

Para além da escravatura e da privação jurídica de liberdade. O caso de Njinga Mbandi (1582-1663)

Rosa Capelão¹

Amélia Polónia²

1. Sobre a Liberdade

Por definição, liberdade é a capacidade do ser humano para agir de acordo com os seus critérios, razão e vontade. A liberdade é também o estado ou condição de um indivíduo que não se encontra na condição de prisioneiro, coagido ou submetido às ordens de outra pessoa.

Existem muitas dimensões a partir das quais a questão da liberdade pode ser abordada. Segundo Jean-Paul Sartre, a liberdade é condição ontológica do ser humano³, precede a essência humana, e consiste na capacidade para fazer escolhas, para nos fazermos a nós mesmos, e lutar pela nossa singularidade. De acordo com esta assunção, a mulher e o homem constroem-se a si mesmos a partir das suas opções. A liberdade, neste sentido, que não jurídico, não é

1. Investigadora do CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória.

2. Professora catedrática da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Coordenadora científica do CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória.

3. SARTRE, 1997.

uma propriedade humana nem a falta de liberdade (jurídica) pode condicionar a condição humana.

Para Jean-Paul Sartre, existimos antes de sermos definidos por qualquer conceito. Em outras palavras, a existência precede a nossa essência. A liberdade não é uma qualidade de nenhum sujeito, mas é própria da consciência humana. O ser humano está condenado a fazer-se e, portanto, está condenado a ser livre⁴. A liberdade é o que se antepõe a cada ato e é de natureza individual. Nem mesmo a moral e a ética são fatores decisivos nas nossas escolhas. É no exercício de nossa liberdade que nos definimos em termos existenciais.

O homem é fundamento de todos os valores. Forçado a decidir o que é e a decidir o sentido que dá às coisas e ao mundo, o homem não pode deixar de vivenciar a angústia inerente a essa responsabilidade, inerente à própria estrutura da sua consciência. Porque toda escolha carrega uma responsabilidade. Ser livre implica correr riscos, e implica assumir o peso das decisões tomadas. Cada escolha está associada a uma previsão das consequências dos possíveis danos e benefícios. É aqui que a moral e a ética entram em jogo. Liberdade é construir o nosso caminho ao decidir como, por onde e com quem o percorremos.

Este trabalho pretende testar o princípio sartriano segundo o qual todo o ser humano constrói a sua condição no mundo social através das suas escolhas, condenado a lutar pela sua singularidade. Centrar-nos-emos, para essa discussão, em um estudo de caso, o de uma mulher negra e livre, a rainha Njinga Mbandi (1582-1663), que lutou em África (Angola) pela independência do seu povo e não se sujeitou aos portugueses, nem às imposições da sua própria comunidade.

Este estudo analisará de que modo o testemunho dado pelas biografias desta mulher africana⁵, detentora de um reconhecido poder político e militar, desafiou os papéis sociais que tradicionalmente lhe seriam atribuídos segundo os padrões de relações coloniais e de género dominantes no contexto em que viveu. O seu é um testemunho de quem pôs em prática o exercício da liberdade em vários domínios.

Esta mulher, que tomamos como referência, e cuja identidade, africana, seria supostamente necessário disciplinar e reconstruir segundo um modelo ocidental,

4. SARTRE, 2004.

5. AZEVEDO, 1949; BABA KAKÉ, 1975; BRACKS, 2012, 2018; CUVELIER, 1957; FREIRE, 1995; GLASGOW, 1982; HEYWOOD, 2018; LIENHARD, 2000; MAIA, 2019; MATA, *org.*, 2012; MELLO, 1945; MILLER, 1975; PARREIRA, 1997; PANTOJA, 2000; PINTO, 2014; SILVA, 1990; SKIDMORE-HESS, 1995; SOROMENHO, 1962; SOUZA, 2009; SWEETMAN, 1971; THORNTON, 1991; WIESER, 2017.

católico, identifica um modelo de resposta a essas tentativas de «aculturação», «disciplinamento» ou de «reconfiguração» de identidades africanas. A sua vida (ou o relato que dela nos é deixado) poderia ser classificada como correspondente a um modelo de resistência e liberdade.

A questão que colocamos, e que se procura responder através de filtros de fontes produzidas por homens, brancos, ligados a formas de poder que a tentaram confinar e fazer obedecer (o poder da Igreja Católica e o poder do rei de Portugal) é a de aferir de que modo esta mulher foi capaz de se definir a si própria e à sua condição através do exercício da sua liberdade, e das suas escolhas, desafiando um poder ocidental expansionista e uma ordem patriarcal e católica que procurava impor-se.

Os territórios em que focamos a nossa análise inserem-se na África Ocidental. Um espaço onde, na época em estudo, existia uma grande fragmentação étnica e linguística, existindo por isso mesmo grande dificuldade na identificação de nomes, fronteiras políticas, diferenciações étnicas e estrutura social. Existe muita imprecisão em relação a datas, pois não se conservavam registos escritos entre as populações locais, que se baseiam no uso de fontes orais.

Devemos ter em conta no contexto e período em análise, as sociedades da África Ocidental nos séculos XVI e XVII, que religião e política eram indissociáveis. Do mesmo modo, a identidade das pessoas, mais do que individual, era marcada pela experiência coletiva. Na cultura africana, o conceito de *individualidade* ocidental era desconhecido. Estamos perante mundos que possuíam valores e formas de organização bem diferentes dos das monarquias europeias do período moderno. Existem muitas Áfricas, assim como muitos modelos de ser mulher, e muitas relações de género. Tentaremos evitar um universalismo etnocêntrico e um colonialismo discursivo que usa categorias permeadas e condicionadas por uma visão ocidental, que não tem em conta as diferenças e a diversidade, e tende a codificar o mundo segundo o paradigma ocidental⁶.

Procuramos ter particular atenção a aspetos que condicionam as análises a empreender no presente trabalho. Uma das grandes lacunas é a ausência de registos escritos feitos pelos povos africanos sob observação. Por outro lado, corremos o risco de aplicar categorias explicativas que se assumem como universais, como são o género, patriarcado, mulher, rainha ou sexo, em contextos onde não

6. MOHANTY, 2008; SANTOS, 2014.

podem ser acriticamente aplicáveis. Como adverte Oyèronké Oyèwùmí, o género não funciona como princípio básico de organização em todas as sociedades e em todos os momentos da história, questionando a colonização discursiva da academia protagonizada pelo feminismo ocidental. A autora alerta para o facto de estes estudos partirem da experiência europeia para estudar como foram estruturadas as relações de poder, como estas estruturas foram mudando ao longo do tempo e quais os efeitos do colonialismo ou do contacto com povos europeus na reconfiguração de novas identidades⁷.

Estando, pois, atentas a esta ocidentalização de olhares que tendem a homogeneizar realidades bem diversas entre si e tentando superar visões universalistas e totalizadoras, temos como objetivo, não a análise da «realidade africana», mas a *visão* desta realidade que se apresenta através das fontes históricas seleccionadas entre as disponíveis para a presente investigação. Estes aspetos devem ser levados em consideração na construção da argumentação aduzida, aquando da interpretação dos factos analisados a partir dessas fontes. Entre elas conta-se a correspondência dos funcionários e governadores de Angola, especialmente de Fernando de Sousa (1624-1630); as cartas «escritas» pela própria Njinga, dirigidas a funcionários portugueses e a agentes e instituições religiosas, como o papado e a Congregação da *Propaganda Fide*; a correspondência de agentes religiosos no terreno; a *História Geral das Guerras Angolanas* de António de Oliveira Cadornega (1623-1690); e a narração do religioso capuchinho Antonio Cavazzi de Montecuccolo (1621-1687), que fora confessor de Njinga e que oficiou o seu funeral. Este foi o autor da *Istorica descrizione de tre regni Kongo, Matamba ed Angola*, publicada em Bolonha em 1687, onde descreve a «milagrosa» conversão ao catolicismo da rainha. Muitas destas fontes, produzidas com diferentes propósitos, são sustentadas por perspetivas e argumentos que procuram justificar o domínio e a aculturação daqueles territórios segundo padrões cristãos, ocidentais.

Essas fontes foram construídas segundo um paradigma patriarcal europeu, a partir do qual se espera que as mulheres, especialmente as africanas, estejam

7. Esta autora africana levanta a questão de se utilizarem ferramentas metodológicas dos estudos de género (construídas a partir da experiência europeia) a realidades sociais não ocidentais, onde certas categorias como mulher/homem e feminidade/masculinidade não existiam antes do contacto com o mundo ocidental, como ela demonstrou no mundo Yorùbá (região ocidental da atual Nigéria). Oyèronké Oyèwùmí desafia algumas ideias-chave, a saber: que as categorias de género são universais e atemporais; que o género sempre sobressai como princípio organizativo fundamental de todas as sociedades; que existe uma categoria essencial, universal, a de «mulher»; que a subordinação das mulheres é universal; que a categoria «mulher» é pré-cultural. OYEWÙMÍ, 1997.

confinadas a determinadas atividades e funções. Ainda assim, elas permitem vislumbrar o modo como essas mulheres, africanas, poderiam decidir sobre o seu próprio destino. Essas experiências não deixam de ser registadas, tanto mais que são encaradas como algo de surpreendente, ou excepcional, aos olhos de quem regista. Aí vemos mulheres como agentes ativas na sua comunidade, liderando projetos e destinos. Em suma, o facto de serem mulheres não as impedia de procurar alcançar seu espaço de liberdade, e dos seus. Todavia, e como se verá, o exercício da liberdade não está, nem pode ser indissociável, na nossa análise, de categorias como género, etnia ou religião⁸.

2. Njinga Mbandi (1582-1663), rainha do Ndongo e do Matamba

A trajetória de Njinga Mbandi (1582-1663), da etnia ambundo (Mbundo), é um exemplo de luta pela liberdade/resistência travada contra uma colonização que contava com investidas militares e uma política que combinava formas de violência através de alianças com líderes locais, os chamados sobas, que detinham uma ampla autonomia⁹. Njinga Mbandi era uma dessas líderes, que enfrentou o avanço português em território bantu africano, no reino do Ndongo, atraído pela busca de metais preciosos e pelo tráfico de escravos. O governador Francisco de Souto-Maior (1645-1646) refere-se-lhe nos seguintes termos «maes poderoso adversario que elle [reino de Angola] nunca teve nesta Ethiopia, como hé a Rainha Ginga»¹⁰. Exerceu a sua liderança com o título de *ngola* do Ndongo, desde 1624, e de Matamba, desde 1631. Descrita como hábil na guerra, boa estratega política, diplomata audaz, soube identificar e aproveitar as fragilidades dos

8. PIERSON, CHAUDHURI, *eds.*, 1998.

9. Os Sobas eram autoridades locais, que pagavam tributos ao Ngola em troca de proteção militar e espiritual. A aproximação aos sobas do Ndongo pelos portugueses passou a ser formalizada por cerimónias de vassalagem, que consistiam numa releitura que fizeram os portugueses da cerimónia original africana do *undamento*. Nesta relação, os sobas deveriam prestar auxílio militar aos portugueses, através dos soldados da chamada «guerra preta», abrir os seus territórios ao comércio português, sobretudo para o tráfico de escravos, permitir *kitandas* (feiras e mercados) nos seus territórios, proceder ao pagamento de um tributo anual e converter-se ao cristianismo. Após o estabelecimento da vassalagem, os sobas aliados eram chamados *Kilambas*. CARVALHO, 2015; CANDIDO, 2015.

10. Carta de Francisco de Sotomaior a El-Rei D. João IV a 4 de dezembro de 1645 desde o arraial de Coamza em terras de Songa *apud* MMA: *Monumenta Missionaria Africana*, 1960: IX, 406 (daqui para a frente, MMA).

portugueses, foi uma líder carismática e morreu sem nunca ter sido capturada. A sua longevidade permitiu-lhe ver desfilar 13 governadores portugueses, entre 1622 e 1663 e, ao que parece, vencê-los a todos, e a todos negar vassalagem, mesmo que isso implicasse a sua conversão ao Cristianismo, o que ocorre por duas vezes, em 1623 e em 1657.

Apresentada por escritores europeus como Jean-Louis Castilhon, na sua *novela Zingha, Reine d'Angola. Histoire Africaine em Deux Parties* (1769), como uma mulher luxuriosa; vista como figura erótica em *A Filosofia da Alcova* do Marques de Sade (1795), a Rainha Njinga Mbandi é a mulher africana mais estudada no mundo. Os seus feitos são contados e cantados em relatos populares, em sociedades de tradição oral.

Símbolo de pan-africanismo, transformada num mito, fonte de inspiração do nacionalismo em África e das novas gerações de afrodescendentes a partir dos anos 60 do século XX, transformada em heroína nacional em Angola no período das lutas pela independência, a Rainha Njinga Mbandi deu origem a um imaginário cultural que se dispersa na diáspora, como acontece com o folclore e a religiosidade brasileiras (capoeira, samba-enredo caroca, candomblé, congada). A sua auréola, real ou mítica, transformou-a numa das protagonistas da série «Mulheres na História de África», da UNESCO¹¹.

Neste trabalho empregamos, para a identificar, a forma em quimbundo, Njinga, sendo o seu equivalente kikongo, Nzinga. Mas são vários os nomes com que se identificou ao longo da sua vida: Nzinga Mbande Gambole, Ana de Sousa, Ngola Kiluanje e Ngola Nzinga Ngombe e Nga. Todos eles representam momentos de rutura com o passado e de assunção de novos papéis nos muitos palcos em que atuou¹². Durante algum tempo não assinava como rainha, mas como «Senhora de Angola»¹³.

Esta mulher soube adaptar-se a diferentes circunstâncias, políticas e militares, preservar o poder, sem nunca chegar a prestar vassalagem aos colonizadores, conservando e defendendo a sua singularidade, e a do seu povo. Fez a sua própria

11. MASIONE *et al.*, 2014.

12. HEYWOOD, 2018: 142.

13. «mas ella se não nomea Raynha se não senhora d'Angola». SOUSA, Fernão de (1624). [*Carta*] 1624, ago. 15 [a] *El-Rei apud MMA*, 1956: VII, 249.

leitura das relações de poder em jogo, num contexto onde se tendia a impor uma ordem ocidental heteropatriarcal, misógina e branca.

São muitas as dimensões da Liberdade construídas, postas em prática, valorizadas e defendidas por esta mulher: aqui faremos referência a atuações no âmbito da liberdade política, liberdade cultural e religiosa, liberdade de género e liberdade sexual.

2.1. Conquista e conservação do poder

Os portugueses começaram a enfrentar-se com a autoridade do Ndongo em 1579. Com frequência recorreram a alianças com os imbangalas para ganhar espaço no sertão angolano¹⁴. Njinga nasceu em 1582, filha de Kengela ka Nkombe, a concubina principal de Mbandi a Ngola¹⁵. Este governou o Ndongo entre 1592 e 1617 e, segundo Cadornega, Njinga já participara em campanhas militares entre 1602-1603 na província de Ilamba¹⁶, bem como na batalha na província de Museke, em 1612¹⁷. Mbandi a Ngola foi sucedido no trono por um dos seus filhos, Ngola a Mbandi. Este, quando chegou ao poder, desfez-se de possíveis rivais. Entre outros atos violentos, assassinou o filho de sua irmã Njinga (que seria o seu sucessor, sendo as linhagens mbundos matrilineares) e mandou esterilizar as suas três irmãs¹⁸. A própria Njinga, Kambo, que seria batizada como D. Bárbara da Silva, e Funji, como D. Graça Ferreira¹⁹.

Entre os anos de 1617 e 1618, Ngola a Mbandi é derrotado militarmente pelo governador Luís Mendes de Vasconcelos (1617-1621), o que o obriga a refugiar-se nas ilhas de Kindonga, no rio Kwanza. Em 1622, o novo governador, João Correia de Sousa (1621-1623), decidiu tentar restabelecer a paz, mediante a assinatura de um acordo. Njinga, com 40 anos, é enviada a Luanda como

14. Os historiadores concordam hoje em distinguir os jagas que em 1558 atacaram o reino do Congo e cuja origem permanece controversa, e os jagas angolanos no século XVII, identificados com os imbangalas. Sobre esta questão, PINTO, 1999-2000.

15. HEYWOOD, 2018: 26.

16. CADORNEGA, 1972: I, 58 *apud* HEYWOOD, 2018: 73.

17. CADORNEGA, 1972: I, 59 *apud* HEYWOOD, 2018: 73.

18. «Resolveu libertar-se daqueles que lhe faziam sombra. Começou pelo jovem príncipe, seu sobrinho, e tirou-lhe a vida sem piedade, e, com uma falta de comiseração ainda mais estranha, roubou às três irmãs qualquer esperança de conceberem outros filhos tornando-as estéreis, alguns dizem que por meio de um banho de água a ferver, outros mutilando-as com um ferro em brasa.» MONTECUCCOLO, 2013: 60. Njinga teria 35 anos na altura. Este episódio somente é mencionado por Cavazzi.

19. MONTECUCCOLO, 2013: 60.

embaixadora do irmão a negociar um tratado com os portugueses. Usa o título de Ginga Bande Gambole²⁰. Como parte dos acordos estabelecidos na altura, converte-se pela primeira vez ao catolicismo, sendo batizada como D. Ana de Sousa. Neste famoso episódio da sua passagem por Luanda recusou pagar um tributo anual em escravos ao rei português, argumentando que o pagamento de impostos era para quem tivesse sido conquistado, o que não era o caso, no seu entendimento de negociadora: «este tipo de pretensão só podia ser aceite por um povo subjugado pela força das armas, não por uma nação que oferecia espontaneamente um tratado de amizade»²¹. O seu povo era livre, pois não fora conquistado. Todavia, mostrou-se aberta a continuar com o comércio²². Comércio, em particular de escravos, em que foi tida como peça essencial, quer como facilitadora, quer como bloqueadora.

Ngola a Mbandi, seu irmão, acaba por falecer em 1624. Segundo o cronista António de Cadornega e a correspondência oficial dos governadores (ainda que não a dos seus biógrafos religiosos) foi Njinga quem provocou a sua morte com a administração de uma bebida envenenada²³.

Após a morte do irmão, Njinga lutou pela sucessão. Entre outros atos, foi responsável pela morte do sobrinho, filho de Ngola a Mbandi, que estava sob a tutela do jaga Kasa que o estava a instruir nas técnicas de guerra. Segundo Cavazzi, recorreu à sedução para atingir o seu objetivo²⁴. Nesta altura, os portugueses decidem colocar à frente do Ndongo uma sucessão de reis operativos, como Hari

20. HEYWOOD, 2018: 63.

21. MONTECUCCOLO, 2013: 64.

22. HEYWOOD, 2018: 65; Segundo Cavazzi, Njinga «Desconfiava sempre dos brancos, mas apreciava a sua aliança e não queria perder as vantagens do comércio.» MONTECUCCOLO, 2013: 204.

23. «brevemente morreo o dito Rey de pessoa, e publicou, e se disse lha dera Dona Anna Ginga Ambande sua irmã, por não se fazer a pas que tinha azeitado, e pollo odio que tem aos Portugueses, e á nossa santa fee: e pera se fazer senhora do Reyno, ouve às suas mãos hum filho unico que o Rey tinha, herdeiro do Reyno, que estava em poder do jagua Caza Cangola, e o matou, e pera se sigurar no Reyno, se afirma lhe tirou o coração e o comeo, e o corpo lançou no Ryo Coanza, pera cõ esta impiedade se fazer temida, e obedecida dos sovas, sendo christam bautizada na cidade de Loanda, afilhada de João Correa de Sousa, por cuyo respeito se lhe pôs nome dona Anna de Sousa». SOUSA, Fernão de (1632). *[Relação] 1632, fev. 23 [aj] El-Rei apud MMA*, 1960: VIII, 137; CADORNEGA, 1972: I, 161 *apud* HEYWOOD, 2018: 67.

24. Pede ao jaga (imbangala) Kasa que a aceite como esposa: «É assim que as perspicácias deste sexo, pretensamente fraco, é capaz de tantas delicadezas ou ousadias que acaba por derrotar os homens mais fortes e mais sensatos!» MONTECUCCOLO, 2013: 70.

a Kiluanje e Ngola Hari, que não foram, todavia, reconhecidos pelos sobas locais, como bem indicaram os funcionários portugueses na sua correspondência²⁵.

Este é um contexto de conflitos, com lealdades fluidas dos chefes imbangalas, dos sobas locais e dos próprios portugueses²⁶. A coroa (sob a União Dinástica) apenas justificava que se levasse a cabo naquele território a chamada guerra defensiva, por isso os governadores tiveram que justificar e viabilizar as suas decisões de se enfrentarem militarmente com Njinga. Para tal, era imprescindível alcançar o apoio dos poderes locais de Luanda e dos agentes religiosos no terreno, incluindo os padres jesuítas e o próprio bispo. Em 1626, sob o governo de Fernão de Souza (1624-1631), os portugueses apontavam várias causas para justificar a guerra com Njinga: os problemas gerados pela localização do presídio de Ambaca, muito perto da que era a «capital» do Ndongo, Kabasa²⁷; o incentivo à fuga de escravos, *kimbares*, que formavam parte da chamada guerra preta e se uniam às forças militares de Njinga; e o bloqueio que esta fazia às rotas escravagistas, alegando o objetivo de se atingir, com imprescindíveis ações militares, a «segurança que averá dos basculamentos, e aberturas das feiras, e dilatação da nossa sancta fé»²⁸.

Em 1629, Njinga acaba por ser expulsa das ilhas de Kindonga onde se refugiara. A 25 de maio teve lugar um episódio com todos os ingredientes de uma perseguição filmográfica, quando Njinga, com recurso ao uso de lianas, fugiu por entre desfiladeiros. Nessa altura, já contava com perto de 50 anos²⁹. Após este episódio tomou uma decisão marcante para conservar o poder e continuar a ser

25. SOUSA, Fernão de (1631). [Informação] 1631, dez. 7 [a] *El-Rei apud* MMA, 1960: VIII, 93.

26. «que hum soldado, por nome Manoel Fernandez Landroal, declarou á hora de sua morte, por descargo de sua conçiência, por aver estado coatro annos com nossos inimigos, e peleiado em seu favor contra nós». SOUSA, Fernão de (1632). [Relação] 1632, mar. 2 [a] *El-Rei apud* MMA, 1960: VIII, 160.

27. O governador Luís Mendes de Vasconcelos muda o forte que Bento Banha Cardoso construíra em 1611 em Hango, para Ambaca, a um dia de viagem de Kabasa. Os presídios eram fundamentais para a administração portuguesa. O seu papel era controlar o fluxo de escravos, arrecadação de impostos e bases militares. CARVALHO, 2015.

28. SOUSA, Fernão de (1626). [Carta] 1626, fev. 21 [a] *El-Rei apud* MMA, 1956: VII, 419.

29. Nesta ocasião foram pressas suas irmãs, D. Maria Kambo e D. Graçia Kifunde, retidas a continuação na cidade de Luanda. MMA, 1960: VIII, 92-93.

livre: tornar-se uma imbangala³⁰. Começa a seguir as tradições e rituais marciais deste grupo, sem abandonar as dos mbundo, sua etnia de origem³¹. Entre 1631 e 1635 assume o poder em Matamba³². Esta foi a sua primeira vitória como líder imbangala, capturando a rainha Muhango-Matamba e a sua filha³³. Matamba era um espaço político onde as mulheres tradicionalmente detinham o poder³⁴.

Estabeleceu um novo tratado de paz com os portugueses em 1639. Mas não ficaram para trás os enfrentamentos. Em 1641, o exército da Njinga uniu-se aos holandeses, que ocuparam Angola entre 1641 e 1648, para enfrentarem os portugueses. Criaram uma importante rota comercial que conectava Luanda a Matamba, trocando escravos por mercadorias europeias, sobretudo armas de fogo e munições. Esta foi uma aliança no campo económico e militar. Mudou o seu kilombo para a região de Ndembos, no sítio chamado Sengas de Cavanga, expandindo o seu domínio político e militar até à sua ocupação pelos portugueses, em 1646. Episódio de que resultou a prisão, pelos portugueses, de sua irmã, Kambo, e o assassinato da sua outra irmã, Funji, acusada de espionagem. Ao longo

30. Os imbangalas organizavam-se em sociedades sem linhagem, nómadas, com uma forte ideologia iniciática e guerreira. Viviam da pilhagem e da captura e venda de escravos. Praticavam a antropofagia. Enquanto povo guerreiro, não criavam os próprios filhos e praticavam o infanticídio, o que lhes permitia grande mobilidade pelo território e disponibilidade para a guerra. Aumentavam o grupo a partir da captura de jovens de povoações vizinhas. Marcavam os seus corpos arrancando dois dentes da arcada dentária superior. PINTO, 1999-2000; MACEDO, 2013.

31. Participa da *cua*, cerimónia de juramento de sangue, que inclui beber sangue humano. HEYWOOD, 2018: 137.

32. «Na Prouincia de Matamba mora a Rainha Singa [*Jinga*], terras que ella conquistou depois que foi expulsa de nossas armas do seu Reino de Dongo, as tres partes do qual Reino oje está deserto; esta Rainha era tam barbara que sendo de piquena bautizada tinha abraçado o rito dos chagas [*Jagas*], que hé de não criar filhos, botandos a comer aos tigres ou enterrando os uiuos, adoptando por filhos aquelles que tomauão na guerra, tirandolhe dois dentes dianteros: de comer carne humana: de offereser sacrificios matando quarenta, e sincoenta pessoas: ter quantidade de idolos, estatuas grandes, e outras infinitas superstições.» Relatório de Frei Serafim de Cortona sobre a Cristandade de Angola a 9 de dezembro de 1658 *apud* MMA, 1981: XII, 199.

33. Njinga marcou a rainha derrotada como escrava comum, mas não a matou nem a comeu, como era exigido pelas leis imbangalas, supostamente para evitar a revolta das suas próprias tropas mbundo, que ainda não estavam acostumadas à forma imbangala de lidar com os inimigos. A rainha morreu pouco depois, e mandou enterrá-la no túmulo com os antigos governantes de Matamba, tendo ordenado os rituais tradicionais. A sua filha também era chamada Muongo, e a criou no *kilombo*. Com o tempo, concedeu-lhe o seu próprio contingente de escravos. Esta permaneceu ao lado de Njinga até o final da vida. HEYWOOD, 2018:145.

34. Em 1561 a «grande Rainha de Matamba, que hé a Senhora das Serras de prata» enviou um dos seus filhos ao Congo como embaixador pedindo a cristandade. Aí contactou com um sacerdote português e informou-o que a rainha estava aberta ao cristianismo e pretendia estabelecer contacto com Portugal. Apontamentos do Padre Sebastião de Souto de 1561 *apud* MMA, 1953: II, 479-480.

destes anos, outro aliado da Njinga foi o rei do Congo³⁵, com o qual, juntamente com os holandeses e os sobas locais, uniu forças para enfrentar os portugueses³⁶.

Neste período de intensas guerras, Njinga Mbandi cristalizou na sua figura a resistência militar à ocupação dos portugueses³⁷. Sabia escolher os locais, dispor os quartéis, formar os esquadrões, armar ciladas, e todos os outros modos e artifícios de guerra como o mais perito e experimentado Capitão³⁸.

Um ponto de inflexão militar teve lugar em 1648 com a chegada, do Brasil, de Salvador Correia de Sá e Benavides. Era imprescindível para a oligarquia do Rio de Janeiro restabelecer o mercado de escravos em Angola³⁹. Cerca de 1654, Njinga retoma as relações diplomáticas com os portugueses. Os seus esforços são dirigidos à libertação da sua irmã, Kambo, prisioneira há 10 anos em Luanda. Espera que esta lhe suceda na governação. Em 1655, um grupo de capuchinhos, encabeçados por Fr. António Romano (ou de Gaeta), que recentemente tinham chegado a Angola, é autorizado a penetrar o território de Matamba. A rainha empreendeu também relações diplomáticas com a Santa Sé, e a alta hierarquia da Igreja, com propósitos, fracassados, de envio de diplomatas a Roma⁴⁰. Acabou por celebrar um novo e definitivo tratado de paz com os portugueses, e entre

35. «Acerca da dúvida que avia entre ElRey de Congo e a Ginga, sobre as baculações ou tributos, não há tal duvida, porque nunca a Ginga foy tributaria de El-Rei de Congo; e assi me respondeo que com ella não tinha demanda algua, mais que ser sua amiga.» COUTO, Padre António do (1649). [Carta] 1649, jul. 28 [a] El-Rei D. João IV apud MMA, 1965: X, 369. O *baculamento* era o tributo anual em escravos pago pelos sobas de Angola ao rei português.

36. «Estavam os nossos das conquistas tão atenuados e no último, que se não vinha a armada tudo perecia. Porque havia uma confederação diabólica entre o holandês, Ginga e El-Rei de Congo, além de muitos sobas, para extinguiem a todos os portugueses, sem darem quartel ainda a uma criança...». COUTO, Padre António do (1648). [Carta] 1648, set. 5 [a] Padre Jerónimo Vogado apud MMA, 1965: X, 241.

37. «A rainha Njinga parecia ter nascido apenas para a guerra. Sempre à cabeça de muitos esquadrões de jaga.» MONTECUCCOLO, 2013: 83.

38. *Notícia memorável da vida e acções da Rainha Ginga Amena natural do Reino de Angola (17-12-1663)* apud MMA, 1981: XII, 471.

39. «Mas com a expulsão dos mesmos [holandeses], executada por Salvador Correa de Sá e Benavides, vendo-se já velha, e cortada dos contínuos trabalhos, mandou pedir pazes aos Portuguezes, e dalli por diante viveu com elles em boa correspondência; Admitio no seu Reyno aos Religiosos Missionários, e se deixou persuadir taõ fortemente das suas admoestaçoens, que se desfez de tudo o que lhe servia às suas mãs artes, abraçou os ritos Catholicos, e começou a viver como verdadeira Christã.» *Notícia memorável da vida e acções da Rainha Ginga Amena natural do Reino de Angola (17-12-1663)* apud MMA, 1981: XII, 471.

40. Rainha D. Ana Jinga (1657). [Carta] 1657, ago. 15, Matamba [a] Frei Serafim de Cortona apud MMA, 1981: XII, 132; Rainha Jinga (1657). [Carta] 1657, set. 8 [a] Papa apud MMA, 1981: XII, 138-139; Carta da Rainha D. Ana de Sousa (1657). [Carta] 1657, set. 8 [a] Cardeais da Propaganda Fide apud MMA, 1981: XII, 140; Rainha D. Ana Jinga (1659). [Carta] 1659 [a] Cardeal D'Este apud MMA, 1981: XII, 279; Papa Alexandre VII (1660). [Breve] 1660, jun. 19 [a] Rainha Ana de Sousa Jinga apud MMA, 1981: XII, 290-291; Rainha D. Ana Jinga (1662). [Carta] 1662, ago. 25 [a] Papa Alexandre VII apud MMA, 1981: XII, 403; Rainha D. Ana Jinga (1663). [Carta] 1663, abr. 10 [a] Perfeito da Propaganda apud MMA, 1981: XII, 434-435.

outras conseqüências teve lugar a segunda conversão da Njinga ao catolicismo. Abandona então algumas práticas rituais, como a antropofagia e a poliandria. Com 75 anos casa-se ao abrigo da Igreja Católica com um dos seus jovens concubinos⁴¹.

Njinga foi, ao longo da sua vida, uma mulher que demonstrou ter grandes habilidades de negociação com os portugueses, holandeses, o rei do Congo, os sobas locais, jagas, agentes religiosos. Como nos diz Cavazzi, «De todos os negros que conheci, nunca nenhum igualou D. Ana em magnimidade e na arte de reinar»⁴².

Esta mulher, que nunca aceitou a subordinação aos europeus⁴³, condicionou a empresa expansionista portuguesa naquele território, como fica claro na correspondência e nos relatórios dos governadores⁴⁴. A forma de obter escravos, um dos principais objetivos comerciais naqueles espaços, era a guerra e a frequência de mercados de escravos, as «feiras». Njinga tinha o controlo das rotas comerciais entre o interior e o litoral⁴⁵. O sertão, a selva africana, aliado

41. [GAETA], Frei António Romana (1657). *[Carta] 1657, mar. 8 [a] Superior dos Capuchinhos apud MMA, 1981: XII, 94-95.*

42. MONTECUCCOLO, 2013: 197.

43. «se deu guerra hã dita dona Anna, com parecer e assento dos Capitães, e pessoas de letras, a qual largou o Reyno por se não avasselar, e se não entregar os nossos escravos, que tinha prometido de entregar, e não o fazendo se lhe pod[e]ria dar guerra». SOUSA, Fernão de (1632). *[Relação] 1632, fev. 23 [a] El-Rei apud MMA, 1960: VIII, 138.*

44. «forão tantos e taõ grandes os atrevimentos de Dona Ana Gingua Ambande, que se yntitulava Raynha de Angola, que foy forçado debelala, polo perigo a que pôs esta conquista cõ as continuas persuasões que fazia aos sovas que se levantasse, e aos escravos dos Portuguezes que fogisse pera ella, como em effeito fizeraõ, de que ouvera [de] succeder huã rebelião geral, e grande perda á fazenda real, faltando os baculamentos que acreceraõ, cõ que ElRej de Dongo [h]ade pagar cada anno, sendo vassalo de sua Magestade, como se verá no treslado da escritura do feudo e vassalage que mando a S. Magestade». SOUSA, Fernão de (1627). *[Relação] 1627, jan. 30 [a] Secretario de Estado apud MMA, 1956: VII, 498-499.*

45. Em 1633 diz o padre Gonçalo de Sousa em nome da Câmara de Luanda: «Rende pouco o trato desta terra hoie aos moradores, porque as feiras que dantes se fazião aqui perto e cõ muita abundancia de escravos que se resgatavão, estaõ de todo acabadas por rezão das muitas guerras que ouve estes annos passados, e inda hoie há, e exercitos que traz em campo a Ginga pretensora do Reino de Dongo; e os que trazem os jagas, que matando, e comendo, porque se sustentaõ de carne humana, destroem, e consomem as provincias.» Escrita a 6 de julho de 1633. MMA, 1960: VIII, 242; O mesmo continua a acontecer em 1655: «Que a Rainha Ginga [...] fas rebelar os Sovas vassallos de V. Magestade, e castigar os confidentes com grande rigor, impedindo tambem o commercio daquelles moradores; e que se se não tratar de extinguir aquella peste, se hirã dilatando por todo aquelle Reino, seu pernicioso contagio, até que de todo fiquem dissipadas aquellas Conquistas, e sem christandade no gentio, que hé o que mais se pode sentir, e chorar.» Consulta do Conselho Ultramarino de 13 de julho de 1655. MMA, 1971: XI, 499.

natural da Njinga, jogou um papel estratégico como espaço impenetrável que causava pavor aos portugueses.

Afirmámos, no início deste estudo, que em África política e religião andavam associadas. Assim ocorre com a personagem que aqui analisamos. À parte as características identificadas na documentação portuguesa, que a apresenta como hábil nas negociações, no comércio, dotada para a guerra, acima de tudo, e entre os seus, Njinga era vista como uma divindade. Na cosmovisão das sociedades mbundo a política não estava separada do campo religioso. Aos governantes do Ndongo eram atribuídas funções espirituais⁴⁶. Entre elas as do controlo das chuvas e das sementeiras. E ela soube utilizar convenientemente esses recursos espirituais para salvaguardar a sua liberdade e a dos seus. Assim, por exemplo, após a morte do irmão, toma posse dos objetos e símbolos rituais associados à realeza do Ndongo⁴⁷. Neste seu mundo, primava o culto aos antepassados, e quando, em 1626, foi forçada a fugir das ilhas Kindonga e das forças portuguesas, empregou as relíquias que fizera com os ossos do seu irmão Ngola a Mbandi e ordenou aos sacerdotes a realização de rituais e o sacrifício de 14 mulheres jovens⁴⁸. O espírito do seu irmão, através do seu xingula (feiticeiro, segundo a leitura ocidental) terá aconselhado que «rende[r]-se aos portugueses era expor-se à perda absoluta da liberdade, ao passo que ceder-lhe algum terreno ao fugir era colocar-se na posição de os combater novamente com mais vantagens»⁴⁹. No interior de um cofre de prata consagrado onde estavam depositadas as relíquias do seu irmão (*misete*) e que sempre levava consigo, havia uma pele de cabra tingida de branco e preto, um pedaço de gesso chamado *pemba*, um cinto vindo de Londres, um dente e ossadas do irmão, pedaços de corda, e a cauda de um elefante. Era por ela venerado e fazia-lhe sacrifícios⁵⁰.

46. «hé tam grande a superstição daquelle gentio que se persuade que o verdadeiro Rey de Angolla hé deydade, e senhor da chuva, e lha dá pera suas sementeiras; e porque ouve falla della no tempo que durou a guerra deziaõ que era por não terem Rey e porque chovia na cidade de Loanda o atrebuyaõ a estarem nella as duas irmans que se cativaraõ na guerra que se deu a sua irmã dona Anna Gingua Ambande». SOUSA, Fernão de (1632). *[Relação] 1632, fev. 23 [a] El-Rei apud MMA*, 1960: VIII, 139.

47. HEYWOOD, 2018:78.

48. HEYWOOD, 2018: 99.

49. MONTECUCCOLO, 2013: 86.

50. Segundo consta no manuscrito de Cavazzi, *Missão Evangélica*, capítulo VII: «Encontrar-se-á aqui o capítulo relativo aos atos bárbaros e cruéis da rainha Njinga e à maneira de se fazer obedecer e recear, não só pelos seus vassalos, mas também por outro.» MONTECUCCOLO, 2013: 293.

Como nos diz Cavazzi, foi realmente admirada pelos seus como uma verdadeira deusa⁵¹. Assinala que, entre outros aspetos mais terrenos e humanos, tinha uma memória admirável⁵² e que terá empregado a ameaça de privação de liberdade como instrumento de domínio dos seus súbditos, ameaçando enviá-los para além-mar. Isto fez com o Jaga Cabuco⁵³ e com o soba Kitaxi, que ameaçou, dizendo que, se lhe cometesse a mais pequena desobediência, ela os enviaria para além-mar, para servir nas minas dos brancos⁵⁴. Ainda segundo Cavazzi, as populações locais eram dominadas pelo medo de ser enviadas para a América⁵⁵. Este mecanismo foi empregado para eliminar os rivais, como fez Njinga a Mona, que sucedeu a Njinga e a sua irmã Kambo na governação, e se vingou de todas as pessoas próximas das duas rainhas enviando-os para a América⁵⁶.

2.2. De imbangala a católica

Neste *item* devemos assinalar dois momentos marcantes na sua trajetória: quando adotou os ritos imbangalas, em 1630, e quando aderiu de novo ao catolicismo, em 1657. Dois momentos cruciais que implicaram mudanças radicais na organização

51. «pois lhe custava demasiado perder a estima dos seus súbditos, que a olhavam como uma *xingula* todopoderosa e, mais do que uma soberana, uma verdadeira deusa». MONTECUCCOLO, 2013: 108. Os governadores Salvador Correia de Sá (1648-1651) e Francisco de Vasconcelos da Cunha (1635-1639) informam em 1654 o rei acerca da rainha D. Ana de Sousa Jinga, «lhe tem os gentios daquellas partes tanto respeito, que havendo a por veses desbaratado, as armas de V. Magestade, se vay ella livre, e todos os nossos negros se deitão no chaõ, sem se atrever nenhu a pegar nella, que tem por tradição, que o que nella pegar, hade cair logo morto». MMA, 1971: XI, 384.

52. «Tinha uma memória admirável sobre as mínimas circunstâncias dos tempos, dos locais e das pessoas que lhe eram apresentadas, podendo citar com exatidão os nomes dos protagonistas, o dia, o mês e o ano de cada assunto tratado, de tal forma que os seus súbditos estavam convencidos de que ela nunca esquecia nada.» MONTECUCCOLO, 2013: 203.

53. «O Capitão Manuel Fróis Peixoto me pediu da parte de Sua Magestade o jaga Cabuco, por tão bom estilo, que lho não pude negar, posto que tenha tido de Cabuco muita queixa, por me haver destruído minhas terras.» Rainha D. Ana Jinga (1655). [Carta] 1655, dez. 13 [a] Governador Geral de Angola apud MMA, 1971: XI, 527; Governador Geral de Angola (1656). [Carta] 1656, jul. 29. [a] El Rey D. João IV apud MMA, 1981: XII, 40.

54. MONTECUCCOLO, 2013: 183.

55. «Não se acredita quanto os negros receiam ser enviados para a América. Imaginaram que os brancos os compram para os devorarem e, embora se lhes aponte a falsidade desta ideia e encontrem compatriotas que regressaram a África, não conseguem acreditar que chegam vivos às minas e que se contentam em mandá-los trabalhar dia e noite como escravos, o que é diametralmente oposto à ociosidade de que gozam ou de que julgam gozar entre eles.» MONTECUCCOLO, 2013: 211-212.

56. «ele vendia as suas vítimas aos brancos para serem deportadas como escravos para a América. Não é possível descrever o terror dos negros, especialmente das mulheres, face a semelhante detenção. Imaginam tormentos e misérias sem fim. Basta dizer que preferem a morte a esta condenação, de modo que os seus senhores têm de os vigiar incessantemente para que não se matem uns aos outros». MONTECUCCOLO, 2013: 258.

da estrutura social do seu povo e no devir dos acontecimentos políticos, militares e comerciais naquele território. Com o objetivo de salvaguardar o poder e a conservação da sua liberdade esta mulher deu mostras, nas suas escolhas, de se saber adaptar às circunstâncias, muitas delas desfavoráveis, conservando os seus traços identitários.

Em pleno conflito com os portugueses, cerca de 1630, Njinga adotou uma nova identidade, ligada plenamente à guerra e a uma vida nómada. Transformou-se numa líder imbangala. Procurou fortalecer a sua posição ao unir-se a líderes jaga importantes, primeiro o jaga Kasa e depois Kasanje⁵⁷. Alcançou o título de *Tembanza*, o mais alto título feminino na hierarquia do Kilombo com funções rituais cruciais⁵⁸, sendo responsável, entre outros, pelos chamados rituais de invencibilidade, fundamentais para essa comunidade guerreira. Mas ao mesmo tempo, não se desligou do seu passado, continuando a associar estas novas formas rituais às suas tradições, símbolos e rituais mbundo. Seguiu no seu kilombo as 14 kijilas ou quijia, as leis da rainha Temba-Ndumba, a fundadora ancestral dos imbangalas. Algumas destas leis centravam-se no papel da mulher, e implicavam, entre outras, a proibição de procriação no interior dos acampamentos. Menciona-se o sacrifício ritual de mulheres em funerais (*tambo*) e restrições nas relações sexuais. Adotar este caminho não pode ter sido fácil, mais ainda entre os do seu próprio povo, que a seguiram: «quando abracei a infeliz seita dos jaga, nenhum deles queria segui-la e, no entanto, no fim, vieram todos, e bem sabeis a reputação que ganhei»⁵⁹. Viveu como imbangala, sob uma rígida disciplina militar, durante uns 28 anos, até à sua nova conversão ao cristianismo, de novo por questões estratégicas.

57. PINTO, 1999-2000: 232.

58. BRACKS, 2018: 42.

59. MONTECUCCOLO, 2013: 197.

No ano de 1656 os portugueses tentam alcançar um novo tratado de paz com Njinga⁶⁰. A liberação da sua irmã Kambo, que fora capturada em 1647 por Gaspar Borges de Madureira, foi um dos pontos fundamentais no tratado que viria a assinar com os portugueses⁶¹. Neste tratado, assinado em 1657, não apareciam as duras condições que tinham sido impostas anos antes ao rei do Congo, Manicongo Garcia II⁶². Alcançar este acordo com Njinga não foi consensual entre os portugueses e a ele se opuseram até ao último momento poderes locais, como a câmara de Luanda⁶³.

A Rainha Njinga reconciliou-se novamente com a Igreja católica. Casou pública e catolicamente, com 75 anos de idade, a 4 de fevereiro de 1657, com D. Salvador «um homem novo e afável»⁶⁴. E segundo Cavazzi, permaneceu-lhe sempre fiel. Este relato apresenta-nos uma mulher a quem, uma vez católica, quase se lhe podem atribuir critérios de santidade, cumprindo com as diretrizes católicas atribuídas ao seu género no mundo europeu da altura. Segundo é apresentado pelos agentes religiosos que escreveram sobre a sua vida (os missionários capuchos Gaeta e Cavazzi)⁶⁵, uma vez abraçado o catolicismo deixa para trás a

60. «Ao Conselho (vendo e considerando o que conthê a carta referida do governador de Angolla, e a copia da Rainha Ginga que vay cõ ella) parece que a pas cõ os negros, cõ que a poder hauer, hé de grande conueniença á defenfa e conseruação daquelle Reino, principalmente emquanto não há nelle grande poder, como alguãz veses se tê representado a V. Magestade, e que os Olandeses a perderão por fazer guerra pello certão, e o se terá desunido, perigo que deuemos euitar vnindonos, e ajudandonos de gente de guerra preta, que tendo a cõ pas, e contente, facilmente se acomodarão a nos ajudar em sahirê ao campo por nossa parte, que hé o melhor meo, e segurança contra a tenção e desejo de nossos inimigos, a que tanto conuê Angolla, e que tanto a desejeã. E també parece, que V. Magestade não pode negar a esta Rainha Ginga a pas que pede, para a pregação do santo Euangelho, por este ser o primeiro motiuo que obrigou aos Senhores Reis deste Reino a estas Conquistas, o que para melhor se conseguir conuê ter huã pas muy assentada em que se ganha muito, assy no spiritual, como no temporal.» Consulta do Conselho Ultramarino de 31 de outubro de 1656 *apud* MMA, 1981: XII, 73-74.

61. Capitulações do Governador de Angola [Luís Martins de Sousa] com a Rainha Dona Ana Jinga, a 12 de outubro de 1656 *apud* MMA, 1981: XII, 57-60. Autos das Pazes da Rainha Ana Jinga com o Governador de Angola a 15 de janeiro de 1657 *apud* MMA, 1981: XII, 91-93.

62. Na Carta de Ratificação e Confirmação das Capitulações com o Rei do Congo a 22 de setembro de 1651 D. João IV ratifica as capitulações de paz firmadas por Salvador Correia de Sá e o Rei do Congo Garcia II. O primeiro ponto estabelece: «Que o Rey de Congo não permita que a Raynha Ginga, nem Castelhanos, nem Olandezes, morem ou passem por o Reyno, e vendo o logo avise.» MMA, 1971: XI, 84.

63. Consulta do Conselho Ultramarino, 27 de novembro de 1656 *apud* MMA, 1981: XII, 85; El-Rei (1656). [Carta] 1656, dez. 6 [a] Governador Geral de Angola *apud* MMA, 1981: XII, 87-88.

64. MONTECUCCOLO, 2013: 128.

65. António da Gaeta (1669). *La maravigliosa conversione alla sante fede di Cristo della regina Singa e del suo regno di Matamba nell' Africa meridionale*. Napoli: Giacinto Passaro, e Giovanni Cavazzi (1687). *Istoria Descrivzione de tre regni Congo, Matamba ed Angola*. Bologna: Giacomo Monti.

sua vida como imbangala, imersa em toda classe de pecados. Neles não se deixa nunca de mencionar a sua condição de mulher⁶⁶ e a cor da sua pele⁶⁷.

Segundo esta leitura, as dos responsáveis pela sua (re)conversão ao catolicismo, esta mulher que «não era bela, pois era pequena e mal feita, com as mãos marcadas de branco: nem um autor etíope chamaria a isto beleza!»⁶⁸, fumava muito, gostava de jogar, gostava de caçar⁶⁹, era lasciva nos prazeres da carne e ciumenta dos seus amantes. Uma vez católica, é apresentada como um modelo de mulher disciplinada, cujos papéis sociais correspondem aos do seu género, segundo a leitura ocidental. Entre outros aspetos reformados da vida social da sua comunidade, «para lutar contra a ociosidade, mãe da luxúria, mandou vir de Luanda mulheres portuguesas para ensinarem as damas da sua corte a bordar e outros exercícios convenientes ao seu sexo»⁷⁰.

Apesar destas reformas nos costumes e tradições, Cavazzi expressa as suas dúvidas sobre a autenticidade de sua conversão. Sobre as disposições espirituais da rainha diz:

*O seu génio independente, a licenciosidade dos seus costumes, o hábito dos vícios, a presença ao seu lado de adutores sempre capazes de perverter a sua alma com bajulações e as paixões desse espírito indomável toleravam mal o freio da religião e conduziam-na de tempos a tempos a deploráveis transgressões, embora a sua vontade de mostrar ao mundo uma mudança radical a impedisse de cair em excessos mais mortais*⁷¹.

Transgressões para o agente religioso, reafirmação da sua singularidade e liberdade para Njinga e os seus, pois, como católica, nunca renunciou a certas práticas e espaços de sociabilidade e de expressão cultural, onde manifesta os seus traços identitários, a sua cosmovisão e o seu carácter livre. Nunca abandonou

66. «a sua vaidade era a mais destacada. E, pela sua condição de jaga, esta vaidade tornara-se impudícia [...] usava assim de mil artifícios para ocultar a sua luxúria, cujos vivos excessos eram porém semelhantes aos de qualquer mulher». MONTECUCCOLO, 2013: 193.

67. Descrita por Cavazzi como uma mulher luxuriosa e promíscua, uma das suas extravagâncias era «mudar incessantemente de traje. Assim, por vezes saía do seu palácio vestida à moda da região e regressava arranjada à portuguesa. Apreciava particularmente este último tipo de vestuário, embora a bem dizer este não se aduasse de todo ao negro da sua pele». MONTECUCCOLO, 2013: 195.

68. MONTECUCCOLO, 2013: 280.

69. MONTECUCCOLO, 2013: 196.

70. MONTECUCCOLO, 2013: 193.

71. MONTECUCCOLO, 2013: 164.

os exercícios militares e as práticas guerreiras¹. A participação das mulheres na guerra desafiava as concepções e convenções tradicionais ocidentais que informavam as relações de gênero e conduzia a uma interpretação negativa, condicionada por preconceitos ocidentais misóginos². Estas atividades eram vistas aos olhos dos europeus como viris, fazendo parte exclusivamente de um universo masculino. Assim sendo, as questões de gênero parecem ter sido fundamentais para compreender como Njinga conseguiu alcançar e conservar o poder e defender a sua liberdade.

2.3. Gênero, poder e sexualidade

O seu gênero foi apontado pelos governadores portugueses para desqualificá-la como depositária do trono do Ndongo³. Pôr em causa a sua legitimidade para assumir o poder com base no seu gênero demonstra que os representantes portugueses não compreendiam a realidade política e religiosa daquele território, onde as mulheres eram elementos importantes, senão incontornáveis, nos sistemas de governação, tanto em contextos mbundo como imbangala.

A visão cultural ocidental católica, masculina, contida na correspondência e nos relatos dos autores da época, mostra bem a sua incapacidade para compreender as tradições mbundo⁴. Encontramos nas fontes contradições entre os dois sistemas de governo, como por exemplo quando são os próprios sobas os que pedem que seja uma mulher a dirigir o Ndongo, em vez do rei imposto

1. «Não abandonava porém os exercícios militares; pelo contrario, ordenava-os frequentemente para manter em todos o vigor necessário ao combate, em antecipação de novas guerras.» MONTECUCOLO, 2013: 193.

2. Segundo Cavazzi, «Ela tinha sempre um campo militar volante, que não fazia mais do que pilhar. As mulheres que acompanhavam o seu exército, que eram em muito grande número, tendo todos os oficiais quatro ou cinco para o seu serviço ou para os seus prazeres, tinham ordem de sufocar as crianças à nascença. A mais amada, a que se chama *Engona Mouaitoumené*, que quer dizer “a grande senhora”, transporta o arco do seu amante, mantendo-se sempre junto dele nas caminhadas e em combate.» MONTECUCOLO, 2013: 264.

3. «e ella o não poder ser, por não governar este Reyno molher». SOUSA, Fernão de (1626). *[Carta] 1626, fev. 21 [a] El-Rei apud MMA*, 1956: VII, 417. Esta questão deu origem a grande discussão historiográfica: THORNTON, 1991; MILLER, 1975.

4. PANTOJA, 2012.

pelos portugueses, reconhecendo às duas irmãs do falecido Ngola a Mbandi legitimidade para governar⁵.

Os agentes portugueses tão-pouco compreenderam a percepção que Njinga tinha de si mesma como líder, e que a fazia lutar pelo poder⁶. Assim o fez quando tomou a decisão de adotar os rituais imbangala. Seguir este difícil caminho significou uma das principais transformações e adaptações que levou a cabo para conservar a sua liberdade e uma posição de poder e liderança. Esta decisão de aderir aos costumes e ritos imbangalas implicou, entre outros aspetos, uma inversão das categorias de género⁷. Para isto levou a cabo rituais para transformar o seu género, como ocorre com a obtenção de um óleo sagrado e a performance de uma dança de guerra. Segundo a tradição imbangala, Tembo a Ndumbo, antepassada mítica dos imbangalas, teria levado a cabo um ritual que lhe alterou o género, transformando-a psicologicamente num «homem, um soldado e um guerreiro»⁸. Este ritual implicou o assassinato do próprio filho, esmagado num almofariz, a partir do qual se obteve um óleo sagrado, *maji-a-samba*. Era importante para os imbangalas untarem-se com este óleo antes da batalha para assim serem invencíveis. Outro ritual assumido por Njinga, atribuído a Tembo a Ndumbo e destinado a esconder ou transformar o seu género, consistia no uso de ervas misturadas com o óleo sagrado para obter as cores vermelha e branca, e o uso de tambores, cujo ritmo, acompanhado de uma dança frenética, conduziam a um alterado estado de consciência. Nessa sequência, anunciava que não seria mais conhecida como mulher, mas como *guerreiro*. Nesta dança de guerra fazia uso de arco, flecha e lança. Após a celebração desta cerimónia, Njinga assumiu o nome de Ngola Nzinga Ngombe e Nga (Rainha Nzinga Mestre

5. «A elleiçãõ que Bento Banha Cardoso fez de Rey de Dongo, em Angola Hayre, por falecimento de Haire Aquiloange, a quem pertença, não suçedeo como se esperava, porque lhe não obedessem os sovas, por terem as irmãs de el Rey Angola Ambande defunto, por legitimas suçcessoras do Reino, e porque as amaõ e respeitaõ tanto que de nenhuã maneira sofrem seia Rey Angolla Haire, e dizem o não pode ser por que hé filho de huã escrava de dona Graçia Quifungi, huã das ditas irmans do Rey defunto, e que perderaõ ante as terras a liberdade, e as vidas, que obedecerlhe». SOUSA, Fernão de (1632). [Relatório] 1632, fev. 23 [a] *El Rei apud MMA*, 1960: VIII, 138.

6. HEYWOOD, 2018: 115.

7. HEYWOOD, 2018: 132.

8. HEYWOOD, 2018: 139.

de Armas e Grande Guerreira)⁹. Para Thornton, esta mudança ritual teria como objetivo reforçar a sua legitimidade ao trono e à governação¹⁰.

Interessante, do nosso ponto de vista, é que esta atribuição de outro género já a encontramos antes de se transformar numa imbangala. Bento Banha Cardoso, um dos comandantes portugueses a liderar as operações militares contra Njinga em 1626 fala dela nos seguintes termos: «mulher e rainha ou rei, como se designava, pois não gostava de admitir que era mulher»¹¹.

O certo é que as relações de género, práticas da sexualidade, e experiências afetivas destas comunidades chamaram a atenção de governadores, religiosos e viajantes, que deixaram registos de práticas como o travestismo, tanto masculino como feminino, que havia no seu kilombo¹², traduzindo-as aos seus esquemas culturais ocidentais. Assim sendo, construiu-se uma imagem masculinizada de Njinga, que exigia aos seus amantes que vestissem roupas femininas e se sujeitassem a todas as suas extravagâncias, podendo acabar sendo degolados ou castrados¹³. Segundo a leitura feita por esses agentes europeus, e de acordo com os códigos éticos e legais europeus, empregar determinada vestimenta, travestir-se, era algo negativo, punível inclusive por lei¹⁴. Não sabemos como estas práticas eram interpretadas pelas populações autóctones.

Para os europeus, as relações de género que foram observadas na corte da rainha, e que chamava a sua atenção, iam muito além do simples travestismo. Investigar sobre as relações de género na corte da Njinga implicaria uma análise capaz de ultrapassar o olhar ocidental da altura (e de hoje) e uma interpretação que desafie uma definição binária e heterossexual de género, capaz de questionar as categorias de «mulher» e «homem». Os padrões patriarcais europeus implicaram um discurso imperial que defendia um poder branco e masculino em contextos culturais que seguramente não partilhavam as mesmas categorias explicativas do mundo, ou não lhes atribuíam o mesmo peso como princípio de organização social¹⁵.

9. HEYWOOD, 2018: 142.

10. THORNTON, 1991.

11. Governador aos seus filhos, publ. in HEINTZ, 1985-1988: vol. 1, 252 *apud* HEYWOOD, 2018: 98.

12. Cadornega diz que os seus concubinos se vestiam de mulher, com nomes como *Emvala hineni*, ou *Samba Amzila* «como se eles fossem fêmeas e ela varão; e nenhum dos seus lê chamava Rainha, seno Rey; uzando deles para suas torpeças e deshonestidades». CADORNEGA, 1972: I, 416.

13. MONTECUCCOLO, 2013: 74, 277.

14. WIESER, 2017.

15. OYEWÚMÍ, 1997 *apud* WIESER, 2017.

Investigar sobre estas temáticas obriga a desvendar alguns aspetos da intertextualidade das fontes, tendo em conta os diferentes níveis de registo discursivo e as condições de produção textual. Todos estes ângulos de análise extrapolam o objetivo do trabalho aqui apresentado. Estas práticas em torno do género e da sexualidade foram reinterpretadas pelos colonizadores ocidentais e pelo discurso colonial como «bárbaras» e impregnadas de um sentido puramente negativo. E assim foram apagadas manifestações de diversidade cultural, vistas como formas de subalternidade face a um discurso hegemónico ocidental. O que podemos afirmar é que o papel do género neste cenário, o do quilombo de Njinga, está mais ligado ao exercício e reconhecimento do poder do que a uma exclusiva questão de diferenciação sexual.

Outro aspeto que importa assinalar em torno desta mulher é a sua liberdade sexual, vista nas fontes portuguesas como manifestação de devassidão e desregramento. Ainda que se lhe reconheçam qualidades positivas, em particular quando não se associavam à sua condição de mulher¹⁶, Njinga foi descrita como vingativa e cruel, e acusada de ter praticado antropofagia, bruxaria e infanticídio¹⁷. Mas sobretudo o que dela se destaca é o facto de ter uma voracidade sexual, que juntamente com o recurso à poliandria, implicava um paradigma de devassidão (pecado) no âmbito da cosmovisão católica oficial¹⁸. Para os narradores da sua vida emergiam como ininterpretáveis (porque inconcebíveis) determinadas vivências de uma sexualidade totalmente diferente dos padrões ocidentais. Assim ocorre, por exemplo, com a informação de que, quando Njinga cresceu, o seu pai, que a mandou educar com grande cuidado e de acordo o seu estatuto, «concedeu-lhe como companhia, não sei se para a educar ou para a incitar ao mal, uma mulher negra, um verdadeiro tição do inferno, que a entregou com

16. «Foi muito admirada a vivacidade da sua atitude e a prontidão da sua inteligência, qualidades que não se concebiam numa mulher.» MONTECUCCOLO, 2013: 64.

17. Era, pois, sofisticadamente cruel. «Sustentava-se de carne humana, e gostava muito das reçoens do peito, porque nellas entravaõ os coraçoens». MMA, 1981: XII, 270; «A rainha consentia que se comesse carne humana, e ela própria gostava muito dos seios das virgens.»; Mandava esterilizar mulheres como método de castigo; «Aquando dos massacres de crianças, como não considerava adequado ouvirem-se os seus gritos, ou os dos seus pais, fora do quilombo, havia sempre músicos responsáveis por abafar os gritos com os seus instrumentos»; «Ela dizia: Para que servem as crianças se não for aos surdos, por causa dos gritos que dão?» MONTECUCCOLO, 2013: 81, 264, 278, 286.

18. «A castidade é, com efeito, uma virtude desconhecida entre as mulheres jaga, que fazem profissão da infâmia e se entregam ao estupro à mais pequena ocasião.» MONTECUCCOLO, 2013: 74.

infâmia a vários amantes. Sem qualquer vergonha, ficou grávida e pôs no mundo um bebé do sexo masculino, que fez as delícias do seu seio e do seu coração»¹⁹.

Segundo o testemunho de Barthélémy de Massiac, que escreveu uma relação bem interessante sobre uma viagem a Angola em 1652, Njinga era uma princesa muito guerreira que «gostava bastante dos prazeres, pelos quais tinha sempre muitos dos mais bem feitos jovens negros que conseguia encontrar; mandava-os geralmente vestir de mulher e vestia-se ela de homem. Uma das suas fantasias era desejar que dormissem com jovens negras sem se excitarem de alguma maneira, dizendo que queria que lhe fossem fiéis no perigo e na própria ocasião»²⁰.

As relações de género e os aspetos da sua sexualidade foram interpretadas de um ponto de vista ocidental. Segundo esta leitura, estas práticas rapidamente se espalharam no imaginário europeu do século XVIII, que acabou por identificar Njinga com a consumada depravação sexual. Isto acabou por condicionar a abordagem do impacto da atuação desta mulher em outras esferas, como a política, militar e económica, que aqui se procurou evidenciar.

Njinga morre em 1663 com 81 anos de idade. É no exercício da sua liberdade e das escolhas feitas ao longo da sua vida que esta mulher se definiu. Correu riscos e construiu o seu próprio caminho, com impactos culturais e sociais que perduram até aos nossos dias. Nunca se submeteu a nenhuma forma de poder. O fundamento dessa atitude encontramos-na nas suas próprias palavras, mediadas por Gaeta, a propósito da proposta do governador português em Angola para assinar um tratado de paz em 1657, e que sem dúvida colocam a nossa personagem, mulher, africana, muito para além da escravatura e da privação da liberdade — ideias e imagens que historiograficamente tendem a associar-se a África e aos africanos em tempos de colonização europeia.

*Quanto ao tributo, que ela não tinha o coração e o espírito tão baixo a ponto de consentir em nunca fazer homenagem a quem quer que fosse. Que se, ela não o tinha feito quando era jaga e escrava do inferno, ainda menos o faria presentemente, que era católica e livre. Não se reconhecia nem vassala nem tributaria de ninguém, exceto de Deus todo-poderoso, de que recebera a santidade e aquele reino*²¹.

19. MONTECUCCOLO, 2013: 59-60.

20. MONTECUCCOLO, 2013: 263-264; MMA, 1971: XI, 249-163.

21. MONTECUCCOLO, 2013: 136.

Fontes e Bibliografia

Fontes

CADORNEGA, António de Oliveira (1972). *História Geral das Guerras Angolanas*. Anot. e corrigido por José Matias Delgado. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar. 3 vols.

HEINTZ, Beatrix, org. (1985-1988). *Fontes para a História de Angola do Século XVII*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden. 2 vols.

MMA: *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental*. Org. Padre António Brásio. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar; Academia Portuguesa de História, 1952-1988. 15 vols.

MONTECUCCOLO, Antonio Cavazzi de (2013). *Njinga Rainha de Angola. A relação de Antonio Cavazzi de Montecuccolo (1687)*. Prefácio de Linda Heywood e John Thornton. Lisboa: Escolar Editora.

Bibliografia

AZEVEDO, João Maria Cerqueira d' (1949). *Jinga, Rainha de Matamba*. Braga: A. Costa.

BABA KAKÉ, Ibrahima (1975). *Anne Zingha, Reine d'Angola première résistante à l'invasion portugaise*. Paris: ABC.

BRACKS, Mariana (2012). *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência. Século XVII*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Dissertação de mestrado.

BRACKS, Mariana (2018). *Ginga de Angola: Memórias e representações da rainha guerreira na Diáspora*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Tese de doutoramento.

CANDIDO, Mariana P. (2015). *Jagas e Sobas no «Reino de Benguela»: Vassalagem e criação de novas categorias políticas e sociais no contexto da expansão portuguesa na África durante os séculos XVI e XVII*. In RIBEIRO, Alexandre; GEBERA, Alexander; BERTHET, Marina, org. *África. Histórias conectadas*. Niterói: PPGH, pp. 39-77.

CARVALHO, Flávia Maria de (2015). *Sobas e homens do rei: a interiorização dos portugueses em Angola (séculos XVII e XVIII)*. Maceió: Edufal.

CUVELIER, J. (1957). *Koningin Nzinga van Matamba*. Brujas: Desclee de Brouwer.

FREIRE, Maria Isabel Figueira (1995). *Memória da Rainha Jinga, Portugal e Angola no século XVII*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. Dissertação de mestrado.

GLASGOW, Roy Arthur (1982). *Nzinga: resistência Africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582-1663*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

- HEYWOOD, Linda M. (2018). *Nzinga de Angola. A Rainha guerreira de África*. Alfragide: Casa das Letras.
- LIENHARD, Martin (2000). *A rainha Nzinga de Angola e sua prole americana: dois estudos*. «Anais de História de Além-Mar». 1, 245-273.
- MACEDO, José Rivair (2013). *Jagas, Canibalismo e «Guerra Preta»: os Mbangalas, entre o mito europeu e as realidades sociais da África Central do século XVII*. «História». 32:1, 53-78.
- MAIA, Helder Thiago (2019). *A Ginga da Rainha: Apoteose da Rainha Ginga no carnaval carioca*. «Moderna språk». 113:1, 129-163.
- MASIONI, Pat et al. (2014). *Njinga A Mbande: Rainha do Ndongo e do Matamba*. Paris: UNESCO. (Série UNESCO Mulheres na História de África). Disponível em <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/77/Nzinga_Mbandi_Queen_of_Ndongo_and_Matamba_Portuguese.pdf>.
- MATA, Inocência, org. (2012). *Rainha Nzinga Mbandi. História, Memória e Mito*. Lisboa: Edições Colibri.
- MELLO, António Brandão de (1945). *Breve história da rainha Zinga Mbandi, D. Ana de Sousa*. «Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa». Série 63. 3-4, 134-146.
- MILLER, Joseph C. (1975). *Njinga of Matamba in a New Perspective*. «Journal of African History». 16:2, 201-216.
- MOHANTY, Chandra Talpade (2008). *Bajos los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial*. In SUÁREZ NAVAZ, Liliana; HERNÁNDEZ, Aída, eds. *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Madrid: Ed. Cátedra, pp. 1-23.
- OYEWÙMÍ, Oyèrónké (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minneapolis.
- PANTOJA, Selma (2000). *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus.
- PANTOJA, Selma (2012). *Revisitando a Rainha Nzinga: Histórias e mitos das Histórias*. In MATA, Inocência, ed. *A Rainha Nzinga Mbandi: História, Memória e Mito*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 115-145.
- PARREIRA, Adriano (1997). *Economia e sociedade em Angola na época da rainha Jinga: Século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa.
- PIERSON, Ruth Roach; CHAUDHURI, Nupur, eds. (1998). *Nation, Empire, Colony. Historicizing Gender and Race*. Bloomington: Indiana University Press.
- PINTO, Alberto Oliveira (2014). *Representações culturais da Rainha Njinga Mbandi (c. 1582-1663) no discurso colonial e no discurso nacionalista angolano*. Lisboa: Estudos Imagética UERJ; CH-FLUL.
- PINTO, Paulo Jorge de Sousa (1999-2000). *Em torno de um problema de identidade. Os «Jaga» na História do Congo e Angola*. «Mare Liberum», 18-19, 193-243.

- SANTOS, Boaventura de Sousa (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder; London: Paradigm Publishers.
- SARTRE Jean-Paul (1997). *O Ser e o Nada, Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes.
- SARTRE Jean-Paul (2004). *O Existencialismo é um Humanismo*. Prefácio e tradução portuguesa de Vergílio Ferreira. Lisboa: Bertrand Editora.
- SILVA, Rosa da Cruz e (1990). *Jinga Mbandi e o poder*. Luanda: Museu Nacional de Antropologia. (Reflexões).
- SKIDMORE-HESS, Cathy (1995). *Queen Njinga, 1582-1663: Ritual, Power and Gender in the Life of a Precolonial African Ruler*. Madison, WI: University of Wisconsin-Madison. PhD.
- SOROMENHO, Castro (1962). *Jinga, reine de Ngola et de Matamba*. «Présence Africaine». Nouvelle Série Trimestrielle (3.º trimestre) 47-53.
- SOUZA, Marina de Mello e (2009). *A rainha Jinga de Matamba e o catolicismo (África Central, século XVII)*. In MARTÍNEZ MILLÁN, José; LOURENÇO, Maria Paula Marçal, coord. *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: Las Casas de las Reinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: Ediciones Polifemo, vol. III, pp. 2085-2114.
- SWEETMAN, David (1971). *Queen Nzinga: The Woman Who Saved her People*. Londres: Longman.
- THORNTON, John K. (1991). *Legitimacy and Political Power: Queen Njinga, 1624-1663*. «The Journal of African History». 32:1, 25-40.
- WIESER, Doris (2017). *A Rainha Njinga no diálogo sul-atlântico: género, raça e identidade*. «Iberoamericana». 17:66, 31-53.