

CAVAZZI E O ENSELVAJAMENTO DE NZINGA MBANDI

CAVAZZI AND THE WINDING OF NZINGA MBANDI

IONEIDE MARIA PIFFANO BRION DE SOUZA*

Resumo: A África tem sua história que ainda necessita ser reescrita e reinterpretada por ter vivido por anos "mutilada pela força dos fatos" que alienava os africanos de seu passado e criava a ideia de uma África única. A biografia de Nzinga Mbandi é um exemplo desse tratamento dado à história do Continente Africano. Ela tem sido fonte inesgotável que abastece e respalda uma série de projetos identitários. O presente artigo almeja, a partir dos discursos elaborados sobre a personagem pelo padre capuchinho Cavazzi, demonstrar o quanto a escrita biográfica pode servir a determinados projetos que moldam o biografado, construindo história e memória de acordo com o que é pretendido. Assim, compete ao historiador que se dedica ao gênero biográfico ter consciência de que tanto o discurso que recebe como o que produz nunca é neutro.

Palavras-chave: Biografia; Nzinga; Capuchinhos

Abstract: Africa has its history that still needs to be rewritten and reinterpreted for having lived for years "mutilated by the force of facts" that alienated Africans from their past and created the idea of a unique Africa. The biography of Nzinga Mbandi is an example of this treatment given to the History of the African Continent. It has been an inexhaustible source that fuels and supports a series of identity projects. The present article aims, from some discourses that have been elaborated on the personage by the capuchinho Cavazzi, to demonstrate how much the biographical writing can serve to certain projects that mold the biografado, constructing history and memory according to what is intended. Thus, it is incumbent upon the historian who engages in the biographical genre to be aware that both the discourse he receives and what he produces is never neutral.

Keywords: Biography; Nzinga; Capuchinhos

Considerações iniciais

A biografia de Nzinga Mbandi tem sido fonte inesgotável que abastece e respalda uma série de projetos identitários que não se limitam apenas ao continente africano. O

Artigo recebido em 06 de março de 2018 e aprovado para publicação em 21 de agosto de 2018.

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (ioneide.piffano@gmail.com).

protagonismo dessa figura feminina serve para enquadrar melhor as relações entre os universos africano e europeu. Nzinga viveu em uma época extremamente conturbada. Sua vida coincidiu com o início do comércio afro-atlântico, na região da África Central Ocidental. Por isso, seu reinado foi de luta constante por manutenção da autonomia de seu reino e por posições melhores nas redes mercantis locais. Tal fato gerou obstáculos sérios às políticas portuguesas nesta região.

Muitas das descrições da rainha que chegaram a nós hoje foram elaboradas em meio ao processo de colonização durante o qual os europeus estavam em luta entre eles e contra os povos da região. Os primeiros relatos sobre a rainha vêm de testemunhos datados do século XVII. Muitos destes foram produzidos a partir de depoimentos orais, o que por si já nos obriga ao uso de filtros para detectar as intenções de testemunhos. Muitos dos relatos são, na verdade, cópias de outras fontes, geralmente não referidas, embora misturadas com testemunhos oculares. Muitos estão deslocados de lugar e tempo.¹

Somam-se a esses depoimentos documentos administrativos coloniais portugueses, textos de autoria de militares, religiosos e comerciantes, os quais apresentam em comum o fato de terem sido produzidos por autores não angolanos, masculinos e com objetivos bem determinados no processo de colonização. Além disso, muitas dessas fontes, como qualquer evidência, possui lacunas ora pelo próprio transcurso do tempo, ora por cumprirem o seu papel dentro de um contexto específico.

Assim, ao falar de Nzinga é preciso atentar para as consequências de sermos obrigados a olhar para ela através de discursos datados e com objetivos definidos, o que nos leva a estarmos cientes da necessidade de termos um olhar mais apurado sobre esta documentação para detectar as intenções de tais textos. Os elementos usados para as construções das narrativas sobre a rainha devem, então, ser lidos como colocou Selma Pantoja² na “contramaré”, devem ser ponderados levando em consideração não só a releitura das fontes primárias como a própria produção historiográfica/biográfica que se seguiram a essa.

¹ HAVIK, Philip. Matronas e mandonas: parentesco e poder feminino nos rios de Guiné (século XVIII). In: PANTOJA, Selma (Org.) *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15, 2001, p.14.

² PANTOJA, Selma. O ensino da história africana: metodologias e mitos – o estudo de caso da rainha Nzinga Mbandi. *Revista Cerrados*, Brasília, v. 19, n. 30, pp. 315-328, mar. 2010. Disponível em <http://www.revistacerrados.com.br/index.php/revistacerrados/article/view/189> (Acesso em 01 de junho de 2011), p.319.

O artigo que me proponho a escrever se insere na renovação historiográfica que não só entende a biografia de maneira diferente daquela do século XIX³, como compreende que a África tem uma história que é pluridimensional. Sendo assim, situo-me no campo teórico da história cultural⁴ e, partindo do conceito de cultura colonial⁵, pretendo analisar como os relatos dos capuchinhos, sobretudo o de Giovanni Anônio Cavazzi, ao imortalizarem a imagem de uma rainha selvagem, serviram a um projeto colonizador que via nas culturas diferentes da europeia inferioridade e, logo, necessidade de civilizar. Com isso, também almejo problematizar o papel da escrita biográfica que, intencionalmente ou não, acaba por perpetuar imagens sobre os personagens por ela acompanhados e que nela são retratados.

Os capuchinhos na África Central

O século XVII para os colonizadores portugueses foi um momento de conflitos políticos. Por um lado, tiveram que enfrentar agitações locais no Congo e em Angola. Por outro, a relação com o Papado foi abalada pelo fim da União Ibérica, em 1640, que deixou nas mãos do rei espanhol Felipe IV territórios italianos, entre eles os Estados Pontifíciais, o que permitiu ao rei espanhol estender para essa região seus conflitos com os portugueses.⁶ Portugal na tentativa de manter sob seu jugo o trabalho catequético em territórios onde estavam instalados, mesmo quando as duas coroas ibéricas estiveram sob domínio de um só,

³ A ideia de gênero biográfico aqui compartilhada é aquela que teve por objetivo analisar o homem em sua multiplicidade, incoerências e conflitos. Os indivíduos não podem mais ser enquadrados em esquemas conceituais definidos e em marcos teóricos pré-estabelecidos. Os vários aspectos de uma vida não são suscetíveis a uma narração linear, não se esgotam em uma única representação, na ideia de uma identidade. Entender os sujeitos históricos em sociedade, nesse sentido, “a fim de interpretar a rede de relações e obrigações externas na qual ele[s] se insere[m]” [LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta M. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006, p.179], passou a ser necessário para percebermos a autonomia desses indivíduos, mesmo que culturalmente e socialmente determinada, limitada, pacientemente conquistada, dentro do sistema social e político. E uma forma de perceber estas relações é entender como estes indivíduos são retratados pelos discursos de seus contemporâneos, que é o que nos propomos fazer com Nzinga.

⁴ Seguimos a definição de cultura de Sandra Pesavento neste artigo que a entende como sendo um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo. [...] uma expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica, ou seja, admite-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais se apresentam de forma cifrada, portando um significado e uma apreciação valorativa (PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p.15).

⁵ Ver HENRIQUES, Isabel Castro. Construções da história: sedimentação das culturas coloniais. In: _____. *Os pilares da diferença: relações de Portugal-África – séculos XV-XX*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004, pp.15-30.

⁶ Para mais informações sobre a relação das coroas portuguesas e espanhola, ver: BOXER, Charles Ralph. *O império marítimo português – 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

os representantes portugueses criaram obstáculos para a atuação capuchinha, mas acabaram com o passar dos anos perdendo monopólio da catequese em seus territórios.

O primeiro monarca congolês a mencionar os missionários capuchinhos foi D. Álvaro III que, entre 1618 e 1619, se correspondeu com Monsenhor Vives, embaixador do Congo em Roma, trocando informações sobre estes religiosos. Ainda nesta data, o mesmo Álvaro III trocava correspondências com o Papa, em que o mote principal era a ida de missionários capuchinhos para atuarem no Congo⁷. Leite de Faria defende a ideia de que a iniciativa de se convocar tais missionários não partiu de nenhum monarca congolês, mas do Monsenhor Vives, que teria feito os maiores elogios a estes religiosos em cartas a D. Álvaro III.⁸

Foram tomadas, então, providências para que se formasse um grupo de capuchinhos em direção ao reino do Congo. Em 1618, o Cardeal Trejo, protetor do Congo em Roma, convocou os capuchinhos espanhóis. Formou-se um grupo de 12 capuchinhos espanhóis, simbolicamente inspirados nos 12 apóstolos, para seguirem ao Congo. Em 1619, o grupo ainda era esperado. Em 1622, morreu o rei congolês D. Álvaro III, sendo sucedido por D. Pedro II que logo escreveu ao Monsenhor Vives para reafirmar a espera pelos missionários capuchinhos. O projeto de missão dos capuchinhos passou a se relacionar com a Sagrada Congregação de Propaganda Fide, criada em 1622 pelo papado para seguir de perto a propagação da fé católica entre infieis e pôr fim ao monopólio missionário das coroas portuguesa e espanhola. A Congregação apoiou desde logo a ida dos capuchinhos espanhóis. O atraso da missão ocorria devido a uma oposição dos ministros portugueses.⁹

Houve ainda uma segunda tentativa frustrada por parte dos capuchinhos em 1641. Esse grupo era formado pelos capuchinhos italianos: José de Milão, João Francisco Romano e Boaventura de Torella. Mas, ao chegarem em Lisboa, D. João IV, rei de Portugal recém-independente da Espanha, acabou por interditá-los por não terem sido nomeados previamente pelo monarca português.¹⁰

Nesse contexto de disputas políticas e de autoridade, o primeiro grupo missionário chegou ao Congo apenas em 1645. Inicialmente, os capuchinhos enviados eram espanhóis ou italianos, mas ainda nos primeiros tempos de missão a Propaganda Fide resolveu ser mais

⁷ BRÁSIO, Antonio. *Tricentenário da Missão do Congo*. História e missiologia, inéditos e esparsos. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973, p.394.

⁸ FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa para os capuchinhos missionarem no Congo*. Braga: Editorial Franciscana, 1956, p.15.

⁹ *Ibidem*, pp.10-24.

¹⁰ BRÁSIO, *Op. cit.*, p.395.

cautelosa enviando apenas italianos, graças aos problemas gerados por estremecimentos políticos ocorridos entre Espanha e Portugal, cuja coroa tinha sido recentemente restaurada em 1640. Dois anos após, chegaria uma segunda expedição formada por 14 religiosos. Os missionários que sobreviveram à viagem se dividiram entre as regiões de Bata, Sundi, Soyo e Bamba, sendo dois capuchinhos para cada uma destas localidades e o restante permaneceu em São Salvador. Cada grupo contava com um intérprete nomeado pelo rei congolês. Apenas o Pe. Boaventura de Sardenha conhecia suficientemente, nessa altura, a língua quicongo, apesar disso, também tinha um intérprete, “doutrinado na escola de S. Salvador”.¹¹

Mesmo com todo o cuidado tomado pela Propaganda Fide, sendo o chefe da missão capuchinha D. Tibúrcio de Redin, ex-general castelhano e amigo do rei espanhol, os primeiros missionários foram vistos com desconfiança não só pela coroa portuguesa, mas também pelos chefes locais.¹² O rei do Congo D. Garcia, entre 1641 a 1661, intensificou seus esforços no controle da missão capuchinha. De 1652 a 1657, tentou conseguir um aval para retirar os capuchinhos da região e transferir o papel da catequese aos franciscanos portugueses. Além disso, interceptou cartas e mercadorias da ordem acusando-a de conspiração junto à coroa espanhola contra ele e os portugueses. A constante tentativa do rei em retirar os capuchinhos e a efetiva dificuldade criada por ele, ora impedindo-os de transitar em algumas regiões, ora proibindo súditos de frequentar a escola capuchinha, determinou a permanência dos clérigos centrada em Luanda, sendo aos poucos afastados da capital congoleza Mbanza Kongo. Anne Hilton estima que em 1652 havia 26 capuchinhos no Congo, e cinco anos depois esse número caiu para 13.¹³

Ainda que tenham enfrentado dificuldades em serem aceitos, os capuchinhos italianos buscaram intensificar sua presença no trabalho missionário no Congo e Angola entre os anos de 1645 a 1835.¹⁴ Há que se ressaltar um aspecto que parece singular à experiência missionária capuchinha, sobretudo no Congo: o empreendimento evangelizador aconteceu de forma independente a qualquer projeto colonizador. Obviamente, havia interesse político na África Central, mas os capuchinhos respondiam ao papa, não representando uma monarquia

¹¹ GONÇALVES, Rosana Andréa. *África indômita: missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p.10.

¹² ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.261.

¹³ HILTON, Anne. *The kingdom of Kongo*. Oxford: Claredon Press, 1985, p.190.

¹⁴ SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre a miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, n. 28, 2002.

européia. Dessa forma, o projeto missionário não estava atrelado diretamente a um empreendimento colonial ou similar. Tal investimento por si só não foi pequeno: nos primeiros 50 anos de evangelização capuchinha foram enviados cerca de 150 missionários para o continente africano, ainda que nem todos tenham permanecido o tempo planejado, pois muitos morreram ou adoeceram e voltaram para a Europa para tratamento, abandonando a missão africana.¹⁵

A doutrina seguida pelos missionários dessa ordem lembra em alguns pontos a espiritualidade franciscana: observância literal da regra de São Francisco e distribuição do tempo entre a oração, o descanso e o apostolado, com acento na oração contemplativa. Seus aposentos deveriam estar relativamente afastados das moradias locais, de modo que conseguissem isolar-se para os momentos de oração. Para garantir austeridade e pobreza, tanto individual como coletiva, abdicavam de privilégios concedidos por diversos papas à ordem franciscana, incluindo ainda renúncia à remuneração dos trabalhos apostólicos e recurso à mendicância como meio de subsistência.¹⁶

No apostolado, a preferência ia para a pregação popular e para as missões entre “infieis”, portanto estavam dispostos a se dispersar pelo mundo a fim de propagar a fé católica. A cristianização propagada pelos capuchinhos em muitos aspectos não só atendeu aos interesses europeus como também coincidiu com os interesses dos próprios africanos convertidos, não só adequando-se às suas crenças como também harmonizando-se com seus interesses políticos. Nesta perspectiva, segundo Hilton, o cristianismo na África Central representou para os europeus uma forma de “cristianismo africano”, com suas peculiaridades que os missionários foram, gradativamente, aprendendo a conviver para o sucesso da missão.¹⁷

Cavazzi e os relatos dos capuchinhos sobre a África Central

Os missionários capuchinhos, segundo Mariana Bracks, podem ser vistos como importantes historiadores da África Central. Eles deixaram registros sobre os reinos do Congo, Angola e Matamba em que analisaram não somente o trabalho evangelizador, mas

¹⁵ GONÇALVES, *Op. cit.*, p.15.

¹⁶ AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores; Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp.289-290.

¹⁷ HILTON, *Op. cit.*, pp.184-198.

também os ritos, os mitos e os hábitos cotidianos daquela região.¹⁸ As primeiras representações sobre a rainha Nzinga Mbandi datam do século XVII e constam das crônicas de dois missionários capuchinhos. Nelas Nzinga é apresentada como “canibal, ardilosa e astuta”, mas estas descrições merecem ser ponderadas.

O primeiro desses autores foi António de Gaeta, que era um capuchinho desembarcado em Luanda em 11 de novembro de 1654, liderando uma missão de sete religiosos – a Quarta Missão dos Capuchinhos – destinada ao Congo. A ele coube a responsabilidade pela corte da Rainha Nzinga e a sua reconversão ao Cristianismo. António de Gaeta foi o confessor da rainha até falecer em julho de 1662, sendo então substituído pelo seu correligionário Giovanni António Cavazzi de Montecúcolo até dezembro do ano seguinte, data do falecimento da própria Nzinga.¹⁹

O texto assinado por Gaeta e datado de 1654 tem sido repetidamente mencionado pelos autores dos séculos subsequentes. Embora descreva minuciosamente o cotidiano de Nzinga Mbandi nos últimos anos de sua vida, apresenta duas contradições cronológicas: a primeira é o fato de ser datado precisamente do ano em que Gaeta desembarcou em Luanda e partiu para a Matamba, 1654; a segunda diz respeito à descrição pormenorizada das exéquias da rainha em 1663, a qual não poderia ser da autoria de Gaeta, uma vez que o missionário falecera no ano anterior.²⁰

No entanto, quem consolidou a imagem da rainha no imaginário europeu seria Cavazzi, seu mais completo biógrafo. O missionário chegou em Luanda em 1654, integrando a Quarta Missão dos Capuchinhos, liderada por António de Gaeta, com o qual seguiu inicialmente para a Matamba. Porém, dois anos depois, Cavazzi foi destacado, como missionário, para Mpungo-a-Ndongo capital do reino do Ndongo onde governava o maior inimigo da rainha, Ngola Are. Por isso, devemos considerar que as informações colhidas por Cavazzi se deu em um momento de intensa rivalidade entre os dois governantes, de maneira

¹⁸ FONSECA, Mariana Bracks. *Ginga de Angola: memórias e representações da rainha guerreira na diáspora*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-31072018-172020/pt-br.php> (Acesso em 14 de janeiro de 2018), p.14-16.

¹⁹ PINTO, Alberto Oliveira. Representações culturais da rainha Njinga Mbandi (c.1582-1663) no discurso colonial e no discurso nacionalista angolano. In: TAVARES, Célia Cristina da Silva; CRUZ, Maria Leonor García da. (Orgs.). *Estudos imagética*. Rio de Janeiro: UERJ/ CH-FLUL, 2014, p.3.

²⁰ *Ibidem*, pp.3-4.

que isso pode ter influenciado os informantes que lhe narraram os episódios segundo o que lhes era conveniente registrar.²¹

Em 1662, por doença de António de Gaeta, Cavazzi substituiu-o na corte da Matamba junto da Rainha Nzinga, rezando a primeira missa da Igreja do Uamba e dando a extrema-unção à soberana em 1663. Um ano mais tarde, envenenado com o vinho da missa por Jinga Amona/António Carrasco, cunhado e sucessor de Nzinga Mbandi, o capuchinho segue doente para Luanda, ausentando-se de Angola em 1668 e só regressando em 1673. De volta à Europa, reúne todas as suas anotações e fica enclausurado em Bolonha, tendo conseguido licença das obrigações espirituais para dedicar-se a escrever a história da missão dos capuchinhos em Angola, Matamba e Congo desde 1645 até 1670. Além de sua observação pessoal, Cavazzi utilizou-se de diversas fontes: depoimentos de missionários, cartas e relatos escritos aos quais teve acesso em Luanda, Roma e conventos capuchinhos por onde passou, baseando-se ainda em livros escritos por nomes como Duarte Lopes ou os padres capuchinhos Carli e Guattini. A obra de Cavazzi é, portanto, a reunião de todo esse material organizado em sete livros escritos em forma de relato, além de anexos que correspondem à transcrição de cartas de missionários, autoridades congolenses ou angolanas, autoridades eclesiásticas e representantes da coroa portuguesa. Foi publicada pela primeira vez em 1687 e teve, desde então, inúmeras traduções para o português, francês, inglês e alemão.²²

Cavazzi possui um olhar eurocêntrico e notadamente anti-africano, em que o pecado era inerente à condição do ser negro. O missionário tendeu a analisar os costumes locais segundo os seus próprios hábitos e julgamentos morais, mantendo sempre o distanciamento e o estranhamento de um observador. Pinto cita a descrição feita pelo capuchinho sobre os Jagas que foram descritos como bestas selvagens, sedentos por sangue e pela carne humana, portadores de ritos, “execráveis seitas”, “festas do demônio”, “luxuriosos rituais”, “ritos bestiais”, etc. Mas não era só nos Jagas que Cavazzi enxergou o demônio cristão. Na realidade, ele viu o mal em tudo. Todos os rituais que eram estranhos à sua cultura foram descritos como possessões demoníacas.²³

A demonização dos Jagas reforça seu argumento principal: Nzinga Mbandi, que vivera como uma Jaga entre os anos de 1626 a 1656, estava perdida nas trevas e na barbárie, e foram

²¹ FONSECA, *Op. cit.*, p.16.

²² PINTO, *Op. cit.*, p.5.

²³ *Ibidem*, p.17.

os capuchinhos que a conduziram para a verdadeira luz de Cristo. Para aumentar a glória da evangelização capuchinha, Cavazzi pintou uma rainha sanguinária, “implacável contra os inimigos”, “ávida de carne humana”, “infernai megera”. Nas páginas em que narrou a vida de Jaga de Nzinga, o missionário não poupou desqualificativos, descrevendo massacres e canibalismos para impressionar o leitor europeu.²⁴

A Nzinga de Cavazzi

A biografia da Rainha Nzinga na obra de Cavazzi se encontra nas últimas 20 páginas do Livro V e em quase todo o Livro VI. Segundo o capuchinho e de acordo com a genealogia por ele próprio recolhida, Nzinga Mbandi nasceu no ano de 1582 e era filha de Ganguela-Cacombe, uma das esposas do Ngola Kiluanji, o oitavo soberano do Estado do Ndongo. Este era o mais ocidental dos Estados mbundu, com território compreendido entre os rios Cuanza, Lucala e Bengo, a cerca de 100 quilômetros do litoral, tornado independente do Kongo em 1510, mas fundado, provavelmente, no século XIII pelos mundongo.²⁵

Segundo a tradição oral recolhida pelo capuchinho, o nascimento de Nzinga foi visto pelos adivinhos mbundu como um mau agouro que se confirmaria, para Cavazzi, mesmo que seu pai a preferisse aos demais filhos. E assim, coloca o capuchinho: “[...] deu-lhe como companheira, não sei se para a educar, se para a habituar ao mal, uma mulher preta, um verdadeiro tição do Inferno, que, com infâmia do régio decoro, a entregou a diversos amantes”²⁶. A partir dessa passagem, Cavazzi inicia o enselvajamento de Nzinga que vai se aprofundando ao longo da narrativa e vai ganhando força com episódios onde selvageria para o narrador se estende a todos os africanos. É assim que Cavazzi busca no assassinato do filho de Nzinga pelo seu irmão Ngola Mbandi – que também torna as irmãs estéreis por queimá-lhes o útero com água fervente – o desprezo da futura rainha pelo sexo masculino, que foi outra faceta que a biografia de Cavazzi construiu sobre Nzinga.

Outros dois episódios impressionaram Cavazzi e acabaram entrando para a memória cultural sobre a rainha. O primeiro foi a reunião no palácio onde Nzinga, ainda princesa, não lhe havendo o governador entregue uma cadeira, senta-se sobre uma escrava. Esta atitude de

²⁴ CAVAZZI, Giovanni Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. v. 2. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965, pp.64-102.

²⁵ MILLER, Joseph Calder. *Poder político e parentesco: os antigos Estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995, pp.63-88.

²⁶ CAVAZZI, *Op. cit.*, p.65.

altivez relativamente aos portugueses tomou rumo inesperado quando a princesa, terminada a reunião, abandona a escrava sob o argumento que "não convinha à embaixadora de um grande rei usar duas vezes a mesma cadeira"²⁷. Ao término da audiência, Nzinga conseguiu que o seu reino ficasse livre do tributo de 100 escravos por ano. Cavazzi, que não esteve presente na ocasião, mas que seguramente ouviu falar do episódio, não somente por boca da própria rainha, reconhece que a embaixadora deixou uma profunda impressão nos presentes:

Foi muito admirada a vivacidade da sua atitude e a prontidão da sua inteligência, qualidades que não se concebiam numa mulher. Ela desculpa as falhas do irmão com argumentos sólidos e termos apropriados [...]. Espantou, surpreendeu, convenceu todo o conselho e os magistrados com um à-vontade tão natural que estes permaneceram muito tempo sem palavras. Depois, como insistiram em exigir que Ngola-a-Mbandi aceitasse recompensar a Coroa de Portugal através de um tributo anual, ela fez ver que 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.²⁸

No entanto, esta imagem de uma mulher inteligente, eloquente, dotada de grande talento diplomático e que apresenta, além do mais, uma grande capacidade estratégica, ao invés de criar proximidades de Cavazzi com Nzinga, produziu um contraste muito forte perante as características negativas apresentadas nos seguintes capítulos do livro. Pelo olhar ocidental cristão de Cavazzi, estas capacidades francamente positivas demonstradas pela embaixadora não poderiam ser características de uma mulher e – poder-se-ia acrescentar – menos ainda de uma mulher negra. Por este motivo, Nzinga tornava-se uma ameaça que desafiava os conceitos ocidentais de “gênero” e de “raça”. Cavazzi procede ao apagamento das qualidades extraordinárias de Nzinga e à exageração das suas características negativas, de modo a deslegitimá-la porque colocava largamente em causa tanto a imagem cristã da mulher como a imagem colonialista dos negros. Só assim, podia reafirmar as imagens ocidentais estigmatizantes da mulher negra.

O outro episódio diz respeito ao batismo de Nzinga que teria se deixado batizar na ocasião da sua visita a Luanda, assumindo o nome de Ana de Sousa (adotando o sobrenome do padrinho João Correia de Sousa e o nome cristão da esposa deste), mas Cavazzi não fica convencido da sua conversão. Efetivamente, para Nzinga, o batismo foi uma decisão política que estava longe de espelhar uma eventual conversão espiritual. Cavazzi dedica-se então a relatar os crimes e supostos pecados cometidos por ela que “[v]oltou perfidamente as costas a

²⁷ *Ibidem*, p.64.

²⁸ *Loc. cit.*

Deus”²⁹. Insinua que ela teria envenenado o irmão Ngola-a-Mbandi (apesar da falta de provas), o que, para o autor, está intimamente ligado com o seu desejo de vingar a morte do filho, referindo-se ainda à vingança como uma característica vil exclusiva das mulheres: “E podemos verificar que as injúrias e o desejo de vingança ficam para sempre gravados no coração de uma mulher, como um buril na pedra dura de um diamante, e só podem ser apagados pelo sangue”³⁰. Condenando os atos de Nzinga que lhe permitiriam reclamar o trono para si e que não se distinguem em nada das intrigas nas cortes europeias, Cavazzi se recusa em seu relato a chamá-la pelo seu nome cristão. Além disso, e com o intuito de desacreditar a cultura mbundu em geral, descreve o enterro de Ngola como “cerimónias sangrentas habituais entre este povo bárbaro”³¹. No relato do capuchinho, o destaque aos atos de violência ressalta a consolidação das ideias do belicismo, despotismo e animalização/ diabolização da rainha, da cultura e da sociedade que ela representa:

[...] empunhando as armas, [Nzinga] com um grupo de fiéis, matou todos aqueles que pareciam não aceitar a sua autoridade. [...] Depois da morte do Ngola Mbandi, de que ela própria era culpada, apanhou alguns ossos do cadáver e guardou-os num cofre coberto com chapas de prata [...]. Recorria a ele por meio dum *xingula*, como se fosse possuída pelo espírito do Ngola Mbandi, e nessas ocasiões comportava-se como uma bacante no meio dos presentes dispostos em redor, com pouca vergonha do decoro real. [...] Desta maneira saciava a sua avidez de matar sob o pretexto da fome daquele morto, sacrificando frequentemente cinquenta ou sessenta vítimas. [...] Entre o povo tonto correu o boato de que ela era uma grande bruxa e uma adivinha infalível, que se podia transformar em vários monstros, como melhor lhe aprouvesse. Por isso ninguém ousou comprometer-se em conspiração, como frequentemente acontece com os tiranos. Por sua parte, ela fazia o possível por manter viva a sua crença, por meio de numerosos espiões que a informavam diligentemente de tudo o que acontecia.³²

Cavazzi prossegue na sua tentativa de depreciar a imagem de Nzinga, criticando-lhe o uso da sensualidade e da dissimulação. Narra que a rainha, já com mais de 40 anos, seduz o jaga Kaza em cuja custódia se encontra o filho de Ngola-a-Mbandi, possível sucessor ao trono, com o objetivo de aproximar-se da criança para depois poder matá-la. Nzinga, neste episódio, é descrita como mulher “pérfida” de “mau coração”, “espírito velhaco”, que “magicou tantos artificios que ele [o jaga Kaza] se rendeu e prometeu casar-se com ela”³³.

²⁹ CAVAZZI, Op. cit., p.65.

³⁰ *Ibidem*, p.68.

³¹ *Ibidem*, pp.68-69.

³² *Ibidem*, pp.73-74.

³³ *Ibidem*, p.70.

No relato desse episódio, Cavazzi aproxima Nzinga a Eva, a suposta responsável pelo mal no mundo. É um exemplo negativo, dentro do cristianismo, do que seria uma mulher cristã. A Nzinga de Cavazzi não se adequa à imagem da mulher cristã, uma vez que “[...] tomou uma resolução mais ousada e mais determinada do que aquela que se deveria esperar de uma mulher”³⁴. Com isso, o capuchinho, em seu relato, também vai construindo o que se esperava do ser mulher na visão cristã. Cada ato considerado negativo de Nzinga é para o missionário um ato oriundo do fato dela ser mulher: “É assim que a perspicácia deste sexo, pretensamente fraco, é capaz de tantas delicadezas ou ousadias que acaba por derrotar os homens mais fortes e mais sensatos!”³⁵. Além disto, é ainda importante ressaltar que o casamento de Nzinga com o jaga Kaza, aos olhos de Cavazzi, só podia transcorrer “de acordo com os ritos dos jaga, com sacrifícios bárbaros e danças obscenas”³⁶, tal como o enterro de Ngola-a-Mbandi.

Nas páginas seguintes, Cavazzi busca sempre enfatizar o en selvajamento de Nzinga, de forma que aborda em seu relato o reinado de Nzinga dividindo-o em dois momentos considerados antagônicos para o capuchinho, a saber: um primeiro, entre 1625 e 1656, marcada pelo comportamento de rejeição ao Cristianismo e aos portugueses; um segundo, entre 1656 e a morte da rainha em 1663, caracterizada pela reconversão e pela sua reaproximação aos portugueses.³⁷

No período de rejeição aos portugueses, Nzinga fortificou-se nas ilhas do Cuanza, confrontando, durante os cinco anos, o governador Fernão de Sousa (1624-1630) sob o pretexto de recuperar Ambaca e Mpungo-a-Ndongo. O exército da rainha vai sendo progressivamente reforçado pela adesão dos escravos fugidos dos portugueses ou dos sobas e pela aliança da soberana do Ndongo com os imbangala que controlavam a Matamba, região situada a norte do Lukala, entre os rios Kuale, Kuango e Kambo. Nesse ponto, Cavazzi retoma o casamento de Nzinga, chefe matamba, com jaga Kaza. Segundo o relato de Cavazzi, esta aliança fez com que, na década de 1630, Matamba fosse plenamente dominada por Nzinga Mbandi³⁸. Porém, na descrição do percurso seguido pela rainha para atingir tal objetivo, Cavazzi vale-se da invenção da antropofagia africana, a que já procedera no Livro II

³⁴ Loc. cit.

³⁵ *Ibidem*, p.71.

³⁶ *Ibidem*, pp.70-71.

³⁷ PINTO, Op. cit., p.9

³⁸ *Ibidem*, p.10.

em relação aos Jagas, transferindo-a agora para a própria Nzinga, que compara em crueldade e diabolização à figura mítica imbangala Temba-Ndumba, igualmente feminina. Associa, pois, a antropofagia e o despotismo da rainha ao seu carácter dissoluto e lúbrico na vida sexual:

Foram celebrados os sponsais conforme os ritos dos Jagas, isto é, com bárbaros sacrifícios e danças obscenas. [...] Sentindo-se firmemente segura no trono, Jinga pensou em dilatar as fronteiras do seu reino. [...] Mas, para poder dispor de guerreiros mais aptos a tão grande empreendimento, abraçou a seita dos Jagas e tornou-se chefe da mesma. Juntou assim uma grande multidão destes bárbaros, gente que desprezava a própria vida [...], ávida de carne humana mais que de glória militar. [...] Contou-me ela muitas vezes, detestando a vida criminosa, que desejava ardentemente não só imitar, mas superar a própria Temba-Ndumba. Como não podia imitá-la sacrificando o filho, quis adoptar um para poder sacrificá-lo. [...] Todavia, este ódio contra o sexo masculino não chegou ao ponto de lhe fazer abominar as pecaminosas relações com o mesmo, pois seria milagre muito grande que sobre a negra fronte das mulheres idólatras brilhassem os candores da pudicícia. Quanto às mulheres jagas, infamíssimas de profissão, é claro que por um nada mancham a sua aparente continência. Jinga também fez o mesmo com diversos oficiais, mas às escondidas, de maneira que as outras mulheres não pudessem censurar-lhe a fraqueza para com o sexo odiado. [...] é muito raro que a crueldade não seja acompanhada pela sensualidade. Entre todos os amantes que ela teve, nunca houve um que estivesse seguro no seu amor, pois ela, dissimulando com extrema sagacidade os sentimentos interiores, alternava os seus amores com ódios implacáveis. [...] Deste modo aterrorizava os próprios amantes, exigindo que vestissem trajes femininos e depois sacrificando-os, para que nenhum deles se ufanasse de ter cativado o seu coração. [...] Para estar certa de que o natural instinto das mães as não levava a conservarem com vida algum dos filhos, empregava diligentíssimos espiões para os descobrir e muitos animais acorrentados na estrada do quilombo a fim de os devorar. Muitas vezes ouvi eu da sua própria boca que sempre tivera repugnância em comer carne humana, mas que, para incitar os outros, frequentemente mandava preparar copiosa comida desse género, vencendo por meio de um zelo fantástico a natural aversão. Os seus cortesãos viam-na sempre ávida e nunca saciada de beber o sangue ainda quente, e muitas vezes fez morrer crianças e adultos unicamente para encher do seu sangue as taças e o estômago.³⁹

Nas páginas que se seguem, Cavazzi descreve uma série de "crueldades" praticadas por Nzinga começando pelo assassinato do sobrinho no qual a rainha é tratada como uma “[...] megera infernal que lançou-se sobre o seu sobrinho, degolou-o e mandou lançar o corpo às águas do Kwanza”⁴⁰. Ao assassinato do sobrinho seguiu o de outros membros da família real ao que Cavazzi atribuiu como causa um “ciúme frenético”, um “coração tirânico e ímpio”, uma “detestável religião”.⁴¹

³⁹ CAVAZZI, *Op. cit.*, pp.71-73.

⁴⁰ *Ibidem*, p.70.

⁴¹ *Ibidem*, pp.72-73.

Como se não bastasse, o missionário atribui a Nzinga a capacidade de cometer “crimes diabólicos”, como o de degolar uma criança de sexo masculino e triturá-la num moedor para preparar um “execrável unguento”, que supostamente “serve para banir qualquer sentimento humano”⁴². Acrescenta ainda, no já vasto rol de singularidades negativas, que Nzinga e os seus praticavam o canibalismo, não conseguindo encarar a sua dimensão ritual, apenas recriminando e diabolizando essa prática, alegando que os mbundu praticam-na por uma questão de divertimento e prazer:

Era normal ver criminosos e inocentes presos às dezenas no meio da praça, despedaçarem-se pouco a pouco todos os seres vivos diante dos olhos da rainha, durante danças e outros divertimentos, e depois assarem-se e devorarem-se-lhe os membros sob os seus próprios olhos antes de serem privados de vida.⁴³

Havia ainda a crítica de Cavazzi à suposta promiscuidade de Nzinga. Vale a pena citar um fragmento mais longo para compreender o quanto a perspectiva do padre capuchinho está presa em preconceitos ocidentais que ele considera naturais e universais e que lhe permitiam, deslegitimar os povos nativos pelo desafio que essas culturas colocavam ao poder branco masculino e as políticas de expansão e evangelização dos colonizadores:

Um ódio aparente e professado pelo sexo masculino não a fazia por isso desprezar para si mesma as devassidões pecadoras, pelo contrário, pois teria sido um prodígio dos mais singulares na testa negra das mulheres idólatras poder luzir a candura do pudismo ou da modéstia virginal. 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. Quanto a Njinga, que porém pregava o contrário perante os seus súbditos do sexo feminino, servia-se dos seus oficiais, os quais, devido às guerras incessantes, estavam com ela dia e noite, para satisfazer os seus prazeres [...]. Sem aviso prévio, ela aterrorizava-os subitamente, exigia que vestissem roupas femininas e se sujeitassem a todas as suas extravagâncias e, de seguida, degolava-os de modo que ninguém pudesse vangloriar-se de ter ganho o seu coração, eternamente impenetrável.⁴⁴

Neste fragmento, evidencia-se o conceito do pecado (invenção cristã) ligado à castidade da mulher (entenda-se branca e cristã), mandamento que essa mulher de “testa negra” (preconceito racial) e “idólatra” (portanto não cristã) aparentemente não respeitava, embora o conhecesse perfeitamente, visto que supostamente exigia castidades às suas súbditas. A rainha praticava poliandria (vista como um pecado) e, mais ainda, “aterrorizava” os seus amantes, exigindo que vestissem roupas femininas (humilhando assim a virilidade

⁴² *Ibidem*, p.74.

⁴³ *Ibidem*, p.80.

⁴⁴ *Ibidem*, p.74.

deles). Cavazzi avalia os comportamentos que descreve a partir da sua própria cultura, recusando que as experiências sexuais e afetivas, e mesmo a expressão de gênero, em alguns grupos étnicos da época pudessem ser diferentes.

O segundo momento relatado por Cavazzi da relação de Nzinga com os portugueses inicia-se em 1656 quando a rainha, uma vez privada do apoio holandês, propõe acordos diplomáticos ao governador português Luís Martins de Sousa Chichorro (1654-1658), queixando-se dos governadores que o antecederam. O mais interessante a registrar é como Cavazzi faz datar do mesmo ano um episódio ao qual atribui o regresso de Nzinga ao Cristianismo. Segundo Cavazzi, um dos generais da rainha, ao derrotar um soba cristão, encontrou entre os despojos de guerra um crucifixo de cinco palmos de altura. Jinga-Mona inicialmente desprezou o objeto, ordenando aos soldados que o largassem na mata. Porém, durante a noite, o general ouviu em sonhos uma voz que lhe dizia ser aquele objeto uma representação de Nzambi (Deus) e lhe ordenava que o entregasse solenemente à rainha, o que efetivamente veio a acontecer. É, portanto, este episódio que, segundo Cavazzi, está na origem da recepção calorosa, que em 1657 Nzinga – agora assumindo o nome cristão de D. Ana da Sousa – faz na Matamba aos capuchinhos italianos.⁴⁵

Porém, a harmoniosa relação que daí em diante se segue entre Nzinga, as autoridades portuguesas e os missionários italianos não lhe retiraria o en selvajamento. Demonstra-o uma descrição de Cavazzi, onde o capuchinho não hesita em dizer que a rainha e seus súbditos, durante a refeição, persistem em não usar talheres – guardando-os apenas para ostentação em dias especiais – e em apreciar “lagartos, gafanhotos, grilos e outros bichinhos”.⁴⁶ Ainda que dedique também um capítulo ao que considera ter sido a verdadeira conversão da rainha ao cristianismo, Cavazzi continua a ver o mal enraizado no ser profundo da rainha: “Usava assim de mil artifícios para ocultar a sua luxúria, cujos vivos excessos eram, porém, semelhantes aos de qualquer mulher”⁴⁷. Efetivamente, a misoginia e o racismo do autor acompanham o relato quase de página a página transformando a soberana de um povo em uma simples selvagem que deveria ser “domesticada”.

Considerações finais

⁴⁵ *Ibidem*, pp.90-92.

⁴⁶ *Ibidem*, pp.139-141.

⁴⁷ *Ibidem*, p.193.

O surgir da história africana mudou profundamente a compreensão da história geral e do lugar da Europa no mundo. Hoje já não é mais possível defender posições que entendam os processos históricos entre os povos não-europeus como meras consequências de acontecimentos de um centro europeu. Tal fato levou a uma mudança tanto nos métodos como nas narrativas históricas. Os estudos recentes sobre essas últimas passaram a enfatizar que a narrativa, seja europeia ou africana, são criações sociais que passaram por alguma forma de constrangimento para cumprir determinado papel na trama histórica.⁴⁸

As narrativas tendem, então, a ser consideradas objetos de disputa, localizadas dentro de rede de relações de poder. O texto escrito, assim, não é autônomo em relação ao ambiente histórico e cultural em que é produzido. Ele é um modo de projeção das questões e pontos de vista que configuram esse ambiente, sintoniza-se, em alguma medida, com a percepção própria do seu tempo. Noutros termos, a experienciada escrita não é exclusivamente estética, mas diz respeito a certo modo de percepção que é histórico-cultural, implica uma escolha discursivo-ideológica daquele que escreve.⁴⁹

Assim, as características do modelo de fixação capuchinha produziram um padrão particular de documentação através da qual é possível, hoje, reconstruir a história tanto da missão propriamente dita, como do seu impacto na realidade cultural e social da África central. Na verdade, se por um lado os missionários capuchinhos foram capazes de produzir um número muito substancial de relatos e descrições, de enorme valor e riqueza, sobre os diferentes contextos onde desenvolveram a sua atividade, por outro a especificidade do seu modelo de fixação não gerou registos documentais que permitissem um conhecimento mais profundo e apurado da estrutura econômica da missão propriamente dita. Na ausência de uma documentação, dir-se-ia, hoje, de natureza mais administrativa, resultante do processo de gestão da empresa missionária em terras africanas, as relações escritas por muitos dos missionários que ali desenvolveram atividade, assim como a sua correspondência, ainda que construídas segundo regras e códigos de comunicação estritos, apresentam a vantagem de refletir, muitas vezes de forma muito viva, os problemas concretos e os pré-conceitos com que os religiosos se confrontavam no decurso da sua atividade.

⁴⁸ FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of world history. In: BATES, Robert H.; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, Jean. (Eds.). *Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp.167-169.

⁴⁹ BORGES, Vavy Pacheco. O “eu” e o “outro” na relação biográfica: algumas reflexões. In: DELGADO, Ralph. *História de Angola*. Luanda: Banco de Angola, s/d., p.232.

A narrativa biográfica de Nzinga que foi feita pelo capuchinho Cavazzi supõe uma modalidade de escrita da história profundamente imbricada nas subjetividades, nos afetos, nos modos de ver, perceber e sentir o outro. O missionário transmitiu a ideia de uma personagem vingativa, traiçoeira, cruel e promíscua, que em nada se assemelhava ao conceito ocidental cristão de mulher. O grande fascínio despertado pela rainha provavelmente deriva do fato dela ter se imposto no trono como mulher em um contexto supostamente patriarcal. Além disso, ela foi uma diplomata audaz e uma guerrilheira em um período que a mulher, na visão ocidental cristã, era enclausurada por paredes de castelos ou igrejas, sem voz ativa ou restrita a uma ação secundária se comparada ao homem.

Desta maneira, aos olhos dos testemunhos europeus da época, Nzinga apresentava características viris impróprias para o sexo feminino, entre elas a suposta promiscuidade e o canibalismo "apesar de" ter sido batizada e convertida ao catolicismo. Cavazzi, usando de habituais terminologias colonialistas, não só desclassificou Nzinga como também os colonizados na sua qualidade de seres humanos que têm sua cultura apresentada como bárbara e supersticiosa. Se não era o objetivo explícito da missão capuchinha servir ao projeto colonizador de algum reino, os relatos de Cavazzi e a biografia construída sobre Nzinga colaboraram para reforçar a ideia do outro selvagem e acultural, a quem a Europa devia salvar através da colonização e da evangelização.

Cavazzi e todos os demais capuchinhos que produziram seus relatos o fizeram da maneira mais fidedigna que acreditavam fazer. Nesse sentido, Lejeune identifica duas contradições próprias do pacto biográfico. Em primeiro lugar, o discurso que sustenta a erudição do biógrafo tende a ocultar a sua inevitável parcialidade e os fundamentos ideológicos do seu projeto. A outra grande contradição se refere ao fato de que a totalização almejada pelo biógrafo esbarra em lacunas documentais, surgindo, por conseguinte, a utilização da psicologia e da imaginação ficcional, como vimos com a biografia de Nzinga.⁵⁰

Nesse sentido, o historiador interessado em construir uma biografia ou que dela se utiliza como fonte deve estar vigilante para não imputar uma coerência artificial à vida estudada e deixar de lado os “desde pequeno” e os “sempre” que só reforçam a ilusão biográfica.⁵¹ Tarefa difícil essa porque as fontes de caráter autobiográfico e/ou memorialístico, em geral, só reforçam tal concepção. Nzinga Mbandi é um exemplo de como

⁵⁰ LEJEUNE, Phillipe. *Je est an autre*. Paris: Seuil, 1980, pp.77-78.

⁵¹ BOURDIEU, *Op. cit.*, p.184.

escritos biográficos de eventos históricos podem congelar, mitificar e ritualizar determinados personagens.

Referências bibliográficas

Livros

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores; Universidade Católica Portuguesa, 2001.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta M. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

BOXER, Charles Ralph. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRÁSIO, Antonio. Tricentenário da Missão do Congo. *História e Missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.

CAVAZZI, Giovanni Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. v. 2. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.

DOSSE, François. *El arte de la biografía*. Ciudad do México: Universidad Iberoamericana, 2007.

FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa para os capuchinhos missionarem no Congo*. Braga: Editorial Franciscana, 1956.

HILTON, Anne. *The kingdom of Kongo*. Oxford: Claredon Press, 1985.

LEJEUNE, Phillipe. *Je est an autre*. Paris: Seuil, 1980.

MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: os antigos Estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

Capítulos

BORGES, Vavy Pacheco. O “eu” e o “outro” na relação biográfica: algumas reflexões. In: DELGADO, Ralph. *História de Angola*. Luanda: Banco de Angola, s/d.

FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of world history. In: BATES, Robert H.; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, Jean. (Eds.). *Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

HAVIK, Philip. Matronas e Mandonas: parentesco e poder feminino nos rios de Guiné (século XVIII). In: PANTOJA, Selma. (Org.). *Entre Áfricas e Brasís*. Brasília: Paralelo 15, 2001.

HENRIQUES, Isabel Castro. Construções da história: sedimentação das culturas coloniais. In: _____. *Os pilares da diferença: relações de Portugal-África, séculos XV-XX*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta M. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

PINTO, Alberto Oliveira. Representações culturais da Rainha Njinga Mbandi (c. 1582-1663) no discurso colonial e no discurso nacionalista angolano. In: *Estudos imagética*. Rio de Janeiro: UERJ/ CH-FLUL, 2014.

Dissertações e Teses

FONSECA, Mariana Bracks. *Ginga de Angola: memórias e representações da rainha guerreira na diáspora*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-31072018-172020/pt-br.php> (Acesso em 14 de janeiro de 2018).

GONÇALVES, Rosana Andréa. *África indômita: missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Periódicos

PANTOJA, Selma. O ensino da história africana: metodologias e mitos – o estudo de caso da rainha Nzinga Mbandi. *Revista Cerrados*, Brasília, v. 19, n. 30, pp. 315-328, mar. 2010. Disponível em <http://www.revistacerrados.com.br/index.php/revistacerrados/article/view/189> (Acesso em 01 de junho de 2011).

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre a miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, n. 28, 2002.

