definem as atividades econômicas, formais, informais e ilegais, em Luanda, o que exige lançar mão de outro instrumental analítico além do legalista.

Por exemplo, ao perscrutar a etimologia da palavra "candongueiro", Lopes (2006) indica que candonga, em kimbundu, significa algo relacionado a atividades ilegais, clandestinas e/ou especulativas. Essa palavra era utilizada, segundo o autor, para designar

toda e qualquer atividade paralela que passou a ser realizada logo após a Independência. Posteriormente, foi um termo que acabou restrito àqueles *"envolvidos no transporte não oficial de passageiros e mercadorias."* (LOPES, 2006, p. 165). A indistinção de fronteiras consiste no fato, informado pelo próprio autor, que hoje, dentre as operadoras de transporte coletivo, há *"uma empresa de taxis privada (Macon) e um elevado número de operadores semi-oficiais ou informais"* (LOPES, 2006, p. 165). Nas páginas seguintes, Lopes explica minuciosamente as relações que envolvem as dobras do legal/ilegal ao redor desses "operadores semi-oficiais ou informais" e conclui:

A fuga ao cumprimento dos requisitos legais para o exercício da actividade, associada à passividade cúmplice das autoridades policiais, permite o absurdo de alguns dos motoristas circularem sem possuírem a habilitação indispensável, sendo igualmente seguro, que em alguns dos casos, as cartas de condução são obtidas através de processos ilegais. Em Outubro de 2003, na sequência da apreensão pela polícia de 300 viaturas que circulavam sem preencher os requisitos legais, registou-se [sic] **uma paralisação dos operadores – greve – que se sentiu de forma visível nas ausências aos locais de trabalho, por falta de meio de transporte. Contradição e duplicidade são elementos marcantes na opinião que a população e os utentes têm sobre a actividade e os seus problemas.** Se por um lado, se compreende que a sua actividade tem uma importância socioeconómica inegável, existem muitas opiniões a favor de um maior rigor no indispensável controlo da actividade por parte das autoridades competentes. **A não obtenção dos documentos, das habilitações, etc., está também relacionada com o excesso de burocracia, com o custo do licenciamento para o exercício da actividade (1 200 USD), e com o facto de a sua concessão constituir para quem intervém ao longo desse processo uma fonte de rendimentos** que compensa a insuficiência dos salários do funcionalismo público e **que reflecte o processo de despenalização social que os procedimentos associados à extorsão – « gasosa » – adquiriram na sociedade angolana**" (LOPES, 2006, p. 168-169, grifos meus)

Com esse desenlace, Lopes (2006) indica o *"absurdo dos motoristas circularem sem habilitação indispensável"*, dentro do que prega a forma legal, ao mesmo tempo em que acompanha as dificuldades impostas pelos próprios representantes do estado para facilitarem os trâmites burocráticos e financeiros que envolvem a aquisição do documento de habilitação. O autor ainda ressalta as disposições sociais que fazem da "gasosa" um dispositivo legítimo.

Lopes (2006) analisa também as operações financeiras em torno de atividades cambiais informais e apresenta como estas atividades estão imbricadas também entre o informal e o formal, como uma entrevistada do autor, diretora de um setor do Banco Nacional de Angola, esclarece: *"Os dois segmentos do mercado cambial angolano, o mercado formal e o mercado informal articulam-se entre si, quer através dos fluxos monetários quer por via da mobilidade dos operadores que transitam de um segmento para outro"* (LOPES, 2006, p. 173). Nessa articulação, Lopes (2006) organiza diferentes falas que afirmam de forma

consoante que pequenos operadores como kinguileiras/doleiros¹¹¹ ligam-se em redes a empresários libaneses, malianos (ah, esses estrangeiros...), mas também a servidores públicos angolanos e, principalmente, à indústria de extração diamantífera de Angola, que, em suma, estabelece as taxas de câmbio e mantém a moeda estável.

De forma conclusiva, Lopes (2006) pondera que transformações para a economia de Angola não podem se furtar das relações sociais às quais se ligam as práticas econômicas, nas quais relações familiares e de círculos de confiança são privilegiados pontos de suporte e solidariedade que movem relações contratuais entre agentes econômicos. Por isso, sugere que potencializar competências empresariais e profissionais, oferecer serviços de seguridade social, adequar bens e serviços à disponibilidade financeira da maior parte da população devem ser prioritárias e acompanhar a capacidade adaptativa de operadores informais.

Permanecemos neste último registro para compreender, em parte, a ampla capilaridade social que tem sido conquistada pela Igreja Universal do Reino de Deus em Angola.

¹¹¹ Cf. nota 94

5 “QUEM QUISE TER SUCESSO, TEM QUE ACOMPANHAR ESSA EVOLUÇÃO”: A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E SUAS IMBRICAÇÕES COM A “RECONSTRUÇÃO NACIONAL”

e entraram, JoãoDevagar foi a cozinha e trouxe água para todos
 - esta água é fervida, camarada JoãoDevagar?
 - não
 - então?
 - então o que?
 - como é que mata os micróbios?
 - rezando
 - como?
 - eu rezo, peço a deus para lhes matar. ferver água já não esta a adiantar, até vi na televisão, aqui os nossos micróbios agora gostam da fervura, lixívia estava a matar mais as crianças que os micróbios, então rezo
 - você é crente? – perguntaram os gêmeos ao mesmo tempo
 - ainda
 - ainda quê?
 - ainda não sou
 - mas como “ainda”?
 - como as coisas vão, acho que vou ter que ser crente... mas qual o dikelengo que vos traz aqui?
Ondjaki (2013, p.97)

Em momento anterior, mencionei que Bianca definia de maneira entusiástica seu trabalho como “a possibilidade de vender sonhos para a classe média”. Não havia ironia em suas palavras, mas a convicção de que o comércio de certo tipo de produto poderia trazer ao consumidor experiências inesquecíveis e até mágicas. Sua própria casa era repleta dos produtos que oferecia: a incrível pílula que impede o corpo de absorver gorduras dos alimentos; complexos aparelhos de ginástica que prometem o corpo do modelo ao fazer cinco minutos diários de exercício; secadores de cabelo que secam, lavam, modelam, alisam, encaracolam em cinco minutos; tostadeiras que deixam qualquer alimento saudável, computador portátil leve, rápido e anti-ladrão, moedor de tempero que conserva o sabor da horta, etc.

A linguagem adotada pela IURD procura apresentar soluções práticas para as agruras do cotidiano, *ensinando* e “sacrificando diariamente pelo seu ideal”¹¹². As reuniões temáticas diárias procuram “ensinar” como alcançar objetivos, por intermédio de Deus, mas também por uma ação empreendedora, um “investimento” tutelado pela IURD.

A *Dreammaker* anunciava seus fantásticos (sic) produtos na televisão pública de Angola. A IURD foi apresentada em determinado contexto como uma das “principais parceiras do estado angolano na Reconstrução Nacional”. Tem seu canal próprio, mas apenas para TV paga¹¹³. Além disso, há os programas estandardizados do Bispo Edir Macedo oferecendo conselhos abrangentes sobre a vida, que passavam na principal rádio diariamente¹¹⁴.

“Mágica e modernidade”: a *Dreammaker* e a IURD operam com a *magia da modernidade*, que, como indicou Pels (2003), são categorias cujas definições apenas existem quando imbricadas uma a outra. O diferencial dos “sonhos” nos produtos oferecidos por Bianca e a agenda de prosperidade mediada por Deus e *ensinadas* pela IURD conferem às dinâmicas de “revelação” e “segredo” pontos de convergência e integração a alguns significados da “reconstrução nacional”.

Na maior parte do tempo com respaldo e incentivo do Estado, em linhas gerais, podemos apontar para duas frentes de atuação da Igreja Universal em Angola: a assistência social e a valorização de um modelo de urbanidade e cosmopolitismo coadunado às atividades orquestradas na *reconstrução nacional*.

5.1 Angola, um país predominantemente cristão?

Quando pisei naquela terra, senti toda minha ancestralidade, minha fé. Ajoelhei sobre o chão e beijei a terra. Minha terra, meu chão, meu axé! Quando vi que o povo praticamente perdeu sua cultura e ia pra Universal...

Zeca, praticante de uma religião afro-brasileira, ao contar sobre sua viagem a Angola.

¹¹² Slogan adotado em novo site da IURD Angola.

¹¹³ Domingos (2013) indica que em outubro de 2006, 65% dos habitantes de Luanda tinham acesso a canais estrangeiros em casa. As líderes de audiência eram a Rede Globo, cuja preferência era de 32% e em seguida a TV Record, com 10% de preferência.

¹¹⁴ Atualmente há programação radiofônica da IURD em duas rádios e uma rádio própria. Sobre a participação de camadas populares na IURD e noções de pertencimento globais via mídias, cf. Birman, 2003.

Segundo esparsas estimativas oficiais, Angola é um país cuja predominância religiosa consiste em diversas expressões do cristianismo. A Igreja Católica, hegemônica, dividia espaço com igrejas protestantes históricas até a década de 1990 (PEREIRA, 2009)¹¹⁵, quando começaram a ter visibilidade igrejas cristãs messiânicas africanas¹¹⁶, igrejas protestantes pentecostais e neopentecostais¹¹⁷, além do islamismo.

Após a Independência, o MPLA assume um projeto de construção nacional derivado da *“necessidade de instalar, numa Angola independente, um regime republicano, democrático, laico, baseado no sufrágio universal, com um Estado forte”* (BITTENCOURT 2002, p. 104). O clima bélico reinante e a exclusividade do MPLA no controle do Estado sem participação de outras frentes políticas, levou o novo partido-Estado a ações radicais contra possíveis opositores. Foram propagadas purgas internas e perseguições religiosas, sob acusações de conspirações ou alienação política¹¹⁸. Até meados da década de 1980, as relações entre o partido-Estado e as instituições religiosas como um todo foram marcadas por tensões¹¹⁹.

A situação se modificou com transformações político-econômicas tanto no país como em contexto mundial. A partir de 1987 o Estado angolano passou a oferecer um estatuto jurídico às instituições religiosas *“que operassem conforme a lei”* (VIEGAS, 2008, p.14).

¹¹⁵ Como no caso do Censo, as estimativas oficiais em Angola sobre religiões são especulações, uma vez que ainda não tenha sido conduzido levantamento de dados sistemáticos acerca do tema. É possível apenas inferir que afirmações oficiais de que Angola seria um país predominantemente cristão relaciona-se ao poder que diversas expressões do cristianismo exercem em sua histórica associação ao poder político. Nesse sentido, cf. Pereira (2008), que recupera a história do cristianismo no que hoje constitui Angola. A autora apresenta a relação secular, iniciada no final do século XVI, entre missões católicas e a nobreza Kongo.

¹¹⁶ Sobre a presença e o crescimento de Igrejas Cristãs Africanas, cf. Sarró e Blanes (2009) e Sarró, Blanes e Viegas (2008).

¹¹⁷ Sobre o crescimento de igrejas pentecostais e neopentecostais na década de 1990, é importante recordar que foi um fenômeno ocorrido como um todo ao redor do mundo (FREESTON, 1994).

¹¹⁸ Cf. Domingos (2013); Bittercourt (2002) apresenta que fora do contexto urbano, frequentemente entrelaçavam-se questões políticas e religiosas, em movimentos contrários à hegemonia do MPLA

¹¹⁹ Domingos (2013) indica, contra análises que interpreta como equivocadas, que houve inclusive coerção de membros do MPLA a renunciarem a pertencimentos religiosos, durante a década de 1980 (DOMINGOS, 2013, p.168)

A Igreja Universal chegou a Angola em 1991¹²⁰. Obteve reconhecimento do Estado no ano seguinte, quando outras 50 instituições religiosas também lograram o mesmo estatuto, no âmbito de orientações governamentais para o estabelecimento de “parcerias entre instituições religiosas e instituições públicas”. Atualmente destacam-se, entre as reconhecidas, a Igreja Católica, igrejas protestantes históricas, igrejas pentecostais e igrejas messiânicas africanas.

Inicialmente o avanço da IURD em Angola ocorreu na capital, Luanda, seguindo a tendência urbana da instituição de se instalar em áreas movimentadas e centrais. Investiu também na transmissão da Rede Record Internacional, via TV paga, e em programas de rádio AM e FM (FONSECA, 2003). Com o fim das guerras, o crescimento foi facilitado e em 2004 alcançaram as 18 províncias angolanas, anunciando em rede nacional os então 124 templos da denominação por todo o país (FRESTON, 2005)

Não caberá nesta análise a primeira década da IURD em Angola (1991-2001)¹²¹, mas sim algumas constantes presentes no âmbito do pós-guerra, sob duas perspectivas: 1) percepções de frequentadores sobre a IURD e 2) como a instituição articula-se ou não a alguns dos sentidos propostos para a *reconstrução nacional*.

5.2 “Magia da modernidade”: revelações ensinadas para uma Igreja de visionários

Na província do Cunene, há indicação oficial de um templo da IURD. Em 2010 havia outro templo em construção na capital Ondjiva, na então “única rua asfaltada da província”. O templo em funcionamento, instalado desde 1998 (Figura 13), em pequena rua da cidade, além de uma tenda na qual são realizados cultos no povoado de Santa Clara, área fronteira com a Namíbia.

¹²⁰ Dozon (2003) observa que Angola foi a porta de entrada da Universal em África. Tal fato foi possível após o fim da Guerra Fria e com a imposição de uma política neoliberal pelas grandes potências econômicas que objetivaram diminuir despesas do Estado e estimular políticas de um “bom governo”. Com o enfraquecimento do alinhamento do MPLA ao marxismo-leninismo de inspiração soviética, aberturas econômicas e culturais foram realizadas para a adequação de Angola aos princípios do regime de livre mercado. Freston (2005) indica que a IURD obteve maior sucesso na África Austral em Angola, Moçambique e África do Sul.

¹²¹ Sobre a Igreja Católica, Domingos (2013) relata que após o recomeço da guerra civil em 1992, ela tornou-se uma das maiores críticas sobre as guerras continuadas entre MPLA e UNITA. Após 2002, observa que manifestações religiosas sobre política tornaram-se vinculadas à “justiça social” e “reconciliação nacional” (DOMINGOS, 2013, p. 169).

Em Ondjiva área em que “tradições” se fazem muito mais presentes, a fala do pastor contra os “feiticeiros” era mais conectada a uma explicação da época de maior mortalidade (julho-setembro), pela disseminação de doenças infectocontagiosas. Tal como no Brasil, a arma para combater o feiticeiro seria o uso de elementos presentes no próprio feitiço: como indicara Maggie (1992), somente quando o feiticeiro é objeto de crença e portanto compreendido como uma fonte de verdade sobre o mundo é que passa a ser temido.

No Cunene, minha amiga Eneida, que cresceu em uma missão católica, havia alguns anos que se convertera à IURD. Em uma tarde de trabalho em que conversávamos sobre pertencimentos religiosos, Nayme, que também trabalhava no projeto como recepcionista das jovens, perguntou sobre os “segredos” da IURD. Nayme era católica, mas também praticava o que chamou de “rezas dos matos”. Perguntou a Eneida:

- Não sei como frequentas essa Igreja!... Andam a dizer que esses pastores, onde está pastor brasileiro a falar de riqueza, tem lá uma jiboia que cospe dinheiro, dólar mesmo, pelos olhos!
- Hahahahahahaha! Nayme, se tivesse jiboia com dólar nos olhos, nesses nove anos que tenho de Universal, estaria mais é rica!!!
- Ah, mas bem que essa história da Nayme não está tão má! Tem uns pastores que devem cuspir dólares pelos bolsos, Eneida! – eu disse, provocativa.
- Ah, pensas que lhes dou dinheiro sempre que me pedem? Não, dou-lhes quando me convém! Pedem ofertas, pedem dízimos, pedem propósitos. Não estou na Universal pela promessa de dinheiro, isso é ilusão.
- Eee.. Sabes que dizem que matam os miúdos aí!
- A Nayme está a acreditar em quem fala à-tôa! Também antes não queria ir a Universal. Fui mesmo porque estava apaixonada pelo Pai dos meus filhos. O Pai dos meus filhos convidou-me, apaixonada, então fui. Tinha medo porque ouvia essas historietas de feitiçaria e que nos levavam os filhos. E estou a ir há tantos anos, nem sou rica e nem meus filhos andam mal!

A questão da IURD ser acusada de feitiçaria não era uma novidade. Oliver, o rapaz zimbabwano que estava compartilhando a casa da ONG onde estávamos, havia cuidadosamente explicado-me sobre os perigos que me rondavam caso eu continuasse a estudar a Igreja Universal. Por ser caminhoneiro, viajava muito por vários países da parte austral do continente. Contou que na Zâmbia a IURD havia sido proibida¹²² por terem

¹²² Existe mais de um episódio conflituoso da IURD na Zâmbia. Em 1998, três anos depois de ter chegado ao país, foi impedida de atuar por “promover práticas não-cristãs”. A decisão foi anulada em tribunal. Em 2005, o governo da Zâmbia banuiu a IURD e deportou 2 pastores após uma série de ataques violentos aos templos da denominação, sob acusações de práticas rituais satânicas. Logo depois, a decisão foi revogada e a igreja continuou a atuar no país, como informado em reportagem. (ZAMBIA...2005)
Esses eventos devem ser analisados sob cuidadosa pesquisa sobre o que são, como e com quem atuam as religiões cristãs na Zâmbia. Em uma rápida incursão no buscador *Google*, encontrei uma explicação do pastor

“provado” que nessa instituição eram realizados cultos ao demônio. No Zimbabwe, segundo ele, ainda não encontraram fatos concretos, mas que “todo mundo sabia” disso. Oliver relatou que em sua cidade, a Igreja Universal estava construindo um templo enorme em uma importante rua, mas logo desistiram e instalaram-se em uma casa gradeada de fachada discreta. Disse ainda que as pessoas que enriqueceram por frequentarem cultos demoníacos em seu país foram todas para a IURD. Por fim, alertou que até crianças e órgãos eram entregues em troca de riquezas.

A similaridade entre o alerta de Oliver, o medo de Nayme e a desconfiança que a própria Eneida, antes da conversão, tinha da IURD estão relacionadas a rumores que relacionam “uso do dinheiro/enriquecimento” e “feitiçaria”. Retomamos aqui a perspectiva de Trajano Filho (2000) sobre a potencialidade de certos rumores tematizarem conflitos da vida cotidiana e disputas simbólicas: o que pode significar rumores de que haveria uma jiboia que cospe dólares pelos olhos dentro de uma denominação religiosa?

Algo que está no plano do indizível parece referir-se a uma perspectiva de enriquecimento (ilícito? improvável? desigual?) de quem frequentasse tal espaço. Geschiere (1997), ao pesquisar sobre reações às novas elites e desigualdades existentes em Camarões no período pós-colonial, assinalou que haveria uma continuidade interpretativa entre o discurso sobre a feitiçaria em geral e uma reapropriação do mesmo para explicar transformações trazidas pelos impactos negativos do capitalismo. O deslocamento da análise da feitiçaria como categoria prática ameniza distinções conceituais eurocentradas que opõem “modernidade” ao “tradicional”¹²³.

Gostaria de reter a aproximação “semântica da feitiçaria” com “especificidades da IURD”. Acompanho um dia Eneida ao culto dominical:

Conrad Mbewe, de uma Igreja Batista Reformada, que vale a pena levantar. Esse pastor, mesmo afirmando não ser simpático à IURD, critica as frequentes acusações de bruxaria que recaem sobre tal instituição religiosa. Explica que muitos colegas pastores propagam a acusação pelo fato de pessoas “brancas” frequentarem a IURD, mesmo que ela mantenha pastores negros africanos no país. Mbewe critica tal posição, dizendo que rumores desse porte fomentam o ódio e revoltas violentas contra outras pessoas, além de acirrar conflitos raciais (MBWE, 2011)

¹²³ Como ocorre em algumas perspectivas de estudos antropológicos de religiões no Brasil, focadas mais em como as crenças operam no cotidiano do que na tentativa classificatória de “ocorrência real” ou “crença”. Pels (2003); Apiah (1997); Mbembe (2002), dentre outros, têm em comum apresentar que a própria conceituação de “modernidade” está histórica e sociologicamente circunscrita e, portanto, “distintas modernidades” apenas teria sentido para uma “racionalidade franco-anglo-saxã”.

Quadro 6 - Diário de campo: uma Igreja de visionários

Ondjiva, 25 de julho de 2010.

Eneida queria explicar tudo o que achava sobre o culto. Naquele domingo, o foco temático da pregação foram doenças comuns no período do *cacimbo* [período do ano sem chuvas, de maio a agosto] e as necessidades de prevenir-se com boa alimentação e proteção contra feitiçaria. O Pastor, brasileiro, “mestiço”, explicou que na Universal não se pratica feitiçaria e fez uma representação teatral sobre uma jovem que buscava um feiticeiro, no qual travestiu-se de mulher, tomando emprestado o pano que estava na cabeça de uma senhora, amarrando-o na cintura. Todos riram e o Pastor explicou que contra feitiço, apenas Deus. Depois, distribuiu fitilhos vermelho protetivos, para serem amarrados nas portas das casas ou na principal árvore próxima da residência¹.

Ao fim do culto, Eneida explicou que era importante mesmo pensar na proteção das casas e das famílias, além do que, “*o feitiço anda junto com a doença. Por isso que a Universal aqui faz campanhas de saúde, de prevenção à SIDA e faz também campanhas de doação de sangue, que eu mesma sempre colaboro.*” Depois comentou outra vez seu desagrado em relação ao pedido de ofertas: “*Pregação de pastor, tens que peneirar!!*”

Continuamos a conversa com outra colega de Eneida que chegou e também participava dessas campanhas de saúde na Igreja. Logo depois, seu ex-marido nos cumprimentou e conversamos.

Eneida falou para que eu prestasse atenção nas roupas dos frequentadores. E diz: “*Falam que aqui é Igreja de rico. Não, não é. É igreja de visionários! Enriquecer é diferente de ser limpo e de vestir boas roupas, andar arrumadinhos.*”

Fonte: A autora, 2010.

“Magia da modernidade”: o combate ao feitiço caminha *junto ao* combate às doenças e, por sua vez, a cada campanha da IURD, há treinamentos que qualificam os voluntários participantes. A técnica da “boa aparência” é parte de uma “igreja de visionários”, que por sua vez repercute na possibilidade de acessar, por exemplo, o mercado de trabalho formal.

Figura 13 - Reunião dominical na IURD, Cunene



Saída de reunião matutina dominical da IURD, Ondjiva, Cunene. Fonte: A autora, 2010.

Eneida interpreta o “enriquecimento” e a “promessa de dinheiro” da IURD como uma ilusão. E quando pergunto o que mais gosta de sua atual Igreja, em relação à Católica, que frequentou durante quase toda a vida: “- *Muito simples. Aprendi muito na Igreja Católica. Mas aqui aprendo mais coisas para minha rotina.*”

Aprender: essa noção traz desdobramentos fundamentais para compreender como e porque a IURD tem obtido retorno em suas atividades proselitistas em contextos bem diferentes.

Lima (2010) destaca o empenho *pedagógico* da IURD para que seus fieis alcancem a “vitória” e o “sucesso” material, mais do que outras denominações religiosas e a despeito de das origens e contextos de desigualdades socioeconômicas. Nessa direção, Braga (2014) analisa o que chama de *novas pedagogias* - de comportamento, de aparência, de planejamento familiar e profissional - entre jovens frequentadoras de grupos femininos da IURD.

Em artigo conjunto sobre o projeto pastoral de Edir Macedo, líder da IURD, defendemos que a popularização teológica de Macedo, em sua forma de intermediar e tutelar aspectos da teologia da prosperidade, são fundamentais para a capilaridade da IURD em países em desenvolvimento e em contextos pós-coloniais, nos quais as pessoas de alguma

forma estão habituadas ao controle para acessar determinados lugares/bens sociais ¹²⁴ (MAFRA; SWATOWSKI ; SAMPAIO, 2012).

Retorno a Luanda para trazer outros elementos deste aspecto didático-pedagógico da IURD:

Quadro 7 - Diário de campo: conselhos para a prosperidade (continua)

Luanda, 10 de julho de 2010.

Enquanto Paulo foi à IURD de Morro Bento, fui para a de Talatona. [ambos bairros vizinhos de expansão]. Soube que aquele chalé “estilo montanha”, que abrigava a IURD neste bairro, será substituído por um suntuoso templo que ocupará todo o terreno ao redor, que ocupa uma quadra inteira. Segunda-feira é dia da reunião da “corrente da prosperidade”. Achei surpreendente de ter apenas 50 pessoas naquele culto. O Pastor conhecia muitos deles pelos nomes, algo que também não é comum à IURD. Ao reencontrar Paulo no fim do dia, deduzi que Talatona estava mais esvaziado pelo grande evento que houve em Morro Bento.

Paulo relatou que organizaram um ciclo de palestras motivacionais como uma solenidade, pois o diretor da Record Angola, também pastor, estava presente e foi reverenciado. Distribuíram uma apostila com o tema do encontro: “Como gerir momentos difíceis - motivação e superação”.

O diretor da Record-pastor foi quem leu a apostila, com pausas para comentários. Os pontos da apostila eram sobre: a) importância de ter confiança e não ter medo, b) ser atualizado e criativo, já que o mundo é efêmero, e c) buscar tranquilidade sem ansiedades. A cada ponto, trazia um exemplo didático e concreto, como a explicação de que em períodos de crise o segredo era pensar rápido, e que sempre um empreendedor verdadeiro deve primar pela qualidade: se o seu negócio for preparar sanduíches com duas salsichas, não o faça com apenas uma, mas diminua a quantidade de sanduíches para a venda.

Similar a uma palestra motivacional empresarial, a diferença consistia em contrastes que os crentes teriam em relação aos não-crentes, porque são nos momentos difíceis que deve-se buscar a intimidade com Deus e desafiar a própria fé, oferecendo provas e testemunhos de fé. O final da apostila dizia:

¹²⁴ O aprendizado tutelado se dá de maneira *aproximada* à descrição de “poder pastoral” de Foucault (2006). Dentre as características de atuação desse poder sobressaem-se: 1) o pastor exerce poder sobre um rebanho mais do que sobre um território; 2) a função do pastor é assegurar a salvação de seu rebanho; 3) o pastor reúne, guia e conduz o rebanho; 4) o exercício do poder é uma obrigação, é uma benevolência que se aproxima do “devotamento”. Foucault ressalta que essa modalidade de poder interfere na individualização dos atores sociais, pois o pastor, para trabalhar e cuidar de seu rebanho, precisa conhecê-lo no conjunto e em seus detalhes, vigiando a vida de todos e de cada um. Ao mesmo tempo em que o poder pastoral individualiza, também é totalitário. Posteriormente, a noção de poder pastoral seria substituída nas sociedades ocidentais pela “razão de Estado”. A atuação da IURD estaria mais próxima a esta e ações de um “tipo ideal” de pentecostalismo clássico, mais próximas a uma perspectiva do “poder pastoral” (Cf. Sampaio, 2007)

Quadro 7 - Diário de campo (conclusão)

CONSELHO

Acredite nos seus ideais e nos seus projectos.

Publicite seu produto, marca ou projecto, veja o que a concorrência está fazendo e faça melhor para atrair novos clientes e novos investimentos.

Não confesse derrota e nem aceite palavras negativas.

Tirar para fora, [sic] a grandeza que está dentro de você

Paulo explicou que os dois últimos pontos foram destacados na fala do Pastor, que mostrou como estavam relacionados. Quando alguém atinge o sucesso, o demônio sempre tentaria destruir. Muitas pessoas desejariam o que o que o outro alcançou, mas de forma negativa, com o desejo de que o outro deixasse de ter o que conquistou. Em todos esses momentos, o crente não poderia aceitar os que dizem palavras negativas, os que não acreditarem no seu sucesso. Era preciso, sobretudo, colocar a grandeza que trazem para fora, mostrar, confiar e apostar na vitória. E o momento da crise seria aquele no qual mais se deve crer. Assim como às vezes a fé em Deus seria colocada à prova, o mesmo ocorreria com um negócio, uma empresa. E é na crise que essa certeza pode ser abalada. Por fim, orientou: acredite mais no momento da crise, invista, divulgue. Faça uma divulgação maior, crie um site, faça um comercial na Record. Recomendou que na semana seguinte todos estivessem no culto para aprender “Como voar sozinho”. Então, despediu-se com uma frase da apostila: “Quem quiser ter sucesso, tem que acompanhar essa evolução do mundo” !

Fonte: A autora, 2010

Palestras motivacionais gerenciais vistas sob a luz da teologia iurdiana: contra crises, deve buscar-se intimidade com Deus e o desafio à própria fé. É durante a crise que o demônio retira as forças do indivíduo para que um negócio seja completamente extirpado. Os remédios aparecem sob o ponto de vista teológico – orar mais, confiar, desafiar Deus – e sob o ponto de vista de uma ótica econômica liberal – invista, divulgue, mantenha a qualidade do produto. Tudo explicado didaticamente durante o culto-palestra. Não são apenas simples explicações, mas descrições de um *modus operandi* em que, de alguma maneira, a IURD se vê como intermediadora dos projetos de sucesso.

A linguagem da IURD é flexível e é dirigida a pessoas que de alguma forma estejam ou se sintam excluídas, seja porque os negócios não estão bem, porque têm doenças, porque têm dificuldades em relacionamentos afetivos e familiares, porque são pobres. Com este direcionamento, a instituição se disponibiliza a um público amplo, que tenha no “sofrimento” sua motivação inicial, independente dos pertencimentos identitários do sujeito. A fórmula

para garantir o fim do sofrimento é a participação nas “campanhas”, “reuniões” e/ou “correntes” rituais da Igreja¹²⁵, que incluem semanas consecutivas de “reuniões” em que o frequentador é convidado a desafiar Deus para alcançar seus objetivos em troca de ofertas em dinheiro. A adesão às diferentes campanhas, de temas específicos, pode ou não gerar vínculos do sujeito com a instituição, criando uma estratificação entre os frequentadores da igreja (GOMES, 2004).

Ou seja, a IURD permite diferentes níveis de adesão, que antes de transformarem indivíduos, como no caso do pentecostalismo clássico, que tem a vida transformada na “aceitação de Jesus”, é capaz de *ensinar* aos indivíduos, que têm a livre escolha de aderir ou não, caminhos para uma “vida melhor”. A “guinada para uma vida melhor” está na participação nos eventos promovidos pela Igreja, seja uma reunião cotidiana seja uma campanha esporádica. É a Igreja Universal que transforma, através de *ensinamentos* oferecidos na prática eclesial, reavivada a cada dia de presença nos rituais, a cada oferta em bens materiais realizadas no altar.

Os *ensinamentos* são oferecidos, em um primeiro momento, a todos que passam por necessidades, que desejam “parar de sofrer”, como anuncia uma das frases mais presentes nas fachadas dos templos. Para a transformação, é preciso se “revoltar” contra as situações de vida que colocam o sujeito em desconforto, em “humilhação” (BIRMAN, 2012). Depois desse reconhecimento é necessário realizar um pacto com Deus para que o sucesso seja alcançado. E apenas com sacrifício, “semeado no altar”, através de ofertas, isso seria possível.

Assim, ensinamentos mediados por sacrifícios, ambos institucionalmente ordenados, aproximam a governança da IURD a algo indicado por Aihwa Ong (1999) sobre especificidades do liberalismo em países do “tigre asiático”, nos quais o crescimento da economia de mercado não foram acompanhados de crescimento da sociedade civil, como nos casos anglo-saxões. Ao refutar teorias de mais/menos racionalidade, “propensão à subordinação cultural/política”, etc, Ong apresenta características contextuais e históricas sobre a “arte de governar” que perpassam valores e articulações próprias ao período de

¹²⁵ As reuniões são tematizadas de acordo com o dia da semana da seguinte forma: domingo – “culto de orientação familiar”; segunda-feira – “congresso empresarial”, que é uma reunião de pastores e obreiros pela prosperidade financeira; terça-feira – “Corrente da Cura Divina”; quarta-feira – “Corrente de Fortalecimento Espiritual”; quinta-feira – “Corrente da Família”; sexta-feira – “Corrente contra a Inveja e Obras de Feitiçaria”; sábado - “Oração das Causas Impossíveis” e “Terapia do Amor”. Dentre as campanhas realizadas, a mais importante é a “Fogueira Santa de Israel”, que ocorrem duas vezes ao ano, em que pastores de diferentes IURDs do mundo levam a Israel envelopes contendo pedidos de fieis, que anteriormente oferecem quantias em dinheiro para que a igreja faça a intermediação com Deus.

crescimento dos tigres asiáticos. A autora ressalta que a concepção de cidadania local relaciona-se a um bem público, portanto cabe ao Estado a mediação para uma transição econômica que reverbera nos cidadãos. Assim, a economia de mercado nos tigres asiáticos foi introduzida com uma mediação didática e controlada pelo Estado, que treinou, subsidiou e adaptou a população para o mercado de trabalho global e para a criação de um mercado consumidor. (ONG, 1999, p.53)

No caso da IURD, a mediação realizada por ensinamentos e medidas sacrificiais, entre aspectos de revelação e segredo, confere aos seus fieis um lugar especial, e os inscreve em um circuito de “modernidade” ligado a redes transnacionais de consumo e pertencimentos.

Há um longo aprendizado relativo às condutas. Aprende-se a se governar a si próprio e também estabelecer metas relativas à transformação pessoal. Constitui-se uma nova subjetividade que emerge no campo religioso e que está aliada à forma proposta de *reconstrução nacional*. Ser rápido diante de uma crise e criar novas formas de se um empreendedor dinâmico, incorporar a noção de que a IURD é uma igreja de visionários, atentos às rápidas mudanças do mundo contemporâneo indica sua singularidade.

No processo de transformação dos indivíduos na IURD, distintamente do pentecostalismo clássico, as mudanças significam conquistas que possam ser literalmente, na maior parte das vezes, palpáveis. O projeto de conquista se materializa externamente ao sujeito. Conquistam-se imóveis, carros, saúde, catedrais, novos países a serem evangelizados. O sucesso, atribuído ao bom uso da “fé ativa e inteligente”, que age e acredita, está no cerne dessa confissão positiva que “tudo pode” e tem na materialidade do que se logrou mais um índice de fé.

Observo importantes pontos de passagem dessa perspectiva iurdiana para lidar com a vida e as consequências da crescente informalidade do mundo do trabalho e dos fluxos globais de dinheiro e pessoas. Ao exaltar o empreendedorismo pelos ensinamentos de “como usar a fé inteligente”, a IURD oferece instrumentos para que seu frequentador sinta-se integrado a uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008), que tem nos negócios, isto é, nos empreendimentos e em uma atitude empreendedora, o motor da realização pessoal.

5.3 “Magia da modernidade”: (des)usos e (des)entendimentos de “tradições”

Robbins (2004) realiza levantamento de bibliografia a respeito da expansão pentecostal carismática no mundo. Na “era da globalização cultural”, o crescimento dessa religiosidade tem êxito e o autor propõe uma linha interpretativa que compreenda as relações

entre formas canônicas de expansão e as habilidades adaptativas a diferentes contextos culturais. Certos autores percebem o pentecostalismo carismático como um processo que faz parte da “globalização ocidental”, outros a enxergam como um processo de diferenciação “indigenizante”. Robbins supõe que são ações vinculadas, pois para que haja uma expansão do “ocidente”, é necessário reconhecer como elementos locais são reapropriados pelo pentecostalismo.

Uma das características identificadas pela bibliografia levantada por Robbins (2004) é exatamente a transnacionalidade do movimento. Existe a flexibilidade de adaptação a diferentes contextos decorrentes, em primeiro lugar, das possibilidades teológicas existentes, fundamentadas no “renascimento” proporcionado pelo batismo no Espírito Santo. Sem maiores vínculos territoriais e com fidelidade denominacional frouxa, a forma de expansão do pentecostalismo carismático torna-se possível por meio de lideranças missionárias que formam fluxos de circulação pelo mundo. Ocorrem engajamentos com ontologias locais e com a governança das igrejas pelos “nativos”. Geralmente há grande envolvimento dos adeptos em atividades da Igreja, sendo muitas delas cargos de liderança. A religiosidade pentecostal-carismática gera bases institucionais a partir de soluções locais para que associações sejam formadas onde há déficits institucionais.

De forma contrastiva em determinado aspecto, a IURD possui estrutura hierárquica centralizada e rígida. Freston (2005), ao analisar institucionalmente os casos de sucesso da IURD na África Austral, destaca que embora existam pequenas adaptações metodológicas, a doutrina e a estrutura organizacional permanecem a mesma.

Em seção anterior, defendi como a IURD é singular em propor pedagogias para um mundo em reconstrução, a partir do qual pode haver distintas reapropriações de uma fórmula institucional pré-ordenada. De acordo com as formas de compreensão da proposta teológica, os sujeitos geram retornos que possibilitam algo a mais do que pequenas adaptações metodológicas. Por exemplo, em Angola, quase todos os pastores são brasileiros. Observei que são sempre “negros” e “mestiços”. A IURD em Angola apenas começou a consagrar pastores angolanos após pressão dos fieis. Ainda assim são poucos e há muitas queixas de que mesmo os pastores angolanos querem “imitar o sotaque de brasileiros”. É preciso gerar um espaço de acomodação para que a conexão seja estabelecida entre frequentadores-instituição religiosa. Mas não é apenas isso, pois há também a necessidade de articulações entre lideranças religiosas e Estado. Este tema será abordado nas duas próximas seções.

Nesta, discorrerei sobre métodos da IURD para a reinserção de elementos simbólicos em uma nova ordem de entendimento. Certas ações e falas podem trazer temas polêmicos e

levar a gafes, como pude acompanhar em algumas pregações em templos na cidade de Luanda:

Quadro 8 - Diário de campo: quebra de feitiços (continua)

Luanda, 25 de junho de 2010.

Fui a um culto vespertino para “quebra de feitiços”, que seria liderado por um pastor angolano. No início da reunião, ele avisou que iria analisar a “realidade social africana” sob a luz de uma história bíblica. Iniciou a leitura da Bíblia na qual deteve-se um tempo maior do que tenho visto. Leu Gênesis 25-27, que narra a história de Esaú e Jacó, na qual Deus disse a Rebeca, mulher de Isaque, que em seu ventre havia duas nações. Contra a tradição, o caçula tomaria o lugar do primogênito. O tempo passou e o filho mais novo, Jacó, em um ato de traição, finge ser Esaú e encontra o pai, Isaque, que lhe passa os dons espirituais. Assim, quando chega Esaú, para este já não sobram mais bênçãos e o primogênito herda toda a desgraça. Assim, a vida de Esaú foi dura, difícil, enquanto Jacó obteve mais facilidades.

O pastor disse que transportaria a história bíblica, a palavra de Deus, para a realidade social africana. Colocaram uma música de suspense ao fundo. O pastor desceu do púlpito e encarava as pessoas uma a uma enquanto falava. Disse que na tradição africana, deve-se respeito e subordinação aos antepassados. Antes de se tomar uma decisão, seria preciso submeter-se aos conselhos dos mais velhos. E disse que assim como Esaú herdou uma vida de desgraças, os africanos, todos os africanos, pelo fato de seus antepassados não terem cultuado a deus mas a demônios, tinham a desgraça em si. Esaú era o herdeiro da desgraça e sua vida foi dura. E na tradição africana, toda família tinha algum calunga, que é o herdeiro espiritual da família. Os calungas são os filhos mais velhos ou os filhos caçulas, identificados pela característica que têm de querer se responsabilizar pela família toda.

Pausa. Ao ouvir o sermão e a veemência do pastor, comecei a chorar e soluçar. Fiquei com muito medo de alguém além da minha vizinha de cadeira notar, pois esta já tinha percebido e me olhava o tempo todo. Foi o instante em que, como uma agnóstica brasileira bem socializada no catolicismo popular que adora ir a terreiro de umbanda, comecei a rezar para que eu parasse de chorar e para ser protegida daquelas palavras todas. Como responsabilizar escravidão, colonialismo, má distribuição de renda a uma "maldição dos calungas"?! Eu olhava para as pessoas e chorava ainda mais. Parei de chorar por instantes, mas continuei tensa.

Quadro 8 – Diário de campo (conclusão)

O pastor continuava seu discurso fervoroso, conectando a Bíblia às "tradições africanas". Falava sobre a necessidade de romper com os antepassados, de buscar a libertação, de não precisar mais submeter-se a decisões dos "mais-velhos". Disse que ali naquele culto, todos deveriam deixar de ser calungas. Contou a história de uma angolana filha de pai português que retornou a Portugal na Independência, quando era ainda criança. Ela sempre tinha um sonho com os irmãos que em Angola ficaram, que ela precisava ajudá-los. Um dia ela resolveu vir, pois era calunga e todo calunga se sente compromissado a ajudar a família. Quando a senhora retorna a Angola, sofre três acidentes quase fatais, o que demonstrava a força do demônio cultuado pelos antepassados e sua maldição de calunga, confirmada ainda pelo fato dela nunca ter conseguido se casar. Depois de 20 anos em Angola, ela hoje está com 50 e continuava sem se casar. Como é cristã não se deita com homens no primeiro encontro e depois de alguns meses, quando vai dormir com o homem a primeira vez, no dia seguinte ele desaparece, se desmaterializa sem que ela o veja. Por isso a senhora procurou o pastor, que relatava a história diante de risinhos da plateia.

O pastor pediu aos que fossem irmãos mais velhos ficarem de pé. Achei que seria uma oportunidade de observar melhor se eu era "calunga", ainda que não fosse "africana", era irmã mais velha e desde nova cobrada por atitudes responsáveis e... De novo estava aos prantos, conduzida pelo discurso do pastor.

Não demorou, fui alvo de um obreiro, que veio raivoso expulsar os demônios que faziam de mim uma calunga. Foi até meu lugar, me segurou pelos braços, o que respondi abrindo os olhos assustada e fechando de novo antes que ele me arrastasse para o altar. Recebi um sopro e obtive minha resposta: também era calunga.

O culto se seguiu com muitas possessões. O pastor chamava calungas, chamava rainhas, chamava parentes e mais todos e quaisquer espíritos de antepassados que viessem a se manifestar. Pedia para romper com a "kanda" [Entre grupos Bakongo, "kanda" é o fundamento de parentesco de linhagem materna, baseados em uma antepassada em comum (PEREIRA, 2008, p.77)]. Todas as endemoniadas eram mulheres. Jogavam sapatos no pastor, avançavam contra os obreiros, eram retidas a força, pois as ações eram de fato violentas.

Uma das possuídas, que foi a "atração principal", disse que gostava de carne mal passada e morava com uma tia que sempre ia a província de Malanje encontrar um quimbandeiro [Segundo Antônio Plácido, quimbandeiros fazem parte da cultura popular. São homens dotados de especiais poderes a quem se recorre diante de mazelas comuns. O quimbandeiro costuma atribuir doenças e problemas de quem o procura à inveja provocada por algum parente, sobretudo às tias]. O gosto da garota pela carne foi atribuído ao demônio, que se alimenta de sangue. E a menina, que já havia tentado se mudar várias vezes, sempre retornava à casa da tia. Isso foi interpretado pelo pastor como uma relação de continuidade entre a calunga-tia que tentava livrar-se do feitiço oferecendo a sobrinha para ser a nova calunga da família. Durante a despossessão, o pastor ordenou que a maldição saísse da garota e voltasse para a referida tia.

Fonte: A autora, 2010.

No calor do momento, interpretei todos os acontecimentos daquela reunião como uma proposta de ruptura, que é um lugar comum de interpretações sobre a Igreja Universal. O que o pastor estava sugerindo, se não a interrupção de laços de reciprocidade familiares? Em

alguns contextos de pobreza, romper com laços de parentesco significa a exclusão do sujeito do mundo, em sentido material (falta de condições básicas para a vida) e em sentido social (perda de sentido de seu lugar no mundo, dado também pelas relações presentes na família extensa). Além disso, a fala do pastor sobre a “maldição hereditária”, “tradição africana” - também presente em outros pentecostalismos além-África e bastante controversa – retirava do atual quadro socioeconômico causalidades históricas e políticas, reinterpretando de maneira bem própria uma “tradição”, feita a partir de uma polarização de mundo que não reconhece sequer que a África desta região tem sido cristianizada há 5 séculos.

Essa proposição da “ruptura” teria plausibilidade para Kamp (2012), pois a autora define que as mulheres moçambicanas que mais aderem à IURD geralmente são aquelas que ascenderam socialmente e, ao estarem por, esse motivo, mais distantes das redes de sociabilidade locais, anseiam por pertencimento a redes mais amplas¹²⁶. Kamp (2012) defende que a IURD levou a Moçambique “espíritos demoníacos” e uma específica noção de feitiçaria, que pouco teria sentido na capital, Maputo, onde se teria deixado práticas vistas como “obscurantistas” devido ao projeto assimilacionista português e seus desdobramentos no período de prevalência da política do “homem novo”¹²⁷. Assim, as frequentadoras assíduas da IURD em Maputo, associariam espíritos ancestrais ao demônio e vivenciarium uma ruptura a alguns valores locais. Na hipótese de Kamp, essa ruptura seria singular em relação a outras conversões religiosas, pois também são singulares os aspectos do que ela chama de “transnacionalismo [religioso] Sul-Sul” e da “ligação transatlântica espiritual”, mas que, para ela, são colocadas de forma confrontadora por pastores brasileiros.

Entretanto, como indicado por Fry (2000), também em reflexão a partir de um caso moçambicano, existem diferentes usos locais sobre “tradição”. Sob distintos cristianismos pentecostais, a “tradição” – associada a “feitiçaria”, “ambição”, “ciúme”, “espíritos revoltados” – pode ser objeto de combate por lideranças religiosas de um cristianismo messiânico africano ou do *mainstream* de um cristianismo pentecostal, para usar um termo sugerido pelo autor. Fry (2000) apresenta uma diversidade de interpretações teológicas para explicar o “mal” presente no continente africano e que, mesmo no caso de igrejas cristãs africanas nas quais a prática do combate ao racismo é evidente, recorre-se a mitos racialistas e/ou explicações “culturais” que enfatizam os males das “tradições dos africanos”. Seu ponto de inflexão é mostrar que um discurso teológico racialista explicativo da desigualdade no

¹²⁶ Cf. Duarte e Gomes (2008)

¹²⁷ Sobre a construção do “homem novo” em Moçambique, Cf. Macagno (2009)

continente africano não significa retomar unidirecionalmente os aspectos assimilacionistas do colonialismo e da política que se seguiu após a Independência de Moçambique. Para Fry (2000), o exemplo da interpretação racialista da bíblica por líderes da igreja zionista que conheceu “deve ser entendida apenas como uma versão particularmente radical da crítica social à inveja e à ambição desenfreadas manifestas na suposta prática da feitiçaria.” (FRY, 2000, p. 73)

Assim, Fry (2000) concretiza sua sugestão ao trazer as nuances e acomodações possíveis para aqueles convertidos a igrejas que propõem reorientações de vida, mas que ainda assim, não trazem “rupturas”, mas sim atestam a vitalidade daquilo que combatem.

Houve outro episódio “bom para pensar” sobre as relações entre a Igreja Universal e as “tradições”, no caso de Angola. Em uma noite de culto no Morro Bento, eu, Paulo e Antônio Plácido assistíamos uma reunião em que o pastor, brasileiro, fazia perguntas ao “encosto” – espírito maligno – que se corporificava em uma mulher.

O Demônio incorporado em uma mulher falava mesclando o português ao umbundu [língua Ovimbundu, uma das mais faladas em Angola] e o pastor não compreendia. Pediu que uma das fieis fizesse a tradução. Ao fim da “entrevista” e do exorcismo, o pastor concluiu, em tom de chacota, virando-se para o público: *“Esse demônio é tão pouco evoluído que nem falar português ele fala!”*.

A Universal é uma das poucas igrejas que mantém todos os encontros religiosos inteiramente em português¹²⁸. Em um país que para haver unidade precisou batalhar – literalmente – para vivenciar sua “comunidade imaginada”, uma fala de um pastor como essa pode adquirir muitos significados.

Aqui nos é apresentado um líder religioso pouco informado sobre as pessoas que ele pretende evangelizar. Sua tentativa é de lhes apresentar uma escala valorativa de diferentes “graus de civilidade” de acordo com a língua falada. Já se conheceu tal estilo de distinção desde o projeto colonial dos portugueses em Angola. Porém, se fosse apenas a refutação do que é estabelecido tradicionalmente, certamente a IURD não manteria o sucesso institucional que tem adquirido no país.

¹²⁸ Até mesmo a Igreja Católica usa línguas nacionais em parte das missas. Tive a oportunidade de entrevistar uma jovem falante de umbundu que aprendera kwanhama no coral da Igreja Católica que frequentou durante a infância na província do Cunene. Sobre uso de línguas nacionais e a língua portuguesa eu reuniões religiosas, Cf. Pereira (2005).

Há outras sensibilidades presentes para lidar com essas questões locais, como foi o caso de um pastor, também brasileiro, que durante uma *Terapia do Amor* propôs retomar simbolicamente os elementos do alembamento para que trouxesse bênçãos na vida amorosa de quem estava ali presente. Explicou o pastor que o alembamento não poderia ser descartado, pois ele era “cultura do país e cultura não deve ser ignorada”.

Com tantas propostas ambivalentes que podem ser compreendidas como “rupturas” e também reapropriações das “tradições”, não há consenso absoluto acerca da Igreja Universal do Reino de Deus, tampouco sobre seu papel na “reconstrução nacional”. Na próxima seção, investigo as articulações institucionais que têm sido promovidas pela IURD em Angola.

5.4 A IURD por uma benevolência nacional: universalidade, conforto e beneficência

Dentre outras instituições religiosas que chegaram (ou foram reconhecidas) em Angola na década de 1990, a Igreja Universal tem ganhado destaque e legitimidade. Mesmo entre aqueles que usualmente rechaçavam a participação de instituições religiosas fora do âmbito eclesiástico, há um (desencantado) reconhecimento de atividades que algumas igrejas têm realizado.

Um dia, ao caminhar por Luanda, encontrei um memorial relacionado ao MPLA. Fui recebida por um integrante do partido, a quem chamarei de Luiz, “desde os tempos da luta armada” (pré-1975). Disse que gostaria de saber mais sobre aquele centro cultural e ele demonstrou alegria em descrever “os tempos de antigamente”. Conversamos durante algum tempo sobre vários temas. Sem eu ter comentado sobre qualquer assunto relativo à religião ou ao meu trabalho em Angola, Luiz, que se disse ateu, apresentou seu descontentamento com o que lhe parece o “fim da utopia”:

Luiz: Nós temos buscado mobilização da sociedade civil, mas aqui é difícil... O exemplo do vosso país [Brasil], que existe sociedade civil mobilizada, deve ser seguido. Aqui ninguém quer prestar serviços às pessoas, o governo não dá atenção...

Camila: E quem hoje presta serviços e mobiliza a população aqui?

Luiz: São as Igrejas... Infelizmente só as Igrejas. A Católica, a Metodista e, agora, a Igreja Universal.

Esse breve diálogo, ainda que tenha uma visão parcial por não considerar as inúmeras ONGs presentes em Angola, além de outras instituições religiosas de destaque, traz um interessante aspecto a ser observado, que é o destaque dado à IURD.

Abreu (2006), socióloga que trabalhou três décadas em diversos cargos de destaque da administração do estado angolano, defendeu uma tese de doutoramento na qual coloca em

análise o papel a sociedade civil em Angola. A autora indica que as entidades religiosas foram durante o período das guerras uma espécie de “porta-vozes” da população, pois eram as únicas organizações não vinculadas ao Estado. Após etapa quantitativa de sua investigação, a autora destaca também que as igrejas foram apontadas como “solucionadoras de problemas”, além de serem as mais confiáveis dentre as diferentes instituições no espaço público. Abreu (2006) observa que ainda na ocasião de sua investigação - anos imediatamente após a instauração da “paz”, as instituições religiosas continuavam a operar como os principais representantes da população diante do Estado.

Além da atuação das igrejas citadas por Luiz, algumas igrejas cristãs messiânicas africanas têm tido papel de destaque como “parceiras” do Estado, como as igrejas Kimbanguista e Tocoísta. Todavia, estas instituições associam-se à afirmação de identidades étnicas específicas. (SARRO; BLANES; VIEGAS, 2008; PEREIRA, 2008).

Seria por isso que Luiz não as mencionou? Talvez sim, talvez não, mas o fato é que a Igreja Universal em Angola estava mantendo um discurso que apelava a questões sobre a identidade nacional, que poderia colaborar para a afirmação de uma “angolanidade”, “de Cabinda ao Cunene”¹²⁹, ainda que a angolanidade clamada pela IURD seja muito mais via participação no mundo do consumo do que via cidadania.

Ao ponderar o quadro político de Angola, em que há acúmulo de renda entre poucos, despesas acumuladas e restrição de gastos em serviços básicos de infraestrutura e seguridade social, destacam-se outras formas de governança. O apelo de Luiz era nessa direção.

Sua percepção não era derivada de um fato isolado, mas de uma proposta que tem sido fortalecida nos últimos anos de que as instituições religiosas *reconhecidas* podem e devem atuar para a diminuição das “carências” promovidas pelos anos de colonização e guerras. No pós-2002 da “reconstrução nacional” são essas as instituições conclamadas a prestar serviços de apoio à população. Assim, as igrejas podem atuar, inclusive prestando serviços de utilidade pública, mas sempre a partir de uma autorização prévia concedida pelo Estado.

Aproximo-me às críticas realizadas por Ferguson e Gupta (2002) a respeito de como operações de governança tem sido cada vez mais transferidas para entidades não-estatais, por técnicas que produzem um grau de autonomização de entidades que governam em relação ao Estado, mesmo para operações antes consideradas funções estatais. Os autores operam com o conceito foucaultiano de governamentalidade que apresenta formas de poder de governança

¹²⁹ “De Cabinda ao Cunene”, expressão popular que se refere à “integridade territorial nacional”. No Brasil, o termo equivalente seria “Do Oiapoque ao Chuí”.

em outras esferas da vida social não encompassadas por um poder centralizado soberano, mas co-existentes a ele. Para Foucault (1994) a governamentalidade remete às formas de governo que gerem as populações por agências, instituições, formas de gestão de si vinculadas ao *controle e disciplina das populações*.

Os riscos da governamentalidade, anuncia Ferguson e Gupta (2002), transferem-se ao indivíduo ou a instituições pulverizadas. Para os autores, o desafio é compreender novas formas de governamentalidade transnacionais para que seja possível reconfigurar habilidades estatais que espacializem sua autoridade e para que os sujeitos possam requerer seus direitos em espaços mais universais e gerais.

Devemos enfatizar que em Angola embora a rede institucional de administração seja ampla, ela é eficaz para formar dispositivos de controle. Responsabilidades sociais tendem a ser transferidas para ONGs, igrejas e outras iniciativas não-governamentais .

Contudo, exatamente pelos dispositivos de controle administrativos e burocráticos, o caso analítico de Ferguson e Gupta (2002) não corresponde de forma absoluta ao exercício de poder sobre a população em Angola. Para que uma instituição atue em Angola, seja ela uma empresa como a *Dreammaker*, uma instituição religiosa como a IURD, ou civil como as ONGs, necessariamente devem dialogar com periodicidade com representantes do Estado, em períodos de negociação que podem ser mais amenos ou mais difíceis.

Em um período de bonanças no relacionamento entre a IURD e o Estado, foram destacadas as obras assistenciais às quais o representante do MPLA fez menção.

Uma das estratégias de legitimação da IURD tem sido atuar em obras assistenciais, realizando ampla divulgação de suas ações (MACHADO, 2003). No Brasil, a atividade de maior projeção é o Projeto Nordeste, voltado para populações que sofrem com a seca. Em Moçambique há intensa participação da IURD na vida pública, em campanhas similares às desenvolvidas em Angola: arrecadar e distribuir bens não-duráveis para pessoas vítimas de cheias, campanhas de doação de sangue e de prevenção de doenças infecto-contagiosas (CRUZ E SILVA, 2003).

Em outro trabalho discuto como a IURD se coloca como uma “instituição benevolente” que adequa doações de acordo com a privação pública reconhecida em dado contexto. (MAFRA; SWATOWISKI; SAMPAIO, 2012). A ação assistencial da IURD tem sido desejável para a “reconstrução nacional” pós-guerra civil e tem sido elogiada e oficializada pelas ações governamentais que legitimam a denominação e procuram por ela para criar alianças.

Antes da primeira ida a Angola, acompanhei durante dois anos informações sobre a Igreja Universal em Angola pela agência de notícias oficial do país, a ANGOP¹³⁰, e pelo próprio site institucional da IURD de Angola¹³¹. Das 174 reportagens sobre a Igreja Universal veiculadas na agência nacional de notícias entre 2001 e junho de 2010, 100 estavam referidas a ações assistenciais e serviços civis prestados pela instituição. São serviços de alfabetização, doação de alimentos, doação de sangue, incentivo à votação, serviço para a identificação civil, ajuda a idosos e até mesmo a doação de trombetas para a recepção de um evento esportivo continental.

As atividades assistenciais geralmente são vinculadas à Associação Beneficente Cristã (ABC), identificada pela própria igreja como o “gabinete da área social da Igreja Universal do Reino de Deus”, existente desde 1998 no país.

Em julho de 2010, entrevistei a então diretora da ABC, Raquel Reis, que estava no cargo desde 2004. Ela relatou que a inscrição jurídica da instituição era de uma Organização Não-Governamental, mas que recebia mais de 80% de seu financiamento da Igreja Universal. Naquele momento, eram 9 projetos em andamento: 2 campanhas de arrecadação de bens; 2 voltados à escolarização e formação profissional¹³²; 4 na área da saúde, incluindo doação de sangue e sensibilização e campanha sobre HIV/AIDS; 1 era uma campanha de adequação do lixo a compartimentos específicos. Órgãos governamentais têm parceria em 4 desses projetos e uma organização da sociedade civil, a Rede Angolana das Organizações em Serviço contra a Sida (ANASO) é parceira do Projeto Stop Sida, de aconselhamento e sensibilização para a prevenção de DST/Aids.

As notícias referidas no portal oficial sobre prestação de serviços assistenciais, quando não mencionaram a ABC, citaram a direção da IURD como lideranças envolvidas em:

¹³⁰ É apresentada a seguinte descrição sobre a empresa no site, no link “sobre a Angop”: “A Agência Angola Press - empresa pública, abreviadamente designada por ANGOP, é uma empresa de grande dimensão, dotada de personalidade jurídica e de autonomia administrativa, financeira e patrimonial. (...) [Tem como finalidade] Fornecer por ligação electrónica, Internet ou e-mail, directamente ou por outras vias previamente acordadas, notícias aos órgãos de informação nacionais e estrangeiros”. (ANGOP, s/d)

¹³¹ Disponível em < <http://www.iurdangola.net> >. Este site institucional existente desde outubro de 2009 foi substituído pelo atual <<http://www.iurdangola.com>>, com diferenças significativas em sua organização. No anterior era possível ler antigas notícias, enquanto este não possibilita a pesquisa a matérias publicadas há mais tempo. O atual também se diferencia por enfatizar mais questões gerais da IURD no mundo, enquanto o outro mantinha mais elementos específicos da IURD de Angola.

¹³² Destacam-se os cursos profissionalizantes oferecidos na Catedral Morro Bento. Cursos equivalentes costumam ser pagos e os valores para a realização dos mesmos são inacessíveis para a maioria da população.

acolhimento para vítimas de enchentes; campanhas de desarmamento; debate na Igreja sobre violência doméstica e “educação moral e cívica”; e apelo ao jejum como meio de alcançar o desenvolvimento do país. Outras notícias sobre articulações entre lideranças políticas e a IURD devem ser mencionadas, como a visita do senador brasileiro e bispo da IURD Marcelo Crivella; a visita da governadora de Luanda para estreitar os laços com líderes da IURD; e a solicitação de votos de representantes do MPLA para jovens da Igreja Universal ¹³³.

5.4.1 Templos, urbanidade e símbolos nacionais: visibilidade material da IURD em Angola

A visibilidade da IURD tem sido incrementada por construções de templos vistosos, seguindo a diretriz que tem sido estabelecida na “era das catedrais” (GOMES, 2004). Em tempos de *reconstrução nacional*, em que cidades por toda a Angola são verdadeiros “canteiros de obra”, símbolos e atitudes presentes nessa “era das catedrais” são mais um ícone de semelhança entre a IURD e o atual projeto de nação proposto pelo Estado: valoriza-se o espaço urbano, mas em espaços privatizados, específicos, não acessíveis a qualquer cidadão.

Nos meses passados frequentando cultos em Luanda e na província do Cunene, foi possível apreender a centralidade desse tema na fala dos pastores. Geralmente ao responder o que se faz com o dinheiro arrecadado, são exaltadas as ideias de que “a obra tem que crescer” e de que “o carinho que você merece está refletido no conforto dos templos”.

A construção de novos templos e a reforma de antigos tem sido tema importante tanto nas reuniões como em material de divulgação da IURD. Em vídeo institucional são destacadas a “estrutura moderna e arrojada” de novos templos; como a filosofia da construção seria a de “renovar e sanear este espaço, proporcionando uma nova imagem da área”; como “a igreja está preocupada com o bem estar de seus fieis”; como está trazendo “acima de tudo conforto e dignidade para os fieis da igreja”; e como a construção de um templo em Lubango, capital da província de Huíla, se tornará “referência na cidade, haja visto que não tem nada que se assemelhe a construção da catedral da fé” (OBRAS...s/d).

¹³³ Não apenas a IURD foi mobilizada durante as eleições. Diz Domingos (2013): “As igrejas foram constituídas em palanques do partido sobre o pretexto de mobilizar os fiéis para o voto pacífico. Verificou-se que durante a campanha eleitoral o MPLA voltou a veicular imagens do período da guerra, criando um clima de medo e insegurança entre os eleitores.” (DOMINGOS, 2013, p. 146)

A figura abaixo (Figura 14) ilustra templos localizados em um mesmo bairro, que está em expansão. As construções da IURD pareciam acompanhar a diversidade de construções do bairro, constituído por residências novas e grandes, mas outras pequenas e simples ¹³⁴.

Figura 14 - Templos no bairro Benfica, Luanda



O terceiro e mais recente templo já estava em funcionamento, mas não tenho nem encontrei fotografias do mesmo, que está bem representado nesta imagem de quando era um projeto. Fonte: A autora e IURD de Angola, 2010.

Há dois aspetos presentes no modelo de projeto urbano que vigora na *reconstrução nacional* em Angola. Em termos de infraestrutura, há abertura e reformas de autovias e estradas destruídas pelos anos de guerra. Já as construções para a habitação e espaço público são voltadas para a privatização deste último em condomínios fechados, redes hoteleiras, *resorts*, centros comerciais para os mais abastados e os negociantes que transitam pelo país.

Esse parece ser o modelo de expansão urbana que inspira os projetos arquitetônicos da Igreja Universal, como apontado em Mafra e Swatowski (2008), que demonstraram como no Brasil, a construção das grandes catedrais da IURD remete a uma nova forma de sociabilidade urbana que interioriza dentro de espaços privados as opções de lazer oferecidas em uma cidade. Entretanto, o que é ressaltado no discurso institucional da IURD nos templos angolanos é como as obras contribuem para a valorização do entorno, em uma clara conexão da construção e reformas de templos ao revigoreamento urbano pelo qual o país passa: um urbano voltado para empreendimentos privados e grandiosos. Eis na IURD materialidade máxima da *reconstrução nacional*.

Para aqueles que aderem à IURD e ocupam espaços sociais privilegiados entre elites locais, podem ter alcançadas percepções de que estão a “fazer o bem” (via obras assistenciais) ao mesmo tempo em que se conquista um “conforto” para si e um “embelezamento” para a cidade.

¹³⁴ Por enquanto pessoas mais pobres ainda vivem nos arredores do bairro, que integra o projeto de expansão Luanda Sul. Verifiquei diversas residências marcadas para a demolição. Cf. nota 80

Em Luanda, no ano de 2010, estavam indicados na Revista Plenitude, na Folha Universal e no site institucional 31 templos na cidade, mas eu e Paulo visitamos 32 templos, muitos dos quais não constavam nas indicações institucionais. A configuração espacial do entorno das igrejas obedece às regras gerais de situar-se em locais de grande movimentação. Mesmo com entrada em muitas regiões e bairros, é comum a visitação de catedrais maiores em eventos especiais.

Aos finais de semana, especialmente aos domingos, a principal catedral de Luanda, a do Alvalade, torna-se ponto de encontro entre membros da IURD. Pessoas de todas as regiões da capital vão até a catedral, onde passam o dia, guardados no templo sob o olhar de destacados seguranças ¹³⁵.

Após as reuniões no fim de semana o entorno do templo fica movimentado. As zungueiras ficam nas proximidades da igreja assim como vendedores de CD e DVD piratas evangélicos. O comércio no entorno fica movimentado, com pessoas que vão aos mini-mercados e às pastelarias (lojas de doces) do quarteirão abaixo da Igreja.

Figura 15 – Catedral Alvalade e entorno, Luanda



(a)



(b)

(a) Fachada principal da Catedral Alvalade, Luanda; (b) Pessoas saindo de reunião de obreiros da Catedral Alvalade, em rua próxima ao templo que dá acesso a ponto de candongueiros. Os microônibus estacionados do lado direito são fretados por freqüentadores da IURD. Fonte: A autora, 2010

¹³⁵ O templo é construído em um monte de um importante bairro central de Luanda (Figura 15). Possui três andares. A entrada principal localiza-se no térreo, junto a uma avenida central do bairro Alvalade. O salão principal e o balcão têm capacidade para 4 mil pessoas. O andar no primeiro subsolo, que acompanha o quarteirão que desce o monte, tem garagem destituída de sua função, mas ocupada aos domingos por *datashow*, tela e cadeiras, espaço reservado à Escola Bíblica Dominical e um corredor com várias divisórias similares a de escritórios, onde outras atividades são desenvolvidas. Há um salão nobre, com aproximadamente 200 lugares em cadeira estofada e um mural de vitrilhos que retrata Moisés abrindo o Mar Vermelho. No segundo subsolo e com saída para a rua debaixo, estão a garagem e os banheiros.

Em entrevista realizada em 27/06/2010 com um jovem pastor auxiliar, brasileiro, (para o qual me identifiquei como socióloga que pesquisava “gostos dos angolanos”), ele explicou que aos domingos são servidos almoço e lanche e que as pessoas permanecem mesmo ali porque além da força da oração, era um bom lugar para o lazer dominical. A quase inexistência de transportes públicos coletivos é resolvida pela contratação de candongueiros e microônibus (Figura 15). Mesmo em um bairro nobre da capital eram raras as opções de lazer existentes.

Com isso, a IURD tem afinado suas práticas com as propostas para a “reconstrução nacional” tanto por meio de prestação de serviços para a população, como indicado em seções anteriores, quanto por meio de seu projeto arquitetônico e materiais simbólicos que relacionam a IURD à nação angolana.

Como ilustrações desta materialidade simbólica, gostaria de destacar dois exemplares de mídia de materiais produzidos pela Universal: o antigo site institucional e um exemplar da Revista Plenitude.

Nos dois casos, há sobreposições de símbolos nacionais (alusivos também ao MPLA) em material da IURD. No site institucional (Figuras 16 e 18), a bandeira angolana está sob o símbolo da IURD. Na Revista Plenitude, a roupa da dama que ilustra a capa da revista faz referência à bandeira do partido-Estado (Figuras 17 e 18).

Figura 16 - Apresentação do site institucional da IURD Angola



Sobreposição do símbolo da IURD à bandeira nacional. Fonte: *Site* institucional IURD, 2010

Figura 17 – Revista Plenitude



Capa da Revista Plenitude de Angola, maio de 2010. Fonte: Arquivo pessoal da autora

Figura 18 – Bandeiras de Angola e do MPLA



Além da iconografia em si, o conteúdo deste número da Revista Plenitude é especialmente interessante¹³⁶.

Logo na capa, a principal matéria, com Analtina Dias¹³⁷, anuncia que “em qualquer parte do mundo a liberdade de imprensa é muito relativa”.

Indiquei brevemente no capítulo 3, na seção “Não anda a falar à-tôa”, sobre a existência de restrições sobre expressões públicas a respeito da vida política. Domingos (2013) debate o que tem sido a democratização em Angola entre 1975 até 2012 e inventaria importantes fatos que caracterizam princípios não democráticos, dentre eles, o absoluto controle da imprensa oficial por órgãos do Estado. Uma manchete sobre a “relatividade da liberdade de imprensa” na capa de uma Revista Plenitude indica, no mínimo, uma coadunação da IURD à política de Estado sobre o tema...

Abaixo da manchete de Analtina, há uma chamada para as ações da ABC: “ABC. Solidariedade não tem religião. Um braço humanitário em Angola”. No início desta seção apresentei que as ações da IURD não dialogam com (quando não desconhecem) temas relativos a pertencimentos étnicos, que, por vezes, são associadas a algumas instituições religiosas. Ao afirmar suas ações sociais para além de religiões e em consonância com o projeto de “angolanidade” hegemônico, há uma busca por legitimação perante esse Estado e se posiciona também como uma agência laica de desenvolvimento¹³⁸.

Outra matéria que não está destacada na capa discute “quem faz o comércio precário no casco urbano e nas periferias”, em que se descreve como “estrangeiros da África do Oeste” [cuja maioria é de religião muçulmana] arrendam “lojecas” e praticam o “comércio precário” que não fortalecem uma classe empresarial patriota e “saudável”. São expatriados, que teriam se apoderado do pequeno comércio nos bairros luandenses:

[...] Quem facilitou a entrada dos expatriados? [...] Despontam novas cantinas, cujos comerciantes são cidadãos da África do Oeste: Senegaleses, Malianos, Guiné Conacry, etc. [...] [que] deixam escoar entre os dedos os seus rendimentos, em coisas supérfluas e orgias, por mais boa vontade que tenham, funcionam como “cavalos sem meta”. Assim não chegarão a lugar algum. [...] ver a sua economia na

¹³⁶ Esta foi a única Plenitude Angola que tive acesso. As outras “estão a vir”, “acabaram já”, etc.

¹³⁷ Na época, Analtina Dias atuava como apresentadora de telejornal na TV pública de Angola e havia acabado de lançar uma coleção de bonecas chamada “Conheça Angola”. As bonecas “falavam sobre Angola” [sic] e tinham as feições de Analtina. Cada modelo era composto por diferentes trajes e acessórios, indicando distintos pertencimentos regionais.

¹³⁸ Sobre sentidos laicos e/ou religiosos atribuídos a práticas sociais, culturais e políticas, Cf. Giumbelli, 2008

mão de estrangeiros. O surgimento de uma classe empresarial “saudável” , patriota, vai libertar o Executivo de alguns compromissos supérfluos [...] (SILVA, 2010)

Essa reportagem destacou-se ao meu olhar por conta das associações realizadas entre a) “comércio precário”; b) estrangeiros da “África do Oeste” – do Senegal, do Mali, de Guiné Conakry, “etc”; c) orgias e gastos supérfluos, e d) como esses expatriados impedem que floresça um empresariado “saudável e patriota”.

Anteriormente apresentei as dificuldades existentes para obtenção de vistos em Angola. Mostrei também que não há, a priori, impedimentos para investidores estrangeiros, desde que o capital a ser investido seja a partir de uma quantia mínima, não mencionada, mas inferior a US\$5milhões. Uma “vendinha”, em Angola chamada “cantina”, não deve exigir um investimento sequer próximo do primeiro milhão, que constitui a categoria mais simplória do “visto privilegiado”. Quero dizer que longe de serem estrangeiros com o privilegiado visto “RN”, esses expatriados da África do Oeste não são exatamente os mais desejados investidores.

O que existe nos jornais, na TV e também nesta edição da Plenitude são alusões de que estrangeiros da “África do Oeste” não são desejados e uma série de características negativas são a eles coladas, como consta no exemplo trazido.

Existem entrelinhas para a pergunta “quem faz esse comércio?” Além de “expatriados”, quem são essas pessoas? Seria uma “grande coincidência” o fato de serem, em sua imensa maioria, muçulmanos?

Não teremos material suficiente para aprofundar em uma investigação sobre a força dessas correlações, mas as vejo como um ponto de conjunção para analisar uma face das atuais relações entre Estado e instituições religiosas em Angola. Se a IURD tem buscado articulações que a legitimam, sob que circunstâncias são mantidas? E por que existem casos de instituições religiosas que não apenas permanecem sem registro, mas são também perseguidas?

As respostas a essas perguntas levam mais uma vez a um sentido específico de *reconstrução nacional*, ao qual a IURD tem se ajustado em diferentes frentes. Uma delas são as perspectivas relacionais com os fieis, acomodando novas subjetividades “visionárias” às transformações em curso no país. Outra é consoante aos ideais de materialização da fé que dialogam com o novo urbanismo da *reconstrução nacional*. A terceira, mas não menos importante, consiste em complexas articulações de posicionamentos políticos frente ao Estado.

Mas este não é um quadro estável, como veremos a seguir.

5.4.2 “Conosco e contra Eles”: o dia que poderia ter sido do fim

... perceba que o teor dessa mensagem vai muito além de uma orientação religiosa e que, de forma subliminar, indica procedimentos claros sobre política. Ela diz respeito a estratégias de conquista de cidades, ampliação de domínios e de resistência tanto para permanência quanto para expansão do governo.

Edir Macedo e Carlos Oliveira (2008, p. 40)

A literatura sociológica está repleta de trabalhos acerca das possibilidades de relações entre religiões centralizadoras e Estados, questão central desde o surgimento da disciplina na modernidade. Atualmente encontramos perspectivas para a análise da formação de “comunidades” que envolvem não apenas aparatos desenvolvidos pelas Igrejas na elaboração de sentidos coletivos, mas também como esses sentidos se inter-relacionam com Unidades que pretendem encompassá-las, como por exemplo, um Estado-nação.

No trecho transcrito que trouxe como epígrafe desta seção, presente em uma publicação de autoria do Bispo Edir Macedo, maior autoridade e fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, há importantes questões a serem levantadas.

O livro “O Plano de Poder” foi lançado às vésperas das eleições municipais de 2008, quando o cunhado de Macedo e também bispo Marcelo Crivella era um forte candidato à prefeito da cidade do Rio de Janeiro. Nessa publicação nota-se a importância dada à participação das religiões evangélicas e seus seguidores na esfera pública de um país. Na obra, que tem co-autoria de um pós-graduado em comunicação e política, argumenta-se sobre a necessidade dos cristãos participarem da vida política do Brasil, intercalando passagens da Bíblia a leituras *sui generis* de alguns dos clássicos do pensamento político, como Hobbes e Maquiavel. Ao retomar narrativas bíblicas do Antigo Testamento, Macedo e Oliveira (2008) interpretam o que seriam as mensagens “subliminares”[sic] sobre o dever que Deus ofereceu aos homens de criar uma nação divina na Terra, a ser representada pela unidade dos cristãos (que para os autores são apenas os evangélicos) e seu plano de poder. Apesar de alertarem sobre a imprudência de líderes religiosos se optarem por práticas teocráticas, os autores indicam a necessidade dos cristãos tomarem posse da obra iniciada por Moisés sob os desígnios de Deus, a saber, a constituição de nações com ascendência divina.

No livro, Macedo atribui aos “40 milhões de evangélicos do Brasil” a missão de concretizar o “plano de Deus” de construir a nação divina, com maior justiça social e representatividade evangélica, que ele denomina cristã, “genuína”. (MACEDO; OLIVEIRA, 2008, p.123)

O “plano de poder” defendido está presente em outras formas de expressão da Igreja Universal do Reino de Deus, não apenas no Brasil, como em sua atuação em outros contextos nacionais. Esse “plano de poder divino” diz respeito a como atuar na esfera pública em diferentes lugares, uma vez que participar da vida política seria dever de cada cristão. O discurso institucional dessa religião reivindica continuidade de sua fé com as promessas de Deus para os hebreus na Terra Santa. O uso que fazem da categoria “nação” propõe um suposto passado atrelado aos hebreus, além da nação que se refere ao país em que a Igreja está alocada e que dialoga diretamente com “símbolos nacionais” para efetivar sua legitimidade junto à governança oficial, como apresentei em seção anterior, e, muitas vezes, contrária a outras religiosidades que atravessam o cotidiano de onde a IURD se instala.

Apresento possíveis esforços de um “plano de poder” da IURD diretamente relacionado a articulações políticas em Angola.

5.4.2.1 Regularização jurídica de religiões: sobrevoo sobre o caso do islamismo

Segundo levantamento do *Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life*, dos 19 milhões de habitantes estimados para Angola, cerca de 17 milhões são cristãos das mais diversas confissões, 40 mil são muçulmanos, 10 mil budistas e aproximadamente o mesmo número de hinduístas. Os judeus são menos de 10 mil, e os praticantes de religiões tradicionais (sic) menos de 800 mil. (PEW, 2012) ¹³⁹.

A Constituição da República de Angola de 2010 garante, em seu Artigo 41, a liberdade de consciência, crença e culto religioso (ANGOLA, 2010, art. 41), bem como a laicidade do Estado. Seria dever do Estado reconhecer e respeitar diferentes grupos religiosos, que deveriam ser livres para organizar e realizar cultos, desde que respeite a Constituição e as demais leis. Entre acomodações da Constituição, as demais leis e as ações de representantes do estado, encontramos o seguinte problema: quais e em que circunstâncias instituições religiosas obtêm regularização? Quando a regularização não ocorre, como as pessoas praticam sua fé? Como lideranças religiosas se articulam para obter legitimidade de atuação? Que

¹³⁹ Ressalto mais uma vez a imprecisão dos dados que deriva, dentre outros fatores, da não existência de Censo ou levantamentos demográficos de amplo alcance. Como ocorre no Brasil, práticas religiosas “tradicionais” coexistem entre adeptos de instituições religiosas cristãs. Adentrar tal assunto exige investigação apropriada.

outros elementos além do componente religioso podem perpassar essa delicada relação Estado-estado-religião?

Em Angola, os grupos religiosos precisam solicitar ao Ministério da Justiça e da Cultura o reconhecimento de seu Estatuto Jurídico para atuarem livremente, (ANGOLA, 2004b). O reconhecimento das religiões é dado pelo Ministério da Justiça após análise do INAR, que é o Instituto Nacional para Assuntos Religiosos. O reconhecimento do Estatuto Jurídico permite aos grupos religiosos o direito de agirem como pessoas jurídicas e garantem a condição de grupos religiosos reconhecidos e oficiais, possibilitando-lhes inclusive construir escolas e locais de culto.

Para ter o Estatuto Jurídico reconhecido, no entanto, o grupo religioso precisa ter mais de 100 mil membros e estar presente em ao menos 12 das 18 províncias. Os líderes religiosos também são obrigados a fornecer informações sobre as doutrinas religiosas, estrutura organizacional e localização dos templos e locais de atuação (ANGOLA, 2004b). Observa-se uma impossibilidade matemática de regularizar todas as religiões!!

A interlocução oficial de religiões com o Estado angolano ocorre por meio do INAR. Cabe ao órgão o papel de ser uma instituição que intermedeie as relações entre Estado e igrejas para que “parcerias sociais” sejam criadas em campos como a saúde pública, ensino e a educação moral e cívica (sic). Esse seria o caminho para que o Estado, intermediado pelo INAR, estabeleça vínculos com as religiões para que estas possam colaborar no projeto de *reconstrução nacional*. (VIEGAS, 2008, p.13).

Porém, é fundamental atentar para o fato do próprio INAR ser um representante do Estado, subordinado ao Ministério da Cultura de Angola, que teria a missão de *regular* a situação das religiões no país. A proposta seria a de “(...) garantir a laicidade do Estado e assegurar um tratamento igualitário a todas as instituições religiosas” (VIEGAS, 2008, p.13). Para a imprensa oficial, descreve-se a como competência do órgão

aplicar e controlar a implementação da política do Estado em relação à religião e acompanhar o desenvolvimento da actividade das diversas confissões. (...) O instituto auxiliará o governo na concepção e elaboração de políticas tendentes a respeitar e assegurar a laicidade do Estado face às diferentes religiões, credos e confissões religiosas, promover a investigação científica e acompanhar o desenvolvimento, bem como proceder a inventariação das existentes no país e suas conexões com outras organizações. (SANTOS, 2006)

Na intermediação entre religiões e Estado, o INAR transita entre a atitude relativista de respeitar a diversidade religiosa/garantir às igrejas tratamento igualitário e a necessidade de um projeto pretensamente universalista que forme uma nação atuante, como afirmou em 2008 a então diretora geral:

No campo religioso, operam igrejas reconhecidas, bem como igrejas, seitas e grupos de oração não reconhecidas oficialmente (...). No entanto, se algumas destas instituições são bastante construtivas e congregadoras, outras há que constituem um verdadeiro perigo para a sociedade, tendo em conta seu caráter destrutivo e desestabilizador (...) Frequentemente muitas instituições fomentam a desconfiança aos tratamentos médicos, considerando, muitas vezes, a doença como o castigo divino (...). Estas atitudes (...) podem naturalmente conduzir à degradação da pessoa humana e, conseqüentemente, transformarem-se em grande preocupação e risco para a sociedade. (VIEGAS, 2008, p. 19)

O argumento segue na direção do que me foi dito em 2010, em uma das reuniões com integrantes do INAR. Na ocasião explicaram-me que o Estado não poderia reconhecer religiões baseadas em *“preceitos desacordados com a Constituição”*. O exemplo citado foi o Islamismo, pois esta religião *“fere os princípios de dignidade da pessoa humana do sexo feminino”*. Fui informada que havia 3 mesquitas em Luanda, sobre as quais não se interviria para impedir práticas de cultos, já que isso também está na Constituição (ANGOLA, 2010, art. 7 e 10). Reunir-se para fins religiosos seria tolerável mas reconhecer quaisquer vertentes do Islamismo não mesmo: *“estamos a ver, mas a verdade é que não será permitido tornar esse tipo de religião reconhecida. Há muitos cidadãos angolanos a converter-se ao islamismo, mas a maior parte deles é de imigrantes, muitos em situação irregular. E assim seguimos”*.

“Fere os princípios da dignidade humana do sexo feminino”; “maior parte é de imigrantes”. A junção dessas afirmativas remetem ao artigo de Hammel (2006) ao analisar o caso de representações sobre imigrantes “árabes” e “magrebins” por “franceses de raiz” e a implicação dessas construções no cotidiano dos grupos minoritários. Esta autora demonstra como o discurso sobre o sexismo encobre perspectivas racistas:

Membros do grupo majoritário apontam, à guisa de explicação, signos culturais diferenciadores específicos a certos membros do grupo minoritário, o que permite legitimar no nível cultural essa fronteira racializada. O crime de honra, o porte do véu, a religião, aspectos que se prestam particularmente à estigmatização, fazem parte desses traços culturais diferenciadores, mesmo que não sejam partilhados por todos os membros do grupo minoritário. A superexposição na mídia lança o descrédito sobre o conjunto de sujeitos “racializados”, suspeitos de avalizar essas práticas, o que os leva a uma alteridade cultural intransponível, pois permite declará-los “não-integráveis”, uma vez que “muito diferentes”. Esse processo justifica a posteriori as discriminações e ratifica, na cultura, a idéia de uma alteridade sinônima de evidente inferioridade – para não dizer natural – dos indivíduos “racializados” (HAMMEL, 2006, p. 15)

No caso desse posicionamento do representante do INAR contrário ao islamismo, sob o uso de uma fala que essa religião seria conflitiva aos direitos humanos das mulheres, qual

diferença se operacionaliza? Cria-se essa alteridade cultural intransponível para todos aqueles que chegam de países africanos cuja predominância religiosa é o islamismo. O não-reconhecimento desta religião é uma maneira de marginalizar estrangeiros provenientes da África do Oeste que são islâmicos. A reportagem citada da Revista Plenitude, analisada em seção anterior, indicou isso ao falar do “comércio precário”, sem citar o fator religião.

A reunião no INAR já indicava possíveis acirramentos do desentendimento entre religiões e Estado, e de como o islamismo, associado aos processos migratórios de países africanos, poderia violentamente confrontado. E foi! No final de 2013 controvérsias repercutiram na mídia internacional sobre um suposto encerramento forçado de templos religiosos islâmicos pelo governo angolano.

Segundo o presidente da Comunidade Islâmica de Angola, David Alberto Já, mesquitas foram demolidas (JÁ, 2013) e cerca de 60 das 78 teriam sido fechadas até dezembro de 2013 (MUJOCO, 2013; ANGOLA...2013). Somente as mesquitas de Luanda não teriam sido derrubadas. Segundo o representante dos muçulmanos, o fechamento dos templos ocorreu por forças policiais e sem nenhuma notificação por parte do governo.

O caso teve repercussão na imprensa internacional. Diante disso, o chanceler Georges Chikoti comunicou, em nome do governo, que não havia perseguição religiosa em Angola. Tratava-se de um “mal-entendido” (sic). Segundo ele, os muçulmanos, assim como outros grupos religiosos, não cumpriram os requisitos legais para terem o reconhecimento jurídico, como era o caso de 194 outros grupos (JARDIM, 2014).

As negociações das religiões com o Estado via INAR acompanham, em parte, a questão da presença estrangeira no país. A tentativa de controle da “proliferação de igrejas” e o sutil jogo de legalização da situação de cada uma delas se associa, por vezes, aos “brasileiros que estão a tentar ganhar dinheiro no país”, ou à presença de “expatriados do Oeste Africano, envolvidos em comércio precário e orgias”, que são predominantemente adeptos ao islamismo e sofrem frequentes ações persecutórias. É o que observamos ao acompanhar a justificativa do governo angolano, em declaração oficial, sobre a suspensão das atividades muçulmanas:

Segundo o comunicado, cidadãos estrangeiros de confissão islâmica, em situação migratória ilegítima praticam actividades económicas ilegais em armazéns construídos sem licença das autoridades competentes, que por conveniência e para obstar a acção das autoridades de fiscalização usam tais instalações com alegados locais de culto, à margem da lei (GOVERNO...2013)

Para o representante da comunidade muçulmana, contudo, “*Padres e bispos apareceram na televisão cobrando do Estado uma medida* [contra o crescimento do

Islamismo]. *E a ministra da Cultura afirmou recentemente que o Islã é uma ameaça para a matriz cultural do país, que é cristã*” (JARDIM, 2013).

Em carta aberta ao Governador da Província de Luanda, em 27 de setembro de 2013, David Alberto Já, o líder da comunidade islâmica em Angola, pretendeu negociar com o governador de Luanda um ofício enviado para que fosse demolida uma mesquita em Viana (JÁ, 2013). O líder retoma pontos da legislação, situações que os muçulmanos têm atravessado e reforça a integração dessa comunidade às regras e ao desenvolvimento social.

Em sua carta, David Já diz que o islamismo está presente em Luanda desde 1978, sendo que em 2013 estava com 30 locais de culto, atuantes dentro da legislação, ainda que sem personalidade jurídica. Prossegue, detalhando o caso do ofício em questão. Relata a comunidade islâmica de Luanda conseguiu adquirir um terreno em Viana, na qual iniciou a construção de uma mesquita em 2012, cuja obra foi estimada em US\$900mil. A administração de Viana multou a obra e solicitou requerimentos para a legalização. Estes jamais eram requerimentos encaminhados, pelo fato do Islamismo não ser reconhecido pelo Estado. Funcionários públicos da região de Viana alegavam que o terreno seria reserva fundiária do Estado, mas o líder muçulmano indica que ao lado havia uma igreja cristã na mesma situação de irregularidade jurídica, sobre a qual não pesava nenhum empecilho. Em agosto, a mesquita foi multada em US\$3mil e em setembro recebeu um ofício para que os muçulmanos a demolissem em 72 horas (JÁ, 2013).

David Já retoma pontos da lei sobre liberdade religiosa, que estabelece que o Estado laico desde que as confissões respeitem as leis. Sobre a obtenção de personalidade jurídica, David Já explica que os muçulmanos em Angola não se colocam contrários ao ordenamento jurídico e nem se envolvem como instituição em assuntos políticos. Ressalta que são uma comunidade moral que *"não incomoda os vizinhos"*, pois *"não cantamos nem promovemos sessões históricas como é costume com muitas denominações cristãs"*. Destaca também que contribuem para o desenvolvimento da sociedade porque a maior parte de seus fiéis se dedicam a atividades comerciais, *"talvez aí está algo que alguns sectores da sociedade interpretam, com certo ciúme, como algo indesejado"* (JÁ, 2013).

Contudo, David Já sabia que a pessoa a quem a carta foi dirigida, o governador provincial de Luanda, era membro efetivo da IURD, pois a seguir apela aos sentimentos do governador de Luanda, *"como humano e crente da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)"* para que a orientação de demolição seja suspensa, afinal a Constituição protege locais de culto e, ainda, *"segundo a Constituição, tanto os cristãos e muçulmanos podem*

muito bem viver em harmonia, uma vez que nascemos todos neste País e estamos condenados a viver juntos, respeitando a liberdade do outro” (JÁ, 2013).

Ao fim, David Já ressalta seus valores patriotas, de quem está ciente da legislação sobre estrangeiros em Angola. Diz que é um cidadão nacional, *“que sempre dedicou a sua vida em prol da Pátria”*, atuando como funcionário do Ministério do Interior há décadas e que já apresentou 26 cidadãos estrangeiros em situação irregular ao Serviço de Migração e Estrangeiros, porque *“porque cada cidadão é responsável e patriota, com o dever de vigiar e defender o seu país”* (JÁ, 2013).

Nem seus apelos a um dos mais caros temas à “integridade nacional” funcionou. A mesquita foi demolida no início de outubro. As últimas alegações que fundamentaram a continuidade de demolições, na ocasião do encerramento desta tese, feitas por representantes do Estado, foram de que os muçulmanos estão envolvidos em “atos terroristas” (MUKUTA, 2014).

5.4.2.2 Oscilações na IURD: “O Dia do Fim” e seus desdobramentos

A Igreja Universal tem como uma de suas características formar multidões, principalmente em cultos públicos, alguns agendados em datas e locais especiais (MAFRA, 2002). Em 31 de dezembro de 2012, como vinha realizando nos anos anteriores, a IURD de Angola organizou um megaevento no estádio esportivo da Cidadela: o “Dia do Fim”, cujo slogan era *“venha dar um fim a todos os problemas que estão na sua vida; doença, miséria, desemprego, feitiçaria, inveja, problemas na família, separação, dívidas, etc. Traga toda a sua família”*. Compareceram milhares de fieis, mais do que o estádio pode suportar¹⁴⁰. O evento, agendado para às 20 horas, às 18:30 já estava lotado e não se permitia a entrada de mais ninguém, exceto o portão nº6 e o portão VIP, que permaneciam abertos. Ao ouvirem os primeiros cânticos, fieis que ficaram do lado de fora insistiram para a abertura total das entradas e um tumulto foi iniciado, resultado na morte de 16 pessoas e no ferimento de 120.¹⁴¹

¹⁴⁰ O estádio Cidadela foi reformado por ocasião da Taça das Nações Africanas (CAN-2010) e, assim como foi exigido na reforma do Maracanã no Rio de Janeiro, teve reduzida sua capacidade (de 65 mil a 30 mil pessoas). As estimativas de público no dia do evento são controversas. A imprensa estimou entre 150 e 250 mil pessoas nesse dia.

¹⁴¹ Ao analisar a formação de multidões da Igreja Universal, Mafra (2002) pondera a mediação de obreiros e pastores em sistemática organização dessas aglomerações promovidas por grandes eventos. Apesar disso, e mesmo com suporte rotineiramente mobilizado por agentes de segurança de Estado, a autora alerta que, diante de

Nos dias subsequentes ao incidente, em 3 de janeiro de 2013, iniciou-se um inquérito, sob comando de processo aberto pela Procuradoria Geral da República, para apurar as causas da tragédia. Ao fim de um mês, as conclusões parciais do inquérito foram que houve a superlotação do estádio como consequência da “publicidade enganosa e criminosa” (EXECUTIVO...2013) e que “se aproveita das fragilidades do povo angolano” (MELLO, 2013a). Com esta apuração, o Estado decidiu suspender as atividades da IURD, mas também

A Nota dos Órgãos de Auxiliares do Presidente da República orienta que em virtude de se constatar que as Igrejas Mundial do Poder de Deus, Mundial do Reino de Deus, Mundial Internacional, Mundial da Promessa de Deus, Mundial Renovada e Igreja Evangélica Pentecostal Nova Jerusalém apesar de não estarem reconhecidas pelo Estado angolano realizam cultos religiosos e publicidade, recorrendo as mesmas práticas que as da IURD, sejam igualmente interditadas de realizar quaisquer actividade religiosas no país (MELLO, 2013a).

Os desdobramentos da tragédia na Cidadela não pode ser compreendida como um fato isolado. Ainda que um episódio que ocasione a morte de 16 pessoas e o ferimento de 120 seja grave, por que outros incidentes não são tão amplamente divulgados? ¹⁴². Por que a ANGOP teria deixado de anunciar um megaevento da IURD? Teria havido algum contratempo nas articulações políticas entre IURD e Estado para tal mudança de postura?

Tudo indica que sim. Em boletim, a *Action for Southern Africa* (ACTASA, 2013) indicou que nos resultados eleitorais de 2012, o MPLA perdeu significativo número de votos em Luanda. A partir disso, o presidente José Eduardo dos Santos fez um pronunciamento que defendia uma “renovação de valores” no partido, bem como a necessidade de melhoria de prestação de serviços.

Por isso há interpretações, relatadas nesse boletim da ACTASA, de que o governo de José Eduardo dos Santos teria se aproveitado de alguns litígios em termos de conflitos religiosos para distanciar personalidades importantes do partido que são religiosas. Este é o

movimentações de significativos contingentes de pessoas para um mesmo local, há um risco inevitável de eventuais tumultos. Entretanto, para Mafera (2002), as multidões da IURD costumam portar-se ordenadamente na chegada e no retorno, restringindo a agressividade a momentos rituais durante o culto.

¹⁴² O namorado de Eneida, que frequenta a IURD em Luanda, contou que alguns anos antes [em 2005] houve um episódio na própria IURD, mas que não resultou em morte. Uma escada e parte da parede se partiram, gerando dezenas de feridos. Este acidente, ANGOP não noticiou.

caso de Bento Joaquim Bento, que é um dos mais influentes homens do MPLA na IURD de Angola.

Entretanto, Bento Joaquim Bento continuou a ser governador da capital¹⁴³ e a suspensão da IURD foi levantada no dia 30 de março de 2013, apenas 63 dias após sua proibição. As demais igrejas suspensas após o episódio da Cidadela, continuaram proibidas....

Foi nesse sentido que uma reportagem da *Folha de São Paulo* de 27 de abril de 2013 sugeriu que a medida do governo angolano teria assegurado o “monopólio” da Igreja Universal (MELLO, 2013b).

Não é sabido, ainda, quais jogos na esfera macropolítica foram articulados no levantamento da suspensão da IURD. O que é perceptível é que o consenso nesse âmbito não está presente¹⁴⁴.

Durante os dias de suspensão, alguns pastores foram detidos e fieis da IURD continuaram a orar nas portas dos templos principais, que permaneceram fechados e sob vigilância policial. A IURD de Angola promoveu uma campanha pela internet, o “Relógio de Oração” e por SMS¹⁴⁵. Além disso, fez circular uma petição *online*, assinada por 836 pessoas, dirigida ao presidente na qual ponderava sobre as acusações feitas do “Dia do Fim” e, em último ponto, reforçava suas ações em território angolano:

A Igreja Universal, ao levar a Palavra de Deus, **tem promovido o bem estar e a paz social**, ao enviar esforços no sentido de **minorar a situação dos mais desfavorecidos**, e das várias iniciativas de âmbito nacional destacam-se: Futebol da Solidariedade; ajuda aos mais variados tipos, desde o socorro às vítimas de calamidades, à distribuição de cestas básicas a refugiados e carentes; visitas aos doentes dos hospitais; ajuda ao leprosário; distribuição de refeições ao Lar de terceira idade (Beiral); doações de sangue campanha realizada em parceria com o Centro Nacional de Sangue (CNS); visitas em presídios, orfanatos etc.; Sem descurar que os jovens também, não são ignorados, eles merecem particular atenção, dos **diversos trabalhos que são levados a cabo com os jovens** com o objectivo de resgata-los dos vícios, da criminalidade para **os tornar uteis para Angola**. Caso para dizer **a IURD é um parceiro social do estado**, porque: Por cada criminoso que leva a ter um encontro com Cristo é menos uma pessoa que fere a sociedade; Cada viciado que deixa seus vícios, é um benefício social; Das famílias reconstruídas, é menos um casal para as estatísticas de divórcio; Cada empresário na falência que se

¹⁴³ Até o momento de finalização da tese, fevereiro de 2014.

¹⁴⁴ Em setembro de 2013, o jornal semanário Angolense publica reportagem sobre a morosidade propositada da Procuradoria Geral da República em concluir os autos do processo contra a IURD sobre o “Dia do Fim”. Em resposta, a Procuradoria Geral da República pronunciou-se exigindo retratação do semanário, reforçando que não admitiria que a imprensa ou qualquer órgão de comunicação social interferisse em seu trabalho, declarando que mantém conduta proba e sem “pressões políticas”.

¹⁴⁵ *Short Messages Service*, mensagens de texto enviadas via celular, que era, em 2010-11, o principal meio de comunicação interpessoal à distância em Angola.

restabelece, gera mais empregos para a sociedade; E cada empreendedor bem sucedido é menos um no desemprego¹⁴⁶.

Nessa petição, representantes da IURD procuraram enumerar os bens sociais que a instituição religiosa teria trazido a Angola, como tentou fazer, de forma menos hábil, David Já.

A diferença é que, como apontei ao longo deste capítulo, a Universal consegue apresentar seus diferentes níveis de articulação tanto com as demandas do Estado para a *reconstrução nacional* como para um grande público, mesmo entre aqueles que não são frequentadores habituais. Entre os muçulmanos, com valores que “entram em choque” com os ideais da *reconstrução nacional*, a posição de exercício de liberdade religiosa continua tensa e a regularização, cada vez mais distante.

A suspensão da IURD não seria sustentada por um longo período. Ainda que oscilante, está em conexão ao ideal hegemônico da *reconstrução nacional* proposta pelo Estado. A Universal continua oferecendo instrumentos que ligam indivíduos à uma “comunidade imaginada”, no sentido proposto por Anderson (2008), em que ao mesmo tempo que articula relações para que haja um “pertencimento nacional”, também está integrada a uma rede moderna, empreendedora, supraétnica e transnacional.

A força simbólica e material que a Universal tem mantido com signos e ações para a *reconstrução nacional* faz ecoar um *slogan* dito entre fieis dessa Igreja: “De Cabinda ao Cunene, Deus é conosco!”.

¹⁴⁶ PETIÇÃO online. Disponível em <<http://peticaopublica.com/pview.aspx?pi=P2013N3698>>. Acesso em 06 fev.2014

6 “O SILÊNCIO QUE VOS FALA”: AS GUERRAS COTIDIANAS NA PROVÍNCIA DO CUNENE

(...) todos tinham uma estória para contar que envolvia uma arma, uma pistola, uma granada, ou pelo menos uma boa estória que envolvesse um tiro, ou uma rajada de tiros, alguns tinham cicatrizes várias ou impressionantes episódios que efabulavam por força de necessitarem deles,

um modo, digamos assim, coletivo de vivenciar a guerra e seus episódios, os combates e as suas consequências, mesmo que fosse de ter ouvido falar, ou de se ter escutado no rádio, antigamente, nos dias em que a guerra de fato havia sido um elemento cruel mas banal da realidade e, ainda hoje, dissociar a guerra do quotidiano era quase um pecado

e de arma em arma, de tiro em tiro, de conversa violenta em brutal descrição, o fantasma da guerra circulava livre – em cada canto de Angola, nalgum momento, ainda que fosse nos primeiros instantes das manhãs mais limpas, alguém estaria disposto a sacrificar o seu silêncio para falar, mesmo que implicitamente, de uma qualquer guerra, a sua ou a do vizinho, da sua família ou do enteado que viera de uma província mais sofrida, injetando nos casamentos, nos funerais, nas horas de trabalho, nas danças, nas artes e até no amor, uma quase inata perícia de falar sobre esse monstruoso assunto como quem, suavemente, e sem medo, afagasse o dorso de um monstro raivoso e atormentado por uma falsa paz em aparência de exaustão

[...]

“a guerra” , dizia-se, “é uma lembrança sempre a sangrar, e a qualquer momento você abre a boca, o gesticula, e o que sai é um traço encarnado de coisas que você não sabia que sabia”

todos os angolanos tinham, portanto, alguma paranoia com armas ou armamentos, todos tinham uma estória para contar ou um episódio por inventar

Ondjaki (2013, p. 207-209)

What is it to bear witness to the criminality of the societal rule that consigns the uniqueness of being to eternal forgetfulness through a descent in everyday life—to not simply articulate loss through a dramatic gesture of defiance but to inhabit the world, or inhabit it *again*, in a gesture of mourning? It is in this context that one may identify the eye not as the organ that sees but the organ that weeps . The formation of the subject as a gendered subject is then molded through complex transactions between the violence as the originary moment and the violence as it seeps into the ongoing relationships and becomes a kind of atmosphere that cannot be expelled to an “outside.”
Veena Das (2007, p.62)

Era o mesmo exercício de imaginação que se repetia naquela manhã de julho, ao iniciar um novo trajeto de pesquisa, agora relacionado a possíveis políticas públicas referentes à AIDS, através do projeto executado pela Fiocruz. Da janela do avião, avistava a terra coberta de mato seco, indicativo do *cacimbo*. Conforme nos aproximávamos, tornavam-se visíveis algumas povoações, os *kimbos*¹⁴⁷. Enquanto olhava para baixo, a aeromoça avisou que já iríamos aterrissar. Procurava referências como construções maiores, edifícios, ou algo que indicasse que estaríamos próximo a Ondjiva, a capital do Cunene, província fronteiriça de Angola que liga por terra este país à África do Sul, passando pela Namíbia. A região é predominantemente rural, mas bastante movimentada pela localização estratégica, com algumas cidades mais urbanizadas.

Figura 19 – Área rural nas proximidades de Ondjiva, Cunene



Período das chuvas, mês de fevereiro. Fonte: A autora, 2011

¹⁴⁷ Não descobri a origem da palavra *kimbo* e se é genericamente utilizada como “aldeias rurais” a partir da ocupação portuguesa em Angola. Os falantes de português angolanos falam “kimbo” ou “mato” para referir-se aos conjuntos de habitações rurais. Os falantes de inglês utilizam o termo “village” (acompanhado de algum pertencimento familiar, como por exemplo: “my grandma’s village”). Raramente referem-se à aldeia com o termo “bush”.

Na áreas rurais Oshikwanyama, Brambilla (2009) indica que é a estrutura parental organiza o espaço territorial. Cada aldeia é chamada de *mukunda*, que é dividida em terrenos, *eumbo*, nos quais estão as habitações (*onduda*), estas ocupadas de acordo com sexo e idade de pessoas da família nuclear. Cada *eumbo* é ocupado por uma família nuclear (poligâmica ou não) e pode haver até 5 km de distância entre um e outro *eumbo*. Por isso, à exceção de outros grupos bantos da região, a família extensa não constitui um grupo residencial. Cada *eumbo* é uma unidade social e de produção, com base na agricultura e na pecuária. (BRAMBILLA, 2009, p.165-166) (Figura 19)

No âmbito desta Tese, irei alternar as palavras *kimbo*, aldeia (*village*) ou “mato”, tal como angolanos e namibianos se referem ao falar com estrangeiros “brancos”.

Bastou sair do aeroporto e chegar ao centro de Ondjiva para ser confrontada pelas marcas da história recente da região e ficar mais atenta às consequências de estar em uma região estratégica em tempos de guerra.

Na província do Cunene, a presença da guerra é muito mais explicitada. Cenário de batalhas contínuas e região estratégica para as principais frentes do conflito, a província e sua população foi completamente afetada pelos anos de conflitos. No Cunene, a gramática da guerra está além de contrapontos, ataques pontuais e narrativas: é a linguagem constituinte das vidas que ali resistiram.

Na praça central da cidade, de frente para uma Igreja Católica, escombros cercados por uma mureta recém-construída e uma placa explicativa (Figura 20). Era antiga sede do governo provincial, construída em 1969, ainda no período colonial, e destruída em 1981 pelas forças armadas sul-africanas (South African Defense Force/ SADF) com provável aceite da UNITA. Os escombros foram transformados nesse inusitado monumento em 1998, seis anos depois da retomada da cidade pelo governo angolano. A placa tinha dizeres sobre a “importância da manutenção da memória do povo angolano sobre os duros tempos de guerra”. *Mas teria como esquecer?*

Figura 20 - Rua principal em Ondjiva, 2011



Monumento em Ondjiva localizado na praça central da cidade, em frente a um templo católico. Fonte: A autora e Googlemaps, 2011.

A transformação desses escombros em monumento no mesmo ano que a guerra em Angola foi retomada, após um intervalo de 4 anos, pode ser considerada uma “emblemática representação dos ciclos de destruição e de resiliência” (Rodrigues, 2010, p. 468), que perpassam a região desde o início do século XX. O ato de inauguração, conduzido pelo próprio Presidente José Eduardo dos Santos, talvez tenha sido também uma sutil indicação para tornar visível e concreto quem são os “inimigos” que fizeram a guerra perdurar, já que a

UNITA manteve suporte à SADF. Naquela etapa (1998-2002), a guerra em Angolana concentrava-se na tentativa da UNITA em sobrepor-se ao MPLA na cúpula governamental.

Uma das primeiras pessoas do Cunene que tive maior proximidade foi Eneida, que trabalhou no projeto em que eu participaria. No mesmo dia que a conheci, tão logo cheguei, soube que sempre vivera nos arredores. Quis saber mais detalhes sobre o período de destruição daquele ex-edifício. Contei que li as inscrições da legenda sobre a manutenção da memória do povo angolano e lhe perguntei o que ela lembrava sobre essa época. Eneida foi rápida:

- Estes, os sul-africanos do apartheid estavam a andar por aí, iam nos matos atrás da SWAPO, às vezes chegavam até a cidade. Mas a UNITA estava mesmo a ver que era bom, 'Epá, assim as Fapla, os cubanos, estão todos a ir!' e teriam mais chances de dominar todo o Cunene. Pois bombardearam o edifício provincial, em um tempo em que tu não havias saído da poeira. Esse sítio aí, parado, com mosquitos... Seguir a 'Reconstrução d'Angola' e construir um sítio bonito assim de ver, de passear estaria bom... E não isso, feio, de se tirar fora! O MPLA, os cubanos, a UNITA, os sul-africanos, todos afinal foram maus, muito maus nessa guerra. Os conflitos já não estão, mas já percebeste como a família do Presidente tem dinheiro? Se quiseres recordar a guerra, não debes olhar o monumento. Deves olhar para o próprio povo, e o povo daqui, os kwanyama e os outros que cá estão... Em particular as mulheres... Já vais perceber como vivem as mulheres no Cunene!...

“Se quiseres recordar a guerra, debes olhar para o próprio povo, principalmente para as mulheres”. As elaborações de Eneida e sua crítica implícita às descrições presentes no monumento carregavam uma grande densidade que, naquela hora, recém-chegada, não pude captar. Além da rápida explanação sobre disputas na macropolítica das últimas décadas, Eneida chamou a atenção para a centralidade das consequências que a guerra pode ter deixado na vida das pessoas, especialmente na vida das mulheres. Para ela, o monumento não traz um significado tão impactante quanto as consequências não visíveis, talvez inomináveis.

Aqui, no alerta de Eneida, encontro uma primeira proximidade a questões trazidas pela produção intelectual de Veena Das (1995; 2007), que neste capítulo me conduzem. “Já vais perceber como vivem as mulheres no Cunene”. Este “perceber” parecia um convite para buscar o outro sentido dos olhos que Veena Das recorda: além dos olhos que veem, há os olhos que derramam lágrimas (DAS, 2007, p. 61). E estes não são possíveis de captar apenas em dramáticos monumentos, ou em atos heroicos, rompantes. Os olhos que carregam as adversidades daqueles que sobrevivem cotidianamente após *eventos críticos* (DAS, 1995), tornam-se acessíveis em processos de reconhecimento da dor e do sofrimento que são incorporados ao ordinário da vida (DAS, 2007).

Antes das narrativas que nos remetem a esse caminho, alguns marcos históricos devem ser lembrados para melhor situar os acontecimentos e os eventos críticos mencionados.

6.1 Cunene: um território estratégico para as guerras

A região que atualmente engloba a província do Cunene foi profundamente afetada por guerras. Não apenas pela guerra interna angolana, mas também pela guerra de independência da Namíbia (1966-1989). Além disso, no início do século XX ¹⁴⁸, houve litígio pelo domínio da área entre Portugal, Alemanha e União Sul-Africana ¹⁴⁹, que gerou resistência e deslocamento das populações de origem étnico-linguística Kwanyama, que no período da invasão europeia formava, entre os atuais territórios de Angola e Namíbia, o Reino Oukwanyama.

No bojo dos movimentos independentistas dos países africanos, formou-se, no Sudoeste Africano, um movimento pela Independência, denominado Organização dos Povos do Sudoeste Africano (South West Africa People's Organization – SWAPO). A SWAPO constituiu-se como bloco hegemônico que deu início a uma guerra contra as forças armadas sul-africanas em 1966 e se estendeu até 1990.

O governo no poder em Angola, desde 1975 até hoje, regido pelo Movimento pela Libertação Nacional de Angola, o MPLA, apoiava a SWAPO, inclusive no fornecimento de espaços em Angola para abrigar campos de treinamento (WILLIANS, 2009). Entretanto, a região do Cunene, como outras áreas do sul e sudeste de Angola, foi ocupada majoritariamente pela UNITA, que em diferentes momentos manteve alianças com as SAFD, contrários à SWAPO. Comumente, tropas do MPLA sitiavam as cidades e a UNITA predominava nas áreas rurais. Situada ao longo da fronteira, as províncias do Cuando

¹⁴⁸ A Namíbia, então Sudoeste Africano, havia sido colônia alemã entre 1884 e 1919. A colônia foi colocada em segundo plano durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), o que possibilitou, em 1915, a ocupação do território pela União Sul-Africana. Com a derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, os territórios que estavam sob seu domínio foram redistribuídos pela Liga das Nações. Assim, o Sudoeste Africano passou ser administrado pela União Sul-Africana em 1919.

A opção da Liga das Nações seria que territórios menos povoados, classificados como “mandatos de classe C”, seriam administrados por países integrantes da Liga das Nações, como foi o caso do Sudoeste Africano e também da Nova Guiné e Nauru, sob administração da Austrália, de Samoa Ocidental para Nova Zelândia e de algumas pequenas ilhas do Pacífico para o Japão. Os “mandatos de classe B” eram antigos territórios alemães em África (Tanganica-Reino Unido; Ruanda-Burundi-Bélgica; Togo e Camarões França e Reino Unido). Os “mandatos de classe A” correspondiam a territórios da Turquia, também derrotada na Primeira Guerra. (Síria e Líbano - França; Iraque e Palestina - Reino Unido).

¹⁴⁹ A União Sul-Africana (1910-1961) obteve estatuto de domínio do Império Britânico no território da atual África do Sul, após a derrota dos Boers, descendentes de europeus instalados na região desde os séculos XVII/XVIII. União reuniu sob o comando britânico áreas comandadas pelos boeres e áreas que já estavam sob domínio britânico. Foi neste período que se instaurou oficialmente o regime do *apartheid*, em 1948). Em 1961 houve a desvinculação do Império Britânico e a adoção da designação de República da África do Sul, que manteve o regime de segregação racial até 1994.

Cubango¹⁵⁰ e do Cunene tornam-se estratégicas para todas as forças correlacionadas relacionadas ao processo de Independência da Namíbia, pela suscetibilidade de confrontos entre MPLA e UNITA e ainda entre SWAPO e SADF, que adentrava o território angolano sob o argumento de estar a procura de rebeldes da guerra pela independência da Namíbia, com suporte da UNITA, por vezes velado, outras declaradas.

A SADF invadiu o Cunene logo após a Independência de Angola, ao fim de 1975, em busca de guerrilheiros da SWAPO. Como resposta, o MPLA, com apoio da União Soviética, trouxe tropas cubanas e militares do governo para ocupar as cidades. A segunda invasão da SADF foi em 1981, quando o edifício de governo, ocupado por tropas cubanas e do MPLA, foi bombardeado, tornando-se os escombros que posteriormente foram transformados em monumento. As guerrilhas pela Independência da Namíbia se desenrolaram no sul de Angola até 1988, quando se realizou o Acordo de Nova York, para a retirada das forças armadas cubanas e foi iniciada uma intervenção das Nações Unidas, concluída em 1990, com a independência¹⁵¹.

Em 1990, houve a efetivação da Independência da Namíbia e as tropas foram retiradas das cidades. No ano seguinte, 1991, o Acordo de Bicesse (ou Acordo de Estoril), entre MPLA e UNITA, mediado por Portugal e observado pelos EUA e URSS selou a primeira tentativa de finalizar a guerra. O contexto mundial é o fim da Guerra Fria e a subsequente dissolução da União Soviética. Entre os principais pontos do acordo constava o fim da guerra civil, abertura de um processo de democratização partidária, a realização de eleições com bases democráticas e a criação das Forças Armadas Angolanas, apartidária e com a recomendação de receber antigos combatentes dos exércitos de guerra do MPLA e da UNITA (DOMINGOS, 2013).

¹⁵⁰ Foi na província de Cuando Cubango que o líder da UNITA, Jonas Savimbi, manteve sua principal base militar, a “Jamba”.

¹⁵¹ Sobre o acordo de Nova York, Domingos (2013) aponta que : “[...] neste acordo, a condição para a pacificação imposta pela UNITA foi a retirada das tropas cubanas do território angolano, concretizadas em maio de 1991, enquanto o MPLA e os cubanos exigiram o fim dos ataques sul-africanos e a independência da Namíbia. Pois, além das ligações históricas entre o MPLA e a *South-West Africa People’s Organization* (SWAPO), a Namíbia era o caminho de acesso para as invasões das tropas sul-africanas à Angola. Com isso, a UNITA viu-se desprovida do apoio formal sul-africano e o MPLA do apoio cubano. Cada beligerante esperava que o acordo levasse ao enfraquecimento e a derrocada do adversário, como consequência do fim formal dos apoios internacionais. O processo de pacificação, portanto, era manifestamente dependente da intervenção estrangeira, seja na cessação de apoio logístico e financeiro para a guerra ou na mediação para o fim do conflito armado” (DOMINGOS, 2013, p.171)

Em 1992, realizaram-se eleições em Angola. No Cunene, neste mesmo ano a capital Ondjiva foi retomada pelo governo do MPLA (e não mais por tropas). A UNITA manteve bases em estradas e ao leste da província¹⁵². Apesar do Acordo de Bicesse, as principais partes envolvidas seguiam desconfiadas e não se desarmaram. Levantaram-se suspeitas de fraudes eleitorais e Jonas Savimbi, líder da UNITA, reiniciou novo período de guerra que se seguiu até 1994¹⁵³.

Um novo acordo em 1994, o Protocolo de Lusaka, foi assinado entre MPLA e UNITA. Entretanto, a UNITA optou por cumprir alguns aspectos do Protocolo, mas utilizou-se da trégua para não perder outros territórios e reequipar sua força militar, renovando o arsenal de guerra. As eleições de 1997 e 1998 foram postergadas, o que foi visto por alguns como algo ilegítimo. Os conflitos foram reiniciados em 1998 - ano da inauguração do monumento. De fato a UNITA sob a liderança de Savimbi não tinha interesses de disputas apenas no campo político e, por outro lado, o MPLA se esforçava, com suporte e controle das mídias, em construir uma imagem democrática e de paz em oposição à beligerante UNITA¹⁵⁴. A guerra teve seu fim com o assassinato de Savimbi, líder da UNITA, que teve diminuição de sua base

¹⁵² Domingos (2013) demonstra como a liderança do MPLA e da UNITA se formou em torno do culto a personalidade de seus dirigentes, Agostinho Neto e José Eduardo dos Santos, do MPLA, e Jonas Savimbi, da UNITA. Com a máquina de governo e meios de comunicação, José Eduardo dos Santos, presidente desde 1979, dispõe de um amplo aparato para reforçar sua imagem de “Camarada Presidente”. A UNITA de Jonas Savimbi teve controle territorial sobre importantes regiões mineradoras ao sul e ao leste do país e mantinha uma estação de rádio, a única que operava em suas zonas de controle.

¹⁵³ Há interpretações que afirmam que a principal estratégia da campanha eleitoral de 1992 era o ataque. O MPLA investiu na imagem do governo pela paz e do desenvolvimento, apenas possíveis *em oposição* a uma suposta “sede de poder” de Savimbi/UNITA, acusado de ser “ditador e imperialista”. A UNITA clamava para si o título de ser o grande arauto da democracia que “expulsou os cubanos” que estavam ao lado do MPLA para fortalecer uma “ditadura comunista” que gerou a destruição do país e usurpou os recursos minerais do país. Houve empate técnico nessas eleições, com indicação para um segundo turno, que não foi realizado pela quase imediata contestação e reinício da guerra.

¹⁵⁴ Domingos (2013) apresenta a incongruência de Jonas Savimbi em relação a um suposto projeto democrático. A resistência a diferentes propostas e mesmo a recusa às eleições de 1992 que levaram para a arena política muitos representantes da UNITA, por exemplo, indicam que Jonas Savimbi optara por uma vitória militar sobre o MPLA. Em 1996, no congresso comemorativo dos 30 anos da UNITA, Savimbi profere o seguinte discurso: “maior dos erros foi termos aceitado assinar o acordo de 1991. É um erro que assumo. A UNITA tinha, na altura, condições para prosseguir vitoriosamente o seu combate. É um erro que assumo plenamente. Em 1992, também houve erros, mas fui eu quem em outubro de 1993, convenceu a direção da UNITA a aceitar os resultados eleitorais (...) Não foi um erro termos aceitado os resultados eleitorais, nem foi um erro termos assinado o Protocolo de Lusaka (...) Contudo, prefiro entregar as armas e morrer logo a seguir. A minha vida perde o sentido depois de entregar as armas. Não fui programado para ser presidente. A minha carreira termina” (MUEKALIA, 2011 apud DOMINGOS, 2013, p. 114).

de apoio até o embargo internacional. O Memorando de Luena, de 4 de abril de 2002, selou o fim da guerra.

No Cunene, a morte de Savimbi foi motivo de festejos que atravessaram os dias. Danilo, um rapaz nascido em meados da década de 1980 e que cresceu convivendo sob ameaças de ser raptado pela UNITA disse-me, enquanto conversávamos durante uma manhã em Ondjiva: “*No dia que o Savimbi morreu, não houve um lugar sem festas. Mataram bois e cabritos, todos comemoraram. Não houve um só sítio sem festejo no Cunene*”.

O alívio de Danilo e os festejos na província indicaram o fim de uma sucessão de eventos críticos. Mas, a memória de muitos, não só como substrato, mas como memória corporificada, estava sendo constituída a partir de dores que lhes foram infligidas.

6.2 “Se quiseres recordar a guerra, debes olhar para o próprio povo”

No Cunene, como em outras das províncias severamente afetadas pelos conflitos, as memórias de perdas, separações, migrações forçadas, raptos, estupros, estão ainda mais longe de serem apagadas de histórias. Ali, as lembranças parecem ter deixado mais marcas do que as lendas luandenses sobre o Caixão Vazio ou alguns remanescentes muros furados por metralhadoras...

O insólito monumento que gera incômodo ao visitante passa a ter – e a ser – sentido ao adentrarmos a história e as experiências de quem ali viveu. De alguma forma ele sintetiza um tipo de “gramática dos sobreviventes” da guerra. Como na epígrafe, em que o texto de Ondjaki mostra que a guerra, mesmo que terminada, é mais do que um elemento presente, cotidiano: é constituinte na forma de perceber a si e aos outros e fundamental como maneira de viver no mundo.

As imagens da guerra e dos ciclos de destruição/reconstrução, bem como a perspectiva/necessidade de resiliência, operam como linguagem ordinária enquanto índices de eventos críticos. As diferentes intervenções, disputas e batalhas travadas na região são mencionadas, narradas, recontadas. Aparecem em um categórico monumento oficial, em carcaças de tanques de guerras encontradas nas estradas, em montinhos de armas descartadas em alguns cantos da cidade; mas também nas conversas descompromissadas, em basicamente dois eixos costumeiros: a) em referência a elementos concretos icônicos, como falar rotineiramente sobre “akás” (uso popular para um fuzil amplamente utilizado nas guerras em Angola, o AK-47), “as tropas”, os edifícios furados dos “tempos de guerra”; e b) em falas

mais abstratas e genéricas, como ações cruéis das tropas, o “corpo fechado” de Jonas Savimbi (a quem muitos se referem como um poderoso feiticeiro).

Das (1995) constrói uma perspectiva na qual ressalta a importância de trazer ao espaço público as articulações de experiências e sofrimentos geradas por eventos críticos, mas que são vivenciados de forma privada. A partir da análise de eventos críticos ocorridos em território indiano, a autora observa como discursos oficiais de estado, em diferentes tempos e diante de situações críticas, utilizam-se de generalidades e eufemismos que uniformizam uma ideia de colapso social. Tais ações, observa Das (1995, p.191), ignoram o ambiente de consentimento e cumplicidade que envolvem todo o contexto em que atrocidades são perpetradas. Criar vítimas e algozes sob discursos vazios de substância, sem o *reconhecimento da dor* como algo que deve ser coletivamente vivenciado, não cria subsídios para enfrentar as rupturas do tal “colapso”.

Não existe eufemismo em um edifício bombardeado que o estado transforma em monumento. Também não é exatamente um silêncio que se apresenta ao se pensar nas guerras. Mas entrevemos um arquétipo do modelo “vítimas” (o “povo angolano”? o MPLA?) *versus* “algozes” (as SADF? A UNITA?).

E aqui voltamos a Eneida e sua magistral observação feita no primeiro dia em que nos conhecemos: “*Se quiseres recordar a guerra, não debes olhar o monumento. Deves olhar para (...) [os que] que cá estão*”.

A perspectiva trazida por uma voz feminina, personagem do romance “Os Transparentes”, de Ondjaki, que consta na epígrafe que abre o capítulo, também realiza um interessante contraponto entre olhares sobre a guerra: um que torna “todos os angolanos, exceto a personagem e a própria mãe”, intimamente relacionados a armas e armamentos e a grandes narrativas heroicas, como nos trechos:

[...] todos os angolanos tinham uma **paranoia com armas ou armamentos**, todos tinham uma estória para contar que envolvia uma arma, uma pistola, uma granada, ou pelo menos uma boa estória que envolvesse um tiro, ou uma rajada de tiros, alguns tinham cicatrizes várias ou **impressionantes episódios que efabulavam por força de necessitarem deles**, [...] **e de arma em arma, de tiro em tiro, de conversa violenta em brutal descrição, o fantasma da guerra circulava livre** – em cada canto de Angola, nalgum momento, ainda que fosse nos primeiros instantes das manhãs mais limpas, alguém estaria disposto a sacrificar o seu silêncio para falar, mesmo que implicitamente, de uma qualquer guerra, a sua ou a do vizinho, da sua família ou do enteado que viera de uma província mais sofrida, injetando nos casamentos, nos funerais, nas horas de trabalho, nas danças, nas artes e até no amor, uma quase inata perícia de falar sobre esse monstruoso assunto como quem, suavemente, e sem medo, afagasse o dorso de um monstro raivoso e atormentado por uma falsa paz em aparência de exaustão (ONDJAKI, 2013, p. 193-194, grifo meu)

E como em uma captura do autor pelo indizível, localizamos, entremeado ao mesmo texto, trechos que quase revelam, em uma cadência poética, que além do óbvio, do ícone, da “paranoia por armas”, uma profunda transformação de subjetividades, concretizada nessa “perícia de falar sobre um assunto para afagar o “monstro raivoso”, que jaz sob uma falsa paz”:

um modo, digamos assim, coletivo de vivenciar a guerra e seus episódios, os combates e as suas consequências, mesmo que fosse de ter ouvido falar, ou de se ter escutado no rádio, antigamente, nos dias em que a guerra de fato havia sido um elemento cruel mas banal da realidade e, ainda hoje, **dissociar a guerra do cotidiano era quase um pecado**

[...]

assim, no modo de agir, de reagir, de receber os outros e de ir lá fora contar em muitos termos a ferida nacional, o angolano investia grande parte de sua imaginação em lembranças que o mais das vezes não eram suas, ou projetando no passado o que poderia ter acontecido, ou fazendo claríssimas alusões a um futuro que por sorte não aconteceria e, bem revistas as coisas, afinal, **em se tratando de tamanha cicatriz social**, a verdade é que qualquer um, sem pedir autorização aos demais, **podia de facto recorrer à chave mágica da palavra para abrir o gigantesco cofre onde o monstro decidira viver**

“a guerra”, dizia-se, **“é uma lembrança sempre a sangrar, e a qualquer momento você abre a boca, o gesticula, e o que sai é um traço encarnado de coisas que você não sabia que sabia”**

todos os angolanos tinham, portanto, alguma paranoia com armas ou armamentos, todos tinham uma estória para contar ou um episódio por inventar (ONDJAKI, 2013, p. 194-195, grifo meu)

Essa “maneira coletiva de vivenciar a guerra, seus episódios e consequências”, encontra voz imediata na “paranoia por armas”, mas também na associação direta entre a guerra e seus episódios especificamente vivenciados, aqueles que, para os sobreviventes, foram *eventos críticos*. A outra maneira, essa que “é uma lembrança sempre a sangrar e um traço encarnado de coisas que você não sabia que sabia”, é mais difícil de apreender somente com “os olhos que veem”.

6.3 Os olhos que veem são os mesmos olhos que derramam lágrimas: “a guerra mesmo”, o não-dito e o viés institucional

Parte do tempo de minha estadia na província do Cunene foi em instituições de saúde. Uma de minhas atribuições ao chegar era realizar entrevistas semi-estruturadas com mulheres já pré-estipuladas pela equipe envolvida na etapa quantitativa do *Inquérito de Vigilância Comportamental*. A proposta era identificar a taxa de prevalência para HIV/Aids e sífilis entre mulheres de 15 a 24 anos, consideradas como “população vulnerável” por manter relações sexuais com mais de um parceiro na expectativa de receber em troca dinheiro, presente, ou

algum tipo de ajuda. Aquelas identificadas como “casos ricos” pelas componentes da equipe que aplicaram questionários eram agendadas para uma entrevista em profundidade, realizadas por mim ou por Adriana, que coordenava a equipe técnica do *Inquérito*.

Esta etapa da pesquisa foi possível após persistente insistência de Adriana junto dos financiadores. Para ela, tratava-se de apreender aspectos e nuances fundamentais que os dados obtidos pelos questionários não abarcariam. Um dos blocos de questões propostas na entrevista versava sobre “os tempos de guerra”. Assim trago, sempre sinalizadas, alguns dados dessas entrevistas.

A rotina de entrevistas no Centro de Saúde (CS) inicialmente era de caráter limitador. Estávamos hospedadas em Ondjiva, mas este CS localizava-se em Namacunde, a 30 km de distância ao sul da capital. Dependíamos do carro (e do motorista, nem sempre disponível) do Instituto Nacional de Luta contra a SIDA para nos levar. Íamos junto de 3 das 6 conselheiras que aplicavam os questionários e realizavam a testagem. Os trajetos de deslocamentos, os intervalos entre as entrevistas e esperas imprevisas pelo carro promoveu uma aproximação entre todas. A rotina tornou-se mais flexível conforme sinalizava para Adriana as dificuldades impostas pelo peso institucional que enfrentávamos como entrevistadoras. Pretendíamos realizar entrevistas com mulheres identificadas como “namibianas”, que eram alvo frequente de acusações de serem difusoras de doenças na região e já sabíamos que elas permaneciam mais nos arredores da fronteira.

Assim saí do CS de Namacunde para o povoado de Santa Clara, acompanhada inicialmente por Adriana e Eneida. Ambas conheciam uma angolana de ascendência portuguesa, Dona Belinda, que administrava um bar-pensão muito movimentado na área. Adriana ficou adoecida pela malária e Eneida tinha seus afazeres como enfermeira. Comecei a frequentar o lugar e lá conheci Júlio, que me apresentou a algumas mulheres “namibianas” e conduziu-me pelas ruas e agruras de Santa Clara.

6.3.1 Palavras cifradas

Júlio e sua mãe, Heloísa, trabalhavam nessa pensão, sem vínculos formais de trabalho, o que lhe permitia flexibilidade de “estar à-toa” e uma profunda instabilidade econômica. Ele havia nascido em Angola, em um kimbo próximo a fronteira. Falava kwanyama, sua língua materna, inglês e afrikaans, pois vivera a maior parte da vida na Namíbia. Do português, apenas algumas expressões. Júlio acumulava experiência como “educador de pares” em programas de prevenção a doenças sexualmente transmissíveis na Namíbia e dominava a arte

da conversa. Seu temperamento extrovertido lhe rendia um sem número de amigas e/ou namoradas na área.

Tais características de Júlio eram excelentes para que pudesse colaborar na busca de possíveis entrevistas que pretendia realizar com mulheres “namibianas”. Em Santa Clara, estávamos sempre próximos, caminhando, conversando com “namibianas” ou debatendo algum tema sobre o contexto. Aos poucos, em conversas fragmentadas, fui compreendendo sua trajetória de vida. Um dia perguntei diretamente por que ele foi viver em Windhoek, capital da Namíbia, se parte da família materna dele havia permanecido nas imediações da fronteira. Para captar melhor o que foi esse momento, transcrevo abaixo trecho de meu diário de campo deste dia:

Quadro 9 - Diário de campo: os garotos no caminhão

Santa Clara, 4 de agosto de 2010.

Estava com Júlio na frente do posto de saúde [de Santa Clara] para planejar com quais mulheres tentaríamos conversar amanhã. Comentei que seria ótimo se eu tivesse o passe para tentar fazer entrevistas em Oshikango, do lado namibiano. Depois contei animada como tinha sido a “aventura” de ir a Oshikango com a Dona Belinda, já que eu não poderia ter atravessado a fronteira por não ter visto com múltiplas entradas. Achei muito contrastante a infraestrutura de Oshikango, quando comparada à precária Santa Clara. Júlio falou sobre Windhoek e como gostou de ter passado um período da vida por lá, onde estudou. Perguntei onde ele já havia morado. Disse que nasceu no “mato”, em Angola, bem próximo à fronteira. Cresceu na aldeia, era o mais velho dos 7 irmãos que haveriam de vir e viver. Em 1987, com 8 anos, havia passado pelo *etanda*, ritual de iniciação masculino [cf. nota 175] então já realizava algumas das tarefas destinadas aos homens, como pastorear o gado.

Estávamos conversando em inglês, ele parou e disse em um português arranhado que no “mato” era “trabalho mêmio!”, cortar lenha, triturar arroz. Pausou a conversa com um silêncio abrupto, muito incomum em seu temperamento extrovertido. Fez um semblante muito sério e continuou:

- *Então fui para a Zâmbia.*

- *Zâmbia?* – perguntei.

- *Sim, era de noite, utalala [tempos de frio]. A UNITA veio de caminhão e colocou todos os garotos maiores lá dentro. Fomos para a Zâmbia.*

- *E os mais-velhos?*

- *Não podiam fazer nada, ou levavam as mães também.*

Ficamos em silêncio.

- *O que vocês faziam?*

- *Acordávamos antes do sol, carregávamos as coisas, era pesado, aprendíamos a usar as armas [gesticulando e mostrando os movimentos de preparar um fuzil], buscava comida no mato, era isso. Depois de treinar na Zâmbia fomos no Cuando-Cubango [província no sudeste de Angola, cuja fronteira leste é a Zâmbia e a sul é a Namíbia], e depois por ali na Namíbia.*

- *E a sua mãe??*

- *A mãe ficou a minha procura, a gente não sabia um do outro. Como eu era um dos mais jovens e tinha outros garotos, decidiram me deixar de volta, perto da aldeia, em uma Igreja. Os primos eram mais velhos e ficaram. Logo a mãe soube onde eu estava e então fomos todos para Windhoek. Ela não queria mais ficar na aldeia. Mas a guerra logo depois acabou um pouco.*

Não consegui perguntar mais nada e logo chegou Isabela. Mudamos de assunto.

Fonte: A autora, 2010.

Em um primeiro momento, o que mais chamou minha atenção foi o fato de Júlio ter sido uma criança-soldado. Pensei que “não combinava” com seu “bom humor”. O que ele teria passado? Como viveu com esse “peso”? Eu não tinha recursos individuais para continuar

aquela conversa, pois a perspectiva que tinha construída sobre “crianças-soldado” era fundamentada em ideias de vitimização, sofrimento, trauma.

Não existem dados oficiais, porém sabe-se que tanto a UNITA quanto as tropas do governo (FAPLA, que foram renomeadas para Forças Armadas Angolanas em 1991), utilizaram-se de crianças e adolescentes que raptavam para compor suas forças armadas, embora as estimativas em relação a UNITA sejam sempre superiores. Há estimativas gerais levantadas por relatórios de instituições humanitárias, como o *Child Soldiers International*, que se referem sempre a períodos de tempo. Por exemplo, Honwana (2006) traz uma estimativa, produzida a partir de relatórios institucionais, de que em 1997 – ano regido por aparente acordo de paz - havia entre 8500 e 10000 menores de 18 anos envolvidos em projetos de desmobilização.

No dia seguinte, tentei retomar a conversa com Júlio, comentando que foi bom ele ter sido levado de volta para os arredores da aldeia, não ter permanecido na guerra e ter ido para Windhoek estudar. Fui surpreendida por sua resposta, esta que rapidamente me reposicionou em *seu* campo de experiências no mundo:

- Eu preferia ter ficado no exército [da UNITA]. Assim hoje teria uma profissão, um emprego, poderia me casar e ter meus filhos. Um dos meus primos que ficou hoje está na polícia [de Angola]. Outro é militar reformado. E para mim, o que adiantou estudar? Estudei, fui ativista [em um organismo internacional de prevenção e combate a Aids, em Windhoek], até viajei para a Nigéria, mas e depois? Hoje eu sou um oshiveli [o filho mais velho, que tem obrigações sociais de ser o provedor, em caso de necessidade], um cara velho de 31 anos que não é um homem ainda. Sem emprego, sem filhos, o que fazer aqui???

Insisti e mencionei a iminência de morte naquela situação de guerra, mas Júlio outra vez ponderou, pois “morrer no exército, morrer por não conseguir viver, qual seria a diferença?”¹⁵⁵.

A concepção de infância presente no meu imaginário, mesmo com a formação em Ciências Sociais, estava cristalizada. Foi um exercício extremamente difícil ouvir este trecho da história de vida de meu amigo sem pensar em meu próprio filho, que estava no Brasil com meu companheiro e tinha 8 anos, a mesma idade em que Júlio havia sido raptado. No intervalo entre a primeira e a segunda conversa, voltei para Ondjiva e não consegui pensar em outro assunto. Telefonei para casa sem sucesso (a ligação era muito instável), pensava no meu

¹⁵⁵ Por outras vezes, em outras situações, com outros informantes, ouvi frases que se assemelhavam em sentido a esta. A experiência da morte iminente interfere nas concepções de cuidados de saúde e doença.

filho, imaginava o que seria um grupo invadindo minha casa e levando-o para ser soldado. Criava a imagem de Heloísa mais jovem e observando a cena de seu filho, o *oshiveli*, sendo levado do kimbo. Foi nessa noite que sonhei que minha própria mãe, morta dois anos antes, se transfigurava em uma mulher kwanyama, que sem falar, observava atentamente os acontecimentos, em postura ativa, mas serena ¹⁵⁶.

Não comentei sobre esse sonho, apenas anotei, rascunhado. Ao analisa-lo, observei que nesse campo onírico se desenhava uma metáfora antropológica. Era preciso dialogar com os significados da “altivez” e “serenidade” que “li” nos olhos femininos das mulheres entrevistadas e das mulheres na região com quem travei relações mais próximas. Também seria esse o caminho para aprofundar-me no entendimento da trajetória de Júlio: minhas relações com a maternidade, como mãe e como filha, não serviriam para *reconhecer* a dor de Júlio ou de Heloísa.

Nesse sentido, parto de um trabalho que foi fundamental para localizar a situação de Júlio. A antropóloga Alcinda Honwana (2006), concomitante a sua formação e atuação acadêmica, coordenou um projeto das Nações Unidas voltado para o desenvolvimento de uma agenda de pesquisas sobre crianças em conflitos armados. Um dos produtos dessa experiência foi um livro sobre crianças-soldado em Moçambique e Angola: “Child Soldiers in Africa: the ethnography of Political Violence” (HONWANA, 2006)

Ao contrário do que sugere o título, um dos grandes esforços de Honwana (2006) é apresentar a heterogeneidade de casos de crianças-soldado, que geralmente são vistas apenas como um homogêneo grupo de “vítimas” passivas. A autora ressalta a importância de analisar quando e como a presença de crianças-soldado em meio a guerras se transforma em um “problema”, uma vez que sob diferentes circunstâncias e nas mais variadas localidades do mundo, há registros de crianças e adolescentes em operações de forças armadas. Para isso, discorre sobre a construção social da infância e da juventude em distintos contextos e tempos. Um de seus objetivos é desvincular ideias de senso comum de que o fenômeno ocorre “principalmente (ou apenas) no continente africano” ou, no caso de argumentações mais

¹⁵⁶ Em um artigo sobre o universo onírico ao longo de pesquisas etnográficas, Araújo (2010) apresenta, com o suporte do trabalho da antropóloga Sylvie Poirier, como os sonhos têm um potencial comunicativo sobre processos sociais, como pistas para acessar noções de pessoa e formas de estar no mundo.

elaboradas, porque “existiria um ambiente cultural que apresenta a idade adulta após determinados rituais de iniciação”¹⁵⁷.

Ao acompanhar e descrever casos de crianças-soldado, a autora escrutina diferentes trajetórias de meninos e meninas. Observa que tratam-se de pessoas que, de alguma forma, são vítimas das contingências, mas que em cada atuação existem nuances que apresentam a possibilidade de agência dessas crianças, modeladas pelos acontecimentos e circunstâncias (HONWANA, 2006, p. 4)

Ainda no mesmo estudo, Honwana (2006) destaca a menor visibilidade sobre as crianças-soldado do sexo feminino e das mulheres raptadas por tropas em guerrilhas. A pesquisadora relata que, de forma geral, há maiores dificuldades metodológicas para realizar aproximações com estas mulheres e meninas porque estas não eram autorizadas a interagir em diádes com agentes humanitários ou pesquisadores. A interação de Honwana com estas mulheres foi sempre em grupos. Mesmo com o fim dos conflitos, uma das maiores dificuldades de programas de desmobilização voltados às mulheres é que muitas delas tiveram filhos e constituíram família, de forma forçada ou não, com combatentes. As atividades femininas nos campos eram similares às dos meninos-soldado: carregar materiais, realizar tarefas de organização, busca e confecção de alimentos... Além disso, algumas meninas e mulheres eram empregadas como “esposas” ou escravas sexuais nos campos militares.

Uma das mulheres que entrevistei¹⁵⁸, Cristine, nascida em 1985, chegou a ser raptada junto da mãe e das irmãs. Para sair da região em um período em que os conflitos recrudesceram, sua mãe, de origem kwanyama, com muitos parentes nascidos em território namibiano, saiu com as filhas para buscar refúgio na Namíbia, mas antes de chegar foram interceptadas pelas tropas da UNITA:

- É, me lembro um pouco, lembro um pouco no Huambo [...] quando passou muita guerra, lembro um pouco. [...] Morava mesmo lá, só que aquela época eu era criança, mas lembro só poucas coisas.
- *O que acontecia, por exemplo, que você lembra?*
- Tempo de guerra?
- É.
- É, eu só me lembro de uma vez, eu com a minha mãe, tivemos a refugiar, porque passamos assim, tavam pra vir desses lados, pra vir da Namíbia, família da mãe da Namíbia, aquilo depois raptaram a minha mãe.

¹⁵⁷ Questões sobre a ideia de “ser criança” ou “mais-velho” também aparecem de maneira interessante na seção sobre Valentina, que será exposta ainda neste capítulo.

¹⁵⁸ A partir de agora, todos os diálogos de entrevistas gravadas serão formatados da seguinte forma: perguntas em itálico, respostas em fonte normal. Em negrito, os destaques a serem comentados. Alguns trechos serão mantidos integralmente para gerar compreensão do contexto da fala.

- *Raptaram a sua mãe?*
 - Sim, raptaram a minha mãe e nós [entrevistada e irmãs]. Ficou um tempo nos matos, lhes raptaram, a UNITA levou a minha mãe, ficou um tempo. Depois mais tarde um nosso tio, nos raptou mais nós e a minha mãe ficou.
 - *O tio pegou vocês?*
 - Sim, minha mãe ficou porque no momento daquilo, a minha mãe já não estava e nós estávamos sozinhas a brincar [silêncio]. E o tio nos encontrou e nos raptou e nos levou e a nossa mãe ficou.[silêncio] Ficou lá a sofrer sozinha, depois apareceu mais tarde, mas passou mais de 4 anos.
 - *4 anos com...*
 - Sim. [silêncio]
 - *Com essas pessoas da UNITA que lhes roubaram?*
 - Sim. [silêncio]
 - *Que raptaram?*
 - É.
 - *E o que que ela tinha que fazer, você sabe? O que que acontecia lá?*
 - Lá aonde?
 - *Com a sua mãe e...*
 - Não sei, já não sei.
 - *Ela também não fala sobre esse assunto?*
 - É, é isso.
 - *Não?*
 - Não fala. Às vezes quando tentamos contar qualquer coisa, começam as lágrimas... [silêncio]
 - *Ai... não consegue nem falar, né?*
 - Não consegue... [silêncio] [...] Depois disso a minha mãe apareceu, levou minha família, foi à procura dela, ao ver pra onde está a minha mãe, depois foram à busca dela, a ver onde está minha mãe. Foram à busca dela e ela veio, trouxeram, e ela ficou aqui [no Cunene] um tempo
- (Cristine, entrevista CS Namacunde, 19 de julho de 2010)

Após o tio ter levado Cristine e as irmãs do campo militar, em uma provável operação de risco, foram posteriormente para Luanda, onde ficaram sob cuidados dos avós paternos. Cristine não falou nada a mais sobre o que lhes ocorrera no campo militar “*E o tio nos encontrou e nos raptou e nos levou e a nossa mãe ficou.*[silêncio] *Ficou lá a sofrer sozinha (...)* Às vezes quando tentamos contar qualquer coisa, começam as lágrimas...”. A partir das poucas palavras de Cristine é difícil não imaginar uma condição de vítima que ela, as irmãs e, principalmente, a mãe atravessaram. O reencontro da família apenas foi possível pelas ações da rede de apoio familiar, embora não tenha obtido sucesso total na primeira busca. Além do silêncio que ronda o assunto, não foi possível, naquele único encontro com Cristine, vislumbrar como tal evento crítico se desdobrou ao longo do tempo em suas vidas, exceto pelo fato da jovem e suas irmãs terem migrado para Luanda, onde obtiveram suporte afetivo e material dos avós.

Honwana (2006) também alerta para o uso que agências humanitárias fazem sobre os sentidos de “criança-soldado”, sempre a partir de concepções de infância e juventude genéricas. Outro aspecto central de seu estudo são as consequências de tais concepções, que modelam, por parte destas instituições, geralmente Organizações Não-Governamentais,

associadas ou não a programas governamentais ou de agências de cooperação internacional. É assim que programas de reintegração e reabilitação muitas vezes operam, em um sentido de “reparação” que se propõe a trabalhar com perspectivas de indivíduo que não são compartilhadas por quem foi “criança-soldado”.

Enquanto Honwana (2006) aponta esse desacordo, destaca também a centralidade que rituais de purificação e cura têm no retorno dessas crianças e adolescentes às suas comunidades de origem, como parte do processo de reintegração social¹⁵⁹. No caso de Cristine, das irmãs e da mãe, embora não tenha sido mencionado pela entrevistada quaisquer ritos de purificação, pudemos observar a centralidade da família para o retorno e a reinserção das raptadas.

Vitimização... Foi assim que recebi inicialmente a história do Júlio criança-soldado. Tardei a compreender que os impactos negativos da guerra em sua vida não estavam estritamente relacionados ao fato dele ter sido criança-soldado, mas ocupavam um espaço marcado por fatos indizíveis, porém sociologicamente palpáveis.

Para ele, ser um homem sem emprego era muito preocupante, pois a renda fundamentaria seu papel na sociedade. A partir do acesso a renda e ao trabalho, Júlio poderia ser *oshiveli*, o filho e irmão mais-velho, casar-se e ter filhos, completando seu sentido social¹⁶⁰. Com mais de 30 anos, sem emprego, sem renda e sem querer mais viver no kimbo como agricultor¹⁶¹, Júlio reclamava sua própria condição masculina. Homem que ele começou a ser desde o ritual de iniciação, aos 8 anos, pouco antes de ter sido raptado pela UNITA. Seu processo de constituição social masculina foi interrompido, não exclusivamente por ter sido

¹⁵⁹ A sugestão de Honwana (2006) é de que a perspectiva dos significados e sentidos criados localmente deve ser utilizada em detrimento da noção de vitimização, além de ser associada a um processo mais amplo de combate à pobreza, reestruturação das cidades, programas de incentivo ao treinamento vocacional, criação de oportunidades de trabalho e emprego, enfim, um largo e complexo investimento capaz de responder às demandas políticas e econômicas geradas pelos anos de colonialismo e guerras. Fassin e Rechtman (2009) aprofundam a crítica à difusão da perspectiva de “ajuda humanitária”. Para os autores, a presença de um “governo humanitário” baseado na “ajuda” e na “superação de traumas” individualizam as consequências e posições sociais que são, antes de tudo, questões políticas.

¹⁶⁰ Em geral, em Angola, tanto para as mulheres quanto para os homens, ter (muitos) filhos é socialmente valorizado e constituinte da própria noção de pessoa adulta. Aqueles que não têm, ou tem apenas um, são alvos de piadas e apelidos de má conotação.

¹⁶¹ Dizia que não queria mais viver na aldeia por duas razões: 1) as terras não produziam o necessário para a sobrevivência, devido, entre outros fatores, aos longos períodos de secas que a região atravessa e 2) já estava habituado à vida na cidade e seu mais profundo desejo era ser marceneiro em Windhoek.

criança-soldado, mas por não ter conseguido colocação nas estruturas sociais que foram esfaceladas pelos anos de guerras.

Da infância em um kimbo Kwanyama do lado angolano, pouco restou para sua família. O retorno de Júlio nos anos 1990 foi o ponto de partida para a decisão de Heloísa, sua mãe, emigrar para a capital da Namíbia com os filhos. O elo era D. Belinda, que desde a Independência de Angola emigrara para a Namíbia¹⁶². Heloísa havia trabalhado como doméstica para D. Belinda poucos anos antes da Independência e continuou a lhe prestar serviços esporadicamente. Comerciante, D. Belinda migrou diversas vezes pela Namíbia ao longo dos anos e retornou a Angola em 2003, pois percebeu em Santa Clara uma boa oportunidade para gerenciar um bar-pensão.

Júlio havia frequentado alguns anos da escola primária em uma missão católica próxima a seu kimbo de origem, onde fora alfabetizado em kwanyama. Na época, o padre da missão sugeriu à Heloísa que buscasse documentos para os filhos como se tivessem nascido do lado namibiano, pois assim teriam mais chances de mobilidade. Em Windhoek, deu continuidade ao processo de escolarização básico, onde aprendeu inglês e afrikaans. Os meados dos anos 1990 na Namíbia foram marcados por políticas de prevenção e contenção da epidemia de HIV/AIDS voltados para jovens¹⁶³. As campanhas eram realizadas em diversas frentes, uma delas em escolas. Júlio, por sua habilidade comunicativa e carisma, destacou-se como *peer educator* entre jovens estudantes. Viajou para diversas províncias da Namíbia, viajou para a Nigéria. Entretanto, a remuneração oferecida era insuficiente para sua colaboração familiar como *oshiveli*, filho e irmão mais-velho.

Em 2001, um dos irmãos de Heloísa faleceu. Ele havia sido conselheiro da aldeia em que vivia, do lado namibiano, próximo à fronteira. Ela foi chamada para participar da administração rotineira da produção agrícola e Júlio precisou acompanhá-la. A partir de 2003, com o retorno de D. Belinda para Santa Clara, Heloísa e Júlio viviam entre o kimbo, na época de plantar e colher *massango*, e o bar-pensão. Apenas eventualmente recebiam dinheiro, D. Belinda dizia que já lhes dava muito com “casa e comida”.

¹⁶² Com a Independência de Angola, colonos de ascendência portuguesa seus descendentes emigraram em massa do país. Os países principais receptores foram Portugal e Brasil, mas também África do Sul (que em 1975 exercia controle sobre a Namíbia) Estados Unidos, Canadá e Venezuela. (RIBEIRO, 2002) Cf. Pires (2000).

¹⁶³ Destacou-se o programa gerido pela UNICEF, em 1996 e de 1998 a 2008, denominado “My Future is My Choice”. Desde 2003 foi incorporado como atividade extra-curricular das escolas. O monitoramento do programa está disponível em <http://www.unicef.org/evaluation/files/My_future_is_my_choice_Namibia.pdf> Acesso em 15 fev. 2014

A trajetória de Júlio apresenta mais os impactos indiretos da guerra em sua vida do que o próprio fato de ter sido raptado pela UNITA. O deslocamento de seu kimbo para a guerra, e da guerra a Windhoek, em uma relação sempre marcada pela exploração do trabalho (seu e de Heloísa) gerou inconstâncias que tornaram difícil sua adaptação em um mundo que não ofereceu grandes possibilidades de inserção via trabalho. A Independência da Namíbia em 1990 não foi o suficiente para apagar os anos do sistema de apartheid sul-africano. Windhoek era uma cidade que refletia consequências do regime que continua, até hoje, a excluir negros e mestiços. Mesmo com a escolaridade básica, não há muitas oportunidades de trabalho para jovens negros. No kimbo, Júlio não encontra mais identificação com o trabalho agropastoril, que também é insuficiente devido aos intermitentes ciclos de cheias e secas. E na fronteira, Júlio não é mais angolano. Queria trabalhar como marceneiro ou eletricitista, mas suas memórias de guerra - as indiretas - os necessários deslocamentos, as poucas oportunidades de subsistência abertas fizeram dele, aos 32 anos, um *sobrante* com parte de si socialmente não reconhecida.

Apesar disso, Júlio manipulava sua “invisível” condição a seu favor. Mantinha em segredo a documentação de natural de ambos os países, circulando entre as intermitências de onde pudessem surgir novas oportunidades. E embora lhe fosse difícil arranjar um casamento, o que o entristecia, mantinha algumas namoradas que, conhecendo sua condição precária de trabalho, não lhe exigiam suporte financeiro e material.

*

A trajetória de Eneida foi de maior sorte. Nascida em 1967, “do outro lado do rio Cunene”, na direção de Lubango, capital de Huíla. Nasceu em um kimbo de origem nyanecahumbe. Um de seus irmãos foi para as tropas do governo e *desapareceu*¹⁶⁴ em princípios da década de 1980. Para ela, o que a “salvou” foi o abrigo na missão católica irlandesa que abrigava crianças e famílias da região. Lá estudou e se profissionalizou como técnica de enfermagem obstétrica. As freiras tinham acordos com as SADF e para que a missão não fosse atacada. Conseguiram até mesmo um feito considerado impraticável em certas épocas, que era transitar de carro, pois identificavam-se com uma bandeira branca. Nas proximidades da missão violações e mortes repentinas não aconteciam com tanta frequência.

¹⁶⁴ A ideia da morte aparece às vezes relacionada ao desaparecimento. Em situação de guerra, é comum que grande parte dos mortos não passe por ritos funerários, mas a ambiguidade da palavra nesse contexto pode indicar caminhos de agência dos mortos após a vida física. Indivíduos são desaparecidos do plano terreno, mas continuam a atuar no plano espiritual.

Em 1991 Eneida se mudou para Ondjiva e lá teve seus 3 filhos. Durante as noites da guerra disse que dormia “de um olho só”, porque pensava no que deveria fazer se fosse atacada. Conviveu com rumores na vizinhança de que uma emboscada estaria prevista para certas noites. Contou que, no desespero, mulheres pegavam rapidamente as coisas para fugir, confundindo cachorros e sacolas com crianças. Para ela, sua maior dor era todas as noites de conflito se preparar para escolher um dos filhos que precisaria deixar em caso de ataque.

Os rumores em Ondjiva não eram notícias alarmistas. Os carros não circulavam nas ruas e quando o faziam, eram camuflados por folhas. Quando os aviões se aproximavam, as pessoas que por acaso estivessem nas ruas paravam imóveis, escondiam os dentes, fechavam os olhos e as mãos, para que o sol não refletisse as partes de destaque dos corpos que pudessem denunciá-los. Após as 18 horas tudo deveria ficar apagado: nem candeeiro, nem carvão para a comida, nada deveria ser aceso. Não havia construções além de casas de adobe. Mulheres eram raptadas, as crianças não tinham como ir à escola, que mal existiam. Eneida diz que teve sorte, que hoje tem uma profissão e que nada aconteceu a seus filhos.

Em seu caso, a presença de uma “ajuda humanitária”, sob a forma de uma missão religiosa, foi transformadora, pois ofereceu-lhe uma formação profissional. Sobre a guerra, Eneida sempre fazia referências às consequências dos processos da guerra, do que não se capta sob um olhar rápido, desde sua fala presente no dia que a conheci, como na constante repetição em que contava e recontava o que faria se precisasse escolher um dos filhos em caso de fuga.

Uma das amigas e colegas de trabalho de Eneida, Fátima, em contraste, por pouco não foi penalizada por sua profissão. Nascida nos arredores de Santa Clara, viveu um período em um campo de refugiados na Namíbia, mas retornara ao Cunene em 1996. Explicou que ali, a “guerra mesmo” ela viu apenas em 2002 ¹⁶⁵:

¹⁶⁵ Esse ataque refere-se ao que foi noticiado pela ANGOP, em 4 de fevereiro de 2002, poucos dias antes da morte de Savimbi. Nota-se que a UNITA de fato buscava uma enfermeira e, não obtendo sucesso da busca por Fátima, raptaram outra: “Ondjiva, 04/02 - Sete pessoas morreram e três outras ficaram feridas em consequência de um ataque perpetrado esta madrugada por tropas da Unita nacomuna de Chiede, município de Namacunde, província do Cunene./ Segundo o administrador comunal do Chiede, Lino Willian, cerca de 60 rebeldes utilizaram armas akm e morteiros de 80 milímetros e raptaram três civis, entres eles uma enfermeira, além de roubarem bens alimentares e outros haveres da população” ANGOP, Sem título. Disponível em <http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2002/2/10/4c45e4f8-d749-4b11-b462-89a85fca089f.html>. Acesso em 08 nov. 2013

Quadro 10 - Diário de campo: saber distinguir barulhos

Santa Clara, 6 de agosto de 2010.

[Escrevi em primeira pessoa tentando acompanhar as palavras que Fátima havia dito na hora anterior, ao relatar-me sua história].

Nesse dia, estou-me a recordar, meu bebê estava com disenteria. Troquei a fraldinha e ouvi os soldados se aproximarem. [Já sabia que a UNITA ocupara a região]: Alguém lhes disse: “Tem enfermeira naquela casa!”. Fugi. Corri, corri até alcançar o hospital que estava na fronteira. O Marido colocou o mais velho deitado no capim e segurou o caçuli [o mais novo]. A menina maior estava aos seus 14 anos, o pai lhe mandou ficar deitada embaixo do lençol encolhida para que não se apercebessem dela ou de seu tamanho de moça. Os soldados entraram e perguntaram ao marido sobre mim, “a enfermeira que ali morava”. Ele disse que eu havia morrido há um mês e que lhe deixei apenas o bebê. Os soldados queriam algo mais e avisaram que só havia uma chance de não mata-los: se na casa tivesse dinheiro para lhes entregar. Aquela época era difícil ter dinheiro em casa, era trabalho sem receber, percebes? Mas Deus estava conosco mesmo. Eu guardava um dinheirinho que recebi na kixikila uns dias antes. Iria para Oshakati [na Namíbia] ver minha mãe e estava com aquele dinheiro. Eram 700 randis [nome popular da moeda da Namíbia, equivale a cerca de 100 dólares].

O Marido sabia desse dinheiro, que eu deixava em uma latinha de mantimentos para que, se uma tropa invadisse minha casa, não encontrasse. Ele entregou o dinheiro aos soldados. Eles pegaram o dinheiro e deixaram um papel. Nesse papel, que está guardado até hoje, está escrito que eles estiveram ali. Assim, o próximo grupo de soldados que chegasse não deveria nos fazer mal. E assim foi. Mais um grupo apareceu, o papel foi mostrado e não nos aborreceu. Depois teve outro grupo, fizemos o mesmo, eles se foram sem aborrecer. Acredito que eram 7 grupos da UNITA aqui em Santa Clara e 3 nos visitaram. Viam o documento e iam embora. Além dos 700 randis, levaram todos os sapatos do Marido e também as roupas que eu usava. Mas isso conseguimos depois, já a vida... O mais triste foi a minha corrida e a espera. Pensava: “Eu volto, mas será que ainda tenho família?” Fiquei ali escondida naquele hospital abandonado, não tinha mais ninguém. Esperei o cessar-fogo e retornei para casa. Parecia que mais perto de casa estava, mais havia a destruição. Ouvi vozes a agonizar. Uma delas era um vizinho, com um tiro na barriga. Na pequenina casa de adobe de uma vizinha... [silêncio] Éramos amigas, o corpo dela estava todo ensanguentado, jogado no chão, sem vida. Queria encontrar minha casa, parecia tão longe, meu coração perguntava se meus filhos estariam a viver. Eles estavam, todos! A menina não respirou na presença da tropa, encolhida. Se fosse encontrada, penso que teriam todos levado tiros... O menino esteve a beira dos tiros no capim, mas logo que percebeu os ruídos, correu para casa [Fátima explicara que eram capazes de reconhecer a proximidade dos tiros de acordo com o som emitido: “Pfiuuuu era longe e aquele estouro seco era perto”. Era a partir desse reconhecimento que fugiam]. Foi muito difícil, ver aquelas luzes dos tiros rasgando a terra, tanta destruição. Quem sobreviveu, um ajudava o outro como podia e mais do que podia. Essa vez foi a guerra mesmo que vi aqui.

Fonte: A autora, 2010.

Fátima contou essa passagem de sua vida em uma tarde amena em Santa Clara, em um dia que ela foi intérprete de uma entrevista que realizei com uma jovem que falava apenas

kwanyama, no posto de saúde em Santa Clara. A entrevistada era órfã de guerra e havia sido criada pela avó, com quem precisava sempre fugir de um lado ao outro entre os matos nas épocas de ataques. Logo que a menina foi para casa, Fátima parece ter aberto suas memórias e relatou detalhadamente a “guerra mesmo” que vivenciou.

A “guerra mesmo” é uma referência da experiência em si, mas que é revelada além do evento em si, em silêncios profundos ou condensada nos episódios mais marcantes que foram vividos. Os deslocamentos de Fátima foram moldados pelas guerras, mas ela destaca a literalidade do que viu nesse episódio de 2002. Em certos casos, é como se apenas os *eventos críticos* fossem imediatamente associados às guerras.

Outra mulher entrevistada, Amália, nascida em 1988, não vivenciou qualquer evento crítico relacionado aos conflitos, mas identificava na guerra o principal motivo de esgarçamento das relações familiares, o que tornou a vida mais difícil. Sua mãe, de origem kwanyama, permaneceu no Cunene, mas preferiu deixar a filha com a irmã, que vivia em outra província. Na casa da tia, a prioridade era o trabalho doméstico e por isso a jovem deixou de frequentar a escola com assiduidade. Terminada a guerra, a mãe pode visitá-la e ao saber desta situação, trouxe a filha para sua casa no Cunene. Amália explicou que os tempos atuais estão bem melhores, pois:

- Agora já há pessoas que conseguem estudar, há pessoas que conseguem estudar normalmente... Naquele tempo, a pessoa não tinha como estudar... e também não tinha como... como é que eu posso dizer... não tinha como, como... conseguir emprego, conseguir emprego devido a essa guerra. Agora, a guerra cessou, a pessoa sente-se livre, paz, de andar, procurar emprego. E também não só... a minha família, digo que também, porque já consegue se procurar, agora já consegue se procurar. Antigamente, já não... [...] Ficavam isolados, porque a maioria que vivia no Huambo, no Lubango tinha sempre medo de vir aqui procurar a família, porque eles pensam que a qualquer momento vão atacar, vai haver guerra, esse é o medo que eles sentiam...

(Amália, 22 anos, entrevista realizada no CATV Namacunde, 23 de julho de 2010)

De todas as 25 mulheres que entrevistei formalmente, Amália foi uma das poucas que tinha um emprego formal e, talvez por isso, dizia que era fácil conseguir trabalho na região, enquanto a maior parte das entrevistadas fazia uma distinção entre “conseguir dinheiro, porque ali o dinheiro aparece e se faz negócios” e “conseguir trabalho/emprego”. O emprego da moça era no comércio formal, onde recebia um salário de 25 mil kwanzas (cerca de US\$250). Isto fazia dela a principal provedora da família, que incluía ela, a mãe, os irmãos, o filho e o marido:

- Eu tô a suportar... eu é que sou... digo, eu é que sou a responsável daquela casa, eu é que cuido dos meus irmãos, praticamente, a escola dos meus irmãos... a minha mãe já não tá com meu pai... ela também precisa... eu quando recebo o meu salário, eu tenho que saber dividir. Tenho que tirar dinheiro pra comprar roupa pras crianças,

tenho que pagar... às vezes, os cadernos, o resto, e a mãe precisa de dinheiro, tenho que dar dinheiro, porque ela tá a fazer uma obra ali no Xangongo, eu divido sempre. Assim, quando o mês acaba, eu tiro 10 mil, dou na mãe ... o resto, os 15 mil, eu consigo economizar... Epa, assim, [o salário] não chega assim tão lá bem. Mas eu fiz algo... peguei meu dinheiro, peguei um dinheiro, meti lá na gasosa [neste contexto, refrigerante], cerveja em casa, pras pessoas começarem a vender, as crianças começaram a vender, ao menos ajuda na casa, comprar assim, óleo, o resto. E quanto àquele dinheiro, quando vem, a pessoa consegue já fazer qualquer coisa.
(Amália, 22 anos, entrevista realizada no CATV, 23 de julho de 2010)

Mesmo com seu trabalho formal, a renda obtida não era o suficiente para a família. Sua mãe trabalhava eventualmente e seus recebimentos eram instáveis. O marido, Joca, 25 anos, trabalhava na alfândega com “desenrasca” e ela o considerava “ainda criança”, pois “gasta[va] muito fora de casa com a amante”. Como saída, Amália pensou na revenda de bebidas em casa, feita pelos irmãos¹⁶⁶.

Em um período de estafa emocional no relacionamento com Joca (“... *eu me sentia muito sozinha... ele vai, fica dois dias fora de casa... fazer nada... ele não conversa comigo, ele lá na rua fica feliz, mas quando chega em casa fica chateado...*”), Amália buscou apoio afetivo em um amigo, Rique, que já havia cultivado o hábito de lhe dar presentes e dinheiro. Rique a levava para almoçar em restaurantes e, além disso, “*ele sempre tinha música pra cantar pra mim, pegava na viola, cantava sempre música... (risos)*”. Assim Amália começou a investir em um relacionamento afetivo-sexual com Rique, a quem classificava como “amante”. Com seis anos a mais que Joca, Amália dizia que Rique era “adulto já”, com um trabalho fixo que possibilitava uma “ajuda” financeira quase equivalente ao seu salário. Dizia que de Joca, o marido, “gostava mesmo” e sobre Rique, “sentia uma atração”.

Para administrar os relacionamentos, Amália tentou utilizar dois chips de telefone. Rique era casado e sabia que Amália também, o que tornava mais fácil o relacionamento. Joca jamais poderia descobrir, pois a jovem acredita que se soubesse,

- Aconteceria uma desgraça... porque em geral o ciúme do homem é mais perigoso do que da mulher... o homem é capaz de tudo... o homem é capaz de matar... é capaz

¹⁶⁶ A revenda de bebidas em casa é um recurso acionado frequentemente por quem vive na região como forma de obter uma renda extra. Outra modalidade de revenda de bebidas um pouco mais elaborada são lojinhas que vendem bebidas, que podem ser uma extensão da moradia, um pedaço de um cômodo ou mesmo uma construção a parte. Em Luanda, são chamadas de “Janela Aberta”, no Cunene, são chamados pelos “namibianos” de “Cuca Shops”, pelo nome da principal cerveja de produção angolana. As Cuca Shops são pontos de encontro e lazer de uma sociabilidade cuja presença da bebida alcoólica é fundamental. LeBeau (1999) observa que as Cuca Shops, presentes no lado namibiano da fronteira, na cidade de Oshikango, são espaços privilegiados onde se iniciam encontros sexuais e, devido ao elevado consumo de álcool, tendem a agravar situações de pobreza e de difusão de HIV/AIDS. Esta perspectiva pode ser importante por trazer uma possibilidade de intervenção em saúde nessas localidades, mas cria uma “zona moral” perigosa, que pode repercutir em ações violentas persecutórias, principalmente contra mulheres, como será descrito a seguir.

de fazer qualquer coisa... e nós mulher já não, nosso coração é muito sensível... pra perdoar.. agora os homens não... eu acho que pegaria... fazia mal o Rique ou a mim mesmo...

(Amália, 22 anos, entrevista realizada no CATV, 23 de julho de 2010)

A mãe de Amália sabia de seu relacionamento com Rique e costumava aconselhar a filha a interrompê-lo. Mas o afeto e a “ajuda” de Rique lhes eram essenciais naquele momento.

Ressaltei um dos aspectos afetivo-sexuais na trajetória de Amália para apresentar uma face da complexa estruturação de possibilidades de renda geridas por mulheres de sua geração. Amália estudava para obter melhores trabalhos no futuro, era a principal provedora do agregado familiar, tinha um emprego formal, mas não gerava a renda necessária. Com a revenda de bebidas e a amizade com Rique, ela poderia, como explicou, “sonhar mais longe”.

Amália não viveu a guerra como um evento crítico, mas a entende como esse elemento de desestruturação. Com a reunião da família no pós-2002, coube a ela a responsabilidade central da organização material de seu aglomerado familiar: a mãe, os irmãos mais jovens e o filho. Sobre Joca, “o marido ainda criança”, não era possível ter expectativas. E para reabitar um mundo destruído, era preciso criar novas concessões.

Dedico a seção seguinte à Valentina, que apesar de ter visto “só mesmo uma guerra”, tem em sua narrativa a densidade de ter a vida atravessada por tantos conflitos.

6.3.2 Valentina , um outro “nome da tristeza”

Camila: Aí, quando você sentiu dor, como que você fez?

Valentina: Quando... Ah! Epá! É só fazer coragem!!

Camila: É coragem?

Valentina: É, fazer coragem.

Entrevista gravada ao longo da pesquisa

Valentina era uma mulher alta, magra, de braços bem definidos. A brandura que mantinha nos gestos e na entonação ao falar contrastava com os acontecimentos que atravessou ao longo de sua vida. Estava com 22 anos quando a entrevistei. Nossa entrevista durou mais de 3 horas, das quais gravei duas horas e quinze minutos. Antes de iniciarmos a gravação, ela falou muito. Falou sobre seu nome familiar, falou sobre ser soropositiva para o HIV. Era um sábado e, naquele dia, excepcionalmente utilizamos o espaço ao lado do posto de saúde em Namacunde. Ali funcionava, durante a semana, um dos Centros de

Aconselhamento e Testagem Voluntária do VIH/Sida (CATV) operantes em todo o país. Sem que eu nada falasse, Valentina entrou no container e disse que já conhecia o espaço, pois era ali que “tinha consultas com a doutora” desde que havia descoberto que era soropositiva para o HIV, há dois meses, na etapa quantitativa do *Inquérito*.

Na região, em geral, é sabido que um CATV funciona como um local de tratamento para pessoas portadoras do HIV. Amália, que foi a entrevistada anterior, tão logo entrou no CATV chorou. Explicou que há três anos soube que era soropositiva e que sempre que ela precisava ir ali, buscava se disfarçar para não ser reconhecida: “*Fiquei muito mal falada porque tenho a doença, sou soropositiva... No Cunene quando estão a olhar já as pessoas a esperar no pátio, andam mesmo a dizer: essa daí tem SIDA*”. (Amália, entrevista no CATV Namacunde, 23 de julho de 2010)

Ao imaginar o possível incômodo de Valentina com esta questão, lhe perguntei se ela gostaria de fazer a entrevista em outro lugar. Ela preferiu permanecer ali.

Os elementos trazidos ao longo da entrevista com Valentina e a relação pontual que ali estabelecemos, pareciam dar corpo e consistência aos embaraços metodológicos que vez por outra apareciam ao longo da pesquisa de campo no Cunene. Eram constrangimentos tanto pela inserção institucional, que ali era explícita e poderosa, quanto em relação às minhas limitações individuais. Percebi posteriormente, ao reler transcrições de entrevistas e diários de campo, que muitas vezes fiquei sem recursos emocionais para lidar com as histórias que ouvia. Além disso, não tinha algumas informações técnicas sobre saúde e discordava do sentido buscado diante de algumas perguntas essenciais para o *Inquérito de Vigilância Comportamental*, mas difíceis no contexto de algumas entrevistas.

Ao ingressar no *Inquérito de Vigilância Comportamental*, fui informada de toda a articulação política e setorial em saúde que estipulou as diretrizes do trabalho. A equipe foi magistralmente coordenada, havia flexibilidade para minha atuação, mas sempre me pesavam questões que fundamentam projetos de intervenção com algumas perspectivas sobre o fazer antropológico. No quesito técnico, havia interação entre membros da equipe. Quando uma entrevistada tinha dúvidas sobre saúde que eu não poderia informar, explicava que esse tipo de pergunta poderia ser respondido por outra pessoa da equipe.

No dia que entrevistei Valentina, anotei no diário de campo frases soltas que expressavam o quanto havia sido impossível evitar que minhas lágrimas aparecessem, o

quanto eram vãs intervenções em saúde voltadas exclusivamente para “mulheres vulneráveis”, além de versos de uma canção popular brasileira que consegui recordar ¹⁶⁷.

Depois da entrevista com Amália e diante das subsequentes informações trazidas por Valentina assim que entramos na sala do CATV, era terrível interrompê-la para ler um enfadonho termo de consentimento. Mas era preciso fazê-lo. As pesquisas na área de saúde realizadas a partir do Brasil exigem o uso de um Termo de Consentimento “Livre e Esclarecido” como uma garantia de compromisso ético com os sujeitos pesquisados ¹⁶⁸.

Após eu ter lido o longo termo de consentimento, pedi que ela o assinasse. Enquanto escrevia a hora de início de gravação, Valentina disse que eu não entenderia seu último nome, que era seu nome familiar, como a família lhe chamava. Expliquei que não haveria problemas, pois nem sempre assinatura continha nomes legíveis e que, como havia lido do termo de consentimento, seu nome não seria revelado ¹⁶⁹. Valentina insistiu, soletrou seu nome e explicou que significava “aquela que traz rancor”.

O rancor que carregava no nome dado pelo pai referia-se a uma tragédia familiar que ocorrera em 1987, enquanto a mãe ainda gestava Valentina. O irmão mais velho da moça estudava em Cuba e retornou em umas férias para visitar a família. O pai, que estava na Namíbia trabalhando, decidiu que ele deveria permanecer e acompanhá-lo no trabalho, afirmando que em Cuba o rapaz estaria perdendo tempo sem fazer nada. A mãe insistiu que o rapaz continuasse a estudar em Cuba. O desentendimento e o desafio da mãe ao pai foi levado

¹⁶⁷ Os versos que tentei recordar eram da canção “Mulheres de Atenas”, de Chico Buarque, e pareciam sugerir que naquele momento a percepção que tive sobre Valentina era de uma posição submissa e passiva: “*Mirem-se no exemplo daquelas mulheres de Atenas/ Vivem pros seus maridos, orgulho e raça de Atenas/ Quando amadas, se perfumam, se banham com leite, se arrumam, suas melenas/ Quando fustigadas não choram, se ajoelham, pedem imploram mais duras penas; cadenas / Elas não têm gosto ou vontade, nem defeito, nem qualidade; têm medo apenas/ Não tem sonhos, só tem presságios, o seu homem, mares, naufrágios/lindas sirenas, morenas.*” O que inicialmente julguei como uma mulher vitimizada, revelou-se uma história de vida de brilho, força e esperança, construídas arduamente em cada arranjo viável no contexto de uma mulher que vive no “fio da navalha”. “Mulheres de Atenas”, nesse sentido, jamais existiram ou existirão, exceto no imaginário de alguns homens.

¹⁶⁸ Sobre o tema, consultar o manual do Comissão Nacional de Ética de Pesquisa (CONEP), do Ministério da Saúde, disponível em <http://conselho.saude.gov.br/biblioteca/livros/Manual_ceps.pdf> (Acesso em 04 dez. 2013). Nas pesquisas em Ciências Sociais, e aqui destaco pesquisas em Antropologia, há especificidades que não se adequam às exigências das propostas presentes dos comitês de ética em pesquisa de saúde. Um interessante debate recente sobre o tema foi condensado em Duarte e Sarti (2013), que criticam as exigências propostas pela CONEP para pesquisas de caráter etnográficos, que são pautadas por critérios biomédicos de investigações experimentais. Oliveira (2004) já havia alertado sobre as fundamentais diferenças de pesquisas “em” seres humanos e pesquisas “com” seres humanos.

¹⁶⁹ A situação dos pontos do termo de consentimento não terem ficado claros foi muito comum. Para mim, um documento técnico, longo e enfadonho. Para as entrevistadas, a desconfiança de que seus nomes seriam revelados, além do incômodo diante da leitura que eu era obrigada a fazer.

ao extremo. Uma noite o rapaz apareceu em sua cama, esfaqueado e morto. As acusações recaíram sobre o pai como mandante do crime. A família da mãe se reuniu e concluiu que o assassino do rapaz era o pai. Abrigaram então a mulher gestante e seus outros 5 filhos. O pai, que sempre negou o assassinato, e vivia nos arredores, em outro kimbo com suas outras esposas, voltou após o nascimento de Valentina. “*Quando me nasceram, o pai deu esse nome da tristeza. Eu fiz a família romper, sou a tristeza e o rancor da mãe com o pai*”¹⁷⁰.

Eu fiz a família romper, o nome da tristeza representava não a si própria, mas ao conturbado período que a família atravessou na época que Valentina nasceu. A mãe não queria que o filho mais velho corresse o risco de ser capturado para alguma tropa, um medo plausível de quem via rotineiramente rapazes sendo levados de seus kimbos para serem soldados. Em Cuba, o rapaz estaria mais resguardado, e, além disso, teria mais garantias quanto à formação escolar. A perspectiva do pai, de que a família precisava de outra fonte de renda, era outra. Um rapaz, principalmente o *oshiveli*, tem obrigação de buscar outras formas de sobrevivência. E o contexto de guerra tornava difícil a subsistência familiar...

Durante a guerra, as escolas de áreas rurais e mesmo em capitais de províncias mais afetadas foram destruídas. A própria Valentina, ao atingir a idade escolar, foi viver com a irmã da mãe em um povoado onde ainda havia escola. A subsistência pela agricultura e criação pastoril, já dificultada pelas condições climáticas do sul de Angola, tornou-se praticamente impossível. Os convênios de saúde e de educação entre o governo oficial de Angola e Cuba eram uma saída que alguns pais encontravam para proteger ao menos alguns de seus filhos homens ¹⁷¹.

A dificuldade de subsistência, a possibilidade de proteger um filho da guerra, o conflito entre diferentes posições, o assassinato do filho mais-velho, resultou em acusações

¹⁷⁰ Em áreas rurais e de acordo com as normas kwanyamas tradicionais, é no parto que se descobre o antepassado influente sobre aquele que nasce. Na cosmologia kwanyama, a morte é sempre parcial, na medida em que existem dois espíritos para cada indivíduo. Um deles morre ao fim da vida física, e o outro segue a vida familiar, no plano espiritual mas interferindo decisivamente em momentos importantes, como, por exemplo, ao reabitar o corpo da gestante e do feto até o nascimento da criança. Durante o parto, os nomes dos antepassados são continuamente evocados, até que a criança nasça ou dê seu primeiro grito. Este será o momento de saber qual espírito se apresenta. Posteriormente, promove-se um ritual de nomeação, no qual é anunciado o sexo da criança ao pai e este lhe dá um nome. (ESTERMAN, 1960). É possível que assim tenha sido dado o nome de Valentina, após o entendimento de que era espírito do irmão assassinado que reabitou o corpo da mãe durante a gravidez: “eu sou o rancor da mãe com o pai”.

¹⁷¹ Obtive relatos orais que tais convênios, embora oferecidos gratuita e universalmente, eram acessíveis apenas a alguns “escolhidos”, capazes de oferecer algum tipo de capital financeiro ou político. Ou seja, diz-se que bolsos de estudo operaram como moeda de troca para quem as administrava. A prioridade de quem conseguia acesso a uma delas geralmente era dada aos filhos homens, pois, a priori, as filhas mulheres tornam-se, após o casamento, parte econômica integrante da família do marido.

contra uma das partes sobre a morte do rapaz. O pai, o principal suspeito, condensou todas as representações de dor daquele período na criança que estava sendo gestada e nasceu: como uma dádiva burlesca, uma filha mulher, “aquela que trouxe o desgosto”. *Sou a tristeza e o rancor da mãe com o pai.*

Depois disso, começamos a gravar a entrevista. Valentina falou sobre suas percepções de morar na região da fronteira e sobre os movimentos migratórios da família. Ao mencionar mudanças da casa da mãe para a casa de uma tia e depois para outra tia, quis saber se eram mudanças diretamente relacionadas aos períodos de intensificação de conflitos na guerra. Indiretamente eram, pois ela já havia mencionado que os deslocamentos tinham como objetivo estudar e as escolas de áreas mais afetadas eram constantemente destruídas. Perguntei do que ela se lembrava dessa época da guerra. Como um episódio passageiro, ela relatou o mesmo ataque que Fátima enfrentara em Namacunde, em 2002:

Já era um pouco criança, eu só me lembro a guerra que se passou aqui no Namacunde em 2002, a única guerra foi que eu vi só. [...] O que aconteceu só sei que nós estávamos, estávamos mesmo aqui em Namacunde, estávamos a dormir numa casinha aí, numa casinha de pau a pique aqui na minha tia. Eu só escutei uma vizinha, nos bateu a porta, disse: “Acordam, a UNITA está daquele lado, todo mundo tá a fugir!”. E nós começamos a fugir, estamos a escutar tiro daí. Nós estávamos a correr de tiro mesmo [...] Ao lado da nossa casa tinha uma mais-velha cega, uma vizinha, uma mãe de uma nossa vizinha... Então, não tinha como levar aquela mais-velha, deixamos mesmo aí e fugimos. Fomos parar lá naqueles matos, e a UNITA ficou aqui no Namacunde, desfez, queimou as casas, estragou as coisas, [...] fugiram e assassinaram, assim cortaram as cabeças. A mais-velha encontramos, quando chegamos encontramos, cortou a cabeça [...] Cortou mesmo a mais-velha, encontramos quando viemos já. [...] Fugimos, andamos, inflamamos até os pés de tanto andar. [...] Eles [a tropa do MPLA, do governo] vieram acudir aqui, porque eles estavam aqui a desfazer, a queimar e queimaram o comando da polícia daqui, a polícia daqui fugiu também não aguentou. E vinham com bombas, vinham com muita coisa. E depois com a tropa depois de ver que a UNITA foi distante, eles também acompanharam, mataram alguns muitos da UNITA, eles começaram a recolher o povo, lhe apanhava ali nos matos e lhes trouxeram. Chegamos aqui e encontramos muitos matados, mortos, vários só cortados mesmo assim com as facas, uns queimaram dentro de casa, às vezes dentro de casa só atirava assim o fogo, a pessoa tá dentro, queimou, a pessoa morria aí, e a guerra teve muitas, de resto não vi nada, encontrei, quando aqui no Cunene tinha de guerra, nós tínhamos fugido pra Castanheira, do lado do Lubango, estávamos lá com a minha tia. [...] É, fugimos pra lá, pro lado de Lubango [...] Em Namacunde, essa mata que tá aí grande, é onde tava mais a UNITA, aí não se passava, não se passava. Então em vez de vir, quando viemos já no Xangongo já um dia a guerra tava assim normal, e quando nós vínhamos passar por aqui, vim aqui passar as férias, e a guerra veio encontrar aqui, mas felizmente só deram tiro numa tia minha que vivia aqui assim, mas ela não morreu, e eu, e eu e essa mais-velha que encontramos, que lhe contei já era nossa vizinha. A velha, ela era cega, não enxergava.[...] Aqui não podia passar nessa mata, não se passava, tinha UNITA. Foi a única guerra que eu vi.
(Valentina, entrevista no CATV Namacunde, 23 de julho de 2010)

A “única guerra” que Valentina viu foi a mesma que atirou em uma de suas tias, que dispersou a família por diferentes lugares, que decapitou a vizinha e destruiu o povoado em que vivia quando tinha 14 anos de idade.

Esse detalhamento do que foi o retorno ao povoado após o ataque constrói uma cena de destruição que traz aspectos similares àqueles do visitante que chega ao centro de Ondjiva e observa o monumento de escombros. Outra vez, é como se fossem sopradas as palavras do romance de Ondjaki que utilizo na epígrafe do capítulo: “*e de arma em arma, de tiro em tiro, de conversa violenta em brutal descrição, o fantasma da guerra circulava livre*”... (ONDJAKI, 2013, p.194)

Entretanto, essa descrição na entrevista, foi a resposta a uma pergunta sobre como era a época da guerra e não era exatamente a “única guerra” na trajetória de vida narrada por Valentina. Tão ou mais comoventes do que o episódio narrado são as maneiras que a jovem tem buscado para reabitar este universo destruído não só pela violência brutal de um estado de guerra, mas pela violência banal de “uma lembrança sempre a sangrar”, de “coisas que não se sabia que eram sabidas” (ONDJAKI, 2013, p. 195), ou de coisas que, relacionadas ao *ato de testemunhar*, como sugerido por Das, não se expressam como “memória traumática do passado que chega ao presente”, mas como o *conhecimento venenoso* obtido pelo sofrimento. A transformação desse envenenado conhecimento é o retorno para a vida, em que perdas e rupturas são vivenciadas, mas em seus interstícios também são criados outros significados para estar no mundo. (DAS, 2007, p.76).

Aos 18 anos Valentina casou-se com Manoel, sob aprovação familiar e festejos tradicionais: apresentação do rapaz, análise familiar sobre o comportamento do pretendente, a consolidação de alianças familiares pelo *alembamento*. Mudou-se para a casa da família do marido. Após alguns meses de casamento, Valentina incomodou-se porque o marido começou a beber muito. Mas o estopim para deixa-lo foi porque

- Ele não fazia filho. Então é que a família dele me dizia: “a mulher que você arranhou não faz filho, nós não queremos uma mulher que não faz filho”. E aí depois as irmãs [do marido] começou a me insultar, “que você não faz filho, não sei que...” E eu tinha mesmo que sair, tinha que lhe deixar, porque eu não vou escutar toda hora a me insultar nas irmãs, nas primas, que “a mulher que você arranhou não faz filho”. É que na tradição dos Kwanyama eles gostam muito de filhos. “Nós queremos filho, não sei que, aí já tá 6 meses em casa e não tá grávida”. Afinal de contas o homem é que não fazia filho! Falei na minha família, e assim me aconselham “não adianta fazer na minha família ou na família do senhor, talvez convém você sair, convém de você voltar mesmo em casa”. E aí eu saí de lá e voltei em casa. Foi que voltei em casa quando já fui se encontrar com esse [o segundo marido] que tava comigo já agora. E esse fiquei com ele, logo fiquei grávida, e nasceu o meu bebê. (Valentina, entrevista no CATV Namacunde, 23 de julho de 2010)

Valentina conseguiu sair de um casamento que não desejava manter, embora inicialmente tenha sido aprovado pela família. Apenas pelo uso que Manoel fazia da bebida seria mais difícil romper a aliança, mas as ofensas provocadas pelas mulheres da família do marido pela ausência de gravidez foram legítimas para que a família de origem da jovem a chamasse de volta e desfizesse o casamento. Esse novo arranjo foi possível porque oito anos após o fim das guerras, a família de Valentina pode se reunir de novo. Uma decisão individual dela poderia resultar em um duplo rompimento: com sua família de origem e com a família do primeiro marido.

De volta à casa da irmã da mãe, que era mais próxima da escola, ela precisava de um novo marido. Logo começou a namorar outro homem, Francisco, que se tornou seu segundo marido, mesmo sem a realização dos festejos tradicionais. Como engravidou sem dificuldades, identificou o problema do casamento anterior em Manoel. Sua vida foi retomada na casa do novo marido, que era vizinho, e a jovem ganhou um novo núcleo familiar, composto por Francisco, o sobrinho de Francisco, Valentina (que estava grávida) e sua sobrinha.

Nos quatro anos de convivência, Valentina avaliava Francisco como um bom marido,

- [...] ele foi bom pra mim, e digo que foi melhor mesmo até [do que o primeiro marido] Ele comprava, às vezes... as comidas em casa nunca faltou, roupa pra nós sempre comprava. Às vezes eu andava, se o meu negócio de roupa vinha, ele tirava assim umas roupas, umas roupinhas, umas calças pra mim, ele me devolvia mesmo o meu dinheiro, quando o meu negocio era baixo, ele me dava mesmo o meu dinheiro.
 - *E ele sempre então ajudou mesmo em casa, né?*
 - Sempre ajudou mesmo em casa. Ele foi mesmo bom.
 - *Ele assim fez alguma coisa, ele tratava você bem também?*
 - Sim, me tratava bem.
- (Valentina, entrevista no CATV Namacunde, 23 de julho de 2010)

Ser bom estava relacionado ao suporte material que Francisco lhe oferecia. Na sequência da entrevista, segui perguntando sobre desavenças e brigas. Segue um longo trecho da transcrição, que mantive integralmente, para reforçar meu próprio espanto e incômodo diante da perspectiva de Valentina:

- *Ele alguma vez chegou a brigar com você antes dessa situação[de ter saído de casa]?*
- Sim, às vezes brigávamos mesmo, mas nem assim tanto.
- *Mas ele não dava chapada[termo comum para explicar agressão física] assim?*
- Batia em mim?
- *É.*
- Batia, mas não é assim tanto. Batia, aqui na província do Cunene é mesmo assim as mulheres mesmo batem nos homens, os homens batem.
- *Mas eles batem por quê?*
- **Diga que quando um homem não bate em uma mulher, assim não é homem.**

- Ah, é? Mas aí bate por quê? Dá um exemplo assim uma vez que ele deu chapada em você.

- Me deu chapada por causa de, de uma camisa dele que eu... foi lavada pela criança, não fui eu que lavei, mandei a miúda lavar e encardiu um bocadinho aqui na gola e aqui no coisa do braço, então eu engomei. Assim que eu engomei, meti assim por cima do guarda roupa pra ele vestir, e quando foi sair fazer assim o serviço, viu que na camisa tinha uma sujidade aqui encardida, um bocadinho, e ele tinha que sair de Ondjiva pra vir aqui na Santa Clara pra mudar, a camisa tava encardida aqui, e aí chegou a me bater. Disse que “Você não controla a minha roupa, minha roupa tá suja, manda a miúda lavar”. Só a miúda mete na máquina, lava, às vezes não ensaboa bem.

- A miúda era a sobrinha?

- É a minha sobrinha. Às vezes ela não ensaboa bem e a roupa fica encardida. E me bateu.

- E isso aconteceu muito, Valentina?

- Sim, aconteceu já o ano passado.

- Antes de, antes tinha acontecido?

- Sim.

- E aí você ficava triste, você falava com ele, o que acontecia?

- Sim, falava, falava, mas não sei mais uma vez, não sei mais diga... quando você te batem no homem, você não pode ficar triste. **Ele te bateu hoje, tu tens que cozinhar pra ele, tens que por água no quarto do banheiro pra ele banhar, tens que fazer tudo, não pode ficar triste.**

- E daí você não falou, você não ficou chateada então?

- Não fiquei.

- Não. Também não chorou, não podia chorar?

- Não, não pode.

- E não pode bater nele?

- Também não pode.

- Tem que ficar quietinha?

- Tem que ficar quietinha. Não pode bater.

- Você conversava sobre isso com alguém depois?

- Sim, conversava.

- Com quem, com ele mesmo?

- Sim.

- E ele?

- Ou eu conversava com ele, “Você me bateu”, não sei que, “Eu te bati porque você me fez encardir a minha camisa, me fez envergonhar na frente dos meus colegas no trabalho”. Ficou a sair envergonhado e chegou aqui: “de vez de você prestar atenção nas minhas roupas, lavar, engomar, você não trabalha e fica só a estudar”.

- Mas você não trabalhava?

- Não, não trabalhava.

- **Mas quando você vende roupa você não trabalha? Trabalha, não é?**

- Sim, trabalha.

- Então?

- **Ele já tá assim a fazer esses trabalhos assim, às vezes que ganha dinheiro. Não é como ele, trabalha, vai trabalhar e me sustenta em casa, e traz comida. Diz que você não tens trabalho, não faz nada, que eu to em casa só a cozinhar, a engomar, essas coisas só, lavar.**

- E isso já é muito, né!!

(Valentina, entrevista no CATV Namacunde, 23 de julho de 2010)

Para Valentina, um “bom marido” é aquele que não deixa faltar nada em casa e os desentendimentos que geram violência são parte de concepções gerais sobre os papéis de gênero. Cabe ao homem atuar como provedor principal e fazer filhos e cabe à mulher gerar filhos, os cuidados com a casa, as crianças e os pertences da família. O não atendimento ao

pacto pode vir a legitimizar o uso da violência do homem contra a mulher ou a busca por outros parceiros capazes de suprir as demandas necessárias das mulheres (não apenas econômicas, mas também afetivo-sexuais). Quando os novos parceiros são concomitantes, é necessário sigilo e cautela das mulheres. Se um novo parceiro for posterior, podem ser acionados mecanismos socialmente legítimos que reconheçam o fim de um casamento. Entretanto, a exposição de Valentina configura apenas uma possibilidade que reflete normas sociais que ela absorveu ao longo da vida. Nem mesmo sua atividade que gerava renda própria era considerada um trabalho como o do marido, que “*Não é como ele, trabalha, vai trabalhar e me sustenta em casa, e traz comida*”. Se ela não limpa adequadamente as roupas do marido, pode ter como resposta uma agressão física, mesmo assim deve continuar a realizar suas tarefas¹⁷².

Claro que nem todas as mulheres naturalizam o uso da violência masculina contra si, bem como são as atividades informais femininas que predominam como fontes de renda das famílias no Cunene (RODRIGUES, 2007). Mas Valentina, essa que “tem o nome da tristeza por ser o rancor da mãe com o pai”, busca sempre a conciliação, o cumprimento das normas e das decisões dos mais-velhos. E pensava que Francisco era mesmo um bom marido:

- A pessoa que você tá a viver com um homem, tá a esperar de tudo. Você espera de muita coisa, então nem que te doer, uma coisa normal porque você... **Tas a viver e espera tudo no mundo, estas a esperar tudo que aparecer, você tem que receber, sim.**

- *Uhum, mas assim em que sentido? Receber o que aparecer de que, de bom?*

- Do que é bom, do que é mau, tem que receber. Fazer as vezes se te enviou, o Deus te deu isto, Deus deu pra ti, vai negar e ele não vai dar. [...] Tens que receber aquilo que te dá. Por exemplo assim nesse, nesse nosso, digo aqui na nossa província do Cunene essa doença de VIH e SIDA tá muito provocada, então quer dizer que às vezes você conversa com teu marido, eu, você sabes como mulher, né, não saio, às vezes tem um amigo fora, mas você sabe muito bem que com aquele seu amigo você não faz coisa sexo, não faz nada. Então você chega ao consenso de conversar com ele. “Meu irmão, como é que você se comporta bem, **eu não digo que você não**

¹⁷² Não coube a esta tese, que trata fundamentalmente de percursos e trajetórias, desenvolver uma discussão sobre hierarquias de gênero e relações de poder, entretanto, é fundamental ressaltar que inequidades de gênero têm sido a base do alastramento da epidemia de HIV/Aids no mundo. Sobre uma crítica à reificação da assimetria de gênero entre homossexuais no Brasil, cf. CARRARA; SIMÕES, 2007; Sobre assimetria de relações de gênero no Brasil, cf. HEILBORN; 2009, que analisa dados de um survey sobre sexualidade entre jovens brasileiros; Sobre uma discussão conceitual de relações de gênero em contraposição à ideia do patriarcado, cf. MACHADO, 2000; Sobre processos históricos de desigualdade de gênero na África Austral, especificamente na Namíbia, cf. HAYES, 1998; sobre sexualidade, assimetria de gênero e Aids na Namíbia, cf. HUBBARD; LAFFONT, 2007; e sobre cristianismo e assimetria de gênero, cf. MCKITRICK, 2002

pode ter namorada, né, mas quando tiver uma namorada, mas utiliza preservativo pra não contrair doença”

(Valentina, entrevista CATV Namacunde, 23 de julho de 2010, grifos meus)

Valentina está “a esperar de tudo que aparecer, já que estava a viver”, por isso pensa que precisa “receber o que a vida traz”. Mas isso não significa completa resignação e silêncio. Valentina recebe os desígnios de deus, mas, por conhecer bem aquele universo social que a circundava, fazia recomendações ao marido. Em uma fronteira cuja alta prevalência para HIV/Aids se expressa em amigas e conhecidas doentes e já falecidas em decorrência de doenças oportunistas, e em um contexto que os homens quase sempre mantêm múltiplas parceiras concomitantes, buscava alertar o marido para a prevenção, para o uso do preservativo. Mas foi o que Francisco não fez. Como mencionado no início da seção, havia apenas dois meses que Valentina soube que era soropositiva. Ao receber o resultado, a jovem foi instruída a conversar com o marido, então seu único parceiro sexual. Antes, ela contou para a tia, que reforçou a necessidade da conversa com Francisco, pois *“foi o marido que me colocou nessa condição”*¹⁷³.

Horas depois, quando o marido chegou a casa, encontrou Valentina aos prantos, como jamais havia visto. Ela lhe contou que era HIV positiva. Francisco respondeu agressivamente, dizendo que ela trouxe doença para transmitir a ele, que se achava saudável. Ele se recusou a fazer o teste. Valentina retomou a história no final da entrevista gravada, enquanto falava sobre o que era um comportamento ideal para homens e mulheres, como já havia mencionado anteriormente. Sobre os papéis masculinos, acreditava que os homens devem assumir responsabilidades de “colocar comida em casa”, mas seu marido *“ele fugiu só à sua responsabilidade. Ele às vezes pensou que a minha família ia ficar contra. Ficou com medo também, ele é mais-velho [no sentido de ser adulto] já tem 29 anos, faz 30 anos, e aí eu sou muito menor dele [22 anos]. Eu acho que ele pensou que a minha família deveria tomar conta disso”*. E continuou, retomando uma detalhada descrição daquele dia:

¹⁷³ Essa certeza de Valentina vinha de seu acompanhamento pré-natal, período em os testes para HIV são obrigatórios. Após um ano do nascimento da filha, fez novamente o teste, que novamente foi negativo para HIV. A jovem foi motivada a fazer novamente um teste porque Francisco estava com uma ferida no pênis por um período prolongado. Um dia, uma amiga lhe contara que havia visto Francisco com uma mulher cujo marido morrera em consequência da Aids. Mas estava receosa de fazer o teste na rede de saúde local, *“se vais fazer o teste sozinha, sem o marido lhe pedir, e ele sabe, ele vai a pensar que tens outro”*.

- [...] só sei que ele tirou o casaco dele, segurou no carro e foi. Eu pensei que ele fosse para o trabalho, foi nesse dia e não voltou. E dia seguinte ele veio, mandou a minha sobrinha, eu não tava em casa, tava assim atrás de casa, tava a lavar no tanque. Mandou a minha sobrinha meter a roupa numa maleta assim pequena, e a minha sobrinha meteu a roupa dele numa mala, e umas três camisas, parece umas duas calças, um calção, meteu na mala, meteu no carro a roupa, eu pensei que ele tivesse às vezes pra viajar. Mas também eu não me prestei a ver, “Se ele tiver pra viajar, vai vir me despedir”. Ele meteu a roupinha dele no que, no carro e foi. De aquele dia foi e até hoje não voltou. Então também quando esperei, ligava pra ele, o número dava desligado, eu também não me preocupei. Liguei para o irmão dele, “convém de você procurar o teu irmão, eu to a ligar pra ele, mas o número dele dá desligado”. E o irmão dele disse que não, “Eu tava com ele no Ondjiva, então ontem ele tá mesmo lá no Ondjiva”, [...] e eu disse “Convém de você lhe procurar pra conversar com ele assim, assim, assim.” O irmão dele foi lhe procurar, ele disse “Não, eu virei já, amanhã vou vir, encontro você em casa”. O irmão dele veio em casa, esperou, esperou, nada, não veio. [...] Eu fiquei à espera dele, fiquei... [silêncio]

- *E nada.*

- E nada, quase um mês, e fome, fome, às vezes não tem dinheiro, e minha tia disse “Convém de você sair de casa, vir só ficar aqui um bocado de tempo, um bocado que nós vamos comer”. E eu saí de lá, comia na casa da minha tia, liguei, tava a tentar ligar pra ele pra ver se vinha buscar o sobrinho dele que ele deixou comigo, não deu de ele vir buscar, e o menino tá lá comigo até hoje.

(Valentina, entrevista CATV Namacunde, 23 de julho de 2010)

Valentina, com a filha, a sobrinha e o sobrinho do marido, esperou por ele durante um mês, enquanto foi possível permanecer sem recursos mínimos para a alimentação. Procurou a mediação de um dos irmãos de Francisco, que o encontrou em uma nova casa em Ondjiva, vivendo com a mulher que a amiga vira anteriormente, que estava grávida. O cunhado achou que o mínimo a ser feito era que Francisco desse dinheiro a Valentina, afinal, ela estava responsável além da filha, pelo sobrinho dele. Diante da intervenção do irmão, Francisco disse a ele que saiu de casa porque viu Valentina chorando e achou que ela iria se matar. E ela narra como respondeu ao cunhado:

- [...] ah, mas aquele teste que eu fiz, eu já não fico mais muito triste. É que todo mundo agora vive mesmo nessas condições quase [ser soropositiva], e eu tenho amigas também que vivem nessas condições. O que eu vou fazer, eu só vou pro hospital, vou receber o medicamento e vou tomar normalmente e vou ver o tempo que Deus vai me dar [...] eu não tenho tempo de se matar e deixar a minha bebê com 4 anos. Quem sabe quando eu vou morrer, quando eu vou morrer eu já vou deixar a minha filha com 13, 14 anos. Vou deixar ela um pouco grande, já estudou um pouco... Então eu não posso me matar, eu tenho que esperar que a minha filha cresça, mas o que eu posso fazer é não vou nascer mais [ter outro filho]. Vou esperar só que a minha filha cresça, e vou tomar meu medicamento até tarde. [...] Quem sabe lá também posso tomar, a cura pode vir, eles podem mesmo encontrar, não posso me matar. Tenho a minha filha, vou lhe deixar com quem?

(Valentina, entrevista CATV Namacunde, 23 de julho de 2010)

Depois, o cunhado voltou a falar com o irmão. Francisco disse para que fosse até a casa que ele já “estaria a vir”. Dois dias se passaram e ele não apareceu. O cunhado deu um pouco de dinheiro a Valentina (“que comprei um bocado de fuba e o material escolar”). Ao seguir sem novas notícias do marido, por fim, a família dela, na figura da tia, “tomou conta da situação”, ao menos por um período, abrigando à Valentina e às crianças.

Entretanto, ela não poderia permanecer muito tempo na casa da tia, porque têm responsabilidades e desejos como uma mulher jovem, “ainda criança”, que “não pode ficar sem homem”. Ao mesmo tempo, diz que não pode buscar outro parceiro, pois poderia contamina-lo, já que “*os homens não é sempre que vão querer usar preservativo*”. Assim, retoma a expectativa de retorno do marido fugidio:

- [...] ele mesmo mais tarde ele, ou vão os mais-velhos vão a conversar com ele que ele é pra poder voltar em mim, porque eu também não posso ficar sem homem. Ele me deu doença, vai ter que me suportar. Ele tem que vir me suportar, ou até que mais tarde depois de completar 6 meses, se 6 meses ele não tá a vir, eu tenho que fazer tudo com tudo pra poder lhe procurar. Eu não posso ficar sem homem, também não posso dizer que vou arranjar outro, eu tenho doença, agora não posso arranjar outro [...] eu já não posso arranjar outros, espero mesmo por ele. O dia que ele decidir que vai vir, é que eu vou esperar.

(Valentina, entrevista CATV Namacunde, 23 de julho de 2010)

Posteriormente e depois dela trazer o parâmetro “sou criança” várias vezes, indaguei o que seria isso, já que ela era casada pela segunda vez e já havia muito tempo realizado o ritual de iniciação feminina *efundula leengoma* (em português, traduziu-se como “festa do fico/fico”)¹⁷⁴. Para melhor compreender esse aspecto da iniciação feminina, uma pequena pausa se faz importante.

6.3.2.1 Algumas interpretações sobre a “festa do fico” e significados de tornar-se mulher e adulta

Honwana (2006) já identificara a dissonância da leitura ocidental entre os rituais de iniciação de jovens com a entrada na vida adulta. No caso das iniciações masculinas e

¹⁷⁴ Nas áreas rurais do sul de Angola, entre diferentes pertencimentos étnicos, a iniciação feminina é realizada em mulheres que já passaram pela menarca. É realizada a partir das decisões dos mais-velhos, geralmente cabe à mãe, às irmãs da mãe e a avó materna a decisão. A decisão também depende da disponibilidade material do pai ou da família do pai, pois é um ritual que envolve uma grande festa com duração de alguns dias. Uma mulher não pode engravidar sem ter realizado o “fico”, o que seria um grande tabu capaz de provocar maldições e rupturas familiares. (MELO, 2007; ESTERMAN, 1960)

femininas no sul de Angola, em kwanyama denominadas, respectivamente, *etanda*¹⁷⁵ e *efundula*, são passagens que indicam, antes de tudo, aprendizados relacionados a papéis de gênero.

Eneida, Nayme e outras enfermeiras, de diferentes pertencimentos étnicos, que trabalharam no projeto de saúde, explicaram sobre a importância da festa do fico:

O fico é a festa de apresentação da menina para a família, para mostrar que ela já é mulher. Faz-se uma grande festa porque ela aprendeu alguns segredos de mulher. Se a família não fez o fico e a menina engravidar, o melhor é a moça fazer o aborto¹⁷⁶, pois isso é muito vergonhoso para a família. Se uma jovem que não fez o fico tiver o filho, seus filhos sempre serão apontados como os filhos da mãe sem fico. Em algumas regiões é na ocasião na menarca, em outras é mais tarde. As kwanyama ganham roupas especiais, chamada Delela, que serão utilizadas em todas as ocasiões festivas ao longo de sua vida. Estão a vender Delelas por todo lado, mas não é a mesma Delela da festa (Figura 21)

Figura 21 - Delelas “de venda” e enxovais temáticos



5ª edição da Expo-Cunene, 2010. Fonte: A autora, 2010.

¹⁷⁵ Existem controvérsias sobre a realização do *etanda*, que culmina na circuncisão entre os kwanyamas. Esterman (1960) e Nampala e Shigweda (2006) afirmam que os kwanyamas aboliram o rito, mas, tanto nas entrevistas formais quanto nas conversas cotidianas, sempre observei, sobretudo por parte das mulheres, kwanyamas ou não, a valorização do homem circuncidado. Este fato pode ter várias explicações: a) qualquer definição étnica em si é questionável e entre o grande grupo denominado “oshiwambo”, há 12 subgrupos, dos quais, em Angola, se destacam os oshikwanyama. Todos os outros mantêm o ritual de *etanda* e os casamentos entre famílias de distintas origens é muito comum; b) relaciona-se à difusão da perspectiva de que um homem circuncidado têm maiores dificuldades de sofrer contágio de alguma doença sexualmente transmissível; c) as mulheres repetem sucessivamente que um pênis circuncidado “é mais bonito”; d) a guerra tornava mais difícil ritos de iniciação, que demandam tempo e gastos; e) a urbanização e novos modos de vida presentes, principalmente nos últimos anos, desvinculam o *etanda* da circuncisão. Muitas mulheres optam por realizar a circuncisão dos filhos ainda bebês, no hospital, pois seria “mais higiênico”.

¹⁷⁶ Sobre práticas abortivas, cf. nota 214

Eneida, que era Nyaneca-humbe, disse que iria aguardar a filha, de 16 anos, completar 20 para fazer-lhe o fico: “Assim, se atraso, ela pode estudar mais”. Nayme e Rosa riram, falando que “a depender do caso, postergar é um pouquinho complicado”.

Estrela, uma entrevistada de 24 anos, que também era Nyaneca-humbe, contou que a família fez sua festa de fico bem cedo, “de um dia para o outro” porque acharam que ela e a sobrinha, da mesma idade e amigas, iriam fugir de casa para Benguela, como fizera uma conhecida delas. “*Acreditam que se uma mulher tem filhos sem o fico, vai trazer males para toda a família*”. Disse que não acredita muito nisso, mas que a festa é muito bonita para uma jovem. “*As famílias que não fazem ou demoram a fazer é porque não tem boi para matar*”. Explicou que a “festa do fico” não é para tornar-se adulta, mas sim é a “festa da puberdade”. A definição de ser mulher passa por outros aprendizados, como explicou Estrela: “*Sou moça. Uma senhora grande – conclui – é aquela, uma senhora casada, é senhora grande. Que tem muitos filhos e também tem mais idade, por exemplo, a partir dos 30*”. (Estrela, entrevista em sala de ONG, Ondjiva, 26 de julho de 2010)

A entrevistada Rosália, que se identificou como umbundu, havia engravidado sem o fico e disse que havia alguns costumes kwanyama que ela não aceitava, como a interrupção da gravidez se a mulher não tiver feito o fico:

- A criança, aquela criança não pode viver. Tem que expor, dizem que tem que expor uma fita aqui na cintura, não sei que lá, a fita, não sei que tradição que eles levam, e agora mesmo nós não temos tradição, pouca tradição, a nossa tradição é só o fico, você fazendo o fico, aí acabou.
 - *O fico é quando a mulher...*
 - Quando a mulher já ta assim madura, já ta assim nos 16, 17. 14 até, não, 15, pode fazer já o fico. E a mãe já sabe que ela já tá com a idade de um dia encontrar um só parente, faz já crescer a miúda pra fazer aquela tradição, que é a do fico.
- (Rosália, entrevista CS Namacunde, 20 de julho de 2010)

Em outro momento, enquanto contava sobre a primeira gravidez, Rosália iniciou sua concepção de transformar-se em mulher. Aos 14 anos, quando morava no Lubango, ela ainda não “conhecia seu sangue”:

- Fui criança e também não sei como porque eu, dizem que a mulher é depois de assistir, é só assim que se engravida. Eu até aquele tempo não conhecia que assistir.
 - *Assistiri?*
 - Sim, o tempo da mulher, quando chega o tempo das mulheres, da mulher jogar no fim do mês.
 - *Ah, entendi.*
 - E eu naquele tempo já não, mas minha mãe “E a barriga”?
 - *Você não tinha ainda sido...*
 - Não, não conhecia meu sangue ainda, não conhecia.
 - *E você engravidou?*
 - Me engravidei, engravidei. E as minhas tias dizem assim “Estavas preparada, aquele sangue da virgindade é que engravidaste porque você já tava no caminho de ser madura”.
- (Rosália, entrevista CS Namacunde, 20 de julho de 2010)

No decorrer da conversa, e com alguma dificuldade, compreendi que, sob meu olhar, Rosália havia sido estuprada por um vizinho um pouco mais velho, que a cumprimentava sempre que a via. Ela nomeou de outra forma aquela inesperada relação sexual, relacionando o fato de “não conhecer coisas de mulher” às dores e incômodo do que sentiu nessa relação em que o rapaz “a dirigiu na cama”:

- *Você sentiu incômodo com a relação [sexual]?*
- Sim, senti. Senti. Porque eu fui criança mesmo de idade, não sabia, não conhecia ainda. Mais tarde que eu vim a saber, depois que fui a saber que a mulher era assim, assim, assim. Fui saber as coisas da mulher. Risos.[...]
- Depois de eu ter o bebê me ensinaram como ser mulher, não sei quê, aprendi, as minhas tias. Também eu me sinto que tô um pouco segura. Risos.
- [...] *É nessa época ele era, você considerava ele tipo namorado mesmo ou não?*
- Não, não.
- *Tinha...*
- Era uma coisa que eu não conhecia, não sabia ainda aquela maturação do sexo. Não sabia, não sentia nada, não sabia como o sexo é. Agora é que eu sinto que sou mulher, sei como gosto de sexo.
- *Mas na época?*
- Não sentia nada, não sabia nada. Fiz por fazer[...]
- *Mas ele não chegou a machucar você, te agredir?*
- Chegou, chegou, porque eu naquele tempo era virgem. Era virgem mesmo, não sabia o que era virgem. Ele quando me deitava minha calça tava cheia de hemorragia aí ele me disse “Oh, essa menina ainda é criança, por isso facilitou essa hemorragia”. Aí eu cheguei em casa pra minha mãe a chorar. Risos. Até eu não cheguei em casa, cheguei fora do quintal, comecei a chorar, foi uma vizinha que me pegou, me mudou, e disse “Você ta sangrando”, e eu disse “Não, aquele moço que me pegou assim, assim, assim”, e comecei a explicar. Risos.
- *Aquele moço, então você nem conhecia então?*
- Não conhecia, era só vizinho de uma distância daqui à Santa Clara o vizinho. Não era vizinho, só conhecido, só conhecido. Esse homem me encontrava assim na praça, na escola, sempre me cumprimentava. “Como vai, tudo bem?”, quando chegou já no tempo dele me pedir em namoro eu comecei aquela coisa a sentir, e ele me dirigiu na cama e eu não sabia se vou me engravidar, não sei quê. Me engravidei. (Rosália, entrevista CS Namacunde, 20 de julho de 2010)

Nessa intrincada conversa sobre sua primeira relação sexual, que não foi consentida, a concepção que Rosália sobre “ser mulher” relacionou-se a alguns processos de aprendizagem no domínio da sexualidade. Tal conhecimento que ela não tinha na ocasião da gravidez por ter sido “ainda criança”, “não conhecer seu sangue”, “não saber como ela gostava de sexo”. O fico poderia ter sido um momento ritual desse aprendizado, mas não definiria sua condição de transformar-se em “mulher” em oposição a ser “ainda criança”.

Para Valentina, a distinção realizada para o que é “deixar de ser criança”, assim como os outros exemplos trazidos, facilita compreender esse mal-entendido apontado por Honwana (2006). Valentina explica que “ser criança” é um momento que ainda é preciso “viver com

um homem, e é isso que eu disse que ainda sou criança. Ainda preciso de alguém me satisfazer as minhas vontades”.

Essas “vontades” inicialmente foram associadas a desejos de exercício sexuais, mas em outro momento, Valentina explica sobre “deixar de ser criança” quando há possibilidade de uma mulher para decidir se prefere *“ficar em sua própria casa, sem precisar de homem”*. Assim, “ficar em sua própria casa” aparece como um ponto oposto ao “ser criança” e indica, além do desejo sexual, a capacidade de autossustentação.

As perspectivas classificatórias sobre “ser criança”, “moça”, “senhora grande” ou “adulta” aqui apresentadas são pensadas de maneiras diferentes por cada mulher. Mas indicam, de alguma forma, que há uma crescente responsabilização adquirida conforme a jovem torna-se “mais-velha”.

E como mulheres “que já não são crianças” podem garantir uma renda suficiente para suprir os gastos básicos com alimentação e saúde, a sua, e àqueles que delas são dependentes? Como garantir renda para ter seus negócios, suas roupas e produtos de beleza?

Continuaremos com Valentina.

6.3.2.2 Um sonho para Valentina

Valentina ressaltou a importância de esperar pelo marido e logo que descobriu ser soropositiva, pensou em abandonar a escola, imaginando que iria morrer. Uma amiga soropositiva há dez anos a dissuadiu da ideia com seu próprio exemplo que continua a realizar suas tarefas normalmente, ao estudar e trabalhar. Após a conversa com a amiga, Valentina ficou mais animada e optou por seguir sua escolarização. Estava no penúltimo ano do que equivale ao Ensino Médio e sonhava com a graduação em psicologia em uma faculdade na província do Lubango. Temia um dia não ter dinheiro o suficiente para pagar o material escolar¹⁷⁷.

A principal fonte de renda de Valentina, como tantas outras mulheres que viviam entre Santa Clara e Ondjiva, era o comércio informal de produtos que trazia da Namíbia para revender no Cunene. E quando não conseguia retorno suficiente em seus negócios, contava

¹⁷⁷ Há maior número de escolas públicas do que particulares, mas o material escolar é pago. Na província do Cunene, examinei o material de uma estudante do último ano do equivalente ao Ensino Médio. Os “fascículos”, frequentemente mencionados como o principal material escolar além de cadernos e lápis, são fotocópias de livros. Um “fascículo” com 25 cópias, estudado para uma disciplina ao longo de aproximadamente três meses, é vendido em média a 1500 kwanzas, que equivalem a aproximadamente 15 dólares.

com o suporte financeiro de Francisco. A tia a abrigou em sua casa, mas também administrava com dificuldades os recursos. A jovem explica:

- Pedir na tia já não sei quanto tempo posso. Então não posso estar assim, ainda criança, sem homem. O meu marido lhe faltou responsabilidade. Tenho um amigo, Expedito, conheço já da escola. Ele quer namorar comigo, mas eu estou mesmo a espera do marido. Esse amigo é bom, me ajuda sempre, já ajuda a minha filha às vezes. Às vezes de corrida, vamos pra Namíbia fazer umas comprinhas, vamos mesmo, me faz umas compras. Me traz... às vezes vamos pra Oshakati fazer umas compras. Ele me dá o dinheiro dele. Ele mesmo ajuda eu no meu negócio, meu dinheiro do meu negócio ta a atrasar, ele tira às vezes uns 200 dólares e me entrega, "Toma, então pega pra você". Tira mais outro negócio ali na Namíbia pra você vender mesmo aqui na província do Cunene, e quando você conseguir, fica pra você se sustentar, sustentar os teus estudos.
(Valentina, entrevista CATV Namacunde, 23 de julho de 2010)

A situação que se coloca remete a um dito popular, também utilizado no Brasil, que Eneida, minha amiga enfermeira repetia frequentemente: *Se estás a sair ou aceitar algo de um homem, esse jantar um dia tem que ser pago. Vais comer comida de graça todo dia por quê? Tens que pagar diferente!*

"Já sabes que não existe refeição grátis...". Valentina vivia um grande dilema: não poderia seguir muito tempo com as crianças na casa da tia sem contribuir efetivamente com recursos materiais. Tampouco achava correto completar o ciclo dádivo do relacionamento que seu amigo Expedito iniciara porque era soropositiva e, mesmo que propusesse o uso do preservativo, ele poderia negar. E se contasse a ele que era soropositiva, perderia aquele que era seu suporte afetivo e financeiro. Enquanto isso, continuaria a espera do marido.

Ao fim da entrevista, eu estava completamente sem recursos emocionais para continuar com o protocolo da entrevista, fosse como antropóloga, fosse como contratada de uma investigação epidemiológica. Deixei aparecer lágrimas, emiti opiniões (de que ela não precisava esperar pelo marido, que se quisesse poderia ter outros filhos com acompanhamento, que poderia utilizar preservativo feminino para ter maior autonomia e decisão sobre sua vida sexual...). Tentei preencher eventuais silêncios e buscar em seu rosto plácido a tristeza do nome que, aos meus olhos, naquele momento, transbordava para a vida daquela mulher. Mas a aparente resignação, como classifiquei inicialmente, era também a força de uma trajetória construída por pequenas subversões de sentidos e agenciamentos que Valentina buscava para continuar sua vida: sempre a "fazer coragem".

Como apresentei no capítulo 1, houve acirrada discussão na apresentação do relatório final do *Inquérito* aos representantes dos financiadores, que não queriam "anedotas", mas "definições" de "quem são" essas mulheres. Para efeitos comparativos entre diversos países do mundo, é comum que mulheres que participam de *Inquéritos* como esses sejam

classificadas como “trabalhadoras sexuais”. E sob este signo, continuam a ser desenhados projetos de prevenção ao HIV/Aids¹⁷⁸.

Posteriormente, em documento interno de planejamento de atividades do PPFAR para Angola, observei uma mudança. Para descrever os “achados” do *Inquérito de Vigilância* por eles financiado, foi adotada a categoria de “mulheres engajadas em sexo transacional”. O plano de ação para Angola, cujo orçamento estimado era de US\$1.661.000,00 seria voltado para “direcionar normas e comportamentos masculino e aprimorar a equidade de gênero em serviços e atividades voltados para HIV/Aids”¹⁷⁹. O fundamento das intervenções basear-se-ia em programas de difusão da tríade “abstinência sexual, fidelidade e uso de condom”¹⁸⁰. (PEPFAR, 2012)¹⁸¹.

Ainda que tenham abrangido a percepção de risco e acatado parcialmente uma das recomendações que fizemos sobre a importância de programas de prevenção voltado para os homens (PINHO; BASTOS; SAMPAIO; 2010), as propostas dos financiadores ainda estão significativamente distanciadas das formas de vida na fronteira. É provável que a PPFAR seja a maior financiadora de programas de prevenção e aconselhamento em HIV/Aids em Angola, mas esses milhões investidos possivelmente terão pouca repercussão diante do avanço da epidemia e da recusa em ouvir o que as pessoas que vivem naquele contexto têm a dizer.

Mais um dos pontos da *reconstrução nacional* modelados por agentes transnacionais, que inundam de dólares a linda e moderna sede no INLS em Luanda.

No próximo capítulo, serão analisados aspectos do contexto regional que indicam as últimas fronteiras da *reconstrução nacional*: quando “elas” somos “nós”...

¹⁷⁸ No relatório para a UNGASS de 2012, assim tudo foi resumido, em uma nota de rodapé: “o Inquérito de Vigilância Comportamental e Serológica para VIH e sífilis em Mulheres Jovens de 15 a 24 anos envolvidas no Sexo Transaccional na Fronteira entre Angola-Namíbia, nomeadamente a província de Cunene, foi realizado pelo INLS/CDC em 2010 com uma amostra para o estudo de 489 mulheres que realizam sexo transaccional. Este estudo não é representativo para todas as mulheres TS [trabalhadoras sexuais] ou que realizam sexo transaccional porque só foi realizado em uma área fronteiriça de uma província. **Os dados levantados neste inquérito serão utilizados para responder os indicadores direccionados as TS**”. (ANGOLA/UNGASS, 2012, p. 29, grifo meu)

¹⁷⁹ Addressing male norms and behaviors / Increasing gender equity in HIV/AIDS activities and services

¹⁸⁰ O método ABC. Sobre o mesmo, Cf. Cap.1.3

¹⁸¹ PPFAR. *Angola Operational Plan Reporting*, 2012, 99p. Disponível em <<http://www.pepfar.gov/countries/angola/>>. Acesso em 18 jan. 2014

7 QUANDO “ESTAMOS A SER” FRONTEIRAS: ATRAVÉS DAS CIRCUNSTÂNCIAS E APESAR DA “RECONSTRUÇÃO NACIONAL”

São inúmeros os esforços do Estado Angolano em combater a Imigração Ilegal em Angola, quer a nível legislativo, quer a nível operacional e funcional, estando o Serviço de Migração e Estrangeiros a expulsar e repatriar diariamente, dezenas de estrangeiros ilegais em solo angolano.

Serviço de Migração e Estrangeiros de Angola, “Como Legalizar-se”

Distintas formas de demarcação de fronteiras, tanto as simbólicas como aquelas institucionalmente legitimadas, adquirem cores vivas diante de situações em que *indesejáveis* se dispõem a transpassá-las. No contexto do pós-guerra em Angola, o discurso sobre “confiança/desconfiança” perpassa o cotidiano de todas as relações sociais.

Apresentei no segundo capítulo as exigências e os complexos trâmites para a obtenção de um visto de entrada no país, que operam nas entrelinhas da lei, recriam e fortalecem espaços de produção de indesejáveis. Nos capítulos seguintes, pontuei como diferentes perspectivas – a de estrangeiros executivos, de expressões religiosas valorizadas ou não por determinado projeto político, a de formas de viver em “zonas cinzentas” – podem fazer do espaço urbano uma “fábrica de alteridades”, que a qualquer instante pode remeter ao “fantasma da guerra”, essa “lembrança que está sempre a sangrar”.

Neste capítulo final, apresento “as últimas fronteiras”, em sentido literal e figurado, onde a Alteridade adquire concretude em corpos (femininos) e linhas de demarcação (a fronteira urbana entre Angola e Namíbia). Estas, apesar de inicialmente exógenas, tornaram-se um importante dispositivo que engendram novas identidades. Afinal, quem está em lugares de liminaridade? Que circunstâncias e práticas configuram tal posicionamento? Quais as consequências de corporificar a fronteira em si?

Para refletir sobre tais questões, trago episódios, alguns vividos e outros narrados, que apresentam usos maleáveis de categorias sociais que delimitam possibilidades de atuação e revelam estratégias de vida de quem ocupa posições às *margens do estado*.

7.1 Circuitos transfronteiriços

Apresentei como as ideias sobre a “guerra” são concretizadas e narradas por invasões, bombardeios, matanças, raptos de crianças e mulheres, contingente de refugiados e

deslocados. Os processos relacionados à guerra não apenas afetaram a região, mas também a conformaram e a recriaram.

As transformações não ocorreram apenas em Angola. Áreas fronteiriças, como a região norte da Namíbia, mesmo após sua Independência, também tiveram alterações de sua dinâmica em função dos últimos anos de guerra.

Anos antes das guerras, nas primeiras décadas do século XX, a região, habitada pelo Reino Kwanyama, já havia sofrido impactos pelo processo de demarcação de fronteiras, que destruiu a organização política local e a subjugou às administrações europeias.

A demarcação fronteiriça e as guerras dificultaram e esgarçaram, mas não impossibilitaram a circulação entre as redes de parentesco e de comércio. Apesar dos reveses, houve relativa permeabilidade de fronteiras (RODRIGUES, 2010; BRAMBILLA, 2009).

Com a guerra, do lado angolano da fronteira, houve um processo de despovoamento da região, aliado à destruição de infraestruturas urbanas e ao esgarçamento de redes de solidariedade familiares e de vizinhanças. Os principais destinos dos emigrantes do Cunene eram a província vizinha da Huíla, a capital Luanda e a Namíbia. Do lado namibiano, a partir da Independência na década de 1990, houve intenso investimento na região fronteiriça cuja maior motivação era fortalecer a economia do país a partir de relações comerciais voltadas para Angola.

As relações históricas e culturais e a língua em comum – o Kwanyama – facilitavam redes comerciais e trocas econômicas. Era mais simples o deslocamento para a Namíbia do que para a província vizinha de Huíla, principalmente em períodos de recrudescimento das guerrilhas na área.

Um dos principais temas de debate para intervenção de políticas públicas na Namíbia é a alta prevalência de HIV/Aids (13% da população). Na região norte, na fronteira com Angola, é estimado que 25% da população esteja infectada pelo vírus. (NAMIBIA, 2008; PINHO, 2012). Em Angola, a taxa é de 2,1% da população infectada, o que representa uma das mais baixas prevalências de HIV/Aids da África Austral. Esse é um acontecimento explicado pelo isolamento do país durante as guerras civis. É exatamente na província do Cunene que essa taxa tem aumentado significativamente, alcançando a estimativa de 7,2% da população em 2010 (ANGOLA, 2010; PINHO, 2012).

Abordarei o caso dos distritos de Santa Clara e Oshikango, que constituem os pontos nodais da história regional.

7.1.1 A produção de “Outros/as” e as condições identitárias circunstanciais

- Aurora, you and your cousin were born in Angola but have lived all your lives in Namibia. So, what do you are? Angolan or Namibian?

E quase em coro, responderam:

- Kwanyamas!

- Neither angolan nor namibian... You saw how I've been living here, on this border... – complementou Aurora.¹⁸²

Diário de campo, diálogo com Aurora e a prima, fevereiro de 2011

- E você aprendeu a falar quais línguas?

- Português.

- E com a família?

- Aprendi um pouco de Kwanyama, com a mãe, lá no mato... mas já esqueci um bocado.

- Esqueceu? Qual você aprendeu primeiro?

- Primeiro aprendi mesmo Kwanyama, português foi na escola. Falo em Kwanyama só quando visito a mãe.

- Nem com as amigas? Por quê?

- Às vezes... Epa! Sabes que nos tempos dos brancos, isso aconteceu com a mãe da minha avó, se vissem que falavas em Kwanyama, batiam mesmo!

- Batiam...? Quem?

- A polícia dos brancos, os portugueses!! [...]

- E você se considera Kwanyama?

- Sim, porque tem a mãe, os irmãos, o pai... Mas eu não tenho ..., sou angolana, yá, angolana.

Entrevista realizada ao longo da pesquisa, 2010

This boundary brought an unfavorable situation between Kwanyama-Namibia and Kwanyama-Angola. Even at present Kwanyama people who were born in Angola and now reside in Namibia found it difficult to change their birth certificates and become Namibian nationals. Nevertheless the Namibian Government has tried its best and allowed them to become properly resident in Namibia.

The borderline – Onhaululi – is hated by many, mainly in Ovamboland¹⁸³.

Petrus Ndongo¹⁸⁴

¹⁸² Os erros contidos nas entrevistas foram mantidos na transcrição e refletem tanto a linguagem das entrevistadas quanto minha fluência *relativa* em inglês.

"Camila: Aurora, você e sua prima nasceram em Angola mas viveram sempre na Namíbia. Então vocês são o que? angolanas ou namibianas? (...) Aurora e prima: Nem angolanas nem namibianas. Aurora: Você viu como eu tenho vivido aqui, nesta fronteira..." (tradução livre)

¹⁸³ "Esta fronteira trouxe uma situação desfavorável entre pessoas Kwanyama da Namíbia e pessoas Kwanyama de Angola. Ate hoje Kwanyama que nasceram em Angola e agora residem na Namíbia encontram dificuldades para alterar suas certidões de nascimento e tornarem-se cidadãos da Namíbia. No entanto, o Governo da Namíbia fez o melhor possível e permitiu que essas pessoas ficassem residentes de forma adequada na Namíbia. A linha de fronteira - Onhaululi - é odiada por muitos, principalmente no Ovambolândia". (tradução livre)

A província do Cunene foi a última fronteira do Império Português em Angola. Desde antes da invasão europeia, a área tem sido habitada majoritariamente por pessoas de origem étnico-linguística Kwanyama, o maior dos subgrupos Ovambo (ou Ambó)¹⁸⁵, que tem raízes históricas no que hoje corresponde aos territórios de Angola e Namíbia.

Em tese defendida sobre a identidade Kwanyama em áreas rurais da fronteira Angola-Namíbia, do lado namibiano, Brambilla (2009) percorre, em diferentes tempos, elementos que estiveram presentes na processual definição da identidade Kwanyama. As principais conclusões de Brambilla (2007; 2009) é de que existe uma plurivocalidade da identidade Kwanyama. Há discursos de autoridades tradicionais, mas que buscam referenciais comuns que remetem às “tradições”, ao antigo *Reino Oukwanyama*; e o discurso de “pessoas comuns”, que precisam lidar com as dificuldades impostas nos processos de cruzar a fronteira (*cross-bording*) em seu dia-a-dia. Para a autora, opera-se com uma identidade de *borderlander*, que se constitui situacionalmente. A fronteira gera incômodos e as identidades nacionais são ambivalentes: são designadas como problema, mas ao mesmo tempo são recriadas na elaboração de identidades e diferenças.

Para a autora, situar singularidades da identidade Kwanyama no período pré-colonial é importante na medida em que foi definidora nos conflitos e negociações naquilo que denominou de “relações históricas de dominação e de diálogo”, entre populações locais e potências europeias (BRAMBILLA, 2009, p.161).

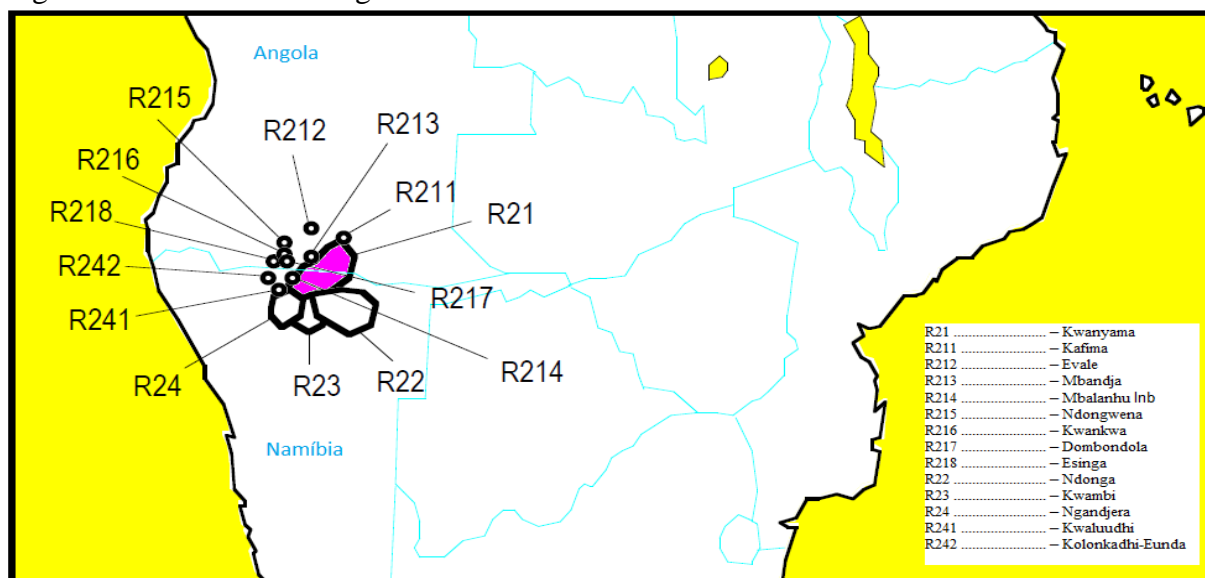
Brambilla (2009) indica que a fundação dos reinos Ovambo teria ocorrido no final do século XVI e relacionava-se à transição de uma sociedade caçadora-coletora para organizações societárias agropastoris, que passaram a se estabelecer ao longo do rio Okavango. Em narrativas sobre origens e memória Ovambo, buscam-se elementos relacionados sempre à migração e ao nomadismo (BRAMBILLA, 2009, p. 160). O reino Ovambo, *Oshilongo* - o que foi feito pelo ser humano, foi habitado por 14 subgrupos: Kwanyama, Ndonga, Kwambi, Ngandjera, Kwaluudhi, Kolonkadhi, Mbandja, Kafima, Evale, Dohmbodhola, Eshinga, Kwankwa, Ndongwena, Mbalantu (Figura 22). Cada um

¹⁸⁴ Petrus Ndongo foi professor de história regional em uma escola gerida por missão religiosa na área rural de Odibo, Namíbia, localizada a 10 km de Oshikango. O trecho transcrito, originalmente apresentado em conferência sobre História da Ovambolândia, foi publicado como prefácio de Vigne (1998), onde também constam estas informações (NDONGO, 1994 apud VIGNE, 1998, p. 289-291).

¹⁸⁵ Sobre Angola, Cf. cap. 3.2. Na Namíbia, seriam cinco os principais grupos étnico-linguísticos: namas, hereros, damaras, san e ovambo, sendo este o maior grupo do país.

dos reinos foi diferenciado por força militar e política. Nesse sentido, o reino de Kwanyama (Oukwanyama)¹⁸⁶ foi o que mais se destacou¹⁸⁷ (BRAMBILLA, 2009, p. 170).

Figura 22 - Atuais áreas linguísticas Ovambo



Destaque colorido da área Kwanyama. Fonte: Adaptado de MAHO, 2009, p.87

O território tradicional do então centralizado *Oukwanyama* foi dividido pela primeira vez no século XIX, em declaração de 1886, sob administração das potências coloniais Portuguesa e Alemã. Entretanto, esta região foi uma das últimas em território africano a serem ocupadas pelos colonizadores, no início do século XX. A área apresentava condições desfavoráveis (região semiárida e de difícil acesso) e era afastada dos principais polos de poder coloniais, além do fato de alguns reinos Ovambo, tal como o Oukwanyama, manterem,

¹⁸⁶ Brambilla (2009) relata uma lenda narrada entre Kwanyamas, na qual o reino havia sido fundado em Onehuka, por Kanene, um caçador pertencente ao clã dos cereais. Entretanto, este local já era de Kambungu, do clã da pecuária. Para decidir quem permaneceria no território, propuseram uma disputa na qual o representante do clã dos cereais deveria prepará-los e o representante do clã da pecuária deveria apresentar suas habilidades ao matar uma vaca. Com medo da derrota, os apoiantes de cada clã gritaram, fazendo com que Kanene e Kambungu fugissem. Assim, os “gritadores” formaram um novo clã, o clã do grito e fizeram de Kavonga o novo rei. Para Brambilla (2009), a lenda traz implícito que a quebra de um tabu fundou um novo reino. Aqueles que gritaram o fizeram por contestar o manuseio de cereais por um homem, o que impediria a coabitação de dois clãs. Assim, o clã real de Kwanyama, proveniente dos descendentes de Kavonga e do “clã do grito”, governou até o último rei, Mandume Ya Ndemufayo. (BRAMBILLA, 2009, 169-171)

¹⁸⁷ Um dos aspectos relevante para a compreensão de territorialidade Kwanyama pré-colonial destacado por Brambilla refere-se aos limites fronteiriços do reino, que deveria sempre respeitar uma área não habitada entre o limite e o reino vizinho, pois ao sair do próprio território, um rei Kwanyama quebraria um tabu e perderia sua legitimidade (BRAMBILLA, 2009,176). Tal senso de territorialidade é interpretado pela autora como um dos constituintes da coesa identidade étnica Kwanyama, que se tornou um importante aspecto nas relações estabelecidas com as potências europeias.

à época, coesão e força interna que possibilitaram alianças políticas e resistência (VIGNE, 1998, p. 291-292).

Não havia total concordância entre europeus sobre o primeiro tratado. Os europeus brigavam, entre outras questões não ditas, pelo acesso e controle à água da região (sistema hidríco do Cuvelai), que assumia uma estratégica posição no contexto de uma área semiárida e desértica. A fronteira continuou em processo de definição, o que envolvia articulações políticas complexas de acordos entre reis locais e europeus, além de desavenças internas entre reinos Ovambo e entre europeus ¹⁸⁸.

Em 1915, o Rei Mandume, o último rei Kwanyama recusou-se a realizar concessões aos portugueses, nas quais teria que ceder parte do território Kwanyama e exilar-se em Windhoek ¹⁸⁹. Diante da resistência, ingleses, que até então eram aliados de Mandume, enviaram tropas sul-africanas para matá-lo, o que ocorreu após sucessivas batalhas de resistência, em 1917.

A morte do Rei Mandume, o fim da Primeira Guerra Mundial, em 1918, e a derrota da Alemanha abriu nova rodada de negociações sobre a região sul do Cunene, realizadas ao longo da década de 1920. Em 1928 foi estabelecido um acordo, retificado em 1931, que delimitou o que seria pertencente a Angola e o que seria parte do Sudoeste Africano ¹⁹⁰ (atual Namíbia), na época protetorado da União Sul-Africana. A demarcação da fronteira cortou o antigo *Oukwanyama*, como não ocorrera com nenhum outro território Ovambo (BRAMBILLA, 2007, p. 24) (Figura 22).

Em análise sobre a formação de fronteiras no continente africano, Mbembe (2000) recorda que em período pré-colonial as territorialidades foram itinerantes e dependentes mais de redes de sociabilidade do que de soberanias exógenas a um espaço geográfico. As redefinições identitárias durante o período intensivo de colonização, tanto quanto aquelas

¹⁸⁸ Brambilla (2009) descreve detalhadamente tais articulações, mostrando como a partir da maior presença colonial a identidade Kwanyama se configura tanto em relação a europeus como em relação a outros povos Ovambo. (BRAMBILLA, 2009, 179-183)

¹⁸⁹ É válido recordar que a saída de um rei Kwanyama de seu território poderia implicar na perda de sua condição real, cf. nota 187

¹⁹⁰ Relatórios militares portugueses alertavam para o deslocamento de populações Kwanyama para o sul por repudiarem o duro sistema colonial português na região e se sentirem mais atraídos para missões protestantes alemãs da então União Sul Africana (Machado, 1927). O aviso foi compreendido por autoridades coloniais, que enviaram missões católicas para a região.

posteriores às independências contribuíram para que identidades étnicas fossem cristalizadas e usadas como critério para definir cidadania.

Essa percepção é compartilhada por Brambilla (2007), que descreve como os Kwanyama da região precisaram remodelar identidades tanto por elementos que os identificavam como a mesma origem étnico-linguística como por novas questões nacionais que passaram a ser sobrepostas. Mas a autora destaca outro aspecto que seria ainda mais importante para a análise do que dinâmicas entre etnicidade e nacionalidade: a identidade *borderlander*, constituída por aqueles que permanecem nos arredores da fronteira e precisam lidar rotineiramente com o ato de cruzar-fronteiras (*cross-border activities*). Nas palavras da autora

[...]that being a Kwanyama today does not only mean to share a common ethnic and national belonging but sharing a common life experience with, along, and across the Angola-Namibia border. In other words, it is widespread among **the Kwanyamas a sense of common belonging that depends on neither ethnicity nor nationality but derives, instead, from living their everyday lives in the same region marked by the border.** (BRAMBILLA, 2007, p. 27, grifo meu)¹⁹¹

Retomaremos em breve a esse ponto na seção 7.2, pontuando que as conclusões de Brambilla (2007; 2009) referem-se ao contexto rural no qual pesquisou. Na fronteira Santa Clara-Oshikango, outros aspectos predominam na compreensão e no acionamento de discursos identitários, pois além de pessoas que “sempre estiveram ali, marcadas pela fronteira”, é intenso o fluxo daqueles que retornam após longa jornada afora. A cidade de Oshikango é abordada no último capítulo da tese de Brambilla (2009), que nele reforça a importância de compreender a fronteiras como *locus* privilegiado de análise de formações de identidade em suas relações com agentes representantes do estado.

Brambilla (2007; 2009) destaca que a institucionalidade da fronteira demarcada sob os princípios ocidentais, ainda que não correspondessem às redes de sociabilidade e às dinâmicas locais, fizeram com que o marco da legalidade adquirisse múltiplas dimensões, uma delas acionada como instrumentos para determinadas políticas de Estado.

A formação de novos agentes políticos – Estados – criou novos dispositivos geradores de diferenciações capazes de regular redes de mobilidade e de relações sociais. Com as guerras, tais processos adquiriram ainda mais nuances, como foi tratado nos capítulos 3 e 6.

¹⁹¹ “(...) ser um Kwanyama atualmente não significa apenas compartilhar um pertencimento étnico e nacional, mas é a partilha de uma experiência de vida em comum com, ao longo e atravessando a fronteira Angola-Namíbia. Em outras palavras, é comum entre os Kwanyama um sentido de pertencimento comum que não depende da etnicidade nem da nacionalidade, mas deriva, em vez disso, da vivência de suas vidas cotidianas na mesma região marcada pela fronteira.” (tradução livre)

Em um primeiro momento, a demarcação fronteiriça trouxe uma diferenciação que, em longo prazo, interferiu na concepção identitária entre Kwanyamas delimitados por Angola e Kwanyamas do então Sudoeste Africano. Sob a administração direta portuguesa, prevaleceu a colonização que coibia práticas locais, tratadas como “incivilizadas”. Estruturas políticas locais eram também desestimuladas ou mesmo proibidas¹⁹². No Sudoeste Africano, administrado sob a “indirect rule”, não houve o veto a lideranças locais ou ao uso das línguas locais¹⁹³.

O sistema colonial português não impediu a continuidade de práticas tradicionais, mas as colocou no âmbito de algo a ser desprezado, vistos como “usos e costumes tribais”. A perspectiva assimilacionista dos portugueses permitia aos povos locais vislumbrar o estatuto de cidadão **quando e se** fossem “civilizados”. Como apresentado ao longo do capítulo 3, o projeto de nação que se perpetuou de maneira hegemônica foi devedor desta tradição. Assim, contemporaneamente, nas áreas urbanizadas, mesmo em Ondjiva, capital de uma província predominantemente rural, o adjetivo “matumbo” é amplamente acionado para o menoscabo de outrem. “Matumbo” quer dizer alguém “que vem do mato, que não tem civilidade, é ‘atrasado’, grosseiro”.

O processo de luta pelas Independências também assume diferenciações nesse aspecto. Enquanto a SWAPO englobava lideranças locais e seus pertencimentos étnicos, um dos desafios do MPLA era tornar coletiva a proposta para a nova “nação angolana”, na qual desprezava-se “tribalismos”, vistos como retrocesso. Para grupos opositores ao MPLA, esse foi, inclusive, um elemento de acusação que indicava a continuidade de uma elite crioula no poder.

O impacto dessas questões pode ser visto, por exemplo, no sistema de ensino de cada país. Na Namíbia, desde a Independência, as escolas incluem em seus currículos, além do inglês, que é a língua oficial, as línguas faladas na região. Em Angola, desde os tempos coloniais, o português era proposto como língua universal, e apenas nos últimos cinco anos anteriores à defesa desta Tese foi iniciado um debate sobre a possibilidade de implementar línguas regionais nos currículos escolares.

¹⁹² Cf. Cap.3.2

¹⁹³ Os malefícios da “indirect rule” foram tão devastadores quanto a administração direta, como já indicado por Mamdani (1998; 2001) e mencionado no Capítulo 3. Neste ponto, destaco apenas a diferenciação no tocante a continuidade não problematizada no uso de línguas locais e de uma identidade étnica que se sobrepõe em relação à identidade nacional. Cf. Castro (2008).

Pereira (2000; 2002) apresenta os complexos processos em torno de redefinições acerca da identidade nacional e étnica que se configuram quando os *Retornados*, de origem Bakongo, da fronteira norte de Angola, também afastados do país, se reinstalaram com suas famílias e descendentes, em Luanda. Um dos aspectos assinalados pela autora foi a marca distintiva para caracterizar um “angolano” de um “retornado”: o uso da língua portuguesa pelos primeiros e o kikongo e o lingala pelos segundos.

Compreender as diferentes ênfases dadas ao ser Kwanyama e/ou ser angolana nas epígrafes da seção não se encerra apenas nessa reflexão sobre a perspectiva étnica. Por isso será realizada uma incursão sobre as condições gerais do lado namibiano da fronteira.

Figura 23 - Edifício governamental em Ondjiva.



Presidente na unidade nacional. Fonte: A autora, 2011.

7.1.2 A (única) rota rodoviária de uma populosa região

Entre a província do Cunene e a região administrativa de Ohanghena (Figuras 24 e 26) estão as localidades mais populosas das regiões fronteiriças entre Angola e Namíbia. Por ali, como foi dito anteriormente, passa a principal rota rodoviária que liga Angola à África do Sul. (Figura 25 e 26)

Em termos proporcionais, relacionada ao país como um todo, a região sul de Angola é pouco habitada. Há motivações geográficas, históricas e sociológicas para tal fato. Na linha da fronteira com a Namíbia, junto ao Oceano Atlântico, a província do Namibe é predominantemente um deserto. Cunene e Cuando Cubango, as outras províncias fronteiriças ao sul, foram devastadas pelas guerras, como declarado no capítulo anterior.

Os longos anos de guerra provocaram movimentos migratórios externos e internos, cujo principal centro receptor foi Luanda, como abordado no capítulo 3. Nas emigrações internacionais, houve diversidade de destinos e condições. Na região austral do continente africano, destacam-se como destinos a República Democrática do Congo, Namíbia, Zâmbia, Botswana e África do Sul. Foram deslocamentos para campos de refugiados ou até mesmo via redes de parentesco, nos casos de países vizinhos. Durante o período da Guerra Fria (até 1991), outro destino comum de emigrantes angolanos era a União Soviética, na Ásia, e Cuba, no Caribe. Na Europa, pelos laços históricos, Portugal foi o maior receptor, assim como o Brasil, nas Américas.

Em termos populacionais, o fim das guerras gera novos movimentos migratórios, seja em torno das oportunidades econômicas existentes, seja como um movimento de retorno e reaproximação às redes familiares e/ou aos lugares de origem.

Já a Namíbia, desde 1990 independente, apresentou, em último Censo realizado, em 2011, pouco mais de 2 milhões e 100 mil habitantes. Mais da metade dos habitantes estão concentrados ao norte do país, e quase um milhão de pessoas vivem em regiões administrativas fronteiriças, como podemos observar na ilustração abaixo (NAMIBIA STATISTICS AGENCY, 2011)

Figura 24 - População absoluta por província, Namíbia



População absoluta das 14 regiões administrativas da Namíbia. Fonte: Namibia Statistics Agency, 2011, adaptado.

A região administrativa com mais habitantes corresponde à Khomas, na qual está a capital Windhoek. A segunda mais populosa, indicada pela seta, é Ohangwena, com cerca de 245 mil pessoas, na qual está Oshikango, o distrito que será abordado.

Em Angola, Rodrigues (2010) apresenta a estimativa de que em 2002 as duas principais municipalidades da província do Cunene, Kwanhama, na qual está a capital Ondjiva, e Namacunde, onde está o distrito fronteiriço de Santa Clara, somavam cerca de 360 mil pessoas (RODRIGUES, 2010, p. 467).

Na Namíbia, ao considerar apenas um distrito, Rundu, localizado na área do Kavango, à leste de Ohangwena, é o segundo maior, atrás apenas de Windhoek. Rundu teve sua população aumentada em 71% entre 2001 e 2011 (NAMIBIA STATISTICS AGENCY, 2011)

Do lado de Angola, Calai é uma cidade que tem crescido em adensamento populacional, mas menos expressivamente do que Rundu. Há trechos precários na rota terrestre entre Rundu, na Namíbia, e Calai, na província de Cuando Cubango, em Angola. As cidades são separadas pelo rio Okavango. Em Calai, Angola, tampouco há rodovias no sentido de estabelecer essa rota comercial. Após frequentes sugestões do governo da Namíbia, o governo provincial de Cuando Cubango anunciou em maio de 2012 a intenção de construir uma ponte para realizar esta ligação, mas ainda não houve encaminhamentos oficiais sobre a concretização de tal obra ¹⁹⁴.

Existem ainda outros postos fronteiriços em localidades menos acessíveis entre os países, como rodovias muito precárias ou obstáculos naturais de grande porte.

¹⁹⁴ Rodrigues (2010) observou que tem havido novo fluxo migratório de pequenos comerciantes informais que estavam alocados no eixo Ondjiva-Santa Clara para outras áreas fronteiriças, como Calai, ao leste, que tem em Rundu, na Namíbia a cidade-espelho.

Figura 25 - Rodovias da região austral do continente africano



Rodovias em cinza. A principal rota rodoviária que liga a África do Sul a Angola atravessa a Namíbia. Área em destaque na próxima figura. Fonte: CustoMaps, adaptado.

Figura 26 - Extensão da fronteira Angola/ Namíbia



Fonte: Google Earth, adaptado.

Com essas indicações iniciais, destaco a centralidade dos distritos de Oshikango (Ohangwena, Namíbia) e de Santa Clara (Cunene, Angola), que atualmente constituem a principal rota entre ambos os países e que liga - via terrestre e via os portos de Walvis Bay, Cidade do Cabo e Durban - Angola a África do Sul.

7.1.2.1 - De Oshikango para Angola, de Santa Clara para Namíbia

Até a Independência da Namíbia, em 1990, a região em que atualmente se localiza o distrito de Oshikango era composta por propriedades rurais e um rudimentar posto de alfândega, além de uma arruinada rodovia, que havia sido construída como parte da rota de abastecimento da guerra entre a SWAPO e as SADF (DOBLER, 2008, p. 412).

Em 1995, o novo governo da Namíbia propôs um plano para descentralizar a economia no qual, dentre outras medidas, elevou o assentamento de Oshikango a vila urbana. A revitalização da estrada era fundamental para atender às demandas de Angola por todos os tipos de insumos. Criar uma zona comercial na região fronteiriça seria uma estratégia para que a Namíbia incrementasse as relações comerciais com Angola, que estava sob breve período de tréguas e com a economia e a infraestrutura completamente destruída pelos anos de guerra (DOBLER, 2008).

Assim, Oshikango tornou-se uma zona “urbana”, estrategicamente pensada pelo governo namibiano para obter ganhos comerciais advindos das demandas de Angola, incrementando o comércio fronteiriço.

Figura 27 - Armazéns em Oshikango



Fonte: A autora, 2010.

A proposta do governo namibiano era criar em Oshikango, como em outras regiões do país, uma Zona de Processamento de Exportação (EPZ, em inglês). Essas zonas, fiscalizadas, circunscritas e vigiadas por policiamento, teriam privilégios para comercializar e para fabricar bens voltados à exportação, operando como “paraísos fiscais”. (BRAMBILLA, 2009, p. 296)

De uma área rural cruzada por uma rodovia, Oshikango tornou-se, o maior polo comercial do norte da Namíbia (Figura 29). Com uma população relativamente pequena, de 28.635 pessoas (NAMIBIA STATISTICS AGENCY, 2011), o distrito gera entre US\$300-400 milhões (DOBLER, 2008, p. 412)¹⁹⁵ por ano e passou a atrair novos habitantes para a área, como mostra a tabela abaixo (Figura 28)

Figura 28 - Taxa de crescimento populacional em Ohangwena e Oshikango

	Ohangwena	Oshikango
1991-2001	27%	-
2001-2011	7,4%	14%
Total 2011	245446	28635

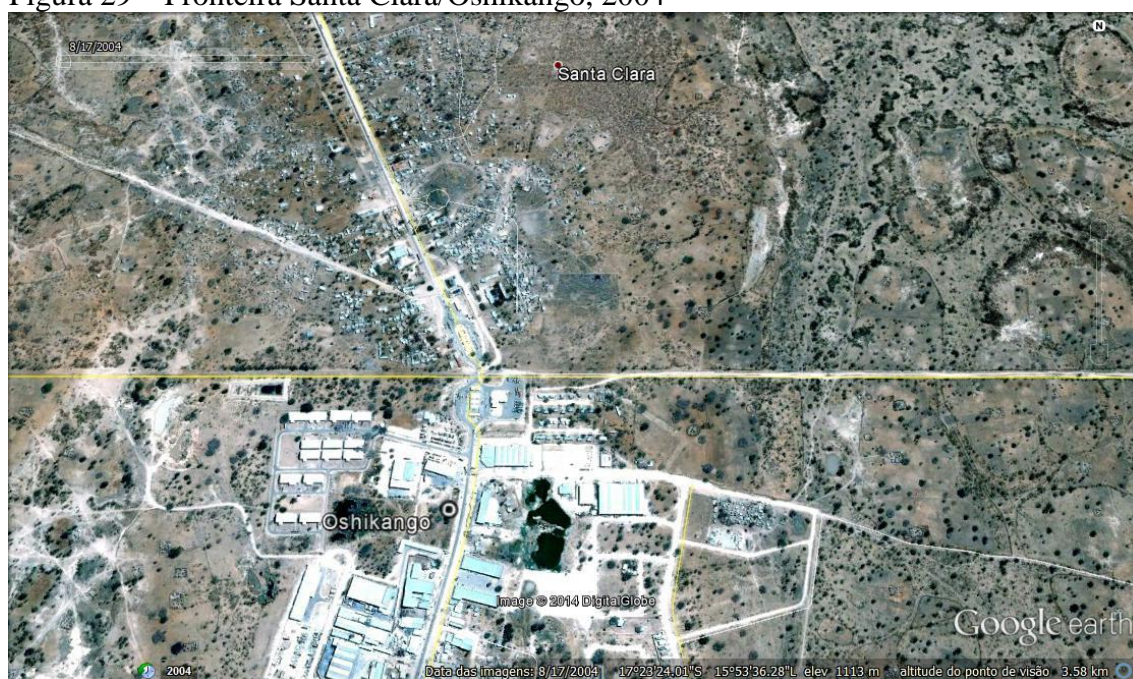
Fonte: A autora, a partir de dados da Namibia Statistics Agency, 2011

¹⁹⁵ As estimativas de Dobler (2008) referem-se até o ano de 2006. É provável que atualmente a movimentação financeira esteja inferior, devido aos motivos que serão apresentados.

Entretanto, os incentivos à região favoreceram em grande medida investidores estrangeiros¹⁹⁶, que poderiam assegurar-se de maior estabilidade apresentada na Namíbia e atender às demandas angolanas, sem a necessidade de arriscar-se no outro país. O modelo de incentivos fiscais pouco favoreceu antigos habitantes e novos migrantes e imigrantes de poucos recursos. Ainda assim, as oportunidades geradas por Oshikango atraíram migrantes internos para trabalhar na região. Sem as qualificações e os recursos capitais iniciais, novos migrantes passaram a criar oportunidades reinventadas a partir de brechas encontradas nos interstícios do sistema formal.

Notamos a partir da tabela acima que houve uma significativa diminuição de crescimento populacional da região de Ohangwena entre 2001-2011, quando comparados ao decênio anterior. O crescimento regional entre 1991 e 2001 pode ser explicado pela atração em meados dos anos 1990 promovido pela criação da EPZ e da intensa comercialização com Angola. A diminuição da década seguinte provavelmente reflete os movimentos migratórios internos dessas zonas para outras regiões.

Figura 29 – Fronteira Santa Clara/Oshikango, 2004



Santa Clara (Cunene, Angola)/Oshikango (Ohangwena, Namíbia) em agosto de 2004. Fonte: Google Earth.

¹⁹⁶ Destacam-se comerciantes chineses no mercado de atacado de bens de consumo; paquistaneses, em revendas de automóveis; portugueses e descendentes, que saíram de Angola em 1974-1975; sul-africanos, em redes de supermercado; brasileiros, no comércio de móveis; congolezes, em armazéns atacadistas. (DOBLER, 2008; BRAMBILLA, 2009)

Figura 30 – Fronteira Santa Clara/Oshikango, 2013



Santa Clara (Cunene, Angola)/Oshikango (Ohangwena ,Namíbia) em fevereiro de 2013.
Fonte: Google Earth

A seleção das duas imagens (Figuras 29 e 30), a primeira de 2004 e a segunda de 2013, oferece um panorama das transformações da cidade de Santa Clara nesse período. Ao comparar-se as imagens, percebe-se que ao longo de sete anos houve significativa diferença na ocupação do solo. A construção do Porto Seco nesta alfândega, imediatamente ao lado da demarcação dos países, concretizou, do lado angolano, Santa Clara como o principal posto fronteiriço entre Angola e Namíbia.

O intenso comércio com a Namíbia, incrementado a partir da EPZ, fez florescer o distrito de Santa Clara, do lado angolano, bem como a capital Ondjiva. Em pouco tempo, a província do Cunene tornou-se posto obrigatório de rotas comerciais ao sul do país. Multiplicaram-se as pousadas e os restaurantes. Em Santa Clara, criou-se um pequeno polo de hospedarias, bares e um claro adensamento populacional em torno do intenso comércio transfronteiriço (Figuras 31 e 32).

Porém, sem maiores suportes estratégicos para o desenvolvimento local, das pessoas que ali viviam ou foram viver, o fluxo na zona transfronteiriça se adensou a partir de atividades informais, tanto de um lado, quanto do outro.

Figura 31 – Prestação de serviços formais em Santa Clara



Construção de unidades residenciais para alugueis temporários, Santa Clara, agosto de 2010 e tarde em restaurante de Santa Clara. Fonte: A autora e Adriana Pinho, 2010.

Rodrigues (2010) destaca que com o fim da guerra, as forças governamentais da província do Cunene voltaram-se para o combate a atividades informais, especialmente ao comércio transfronteiriço. A intensificação de atividades controladoras, sem uma contrapartida para aqueles que comercializavam na área, tem trazido consequências negativas para a região, tanto do lado angolano, quanto do namibiano e não apenas em atividades informais. É assustador observar que o posto fronteiriço de Angola ocupou uma área maior que os primeiros armazéns comerciais instalados em Oshikango ¹⁹⁷. (Figuras 30 e 31).

O padrão de migração da Namíbia foi estudado por Roberts (2007), que sugere dois padrões centrais de migração: 1) um predominantemente composto por deslocamentos rurais no norte do país e o 2) um padrão circular no qual as pessoas saem de áreas urbanas para áreas rurais para depois retornarem às áreas rurais. As migrações transfronteiriças correspondem a 6% das migrações no país. Nestas, predominam dois padrões presentes, 1) brancos e negros de áreas urbanas que migram para a África do Sul e 2) negros de áreas rurais ao norte que migram para Angola e para o sul da Zâmbia (ROBERTS, 2007, p.64).

Em inquérito sobre mobilidade e migração transfronteiriças entre Oshikango (Namíbia) e Santa Clara (Angola) observou-se que o número de mulheres da Namíbia que cruzam a fronteira para Angola é superior ao de homens em junho e entre agosto e dezembro.

¹⁹⁷ Essa mudança de orientação gerou consequências. Na região de Oshikango, por exemplo, observou-se aumento na taxa de desemprego ao comparar-se os anos de 2011 e 2001, de 36% para 43%, chegando a atingir, no distrito de Oshikango especificamente, 48,5% . (NAMIBIAN STATISTICS AGENCY, 2011). Esse aumento pode ter sido um elemento motivacional para novas migrações na Namíbia.

Em 2011, as áreas urbanas de Khomas e Erongo, na região central do país, que contam com 40% e 37%, de aumento populacional, refletem o crescimento no recebimento de migrantes: respectivamente, dos habitantes de cada região, 42,9% e 40,7% são de migrantes. Ohangwena registra a maior saída migratória de população, cerca de 26,8%. (NAMIBIA STATISTICS AGENCY, 2011)

Nos outros meses, a diferença do número de homens e mulheres que vão para Angola é ligeiramente inferior. (NANGULAH, NICKANOR, 2005).

Figura 32 - Comércio formal e informal em Oshikango



Supermercado formal “Dos Portugueses”. O movimento de pessoas do lado de fora do estabelecimento relaciona-se tanto aos clientes do supermercado quanto à prestação de serviços informais de carregadores/descarregadores e discretas vendedoras ambulantes. Oshikango, Namíbia. Fonte: A autora, 2010.

Entretanto, a percepção de que há mais mulheres namibianas em Angola deve-se ao fato delas estabelecerem residência temporária para fazer seus negócios, enquanto os homens costumam trabalhar como atravessadores de mercadoria, em um movimento pendular diário¹⁹⁸.

Em uma área interdependente, não se pode desprezar as consequências das relações transfronteiriças, sejam estas econômicas ou sociais. Nesse sentido, antes do período de

¹⁹⁸ Dados produzidos em pesquisa conduzida em 2010, com mulheres angolanas engajadas em múltiplas relações afetivo-sexuais, indicaram que um terço delas é proveniente de outras províncias angolanas. Também atravessam a fronteira com frequência: aproximadamente 68% foram à Namíbia ao menos uma vez no mês anterior. Os objetivos mais mencionados para atravessar a fronteira, nesse caso, eram realizar compras, 72,3%, e encontrar namorados e amigos, 26,6% (“amigos”, nesse caso, com a conotação de “amigos-namorados”). Os dados qualitativos apresentaram que mulheres namibianas migraram para Angola em busca da família e de melhores condições de trabalho e fonte de renda, muitas vezes geradas por amigos e namorados (PINHO; BASTOS; SAMPAIO, 2010).

diminuição do comércio transfronteiriço, segue-se uma análise a partir de um cenário “promissor” na fronteira Santa Clara-Oshikango.

7.2 “Don’t call me a name”: mulheres *borderlanders* na solidão da vida

Desde o período de incremento econômico na fronteira norte da Namíbia, em meados da década de 1990, aumentaram fluxos de mobilidade e migração transfronteiriças. O fim das guerras, aparentemente, poderia gerar aumento de redes de comércio e parentesco entre kwanyamas angolanos e kwanyamas namibianos. Os empreendimentos econômicos realizados do lado angolano atraíam migrantes de países circunvizinhos, como Zâmbia e Zimbabwe; de outros países africanos mais distantes, como Mali e Senegal¹⁹⁹; de chineses²⁰⁰, de portugueses e até de vietnamitas²⁰¹. Eram homens a maioria dos que estavam do lado angolano como migrantes, exceto as pessoas que provinham da Namíbia, que eram majoritariamente mulheres. Essas mulheres eram genericamente identificadas como “namibianas”, embora nem sempre tivessem nascido nesse país.

Essas “namibianas” geralmente trabalhavam em salões de beleza, em comércio liderado por parentes com cidadania angolana e com a revenda informal de pequenos produtos na rua ou na porta de casa, o que não estava sendo permitido no lado namibiano. As “angolanas” atribuíam a elas qualidades especiais, ambíguas, como aparece na construção sociológica do estrangeiro de Simmel (1983), porém a partir de uma relação generificada (*engenerated*). As “namibianas” estavam no ambiente, mas a ele não deviam pertencer. Indicavam transformação e perigo, atraíam e geravam repulsas. Sobre “elas”, dizia-se que faziam com maior habilidade e criatividade os penteados nos cabelos; que tinham uma “pele

¹⁹⁹ Segundo conversa informal com o chefe da polícia de fronteira do Cunene, em fevereiro de 2011, a maioria dos senegaleses e malineses são ilegais e optam por entrar em Angola pelo Cunene, no extremo sul do país, onde há maiores distâncias entre um posto de fronteira e outro.

²⁰⁰ A presença de chineses no continente africano – e em outras partes do mundo – é facilitada por acordos interestatais relacionados à contratação de serviços e mão de obra. Em Angola, os chineses trabalham principalmente na construção civil, contratados por empresas chinesas.

²⁰¹ Provavelmente a rede de migração vietnamita está relacionada ao alinhamento que o movimento-partido que liderou Angola durante todos esses anos teve ao bloco soviético durante a Guerra Fria. Na capital do Cunene, na cidade de Ondjiva, os vietnamitas atuam em uma rede de pequenas lojas de reprografia e fotografias.

mais fofa” e roupas mais lindas; mas também traziam a doença (Aids); “faziam a vida” e roubavam os homens das angolanas²⁰².

A entrevista com a jovem Aurora ocorreu após a intermediação de Júlio, que havia namorado uma de suas primas. Fui recebida em sua casa, um dos *quartinhos*, dispostos em pátios comuns em forma de “U”, quase todos habitados por “namibianas”. A arquitetura dos quartinhos costuma variar pouco. Têm aproximadamente entre 6 e 12 m², sem banheiro nem cozinha. Em alguns conjuntos de quartinhos, as mulheres usam o espaço comum para cozinhar, tomar banho, ou vender bebidas. Quase sempre é um ponto de encontro. (Figura 33)

Figura 33 - "Quartinhos" em Santa Clara



Vista de conjunto de quartinhos a partir da rua e a partir do pátio. Fonte: Adriana Pinho, 2011

Enquanto gravamos a entrevista, uma panela de pressão cozinhava no fogão que o namorado havia dado a Aurora. A prima apareceu, uma amiga com um bebê, o namorado... Aurora queria falar suas angústias sem que ninguém ouvisse e para isso falou baixo e ligou a TV em um volume alto.

Perguntei-lhe como queria ser chamada. “*Oh, please, don't call me a name*”. Ao conversar com Adriana sobre a entrevista, chamei-a de “socióloga orgânica”, pelas potenciais análises realizadas sobre a vida no entorno. Aqui, será chamada de Aurora²⁰³.

²⁰² Rodrigues (2007) observa que em Ondjiva, mesmo que laços de parentesco e a etnicidade sejam importantes na constituição de identidades, as mudanças trazidas pela urbanização rápida e pela migração de pessoas vindas outras áreas trazem outros elementos de referenciais cosmopolitas e tornam-se centrais na formação de identidades. O desgaste de redes de parentesco provocados pelas guerras acabou por provocar novas maneiras de relacionar-se e, mesmo que ocupem posição central na organização de vidas, nem sempre são possíveis de serem acionadas.

²⁰³ Certa vez explicou-me uma amiga que tinha Aurora como segundo nome: “é para contrastar com o primeiro nome, que remete ao fim”.

Aurora nasceu em Ondjiva, capital da província do Cunene, em 1987. Seu pai, migrante interprovincial, era de origem étnica umbundo, e a mãe, nascida ali, filha de uma namibiana kwanyama, era angolana kwanyama. Por causa da guerra, antes da menina começar a falar, a família migrou para a Namíbia e depois para a África do Sul. Também por causa da guerra, os parentes maternos se dispersaram por Angola e pela Namíbia. Os pais se separaram, a mãe retornou a Angola, onde veio a falecer pouco tempo depois. A jovem permaneceu na África do Sul com o pai. Após uma relação amorosa malsucedida, mas que resultou em um filho, a jovem decidiu que não poderia mais ser “um peso para o pai” e decidiu, em 2008, retornar a Angola, aos 21 anos.

Quando lhe perguntei se gostava de viver ali, a resposta que tive foi:

- **For me it is life, I can't say I will move from Santa Clara to another town while you don't have income, you don't have any benefits. And... I stay here, I have a boyfriend is here and I am staying here...**

[...]Ok, you came here, do you want to see.. how I stay, how I live... **ok, it is how I stay, it is how I live... [suspiro].. In this small room...** Yeah, there is no *indoleiro* [sic]. **There is no water... And there is no electricity...**

[barulho da prima que entra no quarto]

- *What? A thousand meters to take the water?*

- Yes, I think it is a thousand meters, if I am not mistake. **But anyway you have to experience the life first**, [telefone toca de novo] nothing ‘come’ first [sic] just like that [estala os dedos] , **you have to suffer**²⁰⁴.

(Aurora, entrevista em sua casa, 3/08/2010, grifos meus)

O sentido da reflexão de Aurora estava próximo da maneira como Valentina, cuja trajetória foi narrada no capítulo anterior, percebia sua vida. Valentina dizia que era necessário aceitar o que é trazido pela vida e Aurora afirma que é importante primeiro experimentar a vida, que é realmente difícil e na qual é necessário sofrer. Entretanto, de forma distinta de Valentina, Aurora não busca um sentido espiritual, mas “sociológico” para tantas dificuldades. Assim, explica que o problema da vida em Santa Clara seria

- Interesseiras, em português. Sabe interesseira? [entrevistada fala a frase em português]

- *No, I get, but not exactly what you are saying. What is like interesseiras?*

- Is like a... Many people here are after money, now in Santa Clara. It is interesseira, after money.

²⁰⁴ "Aurora: Para mim, isto é a vida, eu não posso dizer que eu vou me mudar de Santa Clara para outra cidade enquanto não tiver algum recurso, você não tem qualquer vantagem. E... Eu fico aqui, eu tenho um namorado aqui e eu vou ficando aqui... [...] Ok, você veio aqui, você quer ver ... como eu fico, como eu vivo... ok, é assim que eu fico, é assim como eu vivo... [suspiro]... Neste pequeno quarto... Sim, não há nenhum *indoleiro* [sic]. Não há água... ... E não há eletricidade. [barulho da prima que entra no quarto] Camila: *O que? 1000 metros para pegar água?* Aurora: Sim, eu acho que é mil metros, se não estou enganada. Mas de qualquer forma você tem que primeiro experimentar a vida [telefone toca de novo] , nada vem antes de repente [estala os dedos], você tem que sofrer." (tradução livre)

- *Because of money?*

- Yes, many of them, after money, and I feel... **I feel, feel, really feel pity to young woman like me working in the street, they have nowhere to sleep, nowhere to stay, no work, no nothing, is only after man to give her money and I really feel pity for them to sleep with this man, tomorrow any other man, the next week another man... just have just because of money. If she doesn't do this, there is no way she can... survive.**

- *So it is very common to, to these girls to pass this situation?*

- Yes. **But most of them who do it, they are Namibian.** [...]

- *And why, why they cross to here?*

- That is what, what I do not understand. [...] because I also be in those countries like Namibia and South Africa and the things are very expensive. The life is much expensive. [...]. And there they are too much poverty. Some of them they are poorer *família*²⁰⁵.

(Aurora, entrevista em sua casa, 3/08/2010, grifo meu)

Aurora via nas *interesseiras* o problema de Santa Clara e Oshikango: mulheres, a maioria composta por namibianas, que trabalhavam nas ruas, não tinham lugar para ficar ou para dormir e acabavam atrás de homens, a cada dia com um. Porém, sua percepção apresentava-se diferente de um olhar moralizante que era comum entre muitas mulheres angolanas que interpretavam as ações de “namibianas” como atos transgressores como “roubar maridos” e/ou “espalhar doenças”. Já Aurora buscava explicar a complexidade do que eram as “interesseiras”:

- You receive them and they treat nice, and where did you get money? Ah, just go to Oshikango, just go to Santa Clara and you will see how. Yes, that is what people say, **but ask them who bring them here and they will tell “Is my friend.” Many of them they are friends living here. Because when you are going to ask “Your friend is coming from where? Is coming from Santa Clara?” and they will ask “How could you have money if you are not working?” No, just come there and I will show you how to get money.** Ok, to me it is very, very, very wrong, it is very wrong but sometimes I don't know what to say, what to think. **Sometimes, let me say I just sometimes, they are doing sometimes because of poverty. Ok, at home, you have nothing to eat, you don't have a lotion, you don't have a shoe, you don't have a dress and you don't have nothing. And while you are a woman, some of them they are having kids, some of them they are having their grandmothers and grandfathers and she is the one who is going to look after them. Some of them they are having sisters, kids that already passed away, they are taking care of them. What you have to do is care of you, but many of them they are coming here just to look for money and help the parents at home and some of them, some of them they are not making sense, they are just running**

²⁰⁵ "Camila: Não, eu entendi, mas não exatamente o que você está dizendo. O que são interesseiras? Aurora: É como uma... Muita gente aqui está atrás de dinheiro, agora em Santa Clara. Isto é interesseira, atrás de dinheiro. C: por causa do dinheiro? A: Sim, muitas delas, atrás de dinheiro, e eu sinto.... Eu sinto, sinto muita pena de jovens mulheres como eu trabalhando nas ruas, elas não têm nenhum lugar para dormir, nenhum lugar para ficar, nenhum trabalho, nenhum nada, é somente estar atrás de homens para lhes dar dinheiro e eu sinto muita pena por elas por dormir com esse homem, amanhã outro homem, na outra semana outro homem.... Somente por causa só do dinheiro. Se ela não fizer isso, não existe caminho algum que ela possa... sobreviver. C: Então é muito comum para, para essas meninas para passar [sic] esta situação? A: Sim. Mas a maioria delas que fazem isso, elas são namibianas. C: por que, por que elas atravessam para cá? Isso é o que, o que eu não compreendo [...] porque eu também estive em países como a Namíbia e a África do Sul e as coisas são muito caras. A vida é muito cara [...] E lá existe muita pobreza. Algumas delas são das famílias mais pobres" (tradução livre)

away from home just to come here to look for money, some of them. But some of them because of poverty. Some of them have mother working, they are from good families, and so that is what I don't understand but... Santa Clara is a good town, is a nice town. You sleep with your plate and everything outside but you never get, you never find them, they are lost. But I don't understand, I don't know. I heard from one that it happens at all borders in the world. [...] These things really exist in all of the borders. So it is what I see, what I know, is what I experience in Santa Clara²⁰⁶.

(Aurora, entrevista em sua casa, 3/08/2010, grifo meu)

Nessa entrevista, Aurora explica as dificuldades que as mulheres atravessam, que incluem tanto a necessidade de alimentos como a de produtos estéticos (roupas, sapatos, produtos de beleza)²⁰⁷. Além disso, observa que, como mulher, não se pode ser um encargo para outros familiares, precisando, inclusive colaborar com eles, como ela afirma ao dizer que é preciso cuidar de si mesma e ajudar aos parentes (pais, irmãs, avós, filhos).

Apesar da arguta inteligência e dos cursos de informática realizados, um importante item no currículo da região, a jovem não conseguiu trabalho em Angola. Falava pouco português e não escrevia nesta língua; seus cursos, realizados em outro país, não tinham reconhecimento em Angola; a rede familiar e de parentesco, fundamental como estratégia de sobrevivência, fora esgarçada pela migração necessária ocorrida nas décadas anteriores. As

²⁰⁶ “Você as recebe e as trata bem, e de onde você pegou dinheiro? ”Ah, basta ir a Oshikango, basta ir a Santa Clara e você vai ver como é”. Sim, isso é o que as pessoas dizem, mas pergunte a elas quem as trouxe aqui e eles vão dizer “Foi minha amiga. ” Muitas delas são amigas vivendo aqui. Porque quando você vai perguntar: “Sua amiga está vindo de onde? Está vindo de Santa Clara”? E vão perguntar: “ Como você pode ter dinheiro se você não está trabalhando ? ”Não, vamos lá e eu vou lhe mostrar como ganhar dinheiro”. Ok, para mim, é muito, muito, muito errado, é muito errado, mas às vezes eu não sei o que dizer, o que pensar. Às vezes , deixe-me dizer que eu só às vezes, elas estão fazendo isso, eventualmente, por causa da pobreza . Ok, em casa, você não tem nada para comer, você não tem uma loção corporal, você não tem um sapato, você não tem um vestido e você não tem nada . E quando você é uma mulher, algumas delas têm filhos, algumas delas têm suas avós e avôs e ela é quem vai cuidar deles. Algumas delas têm irmãs, crianças que já morreram, elas estão cuidando delas. O que você tem a fazer é cuidar de você , mas muitas delas estão vindo aqui apenas para procurar dinheiro e ajudar os pais em casa e há algumas delas, algumas delas não sabem o que estão fazendo, elas estão apenas fugindo de casa só para vir aqui à procura de dinheiro, algumas delas. Mas algumas delas por causa da pobreza . Algumas delas têm trabalho de mãe, elas são de boas famílias, e isso que é o que eu não entendo, mas ... Santa Clara é uma boa cidade, é uma cidade legal . Você dorme com seu prato e tudo fora, mas você nunca tem, você nunca mais os encontrará, estarão perdidos . Mas eu não entendo, eu não sei . Eu ouvi alguém dizer que isso acontece em todas as fronteiras do mundo. [...] Essas coisas realmente existem em todas as fronteiras. Então é isso que eu vejo, é isso o que eu sei, é o que eu experimento em Santa Clara”. (tradução livre)

²⁰⁷ A receptividade das mulheres por pequenos presentes, considerados “luxuries” (*versus* “needs”), tem sido interpretada de diferentes formas. Swidler (2006), que estuda o “sexo transacional” em áreas rurais do Malawi, acredita que bens simbólicos podem ser uma chave para que mulheres estejam engajadas em relações sexuais não pelo bem em si, mas pela possibilidade de criação de laços possíveis a partir da aceitação desse presente inicial. Mais do que uma relação pragmática de prever o que está por vir, ter acesso a determinados bens (como loções, roupas, eletrodomésticos) são também importantes símbolos de status que indicam pertencimentos e projetos de vida.

redes sociais que Aurora estabeleceu nos dois anos que vive em Angola eram frágeis, pois não confiava em ninguém. Por ser uma das mais-velhas filhas da irmã-da-mãe e da mãe, o que na estrutura matrilinear seguida pelos kwanyamas tem o mesmo valor social que irmã, acaba por ser o suporte principal a quem as primas recorrem.

Sua principal fonte de renda e de apoio era o namorado, um rapaz poucos anos mais velho, que fez o curso superior em outro país, casado, mas que tinha condições de suprir as necessidades materiais dessa jovem, pagando tudo o que precisava, até mesmo seu aluguel. Aurora dizia preferir um homem que não fosse casado, mas precisava seguir com o relacionamento para manter-se e pagar a escola do filho. *“Here is difficult to find someone who doesn’t have a wife”* – disse-me certa vez. . *“And if you start to say no, you will end up sleeping with older man. And you will loose value”*²⁰⁸.

De alguma maneira, Aurora se via em uma situação em que dependia também de um homem, como as *interesseiras* que ela analisa. Ela conhecia seus campos de possibilidades e assim, disse *“Ouvi dizer de alguém que isso acontece em todas as fronteiras do mundo. [...] Essas coisas realmente existem em todas as fronteiras. Então é isso que eu vejo, é o que eu sei, é o que eu experimento em Santa Clara”*. E nos meses que se passaram, ela de fato experimentou ainda mais de perto o que analisava.

Em fevereiro de 2011, no dia em que reencontrei Aurora com a irmã-prima, em um bar próximo da fronteira, percebi que seu português havia melhorado significativamente desde agosto do ano anterior. A outra jovem também havia nascido em Angola, mas não falava português, pois crescera na Namíbia. Fiz a clássica pergunta, *“Bom, mas se você nasceu em Angola, cresceu na Namíbia, o que você é?”*, ao que as duas responderam quase que simultaneamente *“kwanyama!”*.

Mas essa não parecia ser essa a identidade que os homens do bar lhes conferiam. Para eles, as jovens eram mais duas “namibianas” – já que falavam inglês – que estavam ali para “fazer a vida”, com quem poderiam ter sexo em troca não explícita de alguma “ajuda” financeira ou material. O antigo namorado que lhe sustentava foi com a família para Benguela e o relacionamento com Aurora acabou. No dia que nos encontramos, ela estava flertando com alguns dos homens do bar. Em nosso encontro de agosto, ela já estudava possibilidades de como poderia reabitar o mundo que estava se desmoronando: as migrações pela guerra, a dificuldade de oferecer uma escolarização a seu filho, ser um peso para o pai,

²⁰⁸ “Aqui é difícil encontrar alguém que não tenha uma esposa. E se você começa a dizer não, você acabará dormindo com um homem mais velho. E você vai perder valor”. (tradução livre)

ter um namorado casado. Antes de derramar as lágrimas, os olhos de Aurora viam, “pressentiam” e ela sabia que era necessário (sobre) viver. Para Aurora não há “contornamento”, no sentido de transitar e viver *a partir de* e *em* sua “invisibilidade”.

“Retornada”, nem angolana, nem namibiana. Sozinha, mas com responsabilidades em relação às irmãs-primas e a seu filho, com redes sociais frágeis, nem estrangeira nem nacional. A história de Aurora é similar à de muitas jovens que vivem na região e é possível, através de sua trajetória, compreender os significados de ser “estrangeira” ali.

O fato da avó materna ter nascido em território namibiano e a mãe em Angola é demonstrativo dessa fluidez das demarcações fronteiriças, nas quais a identificação em termos étnicos, nesse contexto de fixação de fronteiras e guerras, prevalece no imaginário da jovem em relação às possíveis identidades nacionais. Novamente, em sua trajetória de migrações, seu vínculo de pertencimento acionado diante da pesquisadora é o *ser kwanyama*.

O que está colocado para a jovem Aurora corresponde à discussão sobre etnicidade colocada por Cohen (1974). Para o autor, a etnicidade vincula-se à conformidade dos membros da coletividade às normas compartilhadas no curso da interação social (1974, p.2), questão que foi aprofundada por Barth (1998), que coloca identidades étnicas como relacionais e situacionais. Com isso, a etnicidade torna-se um fator relevante e evidenciado quando observada através de grupos que partilham o espaço urbano de uma grande metrópole, por exemplo, ou quando colocada em contexto de disputas por pertencimentos nacionais.

Assim, entre Santa Clara e Oshikango, acionar pertencimentos étnicos é uma ação estratégica para proteger-se diante da alteridade intransponível colocada em relação “àquelas que falam inglês”. Há uma condição específica de *borderlander* que engloba uma identidade étnica e/ou nacional. Aurora, afinal é, *de jure et de facto*, cidadã nacional angolana, embora não seja vista dessa forma: em Angola ela é lida como *estrangeira*.

Ao tomar elementos trazidos por Pereira (2002) sobre como os *Regressados* Bakongo eram vistos como estrangeiros em Luanda, talvez nos aproximássemos mais da rede de marcadores sociais de diferença que rondam Aurora. Mas também não é isso. O que Pereira (2002) denominou como *etnia de fronteira* refere-se a um processo de longa duração no qual, dentre outros aspectos, buscava-se a reconstrução de um “mito fundacional” (HOBBSAWN; RANGER, 1984) que embalasse os sentidos de pertencimento étnico entre pessoas de origem Bakongo na cidade de Luanda.

Entre Oshikango e Santa Clara predomina a experiência do cruzar-fronteiras, dos deslocamentos, ganhos e constrangimentos que perpassam esse ato. A partir desse cotidiano é que Brambilla (2009) fala sobre uma **identidade** *borderlander*. A construção do argumento

da autora baseia-se, principalmente no contexto de habitantes de kimboos que são cortados pela linha de demarcação fronteiriça, ou seja, são áreas rurais. Ali, naquele contexto, que é nomeadamente urbano, os jogos de identidades não são sustentados nem por etnicidade, nem por nacionalidade e nem por um (re)conhecimento de ser *borderlander*.

Brambilla (2009) mostra que, nessas áreas rurais, o “nós” – Kwanyamas da fronteira, se forma em oposição a “Eles-Outros” – agentes do estado. A autora traz um trecho de entrevista e comenta:

“Nós, os namibianos e angolanos, estabelecemos bons relacionamentos, fazemos negócios juntos, as pessoas de Angola estão a vender e comprar bens de diferentes naturezas na Namíbia, enquanto os rebanhos são levados para pastar em Angola.” Parece interessante notar o uso de “nós”, referente a namibianos e angolanos, reforça que as fronteiras operam como um motor de configurações inéditas de identidades, no qual pertencimentos étnicos, assim como os nacionais, são colocados continuamente em jogo, em uma nova negociação de identidades, a partir da qual surge um novo sentimento de pertença, que se expressa na identidade da fronteira. Em Oshikango, o sentimento parte de que “nós” não depende se você vive em Angola ou na Namíbia, mas em viver na fronteira, de viver o paradoxo de um objeto complexo ao qual devemos considerar a fronteira. (BRAMBILLA, 2009, p. 305)²⁰⁹.

Entretanto, em Santa Clara, **não há esse processo de identificação**, de construção de uma noção de “nós” *borderlanders* a partir do processo de cruzar-fronteiras, ao contrário, **rotular alguém como “namibiana” e os atributos a elas dirigidos é um exercício contextual que opera como categoria acusatória**. “Elas”, as namibianas, correspondem a um dos maiores problemas de Santa Clara, do Cunene e quiçá de toda Angola!

Por isso, **utilizo a ideia de *borderlander* como uma condição**, não como uma identidade. Identificar-se como “kwanyama”, “angolana” ou “namibiana” é mais que uma opção identitária/étnica/nacional: **é conhecer e saber agenciar a condição *borderlander***.

O fato da jovem Aurora e sua irmã-prima não serem fluentes na língua portuguesa e não serem identificadas imediatamente como angolanas, faz com que recorram ao “ser Kwanyama” como identificação primeira. Aurora conhece o mundo em que está vivendo e

²⁰⁹ Traduzido livremente com suporte do Google tradutor: “Noi, namibiani e angolani, abbiamo instaurato delle buone relazioni, facciamo affari insieme, le persone dall’Angola vengono per vendere e comprare beni di diversa natura in Namibia, mentre le mandrie namibiane vengono condotte ai pascoli in Angola. (trad. dall’ingl. ns.). Mi pare interessante notare l’uso del “noi” con riferimento sia ai namibiani che agli angolani, a rafforzare quanto fin qui sostenuto riguardo alla frontiera come motore di inedite configurazioni identitarie, dove le appartenenze etniche così come quelle nazionali sono messe continuamente in gioco all’interno di una negoziazione delle identità dalla quale scaturisce un senso di appartenenza nuovo, che si esprime in un’identità di frontiera. Ad Oshikango, allora, il sentirsi parte di quel “noi” non dipende dal fatto di vivere in Angola piuttosto che in Namibia, ma dall’abitare nella *borderland*, dall’abitare il paradosso di un oggetto complesso quale ha da considerarsi la frontiera.” (BRAMBILLA, 2009, p.305)

sabe que ser identificada a namibiana é ser associada às *interesseiras* que ela de alguma maneira repudiava.

Localizar a história de Aurora no contexto regional nos remete aos dados anteriormente apresentados: a família de Aurora era uma dessas famílias de áreas rurais entre o sul de Angola e o norte da Namíbia que completam, intergeracionalmente, um ciclo de migração circular: a avó Kwanyama da Namíbia vai para Angola, que com o marido e a filha se deslocam para a Namíbia e a África do Sul. Para não ser um “peso” na vida de seu pai, Aurora retorna a Angola, mas, apesar de suas qualificações, não consegue inserção pelo trabalho. Sem parentes mais-velhos, sua subsistência logo é atrelada a um namorado, um homem casado que manteve-se um período como seu provedor. Uma vez terminado o relacionamento, poucas opções se configuraram na vida da jovem, que tentava novos flertes no bar para continuar vivendo, sujeitando-se ao que temia: “perder valor por dormir com homens velhos”.

Aurora foi atraída para a região tanto por laços de parentesco ali existentes como pelas oportunidades geradas a partir do fim das guerras. O antigo namorado, que trabalhava despachando carros na alfândega, provavelmente se mudou com o crescente controle das fronteiras. Trata-se de dois momentos que a região tem atravessado desde 2002. Aurora representa um momento de esperanças e o segundo momento de viver na adversidade. “*Don’t call me a name*”, a anônima Aurora, como tantas outras, tem seu nome subscrito entre as fronteiras que ligam as histórias de Angola, Namíbia e África do Sul.

O que se inscreve sob alcunhas e estereótipos, sob as migrações e o aumento da taxa de prevalência de HIV/Aids tem como respostas do governo angolano ações oferecidas em pequenas doses. A “revitalização da alfândega”, processos de criminalização de estrangeiros e estrangeiras, traduzida tanto em dispositivos legais, como a Regime Jurídico dos Estrangeiros na República de Angola, como nas práticas cotidianas de perseguição.

Na fronteira sul, muitas vezes o perigo que ronda a vida de quem está na fronteira está associado a ser identificada como “namibiana”. Um dos itens de classificação é o uso corrente da língua inglesa. Joan, Kwanyama, 22 anos, trabalhava no restaurante do irmão da mãe, angolano disse que não gostava muito de viver ali pois

- [...] what I don’t like about it [sobre viver na fronteira], **most of the people they are speaking English like, they are working for prostitution. They don’t take us serious. (...)** They don’t take us serious. They say we are bitches and those things, you know. When you are speaking English, they think that we are going to sleep with their husbands, so they don’t like us really. (...) A: They think we are going to sleep with, we are here for prostitution, Yes. So that’s why I don’t like it. (...) A: Uhum, especially the women, they are ever saying we are here for prostitution. **Like yesterday even, people... I don’t know. I was bitten, I was accused of being**

sleeping with someone's husband, she think she has the right, they call the police and they hit me. [...]Ok, than she went to the police, say that they come, I say she call me a bitch, and I said she was calling things like that, but the police they don't believe in things like that, they beat us all. But the woman they beat, and me also. [...] They say **"This one come from Namibia, is a bitch or any". That's why we don't have friends anymore**²¹⁰.

(Joan, residia no Cunene desde janeiro de 2010, entrevista CS Santa Clara, 6 de agosto de 2010, grifo meu)

Se a jovem Aurora, nascida em Angola, pode optar, em um contexto de uma simples pergunta, por dizer-se kwanhama, Joan mesmo que o irmão da mãe seja angolano, em uma situação de violência, sequer cogitou lançar mão de sua origem kwanyama e, por falar inglês, já identificada como namibiana, foi alvo de uma violência perpetrada por uma “angolana enciumada”, cujas ações tiveram legitimação e apoio de agentes do Estado.

A identidade acionada por Aurora e sua prima nas circunstâncias em que passaram a viver após o fim do relacionamento do namorado de Aurora, entretanto, não lhes garantiriam maior segurança, porque assim como Joan, estão sujeitas a condições similares de vulnerabilidade.

Na província do Cunene, a construção negativa sobre estrangeiros toma uma forma específica e ambígua, que é generificada (*engendered*) e circunstancialmente “nacionalizadas”: são as “namibianas” que estão nessa **condição borderlander**.

Na prática, sobre essas mulheres que nasceram ou passaram parte de suas vidas na Namíbia recai um maior peso como presença explicitamente *indesejável*. Para aprofundar este ponto, vamos à história de Isabella.

²¹⁰ "o que eu não gosto sobre viver na fronteira é que a maioria das pessoas que está aqui falando inglês, elas estão trabalhando para prostituição. Eles [os angolanos] não nos levam a sério, eles não nos levam a sério. Eles dizem que nós somos putas e essas coisas, você sabe. Quando você está falando inglês, eles pensam que você vai dormir com seus maridos, então elas realmente não gostam da gente. Eles acham que nos vamos dormir com, que nos estamos aqui para a prostituição, sim. Esse é p porquê de eu não gostar daqui. Uhum, principalmente quando você é mulher, todos eles dizem sempre que estamos aqui para a prostituição. Como ontem, por exemplo... Eu não sei. Eu sofri agressões, eu fui acusada de estar dormindo com o marido de alguém, ela acha que ela tem o direito, elas chamaram a polícia e eles vieram me bater. Ok, então ela foi à polícia, disse que eles viriam, eu disse que ela me chamou de puta e eu disse que ela estava me chamando de coisas como esta, mas a polícia, eles não acreditam em coisas como essas, eles bateram em todas nós. Mas as mulheres também bateram, e eu também. Eles dizem "Esta aí que veio da Namíbia, é uma puta ao algo assim". É este o porquê de nós [ela e a irmã] não termos amizades mais." (tradução livre)

7.2.1 “I don’t trust him !” (Des)confianças como formas de reabitar o mundo

Isabella era frequentadora do bar-pensão de D. Belinda, onde a conheci, antes mesmo de conhecer Júlio. D. Belinda sabia sobre a pesquisa que eu participava e queria ajudar apresentando-me a uma “namibiana”, “dessas que *fazem a vida*”.

Isabella estava com 22 anos e na tarde que nos conhecemos estava bebendo com um frequentador da pensão. Quando fomos apresentadas (“A Camila quer conhecer a vida das namibianas na fronteira”), Isabella quis sair da mesa, explicando que achou ótimo eu ter chegado para acabar com o assunto com aquele “cara chato”, mas que lhe servia para pagar alguns drinques. Em sequência, falou, rindo: “I prefer the white guys!!”

Era uma mulher vistosa e perfumada. Gostava de usar *shorts* curtos, “but large enough”. Em momento algum mencionou trabalhar como “prostituta” ou “trabalhadora sexual”, como fez Hilde²¹¹, sua melhor amiga, que logo depois também se tornou minha amiga.

A jovem disse-me que havia ido para Angola em busca do pai e de sua família paterna, que viviam em Ondjiva, capital da província do Cunene. Sua mãe era namibiana e kwanyama, assim como ela. Nem o pai, que trabalhava como caminhoneiro, nem família dele criaram maiores vínculos afetivos com Isabella e sua mãe. Após ser mal recebida pela irmã do pai, a moça foi para Santa Clara, povoado onde se localiza o principal posto fronteiro entre Angola e Namíbia. Com apoio de um namorado, Isabella passou a viver em um quartinho em Santa Clara, que era alugado por 60 dólares.

Em uma das tentativas de atravessar a fronteira, os guardas da fronteira disseram-lhe que apenas poderia passar se ela tivesse sexo com eles. Ela recusou e, dias depois, começou a me pedir ajuda para que fôssemos juntas à delegacia registrar o roubo dos documentos, que ocorrera dias antes, por representantes da polícia de fronteira que invadiram os quatinhos de Isabella e suas vizinhas.

²¹¹ Hilde falou de uma maneira singular, em nosso primeiro contato, que foi uma entrevista gravada. Na transcrição e ao reouvir a gravação, observei como Heidi alternou as formas pronominais “Eu/Nós”, “nós namibianas, eu, minhas amigas” com “Elas” (as namibianas): *H: Here like... we Namibian girls, we are here to sell themselves, their bodies./C: You sold the bodies like... /H: Yes./ C: What... I can’t understand very well. /H: Uh, I mean like Namibian girls there is a lot, we are here, and also my friends, and I ask “What are you doing here and what?” and they say “I came for job”. Ask “What kind of job?” Uh, ok, prostitution.* (tradução livre: Aqui é como... Nós, garotas namibianas, nós estamos aqui... para vender, para se venderem, venderem seus corpos. [...] Oh, I quero dizer que garotas namibianas, tem muitas, nós estamos aqui, assim como minhas amigas, e eu pergunto “O que você está fazendo aqui e para que? E elas dizem “Eu vim para trabalhar. Pergunta “Que tipo de trabalho?” Oh, sim, prostituição.)

Tive um pouco de receio, mas queria retribuir de alguma maneira as tardes que Isabella passava comigo ensinando a navegar naquele mundo. Apesar de estar fora do ambiente institucional do posto de saúde onde realizava as entrevistas em Namacunde, um povoado a 10 quilômetros de Santa Clara, Isabella sabia que eu participava de “uma pesquisa que fazia testagem de HIV/Aids” e que, talvez por isso, estaria em melhores condições para representá-la na delegacia.

Isabella conhecia bem o universo de programas de prevenção ao HIV/Aids. Cresceu sob políticas públicas da Namíbia focadas em crianças e jovens, de centros urbanos e rurais. Esporadicamente trabalhava para uma ONG transnacional como “peer educator”. O serviço consistia em falar sobre prevenção de HIV/Aids entre caminhoneiros. Para ela, ter preservativo consigo era normal e desejável. Mas do lado angolano isso poderia ser um problema para uma mulher, principalmente se fosse identificada como “namibiana”.

Depois de muito insistir, um dia fui com Isabella até a delegacia. Enquanto caminhávamos, ouvi que homens a assediavam enquanto estávamos na estrada. Entramos pelas ruas de dentro de Santa Clara. No universo de significações que estou inscrita, o que passamos na delegacia eu chamaria de humilhação. Para precisar a dimensão do que foi essa ida à delegacia, transcrevo um trecho de meu diário de campo:

Quadro 11 - Diário de campo: no posto policial

Santa Clara, 2 de agosto de 2010.

Um policial displicentemente sentado em uma cadeira no pátio olhava cada centímetro de nossos corpos de baixo para cima e de cima para baixo. Nos sentamos em cadeiras próximas e ao ser indagada o que fazia ali, primeiro falei as atividades institucionais relacionadas à prevenção de HIV/Aids, entregando o material informativo escrito em kwanyama, produzido pelo Ministério da Saúde, e uma caixa com 100 unidades de preservativos, para que ficasse disponível para ele e seus colegas policiais. Comecei a contar sobre a perda de documentos de Isabella [que não falava português, embora compreendesse um pouco]. O policial olhava para ela com um desdém maior do que o comum e fazia provocações: “Sobre essas namibianas, todas estão a fazer a vida. Vem pra cá atrás de dinheiro, são umas putas”. Disse, com um sorriso no canto da boca, que lembrava de Isabella. Afirmou que ela era namorada de um amigo seu. Ela negou, disse que não o conhecia. Ela precisava apenas de um registro oficial que tinha perdido o documento, mas estava sendo moralmente julgada e subtraída de um direito!!!! Contei até dez em pensamento e falei que ela tinha perdido seu documento e precisava saber como proceder para retornar à Namíbia. O policial sugeriu que ela fosse a Namacunde [povoado onde era o posto de saúde onde realizávamos as entrevistas, a 10 quilômetros dali]. Depois falou que ela poderia ir com outros policiais que chegavam de carro. Um carro com 4 policiais homens, imagine!... Depois de uma conversa relativamente longa, pontuada por silêncios e olhares, agradecemos ao policial e fomos embora. Conversei com Isabella sobre como ele poderia agir daquela maneira. Ela parecia resignada, como se já conhecesse bem o funcionamento de tudo. [...] Pensei em quantas mulheres devem passar por algo semelhante. [...]

Fonte: A autora, 2010.

O tom caricatural que perpassa esta passagem remete a várias representações sobre identidade nacional e de gênero, na qual, em situação, eu mesma, estrangeira, ainda que não fosse “namibiana”, de alguma maneira, estava sendo associada a elas. Percebi como o policial manipulava a situação para que Isabella continuasse vulnerável e sem documentos. Ele olhava para todo o corpo da jovem, enquanto proferia um discurso sobre as namibianas prostitutas, enquanto o que Isabella solicitava era um registro de ocorrência, mais nada. Sua tentativa era para evitar que, ao retornar com documentação incompleta, fosse assediada sexualmente outra vez, como ocorrera anteriormente.

Depois desse ocorrido, disse que a única possibilidade que teria de ajudá-la seria acompanhá-la até a fronteira, mas que não deveríamos mais andar sozinhas. Propus que chamássemos Júlio para ir conosco. Isabella conhecia Júlio da pensão.

Na busca por subterfúgios para o anonimato em uma região fronteira em que muitos se cruzam em diversas redes de sociabilidade, Júlio sabia demais. Isabella, que utilizava pelo menos dois nomes sociais além do seu próprio, não gostava disso e então, sussurrou-me,

pedindo que fôssemos sem ele ao posto de fronteira: “- *I don't wanna go with him. I don't trust him!*”

Após o episódio da delegacia, eu não caminharia mais sozinha ou apenas com outra mulher. Depois, quando conheci e me aproximei de outras mulheres “namibianas”, vi que toda a cautela foi pouca. Assédio verbal, sexual, violência física e sexual não são raros contra as “namibianas” e são, inclusive, apoiados por algumas mulheres “angolanas” que creditam às “namibianas” a difusão da “doença” e o “roubo” de seus maridos. Isabella não confiava em Júlio, nem em ninguém que pudesse associá-la a práticas de prostituição, o que a tornaria mais vulnerável naquele contexto.

O corpo de Isabella representava quase todas as categorias de acusação que explicavam os males do local. Ali, com os documentos roubados, ela não teria como argumentar sobre sua identidade Kwanyama, pois era vista como uma “mulher estrangeira” e pior ainda, uma “namibiana”. Isabella, por experiência própria, conhecia a violência antecipada²¹².

Essa atuação violenta por parte de agentes do Estado é tão trivial quanto institucionalizada. Pessoas com cidadania namibiana precisam de um passe, o *border pass*, para entrar em Angola, um documento mais simples de conseguir do que um visto, mas ainda assim sujeito a trâmites burocráticos. Com este passe, as pessoas tanto de um lado como de outro podem ir até 30 km adiante da linha de fronteira. Mas o que ocorre com as mulheres “namibianas” é que elas frequentemente têm seus documentos levados em batidas policiais, muitas vezes em seus próprios quatinhos, como aconteceu com Isabella, que ficou sem ter o que fazer de estava sendo coagida a atender ao que lhe fosse solicitado pelos policiais no posto de fronteira.

A legitimidade de que o agente do Estado decide o que fazer com os “ilegais” consta explicitamente na legislação que regula os estrangeiros em Angola, como tratei no capítulo 2. Naquele dia, Júlio, eu e Isabella fomos até o posto de fronteira, mesmo sem os documentos de Isabella, mesmo sem ela confiar nele. Quem confiaria em alguém ali? Seguimos os três, caminhando em silêncio. No posto fronteiriço, até onde pudemos entrar, conversamos com dois policiais de fronteira, um homem e uma mulher. Estranharam a “branca” ali,

²¹² Jeganathan (2004) indica como regiões de transição, nas quais podemos incluir as fronteiras, tornam-se mais propícias a serem territórios de violência antecipada nos quais documentos e signos de pertencimento a um ou outro grupo político são acionados em constante *performance* por agentes do Estado em sua demonstração de controle da população e soberania sobre os corpos.

perguntaram se eu era portuguesa e na resposta negativa, a policial quis saber mais sobre uma festa popular do Brasil que ela gostava. Isabella passou. Mais tarde, nos falamos por telefone, ela havia conseguido passar, sem nenhuma chantagem. Pelo menos não daquela vez.

Acompanhei parte da dificuldade de Isabella com a travessia, mas ouvi outros relatos que apresentavam empecilhos para a ação de cruzar-fronteiras, tanto em entrevistas realizadas com “namibianas”, como entre angolanas. Mas existe uma diferença. Em situações que os marcadores sociais de diferenças são acionados para classificar “namibianas”, elas são mais expostas a situações de violência como as de Isabella e como Aína, sobre quem relatarei em breve.

As mulheres classificadas como “angolanas” geralmente descrevem situações de tensão na travessia associadas ao dinheiro de uma *gasosa*, aos procedimentos burocráticos, ou à necessidade de pedir um favor:

- *E como é que faz assim pra atravessar a fronteira?*
- **Pra atravessar a fronteira, fica muito difícil, às vezes eu faço uma compra pra atravessar a fronteira, tem que tratar seus documentos, pagar a alfândega, senão eles não deixam passar nada.**
- *É muito caro, pra pagar a alfândega?*
- É, é caro. Se você comprar mais coisas sempre, o dinheiro também se multiplica, aumenta mais o preço.[...]
- *E tem alguma maneira de não precisar fazer isso? Pagar?*
- Pagar a alfândega?
- É.
- **Tem, às vezes... as pessoas, fugirem de lá, de passar de lá, às vezes é apanhado, às vezes não é apanhada, são as únicas maneiras essas, de não passar nesse portão, passar de outros lados.**
- *Aconteceu alguma vez com você assim de você não ter dinheiro pra pagar o que precisava na alfândega?*
- Já, aconteceu.
- *E aí, o que que você fez?*
- [...]- Ia comprar cama de base... e só tinha dinheiro pra ir comprar, não tinha dinheiro pra eles alfandegarem... comprei... e a cama acabou de ficar aí...
- *Você teve que deixar lá?*
- Deixei.
- *Você então perdeu o dinheiro?*
- **Pegaram a cama, ficou aí na alfândega porque eu não tinha dinheiro pra alfândega e ficou assim. Ficou um tempo, dois meses, depois o meu tio foi na alfândega, mas pagou com multa...**
- [...]- *E teve um outro dia que você saiu, que você teve que atravessar de outra forma, tipo escondida?*
- Já, já fiz isso! (risos)
- *É perigoso? O que acontece?*
- **Já fiz isso, ia comprar um negócio, ia comprar umas coisas pra vender pra Luanda, mas como eu tinha pouco dinheiro, não chegava para desalfandegar as coisas, então tinha que passar uma via, outra via, passei. Encontrei alguns policiais, pedi batatinha [favor], falei que ia comprar o *fuba* das crianças, não adiantou. Dei só um pouco de *gasosa* e passei.**
- [...]- *Mas como que é? Eles pedem assim?*
- **Muito caro não, vai depender, se ele te pedir muito caro e não tens, conversa com ele, depois paga.**

- *tem outro tipo de coisa que eles peçam, além de dinheiro também?*
 - Não sei, não sei isso.
- (Cristine, entrevista CS Namacunde, 19 de julho de 2010)

Na fala de Cristine, destaco três aspectos, que também apareceram em entrevistas com outras mulheres angolanas: a) as dificuldades de obter todos os documentos; b) a maneira encontrada para burlar a alfândega através de outros postos fronteiriços; e c) o peso financeiro de uma possível atividade informal de venda e revenda. Sobre este último aspecto, retomarei na última seção .

Já sobre a travessia em pequenos postos fronteiriços sem alfândega e com um aparato de segurança mais modesto, fora da rota principal, o episódio mais violento foi relatado por Aína, uma conhecida de Hilde, monolíngue Kwanyama e vista como “namibiana”. Sem ter o passe, foi com uma cunhada até um posto de fronteira cuja passagem era de maior porosidade²¹³. Passaram. Horas depois duas amigas entraram em contato via celular perguntando se foi fácil. Aína disse que sim e as amigas foram até o mesmo posto, algumas horas depois. Quando as autoridades angolanas da fronteira observaram que elas não tinham documentos, falaram que elas poderiam passar. Foram atrás delas e, sem pedir dinheiro, levaram-nas a uma tenda para obriga-las a fazer sexo. Eram cinco policiais que estupraram as duas amigas de Aína. Ao saber sobre o que aconteceu, Aína foi ao encontro das amigas, preparou-lhes uma bacia com água para fazer massagens²¹⁴. Sabia que era comum acontecer isso em alguns outros postos fronteiriços e que se, em pequenos postos como aquele, encontrar apenas dois guardas para o “pedágio sexual” chega a ser sorte. Disse que as autoridades angolanas sabem que são localidades onde só tentam a travessia “namibianas sem documentos”.

Mesmo que cada uma dessas mulheres estivessem com todos os documentos, deve-se recordar ao que foi apresentado no capítulo 2 , que o poder decisório sobre o visto territorial,

²¹³ Sobre a fronteira norte, escreve a HRW: “a regulamentação governamental do tráfego transfronteiriço tem sido historicamente descuidada, [por isso] a maioria dos habitantes habituou-se a contornar os postos de fronteira oficiais, optando por trilhos florestais já bastante batidos nas suas visitas à família e amigos.” (HRW, 2012, p.17)

²¹⁴ Não foi abordado nesta entrevista se as massagens teriam algum objetivo específico, como abortamento ou alguma atividade de purificação. Entretanto, pela descrição da entrevistada, é muito provável que se tratasse de uma massagem abortiva. Eneida e Nayme haviam me explicado, em ocasião anterior, que nos kimbos o aborto é provocado por técnicas de massagens na barriga da grávida e pela introdução de infusões com folhas de rícino na vagina. “Essa erva – disse Eneida – tem um ácido que faz dilatar o útero e expulsar o feto”. Além disso, é possível adquirir o misoprostol (mais conhecido no Brasil como Cytotec) nas farmácias ou “ter com uma doutora na Namíbia que faz mesmo aborto em um centro de saúde”.

pode estar delegado ao chefe de posto da fronteira, que também poderá decidir sobre questões alfandegárias. As brechas da legislação e o conhecimento de agentes do Estado que as conhecem (re)fazem *quem* ocupa as “margens do Estado”, ao mesmo tempo que o constituem (DAS; POOLE, 2004)

Por isso, ao se tratar de violência de gênero, a exclusividade não é de estrangeiras ou “namibianas”, ainda que, na fronteira sul, estas tenham essa desvantajosa prioridade, já que são potencialmente vulnerabilizadas por ações de agentes do estado (ameaças, batidas policiais que resultam na subtração de documentos, ações provocadoras de humilhação...), além da difusão da crença entre a população local que “são as namibianas que trazem a doença”²¹⁵.

As semelhanças dos cenários de abuso sexual encontradas em monitoramento sobre violência contra imigrantes no norte de Angola, realizado pela Human Rights Watch, sugerem que são abusos cometidos regularmente (HRW, 2012). Guardadas as devidas proporções de trânsito transfronteiriço, também observei similaridades entre os relatos recolhidos pela organização e os relatos de algumas mulheres “namibianas” que atravessavam a fronteira (estupro coletivo, coerção sexual, limpeza do posto policial)²¹⁶.

²¹⁵ Em relatório da HRW sobre a violência contra migrantes da região norte de Angola, a situação apontada é mais grave O nordeste de Angola destaca-se pela extração aluvial de diamantes, que esteve sob controle da UNITA até 2002. Os mineiros congolezes eram os principais trabalhadores contratados ao longo da década de 1990 para a extração de diamantes. Sabe-se que o tráfico de pedras ocorria em redes via Zaire e República Democrática do Congo (HRW, 2012). A região é mais populosa e tem recebido contingentes de pessoas, atraídos pela prosperidade econômica de Angola e repelidos da República Democrática do Congo em decorrência de conflitos armados que tem se estendido nas últimas décadas neste país. Para proteger a “segurança nacional” e sob o respaldo do Regime Jurídico de Estrangeiros, as autoridades angolanas têm cometido expulsões violentas de migrantes ilegais que têm sido acusados de uma “invasão silenciosa”, ameaçadores da “ordem pública”. O alvo, nesse caso, são os “congolezes”, também muitas vezes com redes de parentesco e laços históricos com angolanos de origem Bakongo. Pereira (2000; 2002; 2005; 2008) tem desenvolvido trabalhos sobre os Bakongo em um bairro periférico de Luanda. A autora menciona episódios de ataques a pessoas de origem Bakongo em Luanda, os “regressados”, em um episódio que ficou conhecido como “Sexta-Feira Sangrenta”, em 1993. Na ocasião, houve relevante emigração de angolanos de origem Bakongo para o Brasil. Compõem as autoridades perpetradoras de expulsões violentas a Polícia de Intervenção Rápida, a Polícia da Guarda Fronteira, guardas prisionais, membros das Forças Armadas Angolanas e funcionários do Serviço de Migração e Estrangeiros. A HRW (2012) alerta que cada vez mais centros de detenção temporários são utilizados exclusivamente para estrangeiros, arbitrariamente presos e expulsos sem direito a contestação do processo de deportação A metodologia de investigação da HRW foi realizar entrevistas com pessoas já deportadas, fora do território angolano. Em Angola, entrevistaram apenas representantes do Estado (HRW, 2012). Seria interessante um trabalho investigativo que compreendesse a o ambiente social que respaldaria ou não tais arbitrariedades. .

²¹⁶ A HRW propôs um monitoramento que agregou registros e relatos que indicam uso da tortura, de espancamentos e violência sexual contra pessoas em trâmite de deportação nesta região norte. Entre março e dezembro de 2011, foram 55590 expulsões, dentre as quais 3770 incluíram violência sexual e de gênero e 12647 registros de abusos físicos, além dos casos de 13626 de detenção prolongada e de 12647 relatos de roubo (HRW, 2012, p.14-15). Isso significa que, excluindo as detenções prolongadas e os roubos, cerca de 29% dos deportados

Outra prática comum relatada no monitoramento da HRW foi a apreensão e destruição de documentos de imigrantes ou mesmo de angolanos confundidos com imigrantes. Em ações de detenção, representantes do estado angolano têm por hábito apreender e até mesmo rasgar documentos, seja de estrangeiros ou daqueles confundidos com alguém não-nacional, como foi relatado também no capítulo 2, no caso da detenção de clientes no restaurante Al Dar.

Sandra, irmã de Hilde, apenas permitiu a gravação de entrevistas após muitas visitas a sua casa, acompanhada ou de Júlio ou de sua irmã. Depois compreendi o provável motivo de sua precaução: Sandra namorava um guarda de fronteira com importante cargo, e ele era casado com uma angolana.

A entrevista com Sandra poderia ser melhor definida como um grupo focal de longa duração. A conversa foi gravada entre o fim da tarde e a noite, no pátio em frente a seu quartinho, com participação de várias pessoas que se aproximavam para comprar bebida, que ela vendia, ou falar um pouco. Sandra preparava um *funge* e a cada vez que as pessoas se afastavam, ela e Leila, que mais participaram da conversa, falavam mais. Ambas eram namibianas kwanyamas e assim descreveram as ações da polícia angolana contra namibianas:

Leila: The way they treat Namibians in Angola is not ok.

Sandra: Sometimes you will be only walking in the street and so, and sometimes you will get, if you find a, ok. It now an example: **sometimes if you meet the guy, specially may be a police and he want to sleep with you and if you don't want he can easily take your documents from you.**

Leila: Yeah, from you.

Sandra: Tear it or he will keep it.

Camila: Like take your documents and take to him?

L: Yes. He will take it.

S: And what if **the immigration officers come to you, they will defiantly arrest you, because you don't have any documents. And because you are a Namibian, you are a Namibian they took your documents. Even if you go and report, they will just say, ah estrangeiro, Namibiana.**

L: **Or they will say prejudice to you. Ah, you are a prostitute or something.** C: They always say like that way?

S: Yes, they do. Always. **Sometimes they will beat you.**

C: *They beat?*

S: Yeah.

C: *Have ever happen to any of you?*

sofreram algum tipo de violência no processo de expulsão, sendo 6% deles algum tipo de violência sexual. Os tipos de violência registrados foram: estupro, estupro coletivo, coerção sexual, revistas vaginais e anais sem uso de luvas e humilhação sexual, contra 2526 mulheres, 316 meninas e 928 homens. (HRW, 2012, p.14). Incluem casos de abusos físicos: tortura, espancamento, detenção em condições degradantes e privação de alimentos (HRW, 2012 p.15)

L: Yeah. **It happen to everyone.** It happen to everyone. Here in the other, other is just something simple. They will, they will just joke about, they just talking loud ²¹⁷.
(Leila e Sandra, entrevista em frente à casa de Sandra, 9 de agosto de 2010)

Sandra notou no lado angolano da fronteira um mercado promissor para a revenda de produtos nutricionais da empresa para a qual trabalhava como vendedora autônoma. Desde 2003 vinha regularmente a Angola e desde sua segunda ida trouxe Leila, uma antiga amiga, para trabalhar com ela. Ficavam em Angola por alguns meses e retornavam para a Namíbia. A mãe de Sandra, a mesma de Hilde, vivia em uma aldeia próxima à fronteira, do lado namibiano. A crítica de Sandra em relação à forma que os policiais tomavam os documentos das namibianas era similar ao que ocorreu com Isabella e às denúncias feitas pela Human Rights Watch (2012). A singularidade na análise de Sandra e Leila é que elas interpretam a arbitrariedade cometida como consequência moral delas serem namibianas, logo, prostitutas.

Os fundamentos para esse entendimento desdobram-se de vivências experimentadas pelas “namibianas” que vivem em Santa Clara. Não são apenas as autoridades angolanas que agem violentamente, mas existe um respaldo social para tais ações, uma vez que “as namibianas” são, em geral, alvos de ataques da população, como ocorreu com Joan, que foi espancada por ser suspeita de ser amante do marido de uma angolana, cujo relato consta na seção anterior.

Leila e Sandra, ao refletirem sobre como aprenderam a lidar com os cuidados em relação à prevenção ao HIV/Aids, bem como aos tratamentos de saúde existentes na Namíbia, desabafam:

L: **I still don't understand why they think Namibian are the one who are bringing sickness to Angola.**
S: Ah, that is only jealousy.
L: Jealously.
S: Here they say “Namibian woman come to take our man and so on”.
L: **“You come to take our husband”.**
S: **“They bring sickness”.**

²¹⁷ “L: A forma que eles tratam namibianas em Angola não é legal. S: Às vezes você vai só andar na rua e então, e às vezes você vai pegar, se você achar um ... ok. Por exemplo: às vezes você conhece um cara, especialmente se for um policial que quer dormir com você e se você não quiser, ele pode facilmente pegar seus documentos de você. L: é, de você. S: Rasgar seus documentos ou ficar com eles. C: Como pegar seus documentos para ele? S: Sim. Ele vai pega-los. L: E o quando os oficiais de imigração chegarem em você, eles vão te prender de forma desafiadora, porque você não tem nenhum documento. E porque você é uma Namibiana, você é uma Namibiano, eles tomaram seus documentos. Mesmo que você vá e dê parte disso, eles vão dizer, ah Estrangeira, Namibiana. S: Ou eles vão agir com preconceito. Ah, você é uma prostituta ou algo assim. C: Eles sempre agem assim? L: Sim, eles fazem isso. Sempre. Às vezes eles vão bater em você. C: Eles batem? S: Sim. C: Alguma vez isso aconteceu com uma de vocês? S: Sim. Isso acontece a todos. Isso acontece a todos. Aqui é algo simples. [Depois] Eles vão, eles vão apenas fazer piada disso, apenas falar alto [do que fizeram]” (tradução livre).

L: Just jealously.
 S: Just to make our names bad or.
 C: Are the ladies that talk it?
 S: Yeah. Ladies.
 L: And there are one also sometimes, if we are like sitting maybe in the bar or whatever, and then this Angola ladies will tell criminal things.
 C: They what?... I couldn't ...
 L: This Angola ladies even if you are sitting like at the bar or something like that, they easily tell this boys, not boys, "these are Namibians".
 S: They will go and follow you.
 L: "Follow them, beat them". [...] Is the Angolan ladies who are doing that just because of jealousy. They are jealousy.
 S: Yeah. They are very jealousy.[...]
 [...] C: *How, assim, what is the feeling that comes to you when happen something like this?*
 S: It hurts us, it really hurts us. Sometimes we also talk that maybe we are sitting and this guys are doing always this things to us, or this guys or the girls, Angola girls. One also have to stand to get a group, or face them.
 C: *Face?*
 S: Yeah. Like if we tell them what we feel, it hurts because **they are treating us like dogs.**
 L: We heard that we are also getting our embassy there in Ondjiva.
 S: In Ondjiva.
 L: Namibia embassy. Every Namibian who is going to get a problem or who is having a problem you can go to the embassy.
 S: Go to the embassy.
 L: Yeah. That makes us feel comfortable, but before really. **Sometimes we have to accept it because we are in someone country.**
 C: *Uh, hum.*
 L: Yeah, **you will just take the way it comes. What can you do because if you even go to the police station for help sometimes he will also treated bad**²¹⁸.
 (Leila e Sandra, entrevista em frente a casa de Sandra, 9 de agosto de 2010)

“Eles nos tratam como cachorros”. Ainda assim, é “preciso aceitar porque estamos no país de outrem”. Por isso, muitas mulheres “namibianas” evitam sair à noite ou desacompanhadas. Até mesmo levar preservativos na bolsa é um ato perigoso. Aína foi pega

²¹⁸ “L: Eu continuo sem entender porque eles pensam que as namibianas são as que trazem doença para Angola. S: ah, isso é apenas inveja. L: Inveja. S: Aqui dizem "as mulheres namibianas chegam para pegar nossos homens" "L: Vocês chegam para pegar nossos maridos!". S: "Elas trazem a doença". L: Somente inveja. : Só para fazer nossos nomes ficarem mau vistos. C: São as mulheres que falam isso? S: Sim, as mulheres. L: E também há aquelas que às vezes também, se nós estamos sentadas no bar ou qualquer coisa, e então essas moças angolanas vem dizer coisas criminosas. C: Elas o que?... Eu não pude.... L: Essas moças angolanas se você estiver sentada no bar ou algo assim, elas facilmente contam a seus rapazes, não rapazes, "estas são namibianas". S: Eles vão e nos seguem. L: "Sigam-as, bata nelas". É as moças angolanas que estão fazendo isso somente por causa de inveja. Elas são invejosas. C: Como, assim, qual é o sentimento que vem para você quando acontecem coisas desse tipo?? S: Isso nos fere, nos fere mesmo. Às vezes nós também falamos que talvez nós estamos ficando aqui e esses caras estão sempre fazendo essas coisas conosco, ou esses caras ou as moças, as moças angolanas. É preciso que façamos um grupo, ou os enfrentemos. Enfrentar? S: Sim, Como se nós contássemos a eles como nos sentimos, isso machuca porque estão nos tratando como cachorros.. L: Nós ouvimos que também teremos nossa própria embaixada lá em Ondjiva. S: Em Ondjiva. L: Embaixada da Namíbia. Todo namibiano que venha a ter um problema ou que esteja com um problema, você pode ir na embaixada. S: Ir na embaixada. L: Sim, Isso nos faz sentir mais confortável, mas antes realmente. Às vezes nós temos que aceitar isso porque estamos no país de outrem. C: uhum. L: Sim, você vai só aceitar as coisas como elas são. O que você pode fazer porque se você for ao posto policial para pedir ajuda às vezes eles também vão te tratar mal.” (tradução livre)

certa vez com preservativos na pasta que carregava e foi, por isso, levada à delegacia, onde permaneceu durante uma noite, fazendo faxina no local. Motivo da detenção? “Só puta anda com camisinha”.

O que as constrói como “difusoras da doença” está relacionado muito mais às frequentes negociações diárias que enfrentam e as tornam mais vulneráveis a situações de violência e à exposição e/ou disseminação de doenças sexualmente transmissíveis.

O ponto a que Sandra e Leila inicialmente se referem é à constante associação realizada entre a alta prevalência de HIV/Aids na região às mulheres “namibianas”. Joan, Leila e Sandra, acionaram a noção de “jealousy”, que aqui compreendi como “ciúme e inveja”, para explicar a perseguição. De fato existe maior prevalência de HIV/Aids na região norte da Namíbia, mas a dinâmica de transmissão deriva de múltiplos fatores, dentre os quais, a própria associação do vírus à populações etiquetadas ²¹⁹.

A aproximação “namibiana” e “Aids”, frequentemente repetida, foi realizada de maneira sintética por Eulália, kwanyama angolana, que tem primas que vivem do lado namibiano:

- Mas as ‘moça’ da Namíbia não pensa isso [no uso do preservativo].. elas ‘traz’ doença pras ‘outra’ aqui, trazem doença sim...porque elas ‘dorme’ com os ‘namorado’ dos ‘outro’, dorme com os ‘pai’ dos outro...e... ‘faz’ essa vida. Conforme assim, **ó, me dói muito uma namibiana dormir com meu pai, me dói muito. Porque eu sei, uma namibiana... se eu vejo meu pai.. não usou camisinha, né, aí dorme com essa moça e amanhã contamina o meu pai.. o meu pai fica doente.** (...) mas as namibianas não ‘pensa’ isso. Dorme com o pai dos ‘outro’, dorme com os ‘namorado’, dorme com os ‘marido’ dos ‘outro’, é isso...e levam essa vida assim. (...) Aquelas todas moça que tão lá...que você tem que conversar bem com aquelas ‘moça’... aquelas ‘moça’ que tão lá, a vida delas... de dia tão bem, de dia tão bem, só dorme... de noite...vão procurar vida

- *Uhum* [...]

- Às vezes, não deixa nada em casa...

- *Porque eles ficam mais com elas... mas por que será que eles fazem isso, assim, normalmente?*

- **Ahhhh, elas são gordinhas, arrumadinhas, tem a pele fofa... Mas quando vem festas... a polícia começa a... De vez em quando, polícia fazem rusga das namibianas**

- *Fazem rusga? O que que é fazer rusga?*

- Ahnn... **agarrar as namibianas e levar no país delas**

- *Ah... levar de volta...?*

- É, levar de volta porque estão a fazer vida muito(...) elas só dorme com os homem pra lhe pagar, não dorme com os home porque sente o amor, só o dinheiro, só

²¹⁹ A pesquisa de Pinho (2012) apresenta como os dados epidemiológicos de HIV/Aids da região são articulados, de fato, à proximidade com a fronteira da Namíbia. Porém, as indicações existentes de toda a etapa qualitativa da investigação, que participei junto a autora, apresentam que provavelmente o maior indicativo de alastramento do HIV/Aids nesta região esteja relacionado a concepções de gênero e sexualidade em que decisões masculinas prevalecem, e que, entre os homens angolanos, não costumam incluir o uso do preservativo. Além disso, há mulheres que dispensam o uso do preservativo para promover “confiança” na relação com o parceiro. Cf. PINHO, 2012; PINHO; SAMPAIO; BASTOS, 2010.

querem o dinheiro... Iáhh. [...] elas só dorme com os homem pra lhe pagar, não dorme com os home porque sente o amor, só o dinheiro, só querem o dinheiro...

- *Hum*

- **Aqui no Cunene , aqui no Cunene tem muita doença, por que? Por causa dessa mulher...**e essa doença vem mesmo aí, de dentro. Os home, quer dizer, os moço sai aí em Luanda, Bengela... chegam aqui e encontram essas moça...começam a dormir essas moça... [...] E essas mulher... vou falar, essas mulher...no tem medo de doença, essas mulher, não tem medo de doença.

(Eulália, entrevista em bar-pensão em Santa Clara, 10 de agosto de 2010)

A fala de Eulália traz uma ambiguidade que é repetida entre outras angolanas ao serem indagadas sobre como são as namibianas: ao mesmo tempo que são as que “fazem a vida”, são também as “arrumadinhas”, as de “pele fofa”. O mundo de Eulália está formado pelo contraste absoluto, em que uma namibiana é, necessariamente, aquela que “não tem medo de doença”, que “só se interessa pelo dinheiro” e que “vai levar doença para os homens angolanos”. Nesse contexto, a rusga promovida pelas autoridades policiais é mais que legítima, “agarrar as namibianas e levar ao país delas” parece a mais correta opção²²⁰.

O fato é que a mãe de Eulália estava em Luanda para se tratar de doenças oportunistas provocadas pelo HIV/Aids e seu pai, uma autoridade policial da fronteira, mantinha algumas namoradas – angolanas e namibianas – na região.

Enquanto questionamentos como esses não são respondidos de forma eficaz, a “violência antecipada” recai, a priori, sobre os corpos “dessas que falam inglês”, “estrangeiras”, “que vendem seus corpos”, “as caça-randi”, categorias essas resumidas no qualitativo de gênero e nacionalidade: “as namibianas”, uma alteridade que se constitui repugnante e parece demarcar mais uma fronteira indesejável para as pessoas da região.

7.3 Quando somos a fronteira: circunstâncias em torno do feminino

[...] Sabes, no fundo eu sou um sentimental. Todos nós herdamos no sangue lusitano uma boa dose de lirismo (além da sífilis, é claro). Mesmo quando as minhas mãos estão ocupadas em torturar, esganar, trucidar, o meu coração fecha os olhos e sinceramente chora... [...]

Meu coração tem um sereno jeito

E as minhas mãos o golpe duro e presto,

²²⁰Cf. Blanchette e Silva (2007), que indicam como mulheres solteiras e jovens imigrantes geralmente são representadas como “perigosas” e “impuras”, ocupando lugar de destaque entre discursos sobre imigração, especialmente em períodos em que as narrativas sobre a “nação” apresentam-se especialmente frágeis.

De tal maneira que, depois de feito,
 Desencontrado, eu mesmo me contesto.
 Se trago as mãos distantes do meu peito
 É que há distância entre intenção e gesto
 E se o meu coração nas mãos estreito,
 Assombra-me a súbita impressão de incesto.
 Quando me encontro no calor da luta
 Ostento a aguda empunhadora à proa,
 Mas meu peito se desabotoa.
 E se a sentença se anuncia bruta
 Mais que depressa a mão cega executa,
 Pois que senão, o coração perdoa.[...]
Ruy Guerra e Chico Buarque

7.3.1 A liberdade de Hilde e o “devir-puta” da antropóloga

Depois de Isabella ter ido para a Namíbia, tive dois informantes mais presentes: Hilde e Júlio. Estar com cada um deles trazia implicações para as interações possíveis.

Júlio acompanhava-me na tentativa de realizar novas entrevistas e atuava, no contato inicial, como um tradutor entre mim e as mulheres que se comunicavam apenas em kwanyama. Estávamos sempre a conversar. Um dia, nas ruas de dentro do povoado, um conhecido de Júlio nos parou e fez algumas piadas sobre o fato de eu andar com ele e ser branca. Depois pensei no quanto a situação era inusitada, pois não se via com frequência pessoas de sexo e cor diferentes caminhando em dupla.

A aproximação com Hilde sempre foi sob maior alerta, pois ela fazia uso abusivo de álcool e frequentemente se envolvia em situações mais perigosas. Ao contrário de Júlio, o temperamento de Hilde era difícil e ela solicitava apoio em momentos que, infelizmente, eu não tinha chances para agir. As ações menos discretas de Hilde faziam com que ela tivesse mais inimizades do que proximidades.

Quadro 12 - Diário de campo: início de uma noite de sociabilidade

Santa Clara, 6 de agosto de 2010.

Em uma noite de sexta-feira, estávamos com um grupo bebendo, jogando cartas e ouvindo música, no bar novo de D. Belinda. Horas antes, Hilde levou-me para nos arrumarmos na casa de José Casqueira, português, branco, que definia como seu “*best friend, but we use to go out with each other.*” [seu melhor amigo, mas com quem costuma sair junto de forma íntima]. Segundo D. Belinda, Hilde era “a mulher de Casqueira em Angola”. Os objetos pessoais de Hilde ficavam na casa de Casqueira, mas ela não se considerava exatamente namorada dele, apesar de apresentar franca paixão por esse homem. Maquiagem, roupas, cabelos, perfume, formas de caminhar, enfim: eu já sabia identificar as técnicas corporais de uma “namibiana”.

No bar, Hilde não parava de beber. Estava ansiosa para irmos à boate, mas eu pretendia ficar mais no bar, que estava movimentado e com várias “namibianas” que poderiam ser entrevistadas nos próximos dias.

A maioria das pessoas permanecia no bar, onde havia mesas e música. A cem metros do bar, ainda na área administrada por D. Belinda, havia uma área com cobertura de sapé onde funcionava o restaurante. Ali estavam alguns hóspedes de D. Belinda e pessoas que pretendiam conversar mais reservadamente. Aos poucos chegavam novos frequentadores que se dividiam entre o bar e o restaurante.

Hilde transitava entre os ambientes e queria obrigar o amigo-namorado a nos levar naquela hora à boate. Eu queria esperar mais tempo ali, Júlio não poderia sair naquela hora e George, um rapaz da Zâmbia que estava trabalhando em Santa Clara, queria terminar a partida de cartas. Hilde insistia e começava a ser inconveniente, irritando a todos.

Houve um momento que D. Belinda pediu para que eu a acompanhasse até a área do restaurante, pois precisava ter uma conversa em particular comigo. Havia um grupo de homens vietnamitas que estava no bar e um deles queria “conversar respeitosamente” comigo. D. Belinda foi cautelosa na proposta e disse ter conversado com eles que eu estava ali para realizar um trabalho, etc., mas que o rapaz havia insistido e por isso veio falar comigo. Respondi que realmente minha intenção era realizar o trabalho do Projeto de Saúde e que se ele quisesse conversar comigo e saber mais sobre o que eu fazia, que poderia se aproximar do grupo em que eu estava. D. Belinda disse que “sabia que eu diria isso” e foi devolver o recado.

Fonte: A autora, 2010.

Inicialmente achei “antropologicamente interessante”, até porque uma das razões daquela noite era observar melhor como ocorria esse “flerte”, essa “aproximação”.

Quadro 13 - Diário de campo: negociações entre dinheiro e desejo

[continuação de diário de campo em 6 de agosto de 2010]

Retornei para o grupo que eu estava, mas Hilde já havia compreendido os códigos. E disse-me em segredo: “- *Camila, they are very agarrado [pão-duro]. They pay only 2 mil kwanzas [US\$20]!!*”. Ri, comentei que não estava interessada, mas perguntei como tinha sido a experiência dela. Ela reforçou a escassez financeira dos vietnamitas em questão, que era o principal problema, e emendou assuntos sobre sexualidade e desejo. Discorreu brevemente sobre a estética dos pênis, concluindo que ter sexo por 2 mil kwanzas poderia até ser, mas pênis que não alcançasse determinado tamanho, não haveria possibilidades para ela, que já havia dispensado um bom pagador por isso, deixando-o no quarto de uma pensão sozinho com os US\$150 que lhe entregara.

Fonte: A autora, 2010.

O entendimento da situação e o comentário de Hilde parecem ter sido parte de um sinal para uma possível iniciação minha em uma transação de sexo por dinheiro. Até aquele momento, Hilde havia apenas mencionado que eventualmente trabalhava em atividades de prostituição, sem ter falado em valores e foi uma das poucas mulheres a expressar isso de maneira mais direta. Essa passagem apresenta que, embora Hilde se preocupasse com os rendimentos financeiros de uma eventual noite, seu desejo era condição *sine qua non* para que estabelecesse relações de caráter sexual²²¹. Comentou também que a quantia que melhor recebeu havia sido US\$300,00.

Mais tarde D. Belinda trouxe outra proposta, de um português, "branco", de uns 20 anos a mais que eu. Dessa vez, ela muito se impressionou com o fato de eu ter recusado o “encontro”, pois o proponente: “- *Tem dinheiro ele, Camila!!! E tem até uma casinha ali, só dele! Se dormires uma só vez com ele, epá! Pronto!*”²²².

Logo depois, fui à boate com Casqueira, Hilde, Júlio e George.

²²¹ Talvez na prática nem sempre fosse assim. Àquela altura, Hilde poderia recusar um parceiro que lhe oferecesse dinheiro porque em última instância poderia recorrer à irmã, Sandra, ou ao Casqueira.

²²² Ao conversar sobre isso com Adriana, aventamos a possibilidade de que D. Belinda seria promotora de agenciamentos entre mulheres e os trabalhadores remunerados da região (em sua maioria portugueses). Talvez até fizesse isso eventualmente, mas a sensibilidade de Hilde ao me informar que “esses ‘chineses’ pagam pouco” estava mais próxima da realidade e dos processos de “agenciamento” que de fato ocorrem: de forma cotidiana e circunstancial. Outra vez, a questão não passava por “ser” prostituta, mas “ter” sexo em troca de algum benefício material, conforme as contingências. São as circunstâncias que criam as possibilidades da materialização das fronteiras nos corpos, especialmente nos femininos.

Quadro 14 - Diário de campo: na boate

[continuação de diário de campo em 6 de agosto de 2010]

Mais tarde, finalmente fomos para a boate. Hilde havia discutido com Casqueira e ao chegar à boate foi com Júlio e George para um ambiente onde apenas dançar era possível. Como eu não sei dançar, permaneci conversando com Casqueira no ambiente da sinuca e das máquinas de caça-níqueis, que ali eram permitidas. Foi detestável.

Casqueira reclamou de Hilde comigo, dizendo que *“a mentalidade desse povo é muito baixa, que não têm ambições”*, que ele *“tenta ajudar”*, mas que *“não tem jeito”*, que ele só observava a Hilde se afundando e.... Parei de ouvi-lo.

Lembrei da nossa preparação ao entardecer, enquanto ela estava sóbria, mostrava suas roupas preferidas e a viagem que fez com Casqueira para o deserto, onde tinha visto a mais bela flor que apenas existia naquele lugar. Pensei como ela era apaixonada por ele, a quem chamava de *“melhor amigo, amante, conselheiro, tudo”*.

Fonte: A autora, 2010

Casqueira tinha aproximadamente 40 anos, trabalhava nas obras do Porto Seco e mantinha uma família em Portugal. Hilde estava com 33 anos, tinha três filhas que viviam com sua mãe em uma aldeia nos arredores de Oshakati, outro pólo comercial no norte da Namíbia. Havia três anos que saíra de um casamento violento, em que o ex-marido levou tudo o que tinham construído e ameaçou Hilde de morte. Trabalhou em vários empregos, mas destacou-se como gerente de uma grande loja em Oshikango, na qual não suportou o assédio racista que seu antigo patrão perpetrava: *“He used to say ‘stupid girl, you are stupid.’ It was white war, he [o patrão] was a white South African, afrikaans, from Cape Town”*²²³ (Hilde, entrevista, 30/07/10). Saiu da cidade e foi para a casa da mãe, mas não se readaptou a vida rural, por ser *“chato”* (boring), *“por não ter privacidade”*. Na aldeia explicou que a privacidade máxima ocorria quando ela ia para debaixo de uma árvore, mas nem ali conseguia ficar sozinha, pois logo um grupo de crianças iam atrás dela.

Foi a Angola visitar a irmã Sandra e decidiu permanecer. Fez amizade com Casqueira e eventualmente saía com outros homens. Hilde estava com planos para montar um pequeno restaurante ou loja, mas precisava economizar dinheiro para comprar a mobília e alugar um

²²³ “Ele costumava dizer “garota estúpida, você é estúpida. Era a “guerra branca”, ele era um branco sul africano, afrikaans, de Cidade do Cabo.”

“White war” é um termo popularmente usado para remeter ao período de apartheid.

local para seu negócio. Sobre seu ex-marido e sobre as experiências de trabalho anteriores, disse:

- I do have my own life. **I feel free, first of all I was in prison.** [desligo o gravador quando a entrevistada começa a chorar]
 - [...] By my side, **I want to open my own business.** I want to open even a small shop or a small restaurant until I make it bigger. Is what I like.
 - *To see your business grow up (sic)*
 - Yes, **my own business, not to work to another person, not anymore.** I talk to him [para Casqueira], he ‘say’ (*sic*) it will see, we will start. ‘Cause when I was working, I do have things to my own ²²⁴.
- (Hilde, entrevista em quarto de pensão vazio, 30 de julho de 2010, grifo meu)

Casqueira conhecia muitas das angústias de Hilde e oferecia-lhe esperanças sobre um capital inicial para seu pequeno negócio. Mas ele resumiu a complexidade da amiga à “mentalidade fraca de um povo que não tem ambição”.

A concepção de Casqueira está longe de lhe ser peculiar; vimos discurso similar em Bianca. O contexto de “querer ajudar” um “povo de mentalidade fraca” reatualiza um discurso colonial do qual Casqueira é herdeiro direto, pois em sua provável data de nascimento, entre os anos 1960 e 1970, Portugal ainda tentava manter sua hegemonia sobre territórios africanos²²⁵.

A resistência de Hilde está verbalizada nesse pequeno trecho da entrevista que destaquei anteriormente: ela queria sentir-se livre e não depender de ninguém. Preferia que Casqueira fosse seu amigo e ela continuasse a ter a autonomia que sua experiência de casamento anterior não permitiu. Tampouco Hilde pretendia submeter-se a uma lógica de trabalho no qual seria explorada e assediada por ser uma africana negra. Sobre o padrão que ela mencionou, não era apenas o fato dele a chamar de “estúpida” que a incomodava. Ela trabalhava de madrugada como responsável por um grande armazém de insumos e seu caixa, entretanto, ficava sem nenhum apoio de segurança. Em Oshikango, esse tipo de atividade ser

²²⁴ “H: Eu tenho minha própria vida. Eu me sinto livre, antes eu estava em uma prisão (...). Por mim, eu quero abrir meu próprio negócio. Eu quero abrir uma pequena loja ou um pequeno restaurante até fazê-lo maior. É o que eu quero. C: Para ver seu negócio 'cresceu'. H: Sim, meu próprio negócio, para não trabalhar mais para outra pessoa, ninguém. Eu falei para ele [Casqueira]. ele 'diz' que nós vamos ver, vamos começar. Porque quando eu estava trabalhando, eu tinha minhas próprias coisas”. (tradução livre)

²²⁵ Stoler (2009) refere-se a “hábitos de um coração colonial”, trazendo para trazer ao centro da análise de arquivos coloniais holandeses sentimentos que fundamentavam a razão colonial. “Hábitos do coração” que seriam estruturantes de formulações “racionalis” e “lógicas” para fundamentar a empreitada colonial. Nesse registro, Abrantes (2012) interpreta como a empreitada colonial portuguesa em Angola procurou “ajudar” o “indígena” a se “integrar” na sociedade “civilizada”.

realizada sem suporte de uma equipe de segurança torna uma funcionária extremamente vulnerável a ataques de assaltos e estupros²²⁶.

Hilde queria manter-se livre, dona de suas próprias coisas. Apaixonada por Casqueira, mas não criava expectativas sobre um relacionamento formal, como fazia Isabella. Para Hilde, “ele tinha a esposa em Portugal” e era mesmo seu “melhor amigo”, “irmão”, “pai” e, eventualmente, “amante”. Ela destacou menos do que outras mulheres que entrevistei o fato dele ser “branco” e estrangeiro. Essas características a atraíam, mas o que ela ressaltou explicitamente foi o elemento transgressor de quem viveu sob o regime do *apartheid*, além da possibilidade dele ter mais condições econômicas para que ela concretizasse seu sonho de ter um pequeno negócio²²⁷.

Naquela noite, para provocar ciúme em Casqueira, Hilde começou a beber com outro rapaz, Tony, que estava na área da dança. Levou-me para apresentar-me a ele com o objetivo que ele também pagasse bebidas para mim. Mas não queria mais beber nem ser apresentada a nenhum homem naquela circunstância. Uma mulher aceitar bebidas ali poderia significar o princípio de uma relação dadivosa. Saí e aconselhei Hilde a fazer o mesmo. O rapaz foi atrás, conversamos um pouco e depois de um tempo ele queria tomar nota de algum contato meu. Diante de uma investida mais direta, esquivei-me e fui jogar sinuca com Júlio, que estava ao lado. Tony, bastante incomodado, disse: “- *Ah, isso não aceito. Não queres estar comigo e preferes um gajo mais preto do que eu*”. Já estava irritada com o discurso que Casqueira fizera sobre “Hilde e seu povo”! Respondi ao Tony que era exatamente pelo fato dele ser um idiota que falava impropérios como aqueles que eu não tinha a menor vontade de continuar a conversar com ele.

²²⁶ Existe a indicação de que na Namíbia a taxa de estupros notificados, em 2001, era de 60 para cada 100mil habitantes, o que é considerado muito elevado (LEGAL ASSISTANCE CENTRE, 2006, p. 5-8 e 181)

²²⁷ É interessante observar um paralelo entre a resistência de Hilde e a análise realizada por McClintock (2003) sobre um casal vitoriano, entre o século XIX e XX, que utilizava simbolicamente elementos de dominação e poder no âmbito do exercício da sexualidade. O material que McClintock (2003) acessou consistiu em fotografias e diários escritos e trocados entre Hanna Cullwick, uma criada da classe operária, e Arthur Munby, um ascendente advogado burguês. Hanna e Arthur mantiveram um romance secreto desde quando se conheceram até o fim de suas vidas. Contrariando as expectativas da época, Hanna optou por não se casar e quando o fez, 19 anos mais tarde, não revelou a ninguém. Para todos os efeitos, continuava a ser uma empregada da residência de Arthur Munby. Arthur fotografava cenas de Hanna em suas atividades de limpeza e travestida em diversos personagens que representavam papéis sociais que cruzavam fronteiras de classe, gênero e cor: dama inglesa, escravo negro, anjo, camponesa, homem aristocrata. McClintock (2003) elabora como a relação do casal e seus jogos eróticos, sob aparentes signos de dominação, eram descritos por Hanna em seus diários como a vida que escolheu, que conjugava sexo e amor com suas atividades de trabalho, por ela tanto prezadas. Essa configuração estava longe de ser o protótipo da família burguesa do século XIX.

No dia seguinte ao episódio da boate, observei que o último acontecimento da noite havia se transformado em pauta no bar-pensão de D. Belinda, como se eu tivesse transgredido alguma valiosa norma social. Isso de alguma forma aconteceu, pois ultrapassei limites de relações de gênero, (andar em dupla com Júlio), de moralidade (ser amiga de uma indiscreta “namibiana” que não negava trocar sexo por dinheiro) e de hierarquia nas relações heterocrômicas - “preferia” ser amiga de alguém “mais preto”, em vez de um “menos preto”, ou mesmo de um “chinês que paga pouco” e de um português “branco” com “muito dinheiro”²²⁸.

7.3.2 Técnicas corporais, aprendizados sentimentais e representações raciais

Os processos de identificação de uma “namibiana” passavam pelo uso da língua inglesa e de algumas técnicas corporais, já citadas anteriormente. Mulheres de diferentes faixas etárias ressaltam repetidas palavras para descrever os atributos físicos das “namibianas”: “cabelos bem feitos”, “arrumadinhas”, “preparadinhas”, “pele fofa”, “gordinhas”, “roupinha bonita”, “corpo legal”.

Essas distinções atribuídas relacionam-se a aprendizados corporais, no sentido proposto por Mauss (2003b) e ao acesso a produtos de beleza que não eram tão fáceis de serem encontrados do lado angolano.

Mauss (2003b) propôs que os usos do corpo humano e das técnicas nele impressas são frutos de processos de aprendizagem nos quais são expressos aspectos sociais, morais e intelectuais. No corpo inscreve-se o *habitus*, no sentido aristotélico do termo, aprendido por educação.

As técnicas corporais das “namibianas” relacionam-se também a possibilidades de consumo de produtos ordinariamente encontrados “do outro lado da fronteira” e que são objetos de desejo das mulheres angolanas.

Um dos incentivos à participação do *Inquérito* era, além de uma quantia em dinheiro equivalente a duas passagens de táxi [candongueiro] (US\$10), brindes que as participantes

²²⁸ A análise de Moutinho (2004a;2004b) sobre os processos criminais derivados da proibição legislativa sobre “intercursos sexuais inter-raciais” na África do Sul colabora para compreender parte dessas transgressões. A simples possibilidade de intenção de sexo inter-racial poderia levar à condenações no contexto sul-africano (e namibiano!). Na minha ação de estar ao lado de Júlio, parece ter havido transgressão tanto do olhar proibitivo (África do Sul/Namíbia) quanto do olhar hierarquizado (Angola).

escolhiam sob largos sorrisos. Valentina, por exemplo, disse que quis “participar do jogo” (como muitas entrevistadas compreenderam o *Inquérito*) porque ali seria anônima e poderia fazer o teste, mas também...

Ah, quando, a minha amiga disse quando me deu o convite, disse que vai, vai jogar esse, esse convite no CATV, depois lá vão te perguntar se você quer fazer o teste de HIV/ SIDA, o teste de sífilis, e disse que não é obrigatório, só se você quiser. E se você depois, se você fizer isso, lá vão te dar uns brindes, uns perfumes, uns cremes, não sei que, uma toalha, umas coisinhas assim. E então eu disse não, vou, **vou jogar também pra me dar meus brindes**. E aí cheguei aqui, joguei, ganhei, me deram meus brindes e **assim posso estar mais preparadinha**.²²⁹
(Valentina, entrevista CATV Namacunde, 23 de julho de 2010, grifo meu)

“Preparadinha” é uma qualidade de beleza geralmente atribuída às namibianas, mas acessíveis conforme as possibilidades de adquirir cremes, perfumes, toalhas e “coisinhas assim”.

Sempre junto à ideia de que elas são mais bonitas, há a ideia que elas “fazem a vida”, “se prostituem” e “trazem a doença”, como se o instrumento de sedução apresentasse um lado perverso que, ao fim, fariam de vítima as “angolanas”, que “perderiam seus homens” e “ganhariam a doença”.

Porém, com a intensificação do comércio transfronteiriço e as migrações temporárias, tanto no sentido Namíbia-Angola como Angola-Namíbia, o aprendizado e a incorporação de novas técnicas corporais tornam prevaletentes o que chamei de **condição borderlander**, não como autoidentificação atribuída, mas como um corpo feminino que se torna a fronteira sobre o qual agem o Estado e os processos biopolíticos de governo.

As transformações nas dinâmicas sociais criam também novos desejos, tanto de consumo, exemplificado no caso de produtos de beleza, quanto em novas configurações de subjetividades. Também foi Valentina quem explicou que está aprendendo a “fazer ciúme”, “essas coisas de brancos”:

- Agora nesse momento eu fico com ciúme.
- Agora?
- Agora, mas às vezes dá mesmo na tradição quando você vai lá nas mães nos matos, eles aconselham que você não pode ficar com ciúme, a tradição daqui é mesmo assim. Não pode sentir ciúme, aqui é mesmo assim, mesmo que vocês agora estão na cidade, aí onde que vocês estão tão a ver energia, nós aqui não vemos energia, né, mas ciúme não dá, não pode fazer ciúme.
- Energia que você diz luz?
- É, luz. Eles digam que você ta num sitio onde tenha luz, eles não tenham luz, né? Às vezes essas coisas que vocês estão a ver, diga que quando tiver a luz, não sei que...

²²⁹ Sobre os limites da metodologia utilizada no *Inquérito de Vigilância Comportamental*, cf. Pinho (2012)

- *Ah, entendi. A luz, a TV?*

- É, televisor. Diga que vocês como estão aí a olhar as coisas dos brancos, acaba vão fazer ciúme. Mas não pode fazer ciúme.

(Valentina, entrevista CATV Namacunde, 23 de julho de 2010)

Diante da aprendizagem de um novo processo subjetivo, que Valentina apresenta ser exógeno aos ensinamentos “dos matos”, que ela busca acomodar-se em uma nova posição entre esperar o marido, que está com outra mulher, ou seguir com uma nova amizade interessada, como descrito anteriormente.

A conformação de novos desejos pode apresentar uma face racializada na qual os homens locais são vistos como “matumbos”, o que valoriza, no mercado afetivo “brancos” e “mestiços”. Isso torna legível a queixa de Tony em relação a mim, na noite em que nos conhecemos na discoteca: como eu, ainda por cima “branca”, poderia “preferir” estar com um homem “mais preto”?

O que não notei naquela noite foi que Júlio havia achado aquela fala normal. Aliás, foi por causa de um comentário similar que começamos a ser amigos, no segundo dia que nos vimos no bar-pensão. Na hora de ir embora, não o vi e, no dia seguinte, quando retornei, ele não quis falar comigo. Depois de alguma insistência, ele disse que estava cansado de ser tratado como “an ugly black man” e que eu não havia me despedido porque eu era “branca” (white) e ele, um “ugly black man”. Ainda que pareça uma estratégia de aproximação, que de fato deve ter sido, Júlio falou essas palavras com rancor. Ele, cujos antepassados não distantes migraram de um lado ao outro, contornando os pesos de diferentes regimes coloniais; ele que nasceu em Angola e emigrou para a Namíbia já garoto grande; ele que viveu na capital Windhoek por alguns anos... Seu corpo era um dos que recordavam o que foram as políticas coloniais e pós-coloniais baseadas em conceitos de “raça”...²³⁰

Nas entrevistas, perguntávamos que tipo de homem a entrevistada preferia. As respostas de forma geral incluíam que ele fosse “cortado” (circuncidado), “carinhoso”, de uma cor “assim chocolate”²³¹, e, o mais recorrente, que esse homem fosse um bom provedor.

²³⁰ Sobre retóricas ambivalentes na África do Sul pós-apartheid, cf. Moutinho (2010), cujo argumento fundamenta-se nas sequelas da segregação racial e nas estratégias e negociações de jovens em contextos de sociabilidade.

Sobre inscrição de uma história que é incorporada nos corpos, cf. Fassin (2007).

²³¹ “Assim chocolate, como os cubanos!”. Foi o que explicou Eneida, que também concordava com a maior parte das mulheres entrevistadas em termos de aspectos do desejo que envolvem as relações afetivo-sexuais. O que mais achei interessante na explicação de Eneida foi a parte “como os cubano”, que torna implícita a valorização da cor aliada à nacionalidades.

Uma das entrevistadas de Adriana, Mimi, angolana, disse que as mulheres negras como ela preferiam ter maridos brancos porque eles seriam mais carinhosos²³². Quando as mulheres da região fronteira rebatiam acusações fundamentadas em representações de gênero dissonantes, costumam dizer que os homens que ali vivem são “matumbos”, “violentos”.

Nesse momento, recupero novamente o argumento de Hammel (2006), que identifica, na França, como um discurso em prol das mulheres filhas de imigrantes magrebinos pode encobrir perspectivas racistas. A autora demonstra que ações de denúncia de violências sexistas, sobretudo sobre o controle da sexualidade feminina, operam como a reificação do “homem ‘árabe’ machista”, construindo um dilema para as mulheres descendentes de magrebinos. Se cedem ao discurso “emancipatório”, recriminam seus irmãos e pais e são afastadas da família. Se mantêm as regras familiares de casamento endogâmico, cristalizam a noção de que agem de forma “submissa” e contrárias à integração na sociedade francesa.

Um agenda pró-equidade de gênero genérica, sem considerar as relações locais, pode surtir efeito similar no contexto da fronteira. Se os homens que ali vivem são “matumbos” e perdem seu valor no mercado afetivo, a barreira de alteridade intransponível tende a ganhar força, porque aparecem etnicizadas e/ou racializadas.

E principalmente, as relações desiguais de gênero não estão fundamentadas simplesmente por temas étnico-culturais, mas por configurações históricas que, desde o período colonial, tenderam a reificar identidades²³³.

A gradação de cor que apreendi, a partir de explicações de diferentes pessoas, foi: Negro escuro - Negro chocolate - Negro fulo - Mulato - Cafuso - Cabrito - Branco diferente - Branco. Entre “mestiços” estariam incluídos “mulato, cafuso, cabrito”. A mim, classificaram mais vezes como “branca”, em Luanda, mas também fui chamada, no Cunene de “mulata”, “branca diferente”, além de crianças em Ondjiva que, ao me verem andando ao lado de Adriana, falaram umas às outras: “Chinesa, chinesas!”. Assim como há uma “taxonomia das cores” no Brasil (FRY, 2005), também há em Angola, embora sob outra forma constitutiva.

²³² O que efetivamente torna-se uma falácia, além dos óbvios motivos, como foi descrito em situações que presenciei de relacionamentos afetivo-sexuais heterocrômicos entre homem “branco” - mulher “negra” e nas trajetórias de Isabella, Hilde, Rosália, dentre outras.

²³³ Inequidades de gênero na Namíbia têm sido estudadas como resultado de um processo histórico, cujo marco seriam as imbricações das missões religiosas cristãs na virada do século XIX/XX, do colonialismo e de modos de vida locais cuja diferenciação sexual fundamentava-se em aspectos de sobrevivência, mas não significavam hierarquia de gênero Cf. Hubbard e Lafont (2007); Hayes (1998); McKittrick (2002). Cf. nota 172. Sobre Angola, a análise de Melo (2007) leva a conclusões similares.

7.4 O novo “gigante aduaneiro”: transformações

Em fevereiro de 2011 retornei a Santa Clara, apenas 6 meses depois de ter voltado para casa. Tudo parecia estar mudado. Durante a noite chovia muito e já não sentia a terra seca ao respirar. Havia muito menos pessoas nas ruas. Atribuí inicialmente essa diferença às chuvas. Um policial da alfândega disse que o movimento desse período era fraco, que apenas em abril melhoraria. Mas não eram apenas essas as explicações. Adriana estava em sua sexta visita desde 2008 e também estranhou, afirmando que nunca havia visto a fronteira tão vazia.

Reencontrei algumas pessoas: Aurora, Hilde, D. Belinda, Casqueira, Joan e a irmã. Por essas pessoas tive notícias de outras. Isabella estava na Namíbia desde que o português lhe deixara. Júlio estava na *village*, era época de semear massango.

Hilde havia terminado o relacionamento com Casqueira no mês anterior, após ela recusar-se a trabalhar em atividades que não tivesse autonomia. *“Ele não quis me arrumar um emprego, mas bem que poderia, ele é chefe lá!”* Sua ideia de ter um pequeno comércio estava mais distante, pois além do rompimento com Casqueira, sua irmã Sandra havia retornado para a Namíbia, pois estava com um bebê recém-nascido, filho do namorado angolano. A liberdade de Hilde não era mais a mesma...

Eu e Adriana ficamos hospedadas na pensão de Dona Marieta, que eu já tinha ouvido falar “aquela dona da pensão, a ‘mestiça’”, embora ainda não houvesse conhecido. D. Marieta era neta de um português que casou com uma angolana e explicou que era “mesmo angolana, crescida nos matos, falo bem o Kwanyama”. Aprendeu com a mãe o ofício de parteira e o uso de ervas para fins curativos. Sempre viveu por ali, “nos matos de Namacunde”, mas antes da guerra acabar, foi atraída pelo intenso fluxo comercial transfronteiriço e construiu uma pensão em Santa Clara.

Na primeira noite de nossa visita, D. Marieta foi levar Chica, sua funcionária, em casa e nos convidou para acompanhá-las. Estava particularmente curiosa se a discoteca e o bar estariam vazios, pois em julho e agosto o movimento noturno era intenso. Adriana e eu comentamos o quanto nos surpreendemos ao chegar naquela manhã e observar que tudo parecia tão vazio. Perguntei se havia relação com as festas e as chuvas. D. Marieta nos disse:

- *Desde que começaram a construir essa alfândega tudo está mais difícil.*
- *A fronteira não é a mesma – acrescentou Chica. As taxas da alfândega estão muito altas, o movimento é fraco.*
- *Disseram-nos que a fronteira estaria a revitalizar. E o que temos é o que estás a ver. Agora tudo será por portos, em Lobito e Benguela.*

A 300 metros da atual alfândega, estava a casa de Chica, feita de chapa, no mesmo pátio onde vivia Joan, uma das “namibianas” que reencontrei em fevereiro. A área entre as casas estava coberta de poças. Depois, D. Marieta seguiu com o carro até o portão e apontou o interior de um campo gradeado à esquerda, dentro da alfândega: *“Aqui era a minha pensão. O quintal era a fronteira. Fui desalojada, recebi um dinheirinho, mas nada que fosse próximo ao que já gastei ali...”*

A proposta de governo para a área era a construção de um Porto Seco e o incremento da alfândega. Com o fim das guerras foram iniciadas ações contrárias ao comércio transfronteiriço informal, que foram recrudescendo com o passar do tempo. Rodrigues (2010) indicara que desde 2003, o governo angolano transformou em prioridade o controle das fronteiras. Contrataram agentes de segurança privada europeus para realizar o trabalho da alfândega e treinar os funcionários da fronteira.

O projeto tomou maior vulto com a construção do novo posto fronteiriço (Figura 34) que, em 2012 teve as obras concluídas e foi inaugurado, anunciado pelo Jornal de Angola com pompas e circunstâncias, em uma matéria cujo título era “Inaugurado gigante aduaneiro de Santa Clara”. Nessa reportagem, o ministro das finanças afirmou que “a obra grandiosa, que vem dar outro aspecto físico à região, vai permitir que se faça também uma reestruturação da própria vila de Santa Clara”. Para o governador da província do Cunene, a infraestrutura traria para a população “comodidade, facilidade e modernização dos serviços aduaneiros” e, ainda: “Se aqui as Alfândegas já deram e dão muitas receitas para os cofres do Estado, com este empreendimento vamos triplicar e, a partir da Alfândega do Cunene, satisfazer as populações da província, pois, quanto mais dinheiro na conta do Tesouro, tanto das Alfândegas como de outras empresas que pagam impostos, mais nós recebemos para satisfazer as necessidades da região. Para nós, é um benefício muito importante”. A reportagem informa, ainda, que Santa Clara, o maior ponto de entrada e saída de mercadorias de Angola por terra, era o 5º maior produtor de receitas para os cofres do Estado! (ESTRELLA; SILIPULENI, 2012).

Figura 34 – Gigante aduaneiro



(a) Nova estética do posto

Fonte: A autora, 2011 e Jornal de Angola, 2012



(b) inauguração posto aduaneiro

Como ponderado por Rodrigues (2010), os esforços no aparato de segurança e controle das fronteiras não foi acompanhado de investimentos para oferecer alternativas de inserção em atividades formais de trabalho/emprego aos pequenos comerciantes que faziam o comércio transfronteiriço.

A vila de Santa Clara cresceu em torno do comércio transfronteiriço informal e as ações para inibi-lo têm levado a um esvaziamento da cidade (Figuras 36 e 37). Um ano antes da inauguração do “novo gigante aduaneiro”, um jornal namibiano anunciava a queda do fluxo fronteiriço e a ideia de que Oshikango estava se tornando uma “cidade fantasma” (SHINANA, 2011).

Figura 35 - Santa Clara esvaziada



Esvaziamento de Santa Clara, 2011. Fonte: A autora

Para Rodrigues (2010), o boom do comércio transfronteiriço não teve bases suficientes para criar redes comerciais consolidadas. Além disso, a decadência do comércio informal e do grande fluxo de pessoas que ele movimentava, traz esvaziamento dos estabelecimentos que operavam sob princípios legais, como restaurantes, bares e pensões.

Figura 36 - Pensão em Santa Clara



Pensão em Santa Clara, fevereiro de 2011, sem hóspedes. Fonte: A autora, 2011.

No encontro com D. Belinda, ela também havia notado mudanças no movimento. Ela recordou como seu negócio de gerenciamento de uma pensão na fronteira havia prosperado nos primeiros anos de instalação. Logo depois que a conheci, em julho de 2010, mudou-se para uma área dois quilômetros adiante da antiga, onde funcionaria como bar, restaurante e alugueis de casas por temporada. Seus inquilinos eram todos portugueses de nível médio e superior que trabalhavam nas obras da alfândega. Quando nos despedimos, D. Belinda desabafou: *“Estou cansada, irei para as Lundas com um velho namorado [Lunda Norte e Lunda região diamantífera a nordeste de Angola] ou abrirei um negócio em Luanda”*

Figura 37 - Rodovia Ondjiva - Santa Clara



Trecho rodovia entre Ondjiva e Namacunde. Ao fundo, um táxi. Fonte: A autora

CONSIDERAÇÕES FINAIS: APESAR DA “RECONSTRUÇÃO NACIONAL”

Ao longo desta Tese, apresentei como o processo da travessia para (re)formular minha pesquisa foi refletido nos encontros e desencontros ao longo dessa jornada.

Os caminhos percorridos conduziram-me à multiplicidade de temas e domínios que se apresentavam no cotidiano de *estrangeiras/os*, *pessoas RN*, empresários (formais ou informais), motoristas, professores, pastores, líderes muçulmanos, *mulheres borderlanders* e tantas outras pessoas que compõem a “Angola” contemporânea e que foram, em algum momento e de alguma forma, meus interlocutores.

Nos anos do pós-guerra, a *reconstrução nacional* atravessou a todos, com impactos positivamente perigosos ou perigosamente positivos. Para transitar **através da reconstrução nacional** é necessário ser *re-conhecido*, não apenas por políticas repressivas e de gestão de populações, mas também como sujeito de direitos.

As penosas adversidades enfrentadas por todos aqueles que não obtiveram, ainda, este *re-conhecimento*, os que continuam *indocumentáveis*, são agenciadas **apesar da reconstrução nacional**, ao “contornar”, ao “fazer negócios”, e sobretudo, ao “fazer coragem”, como ensinou Valentina.

Por um pequeno período, de forma similar às interlocutoras que tive na fronteira urbana entre Angola-Namíbia, *circunstancialmente*, também senti em meu corpo a experiência de *estar* na “última fronteira”, de compreender com os olhos que derramam lágrimas as implicações da **condição borderlander** e de temer a possibilidade de *estar* sem-documentos.

Entretanto, se as circunstâncias fizeram-me *borderlander* por instantes, o contexto histórico, social e cultural ao qual estou melhor integrada, colocou-me de volta a outro campo de possibilidades, no qual o conceito de vulnerabilidade está mais distante.

A *reconstrução nacional* de Angola impressiona pela magnitude dos empreendimentos. Porém, a parte deslumbrante da proposta tem sido acessível a cada vez menos participantes. Aos *Outros*, restam os gigantes aduaneiros.

REFERÊNCIAS

ABRANTES, Carla. *"Problemas" e "soluções" para gestão de Angola : um estudo a partir do ensino superior de administração colonial em Lisboa, 1950-1960*. 2012. 403 f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Rio de Janeiro, 2012.

ABREU, Cesaltina. *Sociedade Civil em Angola: da realidade à utopia*. 2006. Tese. (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. UCAM/IUPERJ, 2006.

ACTASA. O Monitor de Angola, nº2, 2013. Disponível em <<http://migre.me/hKnC0>>. Acesso em 16 dez. 2013

AGAMBEN, Giorgio. O Estado de Exceção como Paradigma de Governo. In _____ *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGIER, Michel. *Gérer les indésirables: des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris: Flammarion, 2008.

AGUALUSA, Jose Eduardo. *Teoria Geral do Esquecimento*. RJ: Foz, 2012.

ALMEIDA, C; CAMPOS, R; BUSS, P. ; FERREIRA, J.; FONSECA, L. A concepção brasileira de “cooperação Sul-Sul estruturante em saúde” . *Revista Eletrônica de Comunicação Informação e Inovação em Saúde*. Rio de Janeiro, v.4, n.1, p.25-35, 2010.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983].

ANGOLA, o primeiro país do mundo a proibir o Islã. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/526062-ANGOLA-o-primeiro-pais-do-mundo-a-proibir-o-islã>>. Acesso em: 28 dez. 2013.

ANGOLA. Constituição (2010). *Constituição da República de Angola*. Luanda: Assembleia Nacional, 2010. 88 p.

ANGOLA. Lei nº 2 de 31 de agosto de 2007. Institui o Regime Jurídico sobre os Estrangeiros em Angola. *Diário da República de Angola*. Luanda, Série 1, nº 105, p. 1560-1588, 31 ago. 2007

ANGOLA. Decreto Presidencial nº 108 de 25 de maio de 2011. Regulamento sobre o Regime Jurídico de Estrangeiros. *Diário da República de Angola*. Luanda, Série 1, nº 97, 25 mai.2011

ANGOLA. Lei nº 9 de 9 de Novembro de 2004. Lei de Terras de Angola. *Diário da República de Angola*. Luanda, Série 1, nº 90, 09 nov.2004.

ANGOLA. Lei nº 2 de 21 de maio de 2004. Lei sobre o exercício de liberdade de consciência, de culto e de religião. *Diário da República de Angola*. Luanda, Série 1, nº 41, 21 mai.2004b

ANGOLA. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATISTICA/INE. *Angola em Números 2012* - INE: Luanda, 2012

ANGOLA. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATISTICA/INE. *Projeção da População 2009-2015*, INE: Luanda, 2012

ANGOLA. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATISTICA/INE. *Caracterização da Pobreza em Angola (Perfil da Pobreza)*, INE: Luanda, 2001.

ANGOLA, MINISTÉRIO DA SAÚDE . *Relatório Nacional de Vigilância Epidemiológica em VIH e sífilis em Angola*, 2010.

ANGOLA. UNGASS. Relatório sobre o Progresso do País para dar Seguimento aos Compromissos da Sessão Especial sobre VIH e SIDA da Assembleia Geral das Nações Unidas - 2010-2012, República de Angola: Luanda, 2012. Disponível em < [http://www.unaids.org/en/dataanalysis/knowyourresponse/countryprogressreports/2012countries/ce_AO_Narrative_Report\[1\].pdf](http://www.unaids.org/en/dataanalysis/knowyourresponse/countryprogressreports/2012countries/ce_AO_Narrative_Report[1].pdf)> Acesso em 21 fev.2014

ANGOP. Luanda, s/d. Disponível em < <http://www.portalangop.co.ao/>>. Acesso em 13 out.2013.

ARAUJO, Fernando C. O silêncio do informante e a ausência do amigo: Os sonhos e a morte como encruzilhadas da pesquisa etnográfica. *Teoria & Pesquisa*, São Carlos, SP, v. XIX, p. 65-90, 2010.

BASTOS, Francisco; PINHO, Adriana; LACERDA, Regina; GRAVATO, NEIDE; FERNANDES, Elizabeth. *A cooperação entre Brasil, Angola e Moçambique na implementação de inquéritos de vigilância epidemiológica com populações mais vulneráveis ao HIV/Aids*. No prelo

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENARD. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe São Paulo: UNESP, 1998.

BETTENCOURT, Andrea. *Os musseques de Luanda*. Qualificação e reabilitação de áreas urbanas críticas. 2011. Dissertação. (Mestrado Integrado em Arquitetura). Faculdade de Arquitetura, Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa, 2011

BHABHA, Homi. Introduction: narrating the nation. In BHABHA, H. (ed.) *Nation and Narration*. Londres: Routledge, 1990.

BHARGAVA, Rajeev. Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialism. *Socio*, n.1 , mar. 2013, p.41-75, 2013

BIRMAN, Patricia. O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre , v. 18, n. 37, p. 133-153, June 2012 .

BIRMAN, Patrícia . Imagens Religiosas e Projetos para o Futuro. In: _____. (Org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial/CNPq/PRONEX, , p. 235-255. 2003.

BIRMINGHAM, David. A journey through Angola. In _____. *Angola and its Neighbors*. Ohio: Ohio University Press, 2006

BITTENCOURT, Marcelo. *Estamos Juntos*. O MPLA e a Luta Anticolonial (1961-1974), vol. 1 e 2. 2002. Tese. (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

BRAGA, Natali D. *Da conversão religiosa às boas maneiras: as meninas da Igreja Universal do Reino de Deus*. 2014. 60f. Dissertação. (Mestrado em Sociologia) Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BRAMBILLA, Chiara. Borders and Identities/Border Identities: The Angola-Namibia Border and the Plurivocality of the Kwanyama Identity. *Journal Borderlands Studies* 22, (2), 2007

BRAMBILLA, Chiara. *Ripensare la frontiera en Africa: il caso Angola/Namíbia et l'identità kwanyama*. Torino: L'Harmattan Italia, 2009

BRANDINI, Valéria. Por uma etnografia das práticas de consumo. *Comunicação, Mídia e Consumo*, São Paulo, v. 4, n. 9, p. 153-169, 2007

BRASIL. Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro 2003. Inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 2003, 10 de janeiro de 2003.

BRASIL. Lei n.º 11.645/2008. Acrescenta à Lei 10.639/03 obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 2008, seção I, 11 de março de 2008.

BRASIL. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Edital DRI/CGBE nº 13/2009. Torna pública a seleção de candidaturas a bolsas do Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 21.dez.2009. n. 243. Seção III, p.38, 2009

BRASIL. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Edital MCT/CNPq nº16/2010. Torna pública a seleção de candidaturas de propostas para no âmbito do Programa de Cooperação em Ciência, Tecnologia e Inovação com Países da África. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 02.ago.2010, n. 146, Seção III, p.8-9, 2010a

BRASIL. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Edital MCT/CNPq nº16/2010. Torna pública a seleção de candidaturas de propostas para no âmbito do Programa de Cooperação em Matéria de Ciências Sociais para a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 02.ago.2010, n. 146, Seção III, p. 9, 2010 b

BORGES, Jorge Luís. O idioma analítico de John Wilkins. In _____. *Outras Inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 121-126

CABAÇO, José. Moçambique. Identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: UNESP, 2009.

CARRARA, Sérgio ; SIMOES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, 2007, n.28 , p. 65-99, 2007

CASTELO, Claudia. *Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento, 2007

CASTRO, José T. “What’s your Nation?”: Nationalist Itineraries in Namibian History. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 5, n. 2. jul-dez, 2008 . Disponível em < <http://www.vibrant.org.br/issues/v5n2/jose-tomasini-castro-whats-your-nation/>> Acesso em 18 mai.2012.

CERCA de 259000 chineses vivem atualmente em Angola. *Jornal da Madeira*, Funchal (Portugal), 25 abr.2012. Disponível em <<http://online.jornaldamadeira.pt/artigos/cerca-de-259000-chineses-vivem-atualmente-em-angola>>. Acesso em 13 set.2013

CESARINO, Letícia. Anthropology of development and the challenge of South-South cooperation. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 9, n. 1. jan-jun, 2012a

CESARINO, Letícia. Brazilian postcoloniality and south- south cooperation: a view from anthropology , *Portuguese Cultural Studies*, 4: 85-113., 2012b

CHAVES, Rita. A formação do romance angolano. São Paulo: Via Atlântica / Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, 1999.

COHEN, Abner. The lesson of Ethnicity. In: _____. *Urban Ethnicity*. London: Tavistock, 1974.

COMISSÃO Nacional de Ética de Pesquisa (CONEP), do Ministério da Saúde, disponível em <http://conselho.saude.gov.br/biblioteca/livros/Manual_ceps.pdf>. Acesso em 10 set.2012.

CRAPANZANO, Vicent. Estilos de Interpretação e a Retórica de Categorias Sociais. In MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia Barcellos (Org.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CRUZ e SILVA, Teresa. Igreja Universal em Moçambique. In CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre; ORO, A (org.) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

DAR AL-HANDASAH. *Planos Integrados de Expansão Urbana e de Infra-Estrutura de Luanda / Bengo*, 2008 apud BETTENCOURT, Andrea. *Os musseques de Luanda*. Qualificação e reabilitação de áreas urbanas críticas. 2011. Dissertação. (Mestrado Integrado em Arquitetura). Faculdade de Arquitetura, Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa, 2011.

DAS, Veena. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. California: University of California Press, 2007.

DAS, Veena. *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press, 1995.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its margins: comparative ethnographies. IN DAS, Veena; POOLE, Deborah (Ed.). *Anthropology in the Margins of the State*. Oxford: James Currey Publishers, p. 3-33, 2004.

DEVELOPMENT WORKSHOP. *Terra: reforma sobre a terra urbana em Angola no período pós-guerra – pesquisa, advocacia e políticas de desenvolvimento*. Luanda: DW, CMAAH, 2005.

DIAS, Juliana B.; THOMAZ, Omar R.; FILHO, Wilson T. Brazilian Anthropologists in Africa: Remarks on Theory, Politics and Fieldwork Overseas. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 5, n. 2. July to December 2008. Brasília, ABA, 2008. Disponível em <<http://www.vibrant.org.br/issues/v5n2/juliana-b-dias-omar-r-thomaz-wilson-t-filho-brazilian-anthropologists-in-africa/>>. Acesso em 08 mar. 2011.

DOBLER, Gregor. From Scotch Whisky to Chinese Sneakers: International Commodity Flows and new trade networks in Oshikango, Namibia. *Africa*, Volume 78, p. 410-432, 2008

DOMINGOS, Nelson A. *Transição pela transação: uma análise da democratização em Angola*. 2013. 200f. Tese. (Doutorado em Ciência Política). Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.

DOUGLAS, M. ; ISHERWOOD, B. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004

DOZON, Jean-Pierre. A Igreja Universal na Costa do Marfim. In CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre; ORO, A. (org) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003

DUARTE, Luís F. D.; SARTI, Cynthia (org.). *Antropologia e Ética: desafios para a regulamentação*. Brasília: ABA, 2013.

DUARTE, Luiz F. D. ; GOMES, E. C. *Três famílias. Identidades e Trajetórias Transgeracionais nas Classes Populares*. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

DULLEY, Iracema. *Deus é Feiticeiro: Prática e disputa nas missões católicas em Angola*. Rio de Janeiro: AnnaBlume, 2010.

ELIAS, Norbert. *Os alemães*. RJ: Zahar, 1996

ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola*. Os Povos não Bantos e o Grupo Étnico dos Ambós. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1960.

ESTRELLA, Armando; SILIPULENI, Elautério. Inaugurado Gigante Aduaneiro de Santa Clara. *Jornal de Angola*, 29 ago.2012 . Disponível em <http://jornaldeangola.sapo.ao/economia/inaugurado_gigante_aduaneiro_de_santa_clara>. Acesso em 29 de dezembro de 2013

EXECUTIVO responsabiliza e suspende actividade da Igreja Universal. *Agência Angola Press*. Luanda, 2 fev. 2013. Disponível em <http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2013/1/5/Executivo-responsabiliza-suspende-actividade-Igreja-Universal,dab06ce3-f644-4ba4-9f23-37f6833166e2.html>. Acesso em 5 out.2014

FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro*. Como a Antropologia estabelece seu objeto. Rio de Janeiro: Vozes, 2013

FASSIN, Didier. *When bodies remember: experiences and politics of AIDS in South Africa*. Berkeley: The University of California Press, 2007.

FASSIN, Didier; REICHTMAN, Richard. *The empire of trauma: an inquiry into the condition of victimhood*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

FELLET, João. Em Angola, marqueteiro do PT busca reeleição de líder há 33 anos no poder. *BBC Brasil*, 30 ago. 2012. Disponível em <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/08/120829_angola_santana_jf_ac.shtml>. Acesso em 10 fev. 2014

FERGUSON, James. Globalizing África? Observations from an inconvenient continent. In _____ . *Global Shadows*. Africa in the neoliberal world order. London: Duke University, 2006.

FERGUSON, James; GUPTA Akhil. Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality, *American Ethnologist* , 29 (4), 2002

FERNANDES, Adriana S. *Escuta ocupação: arte do contornamento, viração e precariedade no rio de Janeiro*. 2013. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

FERREIRA, Marcelo H. *E se o gringo for “negão” ? Raça, gênero e sexualidade no Rio de Janeiro: a experiência dos turistas negros norte-americanos*. 2005. 144f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

FIGUEIREDO, Angela. Fora do jogo: a experiência dos negros na classe média brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas , n. 23, dez. 2004 , p. 199-228.

FONSECA, Alexandre. *Evangélicos e Mídia no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Omnes et Singulatim*. Desterro: Nephelibata, 2006.

FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março de 1976. In: _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, p.285-315, 2005

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: _____. *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p.203-222, 2003

- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2002
- FOUCAULT, Michel. Prefácio. In _____ . *As Palavras e As Coisas: uma arqueologia das ciências humanas* São Paulo: Martins Fontes, p. IX-XXII, 2000
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violências nas prisões*. Petrópolis, Vozes, 1999
- FOUCAULT, Michel. La governmentalité. In: _____ . *Dits et Ecrits III - 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994
- FRESIA, Marion, “Frauder” lorsqu'on est réfugié , *Politique Africaine*, n° 93, v.1, p. 42-62, 2004
- FRESTON, Paul. The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian Church Finds Success in Southern Africa'. *Journal of Religion in Africa* 35(1): 33-65, 2005.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In ANTONIAZZI, A. (org.) *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretação Sociológica do Neopentecostalismo*. Petrópolis - RJ: Vozes, 1994.
- FRY, Peter. "Race", savonnettes et crèmes de beauté. *Brésil(s)*. Sciences humaines et sociales, n. d'ouverture, p. 9-25, octobre, 2011
- FRY, Peter. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. São Paulo: Record, 2005.
- FRY, Peter. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: ‘civilização’ e ‘tradição’ em Moçambique. *Mana*, vol. 6, n.º 2, outubro de 2000.
- GESCHIERE , Peter. *The Modernity of Witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997.
- GIUMBELLI, Emerson. A modernidade do Cristo Redentor. *Dados*, Rio de Janeiro , v. 51, n. 1, 2008
- GOMES, Edlaine C. *A Era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição*. 2004. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- GONÇALVES DE CASTRO. Léo. Identidades imaginadas ou Agualusa vs. Agostinho Neto : a falência do projeto original da identidade nacional angolana. 182 f. Dissertação (Mestrado em Literatura). Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- GOVERNO angolano desmente banimento do islamismo no país . *Agência Angola Press*. Luanda, 29 nov. 2013. Disponível em <http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/mobile/noticias/politica/2013/10/48/Governo-angolano-desmente-banimento-islamismo-pais,f8c48667-1601-4a08-8050-17723ad04036.html?version=mobile> Acesso em 06 fev.2014

GRIMBERG, Mabel. Relações entre Antropologia e Epidemiologia. In ALVES, P.; RABELO, M. (org.) *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/ Relume Dumará, 1998

GROEBNER, V. Ready for inspection: an interview with Valentin Groebner (by David Serlin)". *Cabinet Magazine*, 22, 2006. Disponível em <<http://www.cabinetmagazine.org/issues/22/serlin.php>>. Acesso em 30 out. 2012

HAMMEL, Christelle. Da racialização do sexismo ao sexismo identitário entre imigrantes na França contemporânea. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, n 1, 2006
 HAYES, Patricia. 'The "famine of the dams": gender, labour & politics in colonial Ovamboland 1929—1930', In HAYES, P. et. al. (ed.) *Namibia under South African Rule: Mobility and Containment (1915-1946)*. Oxford: James Currey, p. 117-146, 1998

HEILBORN, Maria L. "In the Fabric of Brazilian Sexuality". In BOSE, C; Kim, M. (ed.) *Global Gender Research: Transnational Perspectives*, Ney York: Routledge Publishers, p. 239–247, 2009.

HERZFELD, Michael. *Cultural intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. Londres: Routledge, 1997.

HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984

HODGES, Tony. *Angola: do afro-estalinismo ao capitalismo selvagem*. Cascais: Princípia, 2002.

HONWANA, Alcinda. *Child Soldiers in Africa. Ethnography of Political Violence*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2006.

HUBBARD, Dianne; LAFONT, Suzanne (eds). *Unraveling Taboos: Gender and Sexuality in Namibia* LAC: Windhoek, 2007.

HUMAN RIGHTS WATCH. "*Tira essas porcarias daqui*". Violência Policial Contra Vendedores Ambulantes em Angola. New York: HRW, 2013. Disponível em <<http://www.hrw.org/>> Acesso em 01 dez. 2013

HUMAN RIGHTS WATCH. "*Se Voltarem, Vamos Matar-vos*": Violência Sexual e Outros Abusos Cometidos Contra Imigrantes Congolese Durante as Expulsões de Angola. New York: HRW, 2012. Disponível em <<http://www.hrw.org/>> Acesso em 01 dez. 2013

HUMAN RIGHTS WATCH. "*They Pushed Down the Houses*": Forced Evictions and Insecure Land Tenure for Luanda's Urban Poor. New York: HRW, 2007. Disponível em <<http://www.hrw.org/>> Acesso em 01 dez. 20

HUNTER, M. The Materiality of Everyday Sex: thinking beyond "prostitution". *African Studies*; 61(1): 99-120.

IGREJA Universal do Reino de Deus – Angola. Luanda s/d. Disponível em <<http://iurdangola.net/>>. Acesso em 14 fev.2014.

JÁ, David. Carta ao governador Bento Bento sobre demolição de mesquitas em Luanda. *Documento Expedido nº 056/2013*, Luanda, 29 set. 2013. Disponível em <http://www.club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=16327:carta-ao-governador-bento-bento-sobre-demolicao-de-mesquitas-em-luanda&catid=41013:a-voz-do-povo&Itemid=148> Acesso em 06 out.2014

JARDIM, Carolina. Angola aperta cerco contra a comunidade islâmica. *O Globo*. Rio de Janeiro, 30 nov. 2013. Disponível em <<http://oglobo.globo.com/mundo/angola-aperta-cerco-contra-comunidade-islamica-10929683>> Acesso em 06 fev.2014

JEGANATHAN, P. “Checkpoint: Anthropology, identity and the state.” In: DAS, V.; POOLE, D. (eds.) *Anthropology in the Margins of the State*. Oxford: School for Advanced Research ,2004

JENKINS, Richard. *Rethinking Ethnicity*. London: Sage, 1997.

KAMP, Linda Van de. Pentecostalismo brasileiro, “macumba” e mulheres urbanas em Moçambique. In: ORO, A. P.; STEIL, C.A.; RICKLI, J. (orgs.). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, p. 59-76. , 2012

KAUFMAN, C.E.; STAVROU E. S. “Bus fare please”: the economics of sex and gifts among young people in urban South Africa. *Culture, Health, Sexuality*; 6(5): 377-391, 2004.

KUPER, A. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva*. Transformações de um mito. Recife: UFPE, 2010

KUPER, Adam. *Cultura a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002

LEBEAU, Debie. *Taking risks-taking responsibility: an anthropological assessment of health risk behaviour in nothern Namibia* France. Ambassade (Namibia). Service de coopération et d'action culturelle, Namibia. Ministry of Health and Social Services, University of Namibia, 1999

LEGAL ASSISTANCE CENTRE. *"Whose Body is it?": Commercial Sex Work and the Law in Namibia*. LAC: Windhoek, 2002

LEGAL ASSISTANCE CENTRE. *Rape in Namibia*. An assessment of the Operation of the Combating of Rape Act 8 of 2000. Windhoek, Namibia: Legal Assistance Centre, 2006. Available at: <www.lac.org.na/projects/grap/Pdf/rapefull.pdf> Last accessed 7 February 2011.

LEITE, Márcia. Grajaú, memória e história: fronteiras fluidas e passagens, *Cadernos MetrÓpole*, Desigualdade e Governança, n 5, 1999.

LIMA, Diana. Alguns Fieis da Igreja Universal do Reino de Deus. *Mana*, 16(2): 351-373, 2010

LOMNITZ, Claudio. O nacionalismo como sistema prático: a teoria de Benedict Anderson da perspectiva da América Hispânica. *Novos Estudos Cebrap*. No. 59. 2001.

LOPES, Carlos. As mulheres na economia urbana de Luanda, *Revista angolana de sociologia*, n1, junho 2008

LOPES, Carlos. Candongueiros, kinguilas, roboteiros e zungueiros uma digressão na economia informal em Luanda. *Lusotopie*, v.13, n. 1, p.163-183, 2006

LOPES, Carlos. "Luanda, cidade informal? Estudo de caso sobre o bairro Rocha Pinto." In OPPENHEIMER et. al (org). *Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo*. Impacto da Guerra e das Transformações Socioeconómicas (décadas de 80 e 90), Lisboa, CESA, p. 23-40, 2001

LOTIERZO, Tatiana ; SCHWARCZ, L. K. M. . Raça, gênero e projeto branqueador : “a redenção de Cam”, de Modesto Brocos , *Artelogie*, nº 5, Outubro 2013. v. 5, p. 35-56, 2013. Disponível em <<http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article254>>. Acesso em 02 fev.2014

LUANDA: Bento Bento é exonerado. *Voz da América*, Washington D.C., 16 set. 2014. Disponível em <<http://www.voportugues.com/content/luanda-bento-bento-exonerado/2451799.html>>. Acesso em 7 out. 2014.

MACAGNO, Lorenzo. Fragmentos de uma Imaginação Nacional. *RBCS* Vol. 24 no 70 junho/2009

MACAMO, Elísio. Social Theory and Making sense of Africa. In DIAWARA, Mamadou, RUSEN, Jorn. *Historical Memory In Africa: Dealing With The Past, Reaching For The Future In An Intercultural Context* Berghahn Books, 2010

MACAMO, Elísio. Introduction. In _____ (org) *Negotiating Modernity: Africa's Ambivalent Experience*. Dakar: CODESRIA, 2005, ,pp. 1-11

MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. *Plano de Poder*. Deus, os cristãos e a política. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2008.

MACHADO, Carlos Roma. A região Cuamato-Cuanhama celeiro do planalto : sua questão indígena e relação com a fronteira sul de Angola : repovoação e cultura. *Boletim da Agência Geral das Colónias*. - Ano III, n.º 19, p. 69-84 , Janeiro de 1927.

MACHADO, Lia Z. . Perspectivas em Confronto: Relações de Gênero ou Patriarcado Contemporâneo. *Série Antropologia*, Brasília-DF, v. 284, p. 1-19, 2000.

MACHADO, Maria D. C. Igreja Universal: uma organização providência In ORO, A.; CORTEN, A.; DOZON, J.P. (org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

MAFRA, C.; SAMPAIO, Camila A. M; SWATOWISKI, C. O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos? *RBCS*. vol.27 no.78 São Paulo fev. 2012

MAFRA, C.; SWATOWISKI, C. O balão e a catedral - trabalho, lazer e religião na paisagem carioca. *Revista Antropológicas*, 2008.

MAFRA, C. *Na Posse da Palavra: Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 2002.

MAGGIE, Yvonne. Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1992.

MAHO, Jouni Filip. NUGL Online: The online version of the New Updated Guthrie List, a referential classification of the Bantu languages. Version dated June 4th 2009 Downloaded from <http://goto.glocalnet.net/mahopapers/nuglonline.pdf>, 120 pp, 2008

MALAQUIAS, Assis. "Ethnicity and Conflict in Angola : Prospects for Reconciliation." In DIETRICH, C.; CILLIERS, J. (ed.) *Angola's war economy: the role of oil and diamonds*, Pretoria: Institute for Security Studies , 2000

MAMDANI, Mahmood. *When victims become killers: colonialism, nativism, and genocide in Rwanda*. Kampala: Fountain Publishers, 2001

MAMDANI, Mahmood. *Ciudadano y Súbdito. África contemporânea y el legado del colonialismo tardío*. México: Siglo XXI, 1998.

MARCON, Frank N. *Leituras Transatlânticas: diálogos sobre identidade e o romance de Pepetela*. 2005. 275f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

MARQUES, Rafael. Cronologia das Manifestações. *Maka Angola* [online], 27 dez. 2013. Disponível em <<http://makaangola.org/2013/12/27/cronologia-das-manifestacoes/>>. Acesso em 15 fev. 2014

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p.183-313, 2003a

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo In _____ . *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p.399-422, 2003b

MBEMBE, Achille. Out of the World. In _____ . *On the Postcolony*. Los Angeles: Universty of California Press, p. 173-211, 2001

MBEMBE, Achille. At the Edge of the World: Bondaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa. *Public Culture* 12(1), p. 259-284), 2000.

MBWE, Conrad. They are satanists! Disponível em <<http://www.conradmbewe.com/2011/09/they-are-satanists.html>>. Acesso em 03fev2014

MCK. A Técnica, as Kausas e as Konsekuências, *Trincheira de Ideias*. Luanda: S.N., 2002. MP3. Disponível em <<http://angomusicas.blogspot.com.br/2010/07/mc-k-trincheira-de-ideias.html>>. Acesso em 05 fev. 2014

MCK. O Silêncio também fala. *Nutrição Espiritual*. Luanda: S.N., 2006. MP3. Disponível em <<http://rapangolanodownload.blogspot.com.br/2012/11/mck-nutricao-espiritual-2006.html>>. Acesso em 05 fev. 2014

MCK. *Talatona*. Luanda: S.N., 2012. MP3. Disponível em <<http://www.mp3olimp.net/mck-queria-morar-em-talatona/>>. Acesso em 05 fev. 2014

MCKITTRICK, Meredith. *To Dwell Secure: Generation, Christianity, and Colonialism in Ovamboland*. Oxford: James Currey Publishers, 2002.

MELLO, Patricia. Angola proíbe operação de igrejas evangélicas do Brasil. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 7 abr. 2013a. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2013/04/1269733-angola-proibe-operacao-de-igrejas-evangelicas-do-brasil.shtml>>. Acesso em 5 out. 2014.

MELLO, Patricia. Medida do governo angolano assegura 'monopólio' à Universal. *Folha de São Paulo*, 27 abr. 2013b. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2013/04/1269734-medida-do-governo-angolano-assegura-monopolio-a-universal.shtml>> . Acesso em 06 set. 2014

MELO, Rosa. *Homem é Homem, Mulher é Sapo*. Género e Identidade entre os Handa no Sul de Angola. Lisboa: Colibri, 2007

MELO NETO, Marcos, *O Caso Luanda Sul: desenvolvimento e sustentabilidade*. 2002. 104f. Dissertação. (Mestrado em Administração). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002

MENESES, Maria Paula. O “indígena” africano e o “colono” europeu: a construção da diferença por processos legais’, E-cadernos CES, 7, 68-937, 2010 Disponível em <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023_06.pdf> Acesso em 30 mar. 2013.

MERCER. *2013 Cost of Living Rankings*. New York, 23 jul. 2013. Disponível em <<http://www.mercer.com/costoflivingpr>>. Acesso em 11/11/2013

MESSIANT, Christine. Le retour à la guerre ou l’inavouable faillité d’une intervention internationale. In *Áfrique politique*. Paris : Karthala, 1994.

MISSE, Michel. *Mercadorias Políticas: uma abordagem analítica*. Disponível em <<http://www.proppi.uff.br/ineac/curso/nufep/artigos/docente/6/01.pdf>>. Acesso em 31.jan.2014, s/d

MORAIS, Hugo A. P. M. Envolvimento Multifacetado da China em Angola. 2011. (Dissertação). Mestrado em Gestão e Estratégia Industrial. Instituto Superior de Economia e Gestão. Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa, 2011

MOUTINHO, Laura et al. Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul). *Cadernos Pagu*, n.35, p. 139-176, 2010

MOUTINHO, Laura. *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivos-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP, 2004 a

MOUTINHO, Laura. Condenados pelo desejo? Razões de estado na África do Sul. *RBCS*, São Paulo, v. 19, n. 56, Oct. 2004 b

MUEKALIA, Jardo. Angola, a segunda revolução: memórias da luta pela democracia. Porto: Sextante, 2010 apud DOMINGOS, Nelson A. *Transição pela transação: uma análise da democratização em Angola*. 2013. Tese. (Doutorado em Ciência Política). Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.

MUJOCO, Irineu. Islão já tem 60 mesquitas encerradas. *O País*, Lisboa, 26 nov. 2013. Disponível em: <<http://www.opais.net/pt/opais/?id=1929&det=35025>>. Acesso em 06 fev.2014. Republicado e disponível em <<http://kapitololo.wordpress.com/2013/11/26/islao-ja-tem-60-mesquitas-encerradas-a-religiao-proibida-em-angola/>>. Acesso em 7 out.2014

MUKUTA, Coque. Comunidade islâmica diz-se impedida de rezar. *Voz da América*, Washington D.C., 17 jan.2014. Disponível em <<http://m.voaportugues.com/a/comunidade-islamica-diz-se-impedida-de-rezar-em-angola/1838625.html>> Acesso em 27.jan.2014

NAMÍBIA, MINISTRY OF HEALTH AND SOCIAL SERVICES. *Report on the 2008 National HIV Sentinel Survey*, 2008

NAMIBIA STATISTICS AGENCY. *Namibia 2011 Population and Housing Census – Main Report*, 2011. Disponível em <<http://www.nsa.org.na/>>. Acesso em 18 jan.2013

NANGULAH, S.; NICKANOR, N. *Northern Gateway: Cross-border Migration between Namibia and Angola*, Southern African Migration Project (SAMP) Policy Series no. 38, 2005

NAMPALA, Lovisa ; SHIGWEDHA, Vilho. *Aawambo Kingdoms, History and Cultural Change: perspectives from northern Namibia*. Basel: P. Schlettwein Publishing, 2006

NDONGO, Petrus. *The Borderline: Onhaululi*, 1994 apud VIGNE, Randolph. *The Moveable Border: The Namibia-Angola Boundary Demarcation*. In HAYES, P. et. al. (ed.) *Namibia under South African Rule: Mobility and Containment, 1915-1946*. Oxford: James Currey, p. 289-291, 1998

NGONGUENHA. *Kibidi* (A Lenda do Caixão Vazio). MP3. Disponível em <<http://www.radio.uol.com.br/letras-e-musicas/conjunto-ngonguenha/kibidi-a-lenda-do-caixao-vazio/2209675?cmpid=cfb-rad-ms>>. Acesso em 04 fev.2014

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In _____ . (org.), *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*, São Paulo, T.A. Queiroz, 1985 [1954].

OBRAS da IURD em Angola. Universal Produções, s/d. Vídeo. Disponível em http://www.youtube.com/user/IURDAngola#p/u/8/A_zP8TOSOHM . Acesso em 05 set. 2010

ODEBRECHT. Relatório Anual. De 2007/2008 a 2012/2013. Disponíveis em < <http://www.odebrecht.com.br/publicacoes/relatorios-anuais>> . Acesso em 21 fev.2014

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Pesquisa *em versus* Pesquisas *com* seres humanos. In: VÍCTORA, C. G. et al. (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual*. Niterói: EdUFF, p. 33-44, 2004.

ONDJANKI. *Os Transparentes*. São Paulo: Cia das Letras, 2013

ONDJANKI. *Bom Dia Camaradas*. Luanda: Chá de Caxinde, 2001

ONDJAKI. Entrevista concedida ao programa Roda-Viva. Rio de Janeiro, 15 jan. 1997. Disponível em<http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/238/entrevistados/ondjaki_2007.htm>. Acesso em 15 fev. 2014.

ONG, Aihwa. Clash of civilizations or asian liberalism.? Anthropology of the State and the citizenship. In: MOORE, Henrietta (ed.) *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1999.

ORO, Ari; CORTEN, André.; DOZON, Jean P. (org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

PARKER, Richard. Sexuality, Culture, and Power in HIV/AIDS Research. *Annuary Review of Anthropology*; 30:163–79, 2001.

PARSITAU, Damaris. ‘Keep Holy Distance and Abstain till He Comes’: Interrogating a Pentecostal Church Discourses and Engagements with HIV/AIDS and the Youth in Kenya, *Africa Today*, Indiana University Press Journals, (Special Issue Christianity and HIV/AIDS in Eastern and Southern Africa), 56. (1). 44-64, 2009

PASSADOR, Luiz Henrique; THOMAZ, Omar Ribeiro. Raça, sexualidade e doença em Moçambique. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis , v. 14, n. 1, Apr. 2006 .

PEIRANO, Marisa. Identifique-se! O caso Henry Gates versus James Crowley como exercício antropológico. *RBCS*, v. 26, n.77, 2011.

PEIRANO, Marisa. O paradoxo dos documentos de identidade : relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, jul/dez, p. 53-80, 2009.

PEIRANO, Marisa. Parte III. O Estado na Vida das Pessoas. In _____ . *A Teoria Vivida: e outros ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro: Joge Zahar, p. 121-153, 2006

PEIXOTO, Carolina B. T. *Limites do Ultramar Português, Possibilidades para Angola: O debate político em torno do problema colonial (1951-1975)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História , Universidade Federal Fluminense, 2009.

PEREIRA, Luena. *Os Bakongo de Angola* : religião, política e parentesco num bairro de Luanda São Paulo : Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008.

PEREIRA, Luena . Diversidade Linguística e Identidade Nacional: investigando afirmações alternativas de nacionalidade em Angola em cultos religiosos. In: Cruz e Silva, Teresa; Araújo, Manuel G. Mendes de; Cardoso, Carlos. (Org.). *"Lusofonia" em África: História, Democracia e Integração Africana*. Dakar: CODESRIA, p. 121-142, 2005.

PEREIRA, Luena . Etnias de fronteira e questão nacional: o caso dos "regressados" em Angola. *Cadernos de Campo* (USP), São Paulo, v. 11, p. 45-61, 2002

PEREIRA, Luena. *Os regressados na cidade de Luanda: um estudo sobre identidade étnica e nacional em Angola*. 2000. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2000

PEW Research Center's Forum on Religion & Public Life. *Interactive Data Table: world religions*, 18 dec. 2012. Disponível em < <http://www.pewforum.org/2012/12/18/table-religious-composition-by-country-in-percentages/>> . Acesso em 14 fev. 2014.

PIERRE, Jemima. Anthropology and the Race of/for Africa, In ZELEZA, Paul (ed.). *Transnational and Transdisciplinary Studies: The African Challenge*. Dakar: CODESRIA Press, 2006.

PINHO, Adriana. *Trocas afetivo-sexuais e econômicas e AIDS na fronteira entre Angola e Namíbia*. 2012. 293f. Tese (Doutorado em Epidemiologia em Saúde Pública). Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2012.

PINHO, Adriana; BASTOS, Francisco; SAMPAIO, Camila A.M. *Estudo de "vigilância" Comportamental e Sorológica para VIH e sífilis em Mulheres Jovens envolvidas em Sexo Transacional na Fronteira entre Angola-Namíbia*. Relatório técnico final, 2010.

PIRES, Rui Pena. O regresso das colónias. in BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (ed.). *História da Expansão Portuguesa*, v. 5, Último Império e Recentramento (1930-1998). Lisboa: Temas e Debates, p. 182-196, 2000.

PISCITELLI, A.; OLIVEIRA, G. D. Amor, apego e interesse: trocas sexuais, econômicas e afetivas em cenários transnacionais. In PISCITELLI, A; ASSIS, G; OLIVAR, J.(Org.) *Gênero , sexo , amor e dinheiro* : mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil. Campinas: PAGU/UNICAMP, 2011.

POLICARPO, Frederico. *O consumo de drogas e seus controles: uma perspectiva comparada entre as cidades do Rio de Janeiro, Brasil, e de San Francisco, EUA*. 2013. 207f. Tese (Doutorado em Antropologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013

PORTUGAL, FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E A TECNOLOGIA. Concurso para Projectos de I&D em todos os Domínios Científicos - 2009. A política da esperança: o papel das igrejas da reconstrução nacional da Angola de pós-guerra. *FCT*. Lisboa, s/d. Disponível

em<http://www.fct.pt/apoios/projectos/consulta/vglobal_projecto?idProjecto=112897&idElemConcurso=3639>. Acesso em 09/10/2012

PPFAR. *Angola Operational Plan Reporting*, 2012, 99p. Disponível em <<http://www.pepfar.gov/countries/angola/>>. Acesso em 18 jan. 2014

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império*. Relatos de viagem e transculturação. São Paulo: EDUSC, 2010.

PSI. Population Services International. “*Milking the Cow*”. Young Women’s Constructions of Identity, Gender, Power and Risk in Transactional and Cross-Generational Sexual Relationships: Maputo, Mozambique. First Report, 2005

RENNKAMP, Britta “‘Desenvolvimento em primeiro lugar’ no G20 e nos BRICS? Reflexões sobre a política externa do Brasil e a Sociedade Civil”, In BARTELT, Danilo (org.), *Um campeão visto de perto: uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll. p.160-175, 2012.

REYES, Marcelo. “O Atlântico Sul: seu passado recente, cooperação e perspectivas de potenciais conflitos”. In GONÇALVES, Jonuel, (org) *Atlântico Sul XXI*. África Austral e América do Sul na virada do milênio. São Paulo: UNESP, 2009.

RIBEIRO, Claudio. *As Relações Político-Comerciais Brasil-África (1985-2006)*. 2007. Tese. (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

RIBEIRO, Gonçalves. *A vertigem da descolonização: da agonia do êxodo à cidadania plena*. Lisboa: Inquérito, 2002

RIZEK, Cibele S. *Práticas Culturais e Ações Sociais: novas formas de gestão da pobreza*. Cadernos PPG-AU/FAUFBA, v. 1, p. 127-142, 2011.

ROBBINS, Joel. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, 33, 2004.

ROBERTS, Benjamin. A migration audit of poverty reduction strategies in Southern Africa, *MIDSA report* No. 3, Pretoria: Idasa, 148 p., 2007 .

RODRIGUES, Cristina U. Angola's southern border: entrepreneurship opportunities and the state in Cunene. *The Journal of Modern African Studies* , n.48, v03, p 461 – 484, 2010.

RODRIGUES, Cristina U. Angolan Cities: urban (re) segregation? In LOCATELLI, Francesca; NUGENT, Paul (org.) *African Cities: Competing Claims on Urban Spaces*, Leiden: Brill, 2008

RODRIGUES, Cristina U. From Family Solidarity to Social Classes: Urban Stratification in Angola (Luanda and Ondjiva), RODRIGUES *Journal of Southern African Studies* n.33,v. 2, p. 235-250, 2007

RODRIGUES, Cristina U. *O Trabalho Dignifica o Homem: estratégias de sobrevivência em Luanda*. Lisboa: Colibri, 2006.

RODRIGUES, Cristina U. Recomposição Social e Urbanização em Luanda. *Occasional Paper Series*. Lisboa, CEA ISCTE, n.9, 28p. 2003

SAMPAIO, Camila A. M. *A Igreja Universal do Reino de Deus na “reconstrução nacional” de Angola: universalidade, beneficência e conforto*. 2010. Projeto de Qualificação (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010

SAMPAIO, Camila A. M. “Remido pelo Espírito”, no Comando da Vida: trajetórias de líderes pentecostais de uma favela carioca. 2007. 99f. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007

SANTANA, Ivo de. O despertar empresarial brasileiro para o mercado africano nas décadas de 1970 a 1990. *Contexto internacional*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, jun. 2003

SANTANA, Ivo de. Relações Economicas Brasil-África: a Odebrecht e a experiência angolana. *A Economia em Revista*, v. 12, p. 25-46, 2004.

SWIDLER A.; WATKINS, S.C. *Ties of Dependence: AIDS and Transactional Sex in Rural Malawi*. California Center for Population Research On-Line Working Paper Series, 2006.

SANTOS, Daniel. Economia, democracia e justiça em Angola: o efêmero e o permanente. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, 2001.

SANTOS, Jorge. Conselho de Ministros cria instituto para assuntos religiosos. *Portal ANGOP* (Luanda, 20 ago. 2006). Disponível em <http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2006/7/33/Conselho-Ministros-cria-instituto-para-assuntos-religiosos,f3ed78c5-cb34-411e-b5b1-5a5e9c296b66.html>. Acesso em 10/06/213

SARRÓ, Ramo; BLANES, Ruy. Prophetic diasporas: moving religion across the Lusophone Atlantic. *African Diaspora: Journal of Transnational Africa in a Global World* 2(1), p. 52-72, 2009

SARRÓ, Ramon; BLANES, Ruy; VIEGAS, Fátima La guerre en temps de paix: ethnicité et angolaité dans l'église kimbanguiste de Luanda. *Politique Africaine*, p. 84-101, 2008.

SERRANO, Carlos *Angola: nasce uma nação: um estudo sobre a construção da identidade nacional*. 1988. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

SERRANO, Carlos. O romance como documento social: o caso de Mayombe. *Via Atlântica*, São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, n.3, 1999.

SHINANA, Kakunawe. Fears of Oshikango turning into Ghost Town. *Namibian Sun*, 18 jul.2011. Disponível em < <http://sun.com.na/node/14490>> Acesso em 29 de dezembro de 2013

SILVA, Daniel. Quem faz comércio precário no casco urbano e na periferia. *Revista Plenitude*, 5, Luanda, p. 8-11, 2010.

STOLER, Ann Laura. Chapter Three: Habits of a Colonial Heart. In _____. *Along the archival grain: epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, p. 56-103, 2009.

TELLES, Vera. Nas dobras do legal e do ilegal: ilegalismos e jogos de poder nas tramas da cidade. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Vol. 2, n. 5-6, p. 97-126, 2010.

TELLES, Vera. *A Cidade nas Fronteiras do Legal e do Ilegal*. Belo Horizonte: Argumentum: 2010.

THOMAZ, Omar. *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o Terceiro Império Português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002

TRAJANO FILHO, Wilson. Outros Rumores de Identidade em Guiné-Bissau. *Série Antropologia*. Brasília: Departamento de Antropologia, UNB, 2000

VERDERY, Katherine. Para onde vão a nação e o nacionalismo? In: BALAKRISHNAN, g. (org.) *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

VIEGAS, Fatima. *Panorâmica das Religiões em Angola Independente (1975-2008)*. Luanda: Instituto Nacional Para os Assuntos Religiosos, 2008.

VIEGAS, Fátima. Panorâmica das religiões em Angola pós-colonial. *Religiões e Estudos*, Luanda, 01, p. 11-34, 2008.

VIGNE, Randolph. The Moveable Border: The Namibia-Angola Boundary Demarcation. In HAYES, P. et. al. (ed.) *Namibia under South African Rule: Mobility and Containment, 1915-1946*. Oxford: James Currey, p. 289-304, 1998

WILLIAMS, Christian. *Exile History: an ethnography of the SWAPO camps and the Namibian nation*. 2009. 340f. Tese. (Doctor of Philosophy in Anthropology and History) University of Michigan, 2009

WOLFF, Larry. Discovering cultural perspective : the intellectual history of anthropological thought in the age of enlightenment . In CIPOLLONI, Marco; WOLFF, Larry. (ed) *The anthropology of the Enlightenment* . Standford: Stanford University Press, 2007.

ZAMBIA 'Satanic' church ban lifted, BBC News, 29/12/2005. Disponível em <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/4567430.stm>> Acesso em 02 fev.14

ZAMPARONI, Valdemir. A África e os estudos africanos no Brasil: passado e futuro. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 59, n. 2, June 2007