



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**IMAGENS E MEMÓRIAS DE NZINGA MBANDI NO BRASIL.
DIÁLOGOS ENTRE O MOVIMENTO SOCIAL DE MULHERES
NEGRAS E A HISTORIOGRAFIA (1980-2020)**

Tiffane Ellen da Silva Gil

BRASÍLIA
2025

Tiffane Ellen da Silva Gil

**IMAGENS E MEMÓRIAS DE NZINGA MBANDI NO BRASIL.
DIÁLOGOS ENTRE O MOVIMENTO SOCIAL DE MULHERES
NEGRAS E A HISTORIOGRAFIA (1980-2020)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Anderson Ribeiro Oliva

BRASÍLIA
2025

Tiffane Ellen da Silva Gil

**IMAGENS E MEMÓRIAS DE NZINGA MBANDI NO BRASIL.
DIÁLOGOS ENTRE O MOVIMENTO SOCIAL DE MULHERES
NEGRAS E A HISTORIOGRAFIA (1980-2020)**

Aprovada em 03 de Dezembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Anderson Ribeiro Oliva – HIS/UnB
(Presidente)

Dr. Renata Melo Barbosa do Nascimento, ANPUH-DF/NEAB-UnB
Examinadora Externa ao Programa

Dr. Estevam Costa Thompson, UnB
Examinador Interno

AGRADECIMENTOS

Eu agradeço a todas as mulheres que vieram antes de mim, agradeço aos meus ancestrais, que me guiaram e me protegeram nesta jornada. A minha mãe que sempre me apoiou e toda a minha família, em especial ao Felipe que foi fortaleza em meus momentos de fraqueza, grata a minha amiga Natália por toda força e apoio.

Obrigada ao meu orientador Anderson Ribeiro Oliva, por nunca desistir de mim, pela paciência, atenção e empenho durante a minha orientação. Grata a minha mãe Iemanjá por sempre cuidar de mim, Odoyá mamãe.

“Não aceito mais as coisas que não posso mudar, estou mudando as coisas que não posso aceitar”.

Angela Davis.

RESUMO

Esta dissertação, desenvolvida à luz dos Estudos Africanos e Pós-Coloniais, analisa as Imagens e Memórias de Nzinga Mbandi no Brasil e seus diálogos com o Movimento Social de Mulheres Negras e a historiografia atlântica no período de 1980 a 2020. A trajetória da Rainha Nzinga Mbandi (1583-1663) se deu no Reino do Ndongo e Matamba, na África Central Ocidental. A sociedade mbundu, que habitava o Ndongo, era de organização matrilinear e possuía uma economia baseada na agricultura e no artesanato. Antes da chegada dos portugueses, a servidão interna existia, mas era marcada pela fluidez e pela possibilidade de ascensão social, sendo distinta do modelo da escravidão transatlântica moderna. A presença portuguesa se intensificou a partir de 1575 com o objetivo de conquistar a região e explorar o comércio de pessoas escravizadas. Nzinga, reconhecida por sua inteligência e capacidade estratégica, emergiu como a principal líder da resistência local contra a invasão portuguesa entre as décadas de 1620 e 1630. Sua imagem foi construída em polos opostos pelas diferentes escolas historiográficas. A historiografia colonial a descreveu como "sanguinária e impiedosa" e "usurpadora", enquanto o nacionalismo angolano a consagrou como heroína da resistência anticolonial e "mãe da nação angolana moderna". No Brasil, a memória de Nzinga Mbandi foi resgatada, entre outros grupos, pelo Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras, fundado em 1983. O Coletivo utilizou a rainha como símbolo da ancestralidade feminina e da resistência. A rainha inspirou a luta contra a tripla opressão de raça, gênero e classe, sendo Nzinga uma metáfora para a militância que busca a autonomia e a libertação da mulher negra na sociedade brasileira. A presente dissertação buscou, portanto, fazer um balanço da historiografia que abordou a trajetória e as representações elaboradas sobre Nzinga, no Brasil, em Portugal e em Angola, entre os anos de 1980 e 2020. Outro ponto central da pesquisa foi a análise do boletim informativo Nzinga, produzido pelo coletivo de Mulheres Negras que recebeu o mesmo nome. As influências dos imaginários sociais produzidos sobre a rainha africana permitem importantes conexões históricas entre o Brasil e Angola e as histórias escritas sobre Nzinga e os movimentos sociais negros no Brasil do final do século XX.

Palavras-chave: Nzinga Mbandi; História da África; Movimento de Mulheres Negras; Historiografia Comparada; Resistência Anticolonial.

ABSTRACT

This dissertation, developed within the framework of African and Post-Colonial Studies, analyzes the Images and Memories of Nzinga Mbandi in Brazil and their dialogues with the Black Women's Social Movement and Atlantic historiography in the period from 1980 to 2020. The trajectory of Queen Nzinga Mbandi (c. 1582-1663) took place in the Kingdom of Ndongo and Matamba, in West Central Africa. The Mbundu society, which inhabited Ndongo, was matrilineally organized and had an economy based on agriculture and crafts. Before the arrival of the Portuguese, internal servitude existed, but it was marked by fluidity and the possibility of social ascension, being distinct from the model of modern transatlantic slavery. Portuguese presence intensified from 1575 onward with the aim of conquering the region and exploiting the slave trade. Nzinga, recognized for her intelligence and strategic ability, emerged as the main leader of the local resistance against the Portuguese invasion between the 1620s and 1630s. Her image was constructed in opposing poles by different historiographical schools. Colonial historiography described her as "bloodthirsty and merciless" and "usurper," while Angolan nationalism consecrated her as a heroine of anti-colonial resistance and "mother of the modern Angolan nation." In Brazil, the memory of Nzinga Mbandi was rescued, among other groups, by Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras (Nzinga – Collective of Black Women), founded in 1983. The Collective used the queen as a symbol of female ancestry and resistance. Queen Nzinga inspired the fight against the triple oppression of race, gender, and class, serving as a metaphor for the activism seeking autonomy and liberation for Black women in Brazilian society. This dissertation, therefore, aimed to provide an overview of the historiography that has addressed the trajectory and representations of Nzinga in Brazil, Portugal, and Angola between 1980 and 2020. Another central point of the research was the analysis of the Nzinga newsletter, produced by the Black Women's collective of the same name. The influences of the social imaginaries produced about the African queen allow for important historical connections between Brazil and Angola and the histories written about Nzinga and Black social movements in Brazil at the end of the 20th century.

Keywords: Nzinga Mbandi; History of Africa; Black Women's Movement; Comparative Historiography; Anti-colonial Resistance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 NZINGA MBANDI: CONTEXTO HISTÓRICO, TRAJETÓRIA E RESISTÊNCIA NO REINO DO NDONGO E MATAMBA	12
1.1 Introdução ao Contexto da África Central e do Reino do Ndongo	12
2 NZINGA MBANDI SOB AS LENTES DA HISTORIOGRAFIA: AS REPRESENTAÇÕES HISTÓRICAS DA RAINHA AFRICANA EM UMA ANÁLISE COMPARADA. BRASIL, PORTUGAL E ANGOLA	25
2.1 Os Caminhos das Historiografias Atlânticas sobre a Rainha Nzinga Mbandi	26
2.2 A Rainha Nzinga Mbandi na Historiografia Brasileira: lutas, contradições e a crítica às narrativas coloniais do século XVII	33
2.3 A Historiografia Angolana sobre Nzinga Mbandi. Da Resistência Anticolonial ao Símbolo da Nação Independente	39
2.4 As reconfigurações da imagem e da memória em perspectiva comparada. Nzinga Mbandi, da "mulher sanguinária e impiedosa" ao "símbolo de resistência". A construção de uma síntese	46
3 NZINGA MBANDI NA DIÁSPORA BRASILEIRA: O COLETIVO DE MULHERES NEGRAS NZINGA E A CONSTRUÇÃO DE NOVAS MEMÓRIAS SOBRE A HISTÓRIA DA ÁFRICA A PARTIR DOS ANOS 1980	55
3.1 Os avanços nos direitos sociais e conquistas da população negra no começo do século XXI. O papel das mulheres negras e o lugar da memória coletiva	56
3.2 Memória e Identidades Sociais negras na Diáspora. Um aporte teórico	59
3.3 O Contexto Brasileiro das décadas de 1970-1980. As relações entre o regime de opressão e a criação do MNU	64
3.4 A Emergência do Movimento de Mulheres Negras no Brasil	72
3.5 O Coletivo de Mulheres Negras NZINGA do Rio de Janeiro. Encontros entre o ativismo e a história africana	76
3.6 O NZINGA Informativo, um instrumento de luta e debate	82
3.7 A Imagem de Nzinga Mbandi no Coletivo NZINGA	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	108

INTRODUÇÃO

A presente dissertação, intitulada "Imagens e Memórias de Nzinga Mbandi no Brasil. Diálogos entre o Movimento Social de Mulheres Negras e a Historiografia (1980-2020)", foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília em dezembro de 2025. Pensada à luz dos Estudos Africanos, Pós-Coloniais e Feministas, a pesquisa se concentrou inicialmente na trajetória da Rainha Nzinga Mbandi (Njinga, Jinga, c. 1582-1663), figura proeminente no Reino do Ndongo e Matamba, na África Central Ocidental do século XVII. Neste caso, tanto sua história como a história da historiografia produzida sobre a rainha africana em diversos espaços e temporalidades – Angola, Brasil e Portugal, entre os séculos XVII e XXI - se tornaram essenciais para refletirmos sobre a forma como alguns movimentos sociais reivindicaram, a partir dos anos 1980, a sua imagem e fizeram usos distintos sobre as representações produzidas e reproduzidas sobre a rainha Nzinga.

O coletivo de Mulheres Negras Nzinga foi fundado em 16 de junho de 1983 na cidade do Rio de Janeiro e funcionou inicialmente na Associação do Morro dos Cabritos, localizado na zona oeste. Entre suas fundadoras estava a antropóloga e ativista Lélia Gonzalez, além de Jane Thomé, Miramar Correa, Elizabeth Viana, Jurema Batista, Rosália Lemos e Sandra Bello. A criação do Coletivo Nzinga ocorreu em um contexto de retomada da organização de diversos movimentos sociais na arena pública brasileira, em meados da década de 1980. Era um período de transição do regime político da Ditadura Militar para a democracia. Nesse cenário percebeu-se a aproximação entre setores do movimento negro e as associações de favelas, impulsionando a organização de novos atores políticos. A criação do coletivo refletia essa aproximação entre o movimento negro e o movimento de favelas, e o crescimento de grupos organizados de mulheres negras no cenário político nacional.

O nome do coletivo, "Nzinga", foi uma sugestão da própria Lélia Gonzalez, a primeira coordenadora do coletivo, baseada em suas pesquisas sobre a história de mulheres africanas e sobre o poder feminino. Essa escolha estava intrinsecamente ligada à preocupação do coletivo em resgatar um passado histórico e valorizar a ancestralidade da mulher negra (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, 1988, p. 2). O nome, portanto, era uma reverência à rainha africana Nzinga Mbandi.

A escolha do nome de Nzinga tem a ver com a nossa preocupação de resgatar um passado histórico recalçado por uma “história” que só fala dos nossos opressores. A famosa rainha Jinga (Nzinga) teve um papel da maior importância na luta contra o opressor português em Angola. O pássaro que usamos como símbolo tem a ver com a tradição nagô, segundo a qual a ancestralidade feminina é representada por pássaros. E nossas cores têm a ver, o amarelo com Oxum e o roxo com o movimento internacional de mulheres. (GONZALEZ, 2020)

Ao homenagear a rainha Nzinga, o coletivo expressava seu objetivo de resgatar a história da participação política e social da mulher negra na sociedade brasileira, afirmando uma identidade de resistência contra a dominação. Já o Nzinga Informativo, o veículo de comunicação do coletivo, nascido em 1985 e com cinco edições até 1989, trazia a simbologia e o ativismo do grupo para suas páginas, com conteúdos relacionados à luta das mulheres negras e suas conquistas sociais.

Portanto, mais do que um trabalho de síntese historiográfica ou de história comparada da historiografia a pesquisa agora apresentada teve como principal intenção analisar como um coletivo de mulheres negras brasileiras, entre elas a intelectual Lélia Gonzalez, fundou um grupo de autodefesa e de identificação positiva no Rio de Janeiro no início dos anos 1980 que era espelhado na história e na imagem de Nzinga Mbandi: o “coletivo Nzinga”. Compreender como a história da rainha chegou até essas mulheres e como esse coletivo ressignificou a memória produzida sobre ela e sobre a história africana para conectá-las com a luta antirracista e pela igualdade de gênero, será um dos pontos discutidos nesse trabalho. Mas, para avançarmos com nossos diálogos, precisaremos retornar, rapidamente à África Central do século XVII.

O reino do Ndongo, palco da história de Nzinga Mbandi, localizava-se entre os rios Cuanza, Lucala e Bengo. A economia dos povos mbundu era marcadamente agrária e artesanal, baseada no cultivo de sorgo, tubérculos e cereais e no artesanato de ráfia. A sociedade mbundu era estruturada em grupos de parentesco e linhagens e era predominantemente matrilinear, com a sucessão e o poder transmitidos pela linha feminina, cabendo a maior autoridade ao irmão da mãe. O título político de maior prestígio era o Ngola, percebido como a autoridade máxima e o protetor da linhagem, associado à insígnia de poder composta por pedaços de ferro. Existia uma escravidão/servidão interna que era um sistema de dependência e não de posse absoluta, com possibilidade de ascensão social (como por

resgate ou casamento) para os cativos, que podiam ser prisioneiros de guerra, por dívidas ou criminosos e até voluntários. O papel das mulheres naquela sociedade era crucial, sendo responsáveis pela maior parte do trabalho braçal no campo e na criação de gado.

A presença portuguesa na região intensificou-se a partir de 1575 com o objetivo de tomar o território e explorar o comércio de pessoas escravizadas, após a missão falhada de Paulo Dias de Novais em 1560, que resultou em seu aprisionamento por cinco anos. Os portugueses implementaram estratégias para dominar o comércio, incluindo a cobrança de tributos no formato de cativos dos chefes africanos (sobas) e o uso do termo "resgate" para justificar a escravização dos africanos, alegando que os retiravam do mundo africano para o mundo cristão ocidental. Essa exploração resultou em grande despovoamento e destruição de comunidades na região central de Angola.

Nzinga Mbandi destacou-se neste contexto de violentas transformações, sendo reconhecida por sua inteligência, liderança e postura diplomática. Em 1622, atuou como embaixadora de seu irmão no Luanda, onde se batizou católica e recebeu o nome de Dona Ana de Sousa. Para muitas historiadoras isso não passaria de uma como estratégia política de Nzinga. Após a morte de seu irmão, o Ngola Mbandi, em 1624, Nzinga assumiu a liderança do reino e se tornou a principal líder da resistência contra a presença portuguesa nas décadas de 1620 e 1630. Sua trajetória política, que se estendeu por mais de quarenta anos (1623–1663), foi marcada por múltiplos papéis (cristã, Ngola, Tembanza) e alianças estratégicas. Ela concedeu asilo a centenas de escravizados fugitivos, os Kimbares, fortalecendo militarmente seu exército, e aliou-se aos Jagas (Imbangelas), assumindo o título de Tembanza (maior titulação feminina do Kilombo). Essa aliança lhe permitiu conquistar o Reino de Matamba (c. 1630) e atacar o comércio de escravizados portugueses.

A figura da rainha Nzinga Mbandi foi, desde o século XVII, objeto de uma construção imagética dual. A historiografia colonial europeia a descreveu como "sanguinária e impiedosa", "tirana selvagem" e "usurpadora" para deslegitimar sua atuação. Em contraste, o nacionalismo angolano a consagrou como heroína da resistência anticolonial e símbolo nacional, buscando uma ruptura com o discurso eurocêntrico. Essa dualidade demonstra que a memória histórica é/foi mobilizada em função de distintas lutas políticas. As fontes primárias mais importantes para essa construção inicial da história de Nzinga foram os relatos de António de Oliveira de Cadornega e Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo, que exigem atenção crítica por carregarem a visão histórica cristã, eurocêntrica, colonial sobre a África.

No Brasil, a memória de Nzinga é/foi um elemento identitário importante, reverberando em manifestações culturais afro-brasileiras como a Congada. O resgate dessa

figura histórica foi crucial para a fundação do Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras no Rio de Janeiro, em junho de 1983, um dos primeiros grupos de mulheres negras organizadas e autônomas no Brasil. Como dito anteriormente, o coletivo escolheu o nome Nzinga para homenagear a rainha e resgatar a ancestralidade feminina, afirmando uma identidade de resistência contra a tripla opressão de raça, gênero e classe. O Coletivo Nzinga produziu ainda o “Nzinga Informativo”, veículo de divulgação e formação sobre a intersecção das opressões de gênero, classe e raça, buscando reforçar sua autonomia organizativa e a visibilidade da mulher negra.

O foco central desta dissertação é analisar as imagens, representações e usos das memórias produzidas sobre a rainha Nzinga Mbandi no Brasil, examinando o diálogo entre as reconfigurações historiográficas (brasileira, angolana e europeia) e o Movimento Social de Mulheres Negras (MMN) a partir da década de 1980. O trabalho visa mapear como a imagem da rainha foi utilizada e reprocessada em contextos interligados pela experiência colonial, anti-colonial e diaspórica.

A dissertação está organizada em três capítulos, além desta Introdução e das Considerações Finais. No primeiro capítulo, “Nzinga Mbandi: contexto histórico, trajetória e resistência no reino do Ndongo e Matamba”, o objetivo foi abordar o contexto da África Central e do reino do Ndongo, a organização social dos povos mbundu, a economia, a escravidão/servidão interna e a chegada e expansão portuguesa em Angola. O capítulo 2, “Nzinga Mbandi sob as lentes da historiografia. As representações históricas da rainha africana em uma análise comparada: Brasil, Portugal e Angola”, dedica-se à síntese das diversas abordagens e reconfigurações da imagem de Nzinga Mbandi nas historiografias brasileira, angolana e europeia no período de 1980 a 2020. Por fim no capítulo 3, “Nzinga Mbandi na diáspora brasileira: o coletivo de mulheres negras Nzinga e a construção de novas memórias sobre a história da África a partir dos anos 1980”, Analisa a emergência do Movimento de Mulheres Negras no Brasil e a apropriação da imagem de Nzinga Mbandi pelo Coletivo Nzinga do Rio de Janeiro, tendo como foco principal a análise das cinco edições do boletim informativo produzido pelo coletivo entre 1985 e 1989.

CAPÍTULO 1

NZINGA MBANDI

CONTEXTO HISTÓRICO, TRAJETÓRIA E RESISTÊNCIA NO REINO DO NDONGO E MATAMBA

1.1 Introdução ao Contexto da África Central e do Reino do Ndongo

Hoje, a África central é composta pelos seguintes países: Angola, República Democrática do Congo, República do Congo e parte da Zâmbia. Esta região está repleta de rios, florestas e savanas (PANTOJA, 2011, p. 10). As inúmeras redes fluviais encontradas na África Central serviram e servem como rotas comerciais realizando conexões entre o interior e o litoral. Os rios Bengo e Kwanza foram os mais utilizados pelos povos mbundo.

O Reino do Ndongo, criado no século XVI, foi o palco da trajetória de Nzinga Mbandi. Situado na região central da África Central Ocidental, em uma área que hoje corresponde a parte da Angola setentrional, geograficamente, o Ndongo localizava-se no interior, abrangendo a área entre os rios Kwanza, Lucala e Bengo. A região em estudo é uma área de transição entre a África Central e o bioma de floresta e savana (MATA, 2012, p. 2-3). Antes da chegada e da conseqüente intensificação do comércio negreiro promovida pelos portugueses, a economia do Ndongo, habitado pelos povos mbundo, era marcada por ser predominantemente agrária e artesanal. Por volta do ano 1.000 E.C a região, anteriormente ocupada por caçadores e coletores, foi ocupada por grupos que começaram a utilizar as regiões férteis para a produção de uma economia majoritariamente agrária, e artesãos aprimoravam técnicas do preparo de peixes secos, mineração de cobre, fabricação de óleo de palma e secagem de sal. Em algumas regiões a pecuária era desenvolvida através da caça de animais como elefante e pastoril de gado. O Ndongo, embora próximo ao litoral, inicialmente não mantinha um comércio significativo com a costa (PANTOJA, 2010, p. 8).

A base da economia era a atividade agrícola, que era complementada pela caça e criação de gado. A agricultura se concentrava no cultivo de sorgo, tubérculos e cereais. Além da produção de alimentos, havia um notável comércio local, regional e inter-regional, que se dava por meio da troca de produtos com outras áreas africanas. A produção artesanal incluía o

tecido de ráfia, tiras e fibras finas de palmeira, usadas para fazer vestuários, esteiras e almofadas (PANTOJA, 2011, p. 9). A palmeira era um recurso crucial, fornecendo óleo de palma para cozinhar e fibras usadas na fabricação de vassouras. Havia também uma divisão por gênero do trabalho.

As mulheres mbundo dedicavam-se ao trabalho agrícola semeavam, colhiam e cuidavam das plantações. Os homens se ocupavam da derrubada das florestas, da queimada e da preparação dos terrenos para lavoura. A caça de animais de grande porte era uma atividade masculina. Além disso, os homens estavam encarregados da construção de residências para a comunidade, de canoas e barcos, bem como de instrumentos para trabalhar a terra. (PANTOJA, 2011, p. 59)

Mesmo antes da presença europeia, o uso de escravizados já era praticado em nível local e regional, mas sem a escala e o formato do comércio transatlântico que se intensificaria posteriormente (MATA, 2012, p. 3).

A sociedade mbundu era estruturada em grupos de parentesco e linhagens. Essa complexidade política e social resultou na formação de grupos centralizados no Ndongo, sob a autoridade do Ngola. A hierarquia social no reino era definida por títulos e posições dentro das linhagens importantes, que garantiam a centralização do poder e a autonomia. Abaixo do poder central do Ngola, existiam os sobas, ou governantes locais, e outros estratos sociais. Os sobas tinham a obrigação de prestar serviços e pagar tributos, muitas vezes em escravos, ao Ngola. O título político de maior prestígio e importância entre os mbundu era o Ngola. Este termo originalmente designava a insígnia de poder, composta por pedaços de ferro, que serviam como mediadores entre o mundo dos vivos e dos mortos. O Ngola era percebido como a autoridade máxima, com poder tanto militar quanto político. A figura do Ngola era essencialmente o protetor da linhagem. Os grandes senhores do Ndongo, que governavam vastas províncias, eram denominados sobas e deviam obediência e tributo à Coroa. A sociedade mbundu era predominantemente matrilinear, o que significava que o poder e a sucessão eram transmitidos pela linhagem feminina. No sistema matrilinear, a maior autoridade não cabia ao pai, mas ao irmão da mãe e aos filhos dela (os sobrinhos), que detinham maior peso na linha sucessória (PANTOJA, 2014, p. 11-16).

O parentesco matrilinear era a base de solidariedade e o núcleo central na hierarquia do Ngola era a makota (que incluía os conselheiros, frequentemente o irmão da mãe e seus

filhos). A filiação, ou descendência pela linha feminina, era a característica mais antiga e influente na organização mbundu (MATA, 2012, p. 17). Neste contexto, o marido era frequentemente considerado um elemento de fora, ou "estranho", da comunidade. Apesar da centralização, a complexa estrutura política do Ndongo envolvia um equilíbrio dinâmico onde as linhagens mais antigas exerciam pressões e os grupos de parentesco se baseavam em laços de não subordinação mútua ao poder do Ngola (PANTOJA, 2011, p. 11). O domínio da metalurgia do ferro era fundamental para os mbundu, que utilizavam instrumentos feitos desse metal. O ferro não era apenas uma ferramenta, mas também um elemento central ligado ao poder político e religioso no Ndongo (FONSECA, 2012, p. 15).

A centralização do reino foi construída em torno da insígnia ngola, que era, em sua origem, feita de pedaços de ferro. A posse de um objeto de ferro chamado mulungala simbolizava a autoridade política do Ngola como protetor da linhagem (PANTOJA, 2011, p. 12). A tecnologia do ferro era associada aos rituais dos símbolos chamados ngola, que precederam a introdução dos rituais dos Kilombos. A dominação da metalurgia conferia poder e prestígio, elementos que seriam cruciais nas guerras e no comércio que se seguiriam com os europeus.

Antes da chegada e da expansão europeia, a escravidão/servidão já era uma instituição de longa data na África Central Ocidental. Contudo, a escravidão praticada pelos mbundu era distinta do modelo transatlântico, sendo caracterizada por um sistema complexo, marcado por uma relação de dependência, mais do que de posse absoluta. Havia várias formas de escravidão interna no Ndongo. O estatuto de cativo resultava de diversas situações, sendo as mais comuns as seguintes: captura em guerras (prisioneiros), aprisionamento por dívidas, ou como punição para criminosos e adúlteros (PANTOJA, 2011, p. 22-24).

Os mbundu tinham tipicamente três tipos de escravizados ou dependentes: os schiavi (prisioneiros de guerra), os schiavi de música (cativos religiosos) e os schiavi que prestavam serviço perpétuo ao comprador. A escravidão interna era uma fonte contínua de aprisionamento de pessoas, sendo o escravizado visto como um bem que podia ser negociado, inclusive como "moeda corrente". No entanto, a escravidão africana não era necessariamente hereditária. A característica mais marcante da escravidão entre os mbundu era a sua fluidez e a possibilidade de libertação e ascensão social para os cativos. Diferentemente da escravidão atlântica, o cativo podia ser integrado ao sistema de parentesco e até ascender na hierarquia, tornando-se membro da família do senhor (PANTOJA, 2011, p. 24-27). Essa ascensão podia ocorrer por meio da compra da liberdade (resgate), ou através da aquisição de outro escravizado ou de uma esposa. O estatuto de cativo não era permanente, e a segunda geração

de escravizados frequentemente era integrada à comunidade. Em certos casos, a escravidão era uma relação "doméstica" ou "produtiva", e não uma forma de propriedade, onde o cativo servia às relações de dependência dos mais velhos da linhagem. Um escravizado podia se casar, e o homem casado com uma cativa era, por vezes, referido como um "escravizado livre". Os escravizados do clã do Ngola, por exemplo, podiam obter sua liberdade pela morte do senhor. Essa dinâmica de reintegração evitava a perda total de direitos e privilégios, diferenciando-se profundamente do regime de escravidão imposto pelos europeus (PANTOJA, 2011, p. 21-23).

Com a integração comercial com o comércio transatlântico as principais formas de captura dos escravizados era através das feiras comerciais e pelas cobranças de tributos em cativos aos chefes mbundu, aos quais os portugueses tinham domínio. Os portugueses inventavam também campanhas para punir os chefes africanos, por não pagar os tributos, com o objetivo de conseguir maior quantidade de pessoas para enviar ao porto de Luanda.

No princípio os chefes africanos (sobas) mais próximos se tornaram tributários dos portugueses de maneira indireta. Desde essa época de Paulo Dias de Novais, os donos dessas possessões mantinham a população sob o controle tributário. Esta prática deu origem à instituição do amo, como o interesse pelo cultivo do solo não estava em questão, para os proprietários a população africana era em si, a verdadeira fonte de seus rendimentos. Cada chefe local era obrigado a pagar tributo na forma de escravos. (FONSECA, 2012, p. 34)

A quantidade de escravizados que saíram do porto de Luanda por ano era alta, entre dez e quinze mil pessoas, isto gerou uma despovoação dos territórios. Comunidades foram destruídas e as consequências foram grandiosas. Ao longo dos anos os portugueses se tornaram mais violentos, e queriam aumentar o número de escravizados (PANTOJA, 2011, p. 93). Neste cenário surgiria o poder de uma mulher mbundu, ligada a família real do Ndongo, que confrontaria os portugueses.

O papel das mulheres no contexto econômico do Ndongo era crucial. A economia agrária do Ndongo dependia amplamente da força de trabalho feminina. As mulheres e os escravizados eram responsáveis pela maior parte do trabalho braçal no campo e na criação de gado. A principal função do trabalho cativo, em muitas sociedades africanas, era considerada produtiva e reprodutiva, sendo em grande parte executada por mulheres. Historicamente, a escravidão africana era caracterizada pela forte demanda por mulheres escravizadas. Estas

mulheres que eram inseridas nos grupos de parentesco e se dedicavam à agricultura podiam, por meio da capacidade reprodutiva, ter chances de libertação ou ascensão, inclusive por meio do casamento. A importância das mulheres na produção agrícola e na reprodução da sociedade (e linhagem) era significativa, o que confere uma dimensão de poder a essa categoria social no Ndongo (PANTOJA, 2011, p. 28-31).

Quando falamos do poder feminino em África é certo que existiram diversas rainhas na história do continente, que se destacaram por sua atuação política, economia, influência e autoridade perante o coletivo, como Amina (Nigéria, século XVI); Nandy Zulu (África do Sul, século XVIII); Ahosi (Daomé/Benin, século XVIII) e Nzinga Mbandi (Ndongo e Matamba/Angola c.1581-1663), entre outras (FONSECA, 2024, p. 15).

A rainha Nzinga Mbandi foi uma das rainhas africanas com maior notoriedade. Nas últimas décadas, sua história vem se destacando como objeto de estudo no Brasil, em Portugal e Angola. Seus feitos, decisões, guerras, estratégias, relações estabelecidas, tradições religiosas, costumes culturais, têm chamando atenção pelo fato da rainha ter tido a construção de sua imagem em dois polos opostos, indo de mulher “sanguinária e impiedosa” a símbolo de resistência contra a colonização portuguesa.

Nzinga Mbandi (1582-1663) nasceu e viveu no antigo reino Ndongo. Seu avô era o Ngola Kiluanje Kia Ndambi, rei do Ndongo. Quando governava, por volta de 1560, os portugueses liderados por Paulo Dias de Novais e a companhia dos jesuítas, chegaram ao Ndongo.

Ao saberem que os reis de seu poderoso vizinho Congo haviam aberto suas terras para estrangeiros do outro lado do oceano, os governantes de Ndongo enviaram seus próprios emissários a Portugal para solicitar missionários, a partir de 1518 de 1556, quando Ngola Kiluanje kia Smaba mandou representantes a Lisboa. Uma missão portuguesa foi finalmente enviada para o Ndongo em 22 de dezembro de 1559. (HEYWOOD, 2019, p. 28)

A missão não teve êxito. Assim que Paulo Dias chegou ao Ndongo para conhecer o rei Ngola, foi oferecido ao padre Francisco Gouveia vinte jovens. Os missionários se frustraram quando Ngola se recusou a aceitar um Deus que não permitia a poligamia. Após alguns desentendimentos, o rei tomou tudo que lhes pertencia, não permitindo assim que Paulo Dias regressasse a Portugal, mantendo-o refém durante cinco anos (FONSECA, 2012, p. 58).

O Ngola não apenas se recusou a ser convertido ao cristianismo, como prendeu Novais juntamente com o padre Gouveia. Nessas condições Novais ficou cinco anos em Kabaça, sendo libertado somente quando, ao que parece, serviu de intermediário junto ao governo português para obter apoio no combate aos adversários locais do Ngola. (ALMEIDA, 1927, p. 47)

Durante o tempo em que os portugueses passaram no Ndongo, procuraram riquezas que pudessem explorar como ouro e prata, com a desculpa de ajudar o rei Ngola com um exército contra os reinos inimigos vizinhos. Os portugueses retornariam ao Ndongo dez anos depois, em 1575, com uma frota de centenas soldados com o objetivo de tomar a região. Desde então os portugueses se mantiveram na região durante muitos anos, explorando principalmente o comércio de pessoas escravizadas (MASIONI, 2014, p. 10-15).

O rei Ngola Mbandi Kiluanji, pai de Nzinga, liderou uma resistência à ocupação portuguesa. Foi neste contexto de violentas transformações que Nzinga cresceu, se interessando por leis, costumes e ritos. Ela se destacava pela sua inteligência e participou das guerras comandando as tropas de seu pai, no início do século XVII. Em 1617, o Ngola Mbandi Kiluanji morreu, e seu filho Kia Mbandi tomou posse se tornando o novo rei. Por causa da transição de poder, os portugueses viram uma boa oportunidade para atacar o Ndongo, e assim o fizeram com a ajuda do chefe militar Jaga Kasange. O novo rei enfraquecido após o ataque se refugiou em uma ilha do rio Kwanza (FONSECA, 2012, p. 59).

Nzinga, neste momento, estava vivendo no leste do Ndongo, desde que seu irmão assumira o trono e mandara matar seu único filho, na tentativa de garantir sua sucessão. Quando o novo governador João Correia de Souza chegou em Angola, no ano de 1622, ele convidou o rei para uma conversa com objetivo de realizarem negociações de paz. Porém quem foi no lugar do Ngola Mbandi como embaixadora foi Nzinga Mbandi. Nzinga organizou sua ida para Luanda com a intenção de negociar com os portugueses, mostrando que o reino do Ndongo era próspero e poderoso.

Em 1622, Njinga preparou embaixada com centenas de donzelas e carregadores para ir a Luanda, ostentando muitas riquezas e exibindo vários símbolos de sua elevada dignidade. (FONSECA, 2012, p. 59)

A historiadora estadunidense Linda Heywood acredita que os portugueses consideravam o Ngola Mbandi o principal poder africano na região. Uma prova disso seria a escolta militar portuguesa que acompanhou a delegação de Nzinga até Luanda, sendo recebida pela elite local da época (HEYWOOD, 2019, p. 58). Quando Nzinga chegou na sala para realização da reunião/conferência não havia uma cadeira para sentar apenas um tapete no chão, o governador português tinha uma cadeira para sentar. Podemos apenas especular as intenções do português ao planejar que Nzinga se sentasse no chão. Talvez fosse uma forma de mostrar seu poder e superioridade, rebaixando-a para que ela fosse colocada no ponto de vista europeu, “em seu devido lugar”. Mas Nzinga não se “curvou” ao governador e rapidamente com um sinal ordenou para uma de suas donzelas que ficasse em posição curvada, para que ela pudesse e sentar em suas costas (FONSECA, 2012, p. 59).

Os presentes a cena, então ficaram atônitos mais pela atitude desafiadora de Njinga, que não quis estar em posição inferior ao governador português e contrariou as expectativas demonstrando, por este gesto, sua forte personalidade e postura política, que exigiram respeito. (FONSECA, 2012, p. 117)

Esta atitude ficou muito conhecida na historiografia e nas memórias construídas sobre a rainha, e nos ajuda a entender como Nzinga pensava e quais eram suas decisões diante dos acontecimentos. Segundo a historiadora Mariana Bracks esta atitude surpreendeu os participantes, pois era uma “prova de sua grande habilidade retórica.” Durante a audiência Nzinga prometeu que o Ngola Mbandi viveria em paz, devolveria escravizados que os portugueses acreditavam pertencê-los. Porém ela se posicionou contra a proposta dos portugueses que pediam um tributo anual em escravizados ao rei português. Ela argumentou dizendo que o tributo era pago por quem havia sido conquistado, o que não era o seu caso. A todo momento o tratamento de Nzinga para com os portugueses era de igual para igual no que se refere ao poder das duas nações. Nzinga lembra os europeus disso quando mostrou à plateia que o “Ngola Mbandi não havia sido conquistado, ele era um rei que buscava voluntariamente a amizade com outro soberano” (HEYWOOD, 2019, p. 58).

Os portugueses ficaram impressionados com a oratória de Nzinga, ela ofereceu-se para estudar o catolicismo e ser batizada. O batismo de Nzinga é um assunto tanto quanto polêmico para a historiografia. Teria sido uma jogada política? Como os portugueses

entenderam este batismo? E o povo do Ndongo, aceitou esta manobra política, ou enxergaram este ato como forma de traição?

Cavazzi escreveu que Ngola Mbandi, ao preparar a embaixada à Luanda, aconselhou a irmã, e acrescentou que só os Portugueses mostrassem o desejo de atraí-la ao cristianismo e de batizá-la, não se recusou [...] que as aparências exteriores eram uma coisa e os sentimentos interiores outra coisa [...] Njinga não acreditava que o cristianismo era superior às crenças Mbundu [...]. (FONSECA, 2012, p. 121)

De acordo com Mariana Bracks, Nzinga aceitou o batismo como estratégia política, com o objetivo de ter paz no Ndongo, fortalecendo o comércio e a economia, acompanhados de ajuda militar contra os inimigos. Aos quarenta anos Nzinga Mbandi foi batizada pela igreja católica e o nome Dona Ana de Souza lhe foi dado, firmando assim o acordo com os portugueses. Porém, este acordo de paz não foi cumprido pelos portugueses. Em 1624, o irmão de Nzinga, o Ngola Mbandi morreu, segundo Antônio Cadornega após ingerir veneno tomado voluntariamente. As condições de sua morte são um mistério.

A morte de Ngola Mbandi deixou um vazio que Nzinga tratou de preencher imediatamente. Sua ascensão ao poder iniciaria um novo capítulo na história ambundo [...] seu amor e respeito por seus antecessores e seu ódio pelos portugueses tornaram-se paixões intensas, impulsionando-a pelo resto da vida [...]. (HEYWOOD, 2019, p. 61)

Nzinga assumiu a liderança do Ndongo. Com a mudança no cenário político muitas pessoas viram alguma esperança de mudanças. Escravizados fugiram de algumas regiões controladas pelos portugueses para buscar asilo junto à rainha. Estes fugitivos, os Kimbares, compunham o exército português, ou tinham treinamento militar e armas de fogo. Desta forma com a sua fuga, os portugueses se enfraqueceram e Nzinga se fortaleceu. Os portugueses tentaram reaver os fugitivos mas Nzinga se recusou a devolvê-los. Esta atitude da rainha demonstrava que ela não estava disposta a permitir que as pessoas retornassem ao controle português. Foi uma jogada política, pois com a permanência deles junto ao Ndongo ela se fortalecia militarmente, buscando defender e recuperar o controle por todo o reino (HEYWOOD, 2019, p. 62).

O governador português Fernão Souza organizou um golpe de estado, com o objetivo de deslegitimar o poder de Nzinga. O governador alegou que ela era uma usurpadora nomeando o Are a Kiluanje como rei. Nzinga se refugiou então na ilha de Kindonga, vivendo como fugitiva, pois era alvo de muitos inimigos. Em 1626 os portugueses enviaram Bento Banha Cardoso às ilhas do Kwanza com o objetivo de combater Nzinga, porém ela tinha a vantagem por conhecer melhor o território e ser boa estrategista. Ela se deslocou várias vezes para diferentes ilhas confundindo os portugueses, atacando os inimigos de noite, de surpresa, em um formato de guerrilha, várias vezes. Estas guerras duraram meses e Nzinga tentou uma trégua de três dias, prometendo se render. Os portugueses aguardaram os três dias, mas Nzinga Mbandi não tinha a intenção de se entregar, novamente demonstrando outra estratégia militar e política, ela ganhou o tempo que precisava para fugir da ilha indo para o Libolo (Tunda) (FONSECA, 2012, p. 62). Os portugueses a mando de Bento Cardoso invadiram a ilha, encontrando uma epidemia de varíola que matou Are a Kiluanje e a maior parte de seu exército.

Ao longo do tempo, Nzinga foi formando alianças políticas com Jagas, os mbangalas, grupo especializado em combater que se organizavam a partir dos kilombos, com sobas entre seus líderes, com o objetivo de se fortalecer. Ela foi nomeada com maior titulação feminina do kilombo, a de Tembanza (dona da casa). Nzinga assumiu a liderança dos Jagas, que usaram suas qualidades miliares para combater os portugueses, atacando onde mais importava para os europeus, o comércio de escravizados. Nzinga conseguiu conquistar a região de Matamba, por volta de 1630, depois de conseguir apoio de seu ex-adversário, o Jaga Kassanje muito poderoso à época (FONSECA, 2012, p. 170). Matamba, assim como outras regiões, tinha sido invadida pelos portugueses, que destruíram os locais sagrados e escravizaram muitas pessoas.

Mbandi construiu um controle sólido sobre Matamba. Depois de um longo tempo, sem ter um local físico para estruturar seu reinado, Nzinga construiu um forte exército, recebendo inúmeras pessoas de diferentes origens, que buscavam se associar a ela, provavelmente por entenderem que Nzinga estava se estabelecendo e ganhando força, podendo combater o inimigo em comum, os portugueses (FONSECA, 2012, p. 174).

Seu poder foi reforçado ainda mais com a invasão holandesa de Luanda (1641-1648). Nesses anos, os portugueses fugiram para Massangano. Nzinga se apressou em estabelecer relações comerciais com os holandeses, enviando uma embaixada com presentes e o pedido para que os holandeses ajudassem a lutar contra os portugueses. A proposta foi aceita, o que possibilitou o acesso do Ndongo as armas de fogo, aumentando ainda mais o seu poder militar (FONSECA, 2012, p. 180). Sua estratégia foi aproveitar as rivalidades entre os europeus para

fortalecer seu reino e sua liderança. Como Nzinga reivindicava o controle sobre o Ndongo, seu por direito, ela formou uma aliança forte para conseguir este objetivo. Nela estavam o Mani Kongo e sobas da Kissama e Lukate e Ndembo. No entanto, ela não conseguiu recuperar o Ndongo completamente, por causa da ação de Salvador de Sá, patrocinado pela elite brasileira escravocrata, que não tinha intenções de perder um dos principais portos de escravizados no continente, formando a rota Angola – Brasil.

Salvador de Sá tentou negociar com Nzinga, buscando a reabertura do comércio de escravizados e negociar um cessar fogo. A rainha acabou por concordar com o encerrar das agressões. Nos anos seguintes de sua liderança, Nzinga manteve relações diplomáticas com os portugueses, mas sempre fez questão de se reafirmar como soberana legítima do Ndongo. A rainha se reaproximou do catolicismo, sendo “reconvertida” depois de sua irmã retornar para o reino em 1656, após ser mantida prisioneira pelo portugueses por anos. Nos anos finais de sua vida podemos observar uma notória mudança de comportamento da rainha, quando ela abandona o modo de vida jaga, decretou o batismo das crianças, construiu uma igreja católica. Aos 75 anos de idade se casou com um cristão e frequentou as missas todos os dias. Ela enviou correspondências ao Papa Alexandre VII em Roma, que reconheceu o reino do Ndongo.

Mas mesmo cristã ela jamais aceitou se submeter à vassalagem à Coroa portuguesa e continuou dando demonstração de seu poderio militar.
(FONSECA, 2012, p. 62)

Nzinga Mbandi foi uma política estrategista e diplomática, em várias situações adversas ela conseguiu chegar a acordos, seja com líderes e sociedades africanas ou com os europeus, portugueses e holandeses, sempre tentando manter a soberania de seu povo e a legitimidade em governar.

CAPÍTULO 2

NZINGA MBANDI SOB AS LENTES DA HISTORIOGRAFIA AS REPRESENTAÇÕES HISTÓRICAS DA RAINHA AFRICANA EM UMA ANÁLISE COMPARADA: BRASIL, PORTUGAL E ANGOLA

O presente capítulo se dedica a sintetizar as diversas abordagens e reconfigurações da imagem e da memória de Nzinga Mbandi nas historiografias brasileira, angolana e europeia, focando no período compreendido entre 1990 e 2020. Aqui nosso objetivo será realizar uma análise comparada das tendências teóricas utilizadas e das interpretações e conclusões empregados por um variado grupo de especialistas.

A rainha Nzinga Mbandi (1582-1663) é reconhecida como a mais famosa e controversa personagem da história de Angola no século XVII, além de ser a mais bem documentada rainha de Angola. A longa permanência da rainha no poder, por mais de quarenta anos entre 1623 e 1663, num contexto complexo de expansão colonial portuguesa e do comércio negreiro, exigiu dela uma trajetória política marcada por múltiplos papéis, resistência e alianças ambíguas (FONSECA, 2012, p. 6).

É fundamental, portanto, revisitar as lentes através das quais essa personagem foi representada pela pesquisa histórica, em especial nas últimas três décadas, destacando-se o movimento de superação das narrativas coloniais e eurocêntricas, da produção de uma historiografia nacionalista angolana e dos estudos africanos no Brasil, em direção a uma compreensão mais complexa e multifacetada de sua atuação.

A análise comparada entre as produções no campo das pesquisas históricas no Brasil, em Angola e em Portugal visa não apenas identificar as continuidades e rupturas na recepção e interpretação de Nzinga, mas também expor como o imaginário coletivo e as questões identitárias de cada região moldaram a construção histórica de Angola e dos reinos do Ndongo e Matamba (SILVIA; MAIA, 2020 p.9). O esforço de revisão historiográfica proposto neste trabalho se justifica pela necessidade de confrontar as diferentes formas como a imagem de Nzinga Mbandi foi utilizada e reprocessado em contextos distintos, mas interligados pela experiência colonial, africana e diaspórica.

No Brasil, por exemplo, a memória de Nzinga é um elemento identitário importante, reverberando em manifestações culturais afro-brasileiras como a Congada, a Coroação de Reis e o Carnaval, e também em grupos do movimento social negro. Esta presença no Brasil e Angola se deu na memória dos seus súditos escravizados no Atlântico, nos usos no presente (século XX) dos Kilombos criados por seus soldados em África, na literatura, no cinema e em outras formas de expressão (MATA, 2012, p. 19).

Em Angola, Nzinga é um ícone nacional, uma heroína da resistência anticolonial, cuja figura tem sido revisitada tanto nas narrativas anticoloniais/nacionalistas quanto nas abordagens pós-coloniais que questionam a produção dos discursos históricos eurocêntricos sobre o reino de Ndongo-Matamba. Já na historiografia europeia, particularmente em Portugal, a discussão mais recente (1990-2005) tem se concentrado na análise das representações eurocêntricas e coloniais em materiais escolares e no imaginário coletivo, que historicamente a descreveram como uma tirana selvagem ou tentaram minimizar sua atuação política (SILVIA; MAIA, 2020, p. 24).

Portanto, o objetivo central desta revisão é mapear essas trajetórias interpretativas, desde a simples oposição entre os estudos eurocêntricos e afrocêntricos, até as análises mais refinadas que envolvem alguns dos múltiplos posicionamentos teóricos de brasileiros, africanos e europeus nas narrativas históricas sobre Nzinga.

2.1 Os Caminhos das Historiografias Atlânticas sobre a Rainha Nzinga Mbandi

A trajetória política de Nzinga Mbandi é notável, não apenas por sua complexidade e resistência, mas também pela quantidade de fontes primárias disponíveis, que a tornam uma das personagens da história política africana mais bem documentadas da região central do continente. Essas fontes, produzidas majoritariamente por europeus durante o século XVII, formam a base fundamental de qualquer estudo sobre a rainha, mas exigem atenção crítica do/a historiador/a para filtrar as intenções embutidas e as estratégias discursivas dos seus autores (FONSECA, 2012, p. 34).

Os textos mais importantes incluem a *História Geral das Guerras Angolanas* (HGGa), escrita pelo soldado/militar português Antônio de Oliveira de Cadornega (1681); a *Istorica Descrivione de Tre Regni Congo, Matamba et Angola* (1687), do padre capuchinho italiano Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo; e documentos reunidos em coletâneas como a *Monumenta Missionária Africana*, organizada por Antônio Brásio.

Além de um vasto conjunto de imagens e pinturas presentes na obra já citada do capuchino Cavazzi. Desde o século XVII, muito se escreveu sobre Nzinga, com diferentes matizes e abordagens, mas as narrativas literárias e historiográficas, tanto de perspectiva colonial quanto anticolonial, estão sempre em diálogo com essas primeiras referências históricas (MAIA, 2020, p. 42).

Ao mesmo tempo, mesmo que não seja resultado de nossa revisão, não podemos ignorar a importância da tradição oral, no Brasil e em Angola, no exercício de lembrar coletivamente essa personagem, construindo outros contornos e representações sobre a rainha.

Antônio de Oliveira de Cadornega, um militar português reformado que serviu em Angola por mais de quatro décadas ao longo do século XVII, deixou uma narrativa rica em detalhes sobre as batalhas, as dinâmicas políticas e o sistema de alianças (FONSECA, 2012, p. 38). A obra de Cadornega é considerada indispensável porque, segundo ele próprio, muitos documentos dos primeiros anos da ocupação portuguesa em Angola foram destruídos pelos holandeses invasores. No entanto, o olhar de Cadornega reflete a postura das tropas portuguesas e exige atenção do historiador por apresentar, por vezes, graves erros cronológicos, embora tenha sido fundamental para eternizar a figura de Nzinga (FONSECA, 2012, p. 45).

É na HGGG que Nzinga é frequentemente descrita com adjetivos expressivos, refletindo o julgamento que se fazia dela no calor dos fatos ou a partir de uma visão de mundo cristã, patriarcal e eurocêntrica, incapaz de entender em termos cognoscíveis o papel histórico daquela mulher.

Dessa forma ela passou a ser caracterizada por adjetivações como ativa, ardilosa, imortal e estadista, e referida como "aquela belicosa rainha com valor costumaz". Curiosamente, a obra de Cadornega não qualifica Nzinga como feiticeira ou rainha Jaga, diferentemente de Cavazzi, o que revela as nuances e contradições já presentes nas fontes primárias (FONSECA, 2012, p. 47).

O padre Giovanni Antonio Cavazzi da Montecucolo, que viveu entre 1621 e 1678, é outra fonte crucial para a historiografia escrita sobre a Nzinga, sendo seu texto frequentemente lido como um documento histórico, embora seja uma obra de caráter missionário. Os textos de cronistas e biógrafos europeus, como Cavazzi e Gaeta (1669), usaram grafias aportuguesadas para nomear Nzinga, que era descrita como Jinga e Ginga (GERALDO, 2020, p. 36)

As obras europeias produzidas na época da vida da soberana trazem muitas informações pertinentes para investigações, mas é preciso lê-las com cautela, pois carregam a

visão histórica vertical da Europa sobre a África, auxiliando, muitas vezes, no processo de demonização ou desqualificação histórica da figura de Nzinga.

Os escritos dos jesuítas e missionários, em geral, devem ser analisados com cuidado, pois tudo o que não se encaixava em seus parâmetros religiosos ou em suas cosmovisões cristãs era descrito com desqualificativos, incluindo supostos massacres e práticas antropofágicas. No campo das representações imagéticas, para impressionar os leitores europeus ou por tentativa de reconstrução do que era narrado sobre a rainha, o capuchinho Cavazzi, por exemplo, é o autor da iconografia mais divulgada sobre Nzinga (FONSECA, 2012, p. 34).

Além dessas narrativas principais, a historiadora Beatrix Heintze contribuiu significativamente para o acervo de fontes sobre o período de vida da rainha, ao coligir e analisar documentos oficiais da Coletânea Documental de Fernão de Sousa (governador de Angola entre 1622 e 1635), oferecendo uma perspectiva mais institucional das disputas políticas em que el esteve envolvida.

Fernão de Sousa, por exemplo, divulgou uma imagem de Nzinga Mbandi como sendo uma líder cruel e fratricida, déspota bárbara e sanguinária, ilegítima e usurpadora do poder, tese que sustentava os interesses políticos portugueses. Outro conjunto documental essencial para os estudos históricos sobre a África central é a *Monumenta Missionária Africana*, reunindo documentos de 1471 a 1699, coletados e anotados pelo padre Antônio Brásio, revisitada por dezenas de pesquisadores para formulação da história de Angola, sempre com atenção às estratégias discursivas de quem escreveu (FONSECA, 2012, p. 6).

A trajetória documental é, portanto, marcada por uma dualidade: a riqueza e a contemporaneidade dos registros (século XVII) confrontam-se com a sua natureza enviesada e colonial, o que exige que o historiador contemporâneo utilize metodologias de análise que entendam a fonte histórica como representação dotada de historicidade e intencionalidade.

A historiografia mais recente (pós-1990) buscou justamente descolar-se das interpretações literalizadas e acríticas dessas adjetivações e descrições, que ignoravam o contexto de produção dos autores coloniais, para construir uma Nzinga Mbandi guerreira, estrategista e complexa (FONSECA, 2012, p. 34).

Neste caso a rainha passou ser descrita como uma articuladora de batalhas, negociadora mercantil e chefe espiritual, que precisou se valer de diferentes estratégias para se manter no poder e garantir a soberania de seu povo em um cenário de guerra e tráfico negreiro.

A historiografia brasileira sobre Nzinga Mbandi no período (1990-2020) frequentemente se insere nos debates sobre a História da África e afro-brasileira, impulsionada, em parte, pela Lei 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura africana. Nzinga Mbandi tem sido apresentada como um elemento de identidade e convergência para Angola e Brasil, com um protagonismo extraordinário que a elevou a um mito intercontinental.

As obras de Selma Pantoja (*Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*, 2000), Marina de Mello e Souza (*Reis negros no Brasil escravista*, 2002) e Alberto da Costa e Silva (*A manilha e o libambo*, 2002) são citadas como referências na historiografia brasileira que utilizam as fontes seiscentistas europeias, como Cadornega e Cavazzi, para caracterizar a rainha (WEBER, 2014, p. 60). No entanto, a análise da historiadora Priscila Maria Weber (2014) sugere que parte desses trabalhos brasileiros, apesar de sua importância, muitas vezes empregam adjetivações derivadas de Cadornega em leituras literalizadas, como se o documento guardasse uma verdade rígida, ignorando o contexto de produção da HGGA (WEBER, 2014, p. 51).

Já algumas representações populares de Nzinga no Brasil se desenvolveram a partir da perspectiva da resistência, relacionando as lutas angolanas anticoloniais aos quilombos no Brasil, sobretudo Palmares. A rainha veio ao Brasil na memória dos seus soldados escravizados, que reviveram a organização militar dos quilombos e protagonizaram uma nova resistência em território brasileiro.

A presença forte da rainha Nzinga, atravessou o Atlântico e aparece no imaginário dos contos populares brasileiros, nos quilombos e nas batalhas com o rei do Kongo. Sua descendência ideológica desse lado do Atlântico manteve acesa a imagem da soberana mbundu (LIENHARD, 2000). Nas narrativas entre Áfricas e Brasil, a história de Nzinga apresenta ótimos elementos para compreensão e informação do universo dos povos americanos e africanos. (PANTOJA, 2010, p. 318)

Na literatura brasileira contemporânea também encontramos algumas abordagens sobre essa personagem, como em *O trono da Rainha Jinga* (1999), de Alberto Mussa, ou *A Jinga da Rainha* (2005), de Iris Amâncio, muitas vezes utilizando a grafia aportuguesada "Jinga". A literatura brasileira atualizada busca reconstruir a figura de Nzinga como líder

transgressora, resistente e astuta, superando o silenciamento e enfatizando o protagonismo africano na história nacional e intercontinental (GERALDO, 2020, p. 37).

Em Angola, após a independência do país conquistada em 1975, a imagem de Nzinga Mbandi tornou-se um símbolo de prestígio nacional, com status de heroína, sendo a rainha guerreira que enfrentou os invasores portugueses (GERALDO, 2020, p. 21). A historiografia angolana (em grande parte após a década de 1960) tentou reconstruir a história sob a perspectiva africana e, em alguns casos, exagerou o papel político de Nzinga na luta contra o colonialismo, refletindo o modo como sua imagem foi sendo registrada no imaginário angolano (FONSECA, 2012, p. 11). A historiadora Selma Pantoja afirma que naquele país africano, a partir de 1970, é marcada pelo retorno da figura de Nzinga nas obras dos historiadores e escritores.

Depois de construída a nação, o escritor angolano (PACAVIRA, 1979) traça o perfil de Nzinga, de um ângulo literário. A rainha interpretada agora como parte de um grande painel da história nacional. Nzinga entra para a história da pátria. uma interpretação da rainha africana, na linha das construções identitárias, aparece na década de 1980, com um historiador americano, na qual o percurso de Nzinga é considerado nada mais do que a continuidade do movimento de resistência que sempre caracterizou as ações dos povos oprimidos. Nesse sentido, a luta de Nzinga é vista pelo autor como o primeiro movimento nacionalista da região, fazendo o elo com o movimento de independência na moderna Angola, o MPLA (GLASGOW, 1982, p. 177-8). Em direção contrária, dois historiadores angolanos, Parreira (1997) e Cruz e Silva (s/d), analisaram a personalidade de Nzinga. O estudo de Cruz e Silva (s/d) enfatiza Nzinga como ser político defensora de seu povo e de seu comércio. O trabalho de Parreira ao abordar o contexto da escravidão da época, traça um perfil da rainha como “capitã do comércio de escravos” e examina as abordagens de Miller e Thornton. Parreira discute as questões de posse/usurpação do poder por Nzinga, discordando das conclusões dos estudos dos dois colegas americanos, mas não chega a apontar caminhos mais concretos de análise. (PANTOJA, 2010, p. 322)

As tradições orais angolanas têm registrado Nzinga como uma autoridade africana que mais resistiu aos portugueses, sendo considerada igualmente uma heroína. Já a produção literária contemporânea (1990-2020), como exemplificado pela obra do escrito José Eduardo

Agualusa (*A rainha Ginga: e de como os africanos inventaram o mundo*, 2014), demonstra uma representação que questiona as visões coloniais e propõe uma revisitação dos discursos históricos sobre a resistência angolana ao domínio colonial (SILVIA; MAIA, 2020, p. 25).

Esses estudos recentes buscam superar a mera oposição africanos versus europeus, revelando as redes complexas de alianças e estratégias que envolviam múltiplos atores africanos, incluindo a dupla descendência étnica de Nzinga e sua tentativa de conciliar costumes ambundos e jagas (SILVIA; MAIA, 2020, p.14).

A análise da literatura historiográfica angolana por Inocência Mata (2006, 2014) distingue três abordagens: a colonial, a anticolonial/nacionalista e a pós-colonial. Esta última seria crucial para dismantlar os preconceitos e os interesses ideológicos presentes em alguns discursos históricos/historiográficos pretensamente imparciais.

Essa reescrita da história visa restaurar a participação efetiva de Nzinga na trajetória da humanidade e resgatar o valor da mulher africana (MATA, 2014, p. 78). Outro destaque importante sobre as representações de Nzinga neste cenário contemporâneo e pós-colonial angolano é descrito pela historiadora Selma Pantoja, ao discutir os impactos da independência nos espaços urbanos e na história pública em Luanda, capital do país.

Nesta capital, depois das mudanças de nomes de ruas e de serem derrubados dos pedestais os heróis colonizadores, procedeu-se, em um segundo momento, à criação de um pedestal, no coração da cidade, para celebrar sua famosa rainha: Njinga Mbandi. Para isso, um grupo de historiadores/as angolanos/as se incumbiram de pesquisar a imagem da soberana africana e surgiu uma escultura com representação diferente das conhecidas, até então, nas gravuras coloniais do século XVII ao XX. A Nzinga, nessa atual representação, está vestida com trajes locais e a sua imagem aparece sem a coroa. Um tempo depois, obedecendo à lógica de um discurso de urbanidade neoliberal, na aparente intenção de busca do progresso, a soberana perdeu esse lugar prestigioso, central na capital do país, cedendo espaço para um shopping center; a estátua da rainha foi parar onde deveriam estar (devem ter pensado os governantes), todos outros heróis: no museu. (PANTOJA, 2016, p. 60)

De uma forma geral a historiografia europeia, especialmente a portuguesa, sobre Nzinga Mbandi foi marcada por uma profunda carga colonialista e eurocêntrica, que produziu

e reproduziu muitas vezes a representação da rainha como uma tirana selvagem, de comportamentos bizarros e hábitos canibais.

Historiadores associados aos projetos coloniais portugueses em África, que perduraram por um largo período sobre Angola, tentaram minimizar a atuação política e militar de Nzinga, representando-a apenas uma coautora do tráfico negreiro, o que buscava transferir as responsabilidades da escravidão e do comércio atlântico de escravizados aos chefes africanos (FONSECA, 2012, p. 27). Ao longo de quase todo o século XX, historiadores europeus continuaram a divulgar uma versão da história de Nzinga, mas muitas vezes de forma romanceada, marcada por exageros, ou por meio de trabalhos vinculados aos interesses coloniais.

Na escrita da historiografia colonialista, representada aqui em *A História de Angola* publicada na década de 1940, a figura da rainha Nzinga foi enquadrada como a “negra selvagem”, porém de “inteligência invulgar” com “mentalidade fulgurante, de verdadeira e genial revelação de superioridade intelectual indígena” (DELGADO, s/d, v. 2, p. 72). Para o autor, o irmão Ngola Mbandi mostrou fragilidade, por “ter permitido”, perante as forças portuguesas, o desprestígio do Ndongo, enquanto que a *Jinga Mbandi*, conhecedora da mentalidade portuguesa, reafirmou e impôs sua força ao desempenhar o papel de embaixadora do Ngola (Idem, p. 73). A década de 1960, no ambiente das chamadas independências africanas, reintroduziu-se a presença da África nos meios acadêmicos europeus e trouxe a figura de Nzinga para um artigo em revista especializada de língua francesa. Com este perfil, o texto de Soromenho, de 1962, delineou a heroica figura da rainha para os tempos rebeldes. Mas, seria em 1965, no calor da luta pela independência, que foi produzida uma *História de Angola* e nela a rainha *Jinga* se distingue pela sua luta contra os portugueses e por sua capacidade de negociar um acordo. É justificado que a Nzinga mate seu irmão pela incapacidade deste em se disciplinar na guerra que deveria travar contra os portugueses. A grande *Jinga*, chefe da coligação do povo contra o invasor português, emerge no cenário de uma luta revolucionária (1965, p. 67-8). (PANTOJA, 2010, p. 322)

O período pós-1990 na Europa (focado em Portugal nos excertos) viu um esforço significativo na análise e desconstrução dessas representações, principalmente no contexto do ensino de História, conforme detalhado no trabalho do historiador Anderson Ribeiro Oliva (OLIVA, 2007, p. 29). Oliva revela que o imaginário português, mesmo no período pós-colonial, continuou impregnado de estigmas e que o ensino de História da África nas escolas portuguesas (1990-2005) foi caracterizado por um quadro de silêncio, invisibilidade e forte perspectiva eurocêntrica e colonial (OLIVA, 2007, p. 30).

O estudo de Oliva aponta que a abordagem da história africana nos currículos portugueses é marcadamente lusocêntrica, concentrando-se nos "Descobrimentos", no Império Português e na "Guerra Colonial", sendo Nzinga frequentemente mencionada apenas como pano de fundo para as ações europeias.

A crítica contemporânea, representada por vozes como Isabel Castro Henriques, exige uma revisão urgente dos conceitos utilizados pela historiografia portuguesa para eliminar o eurocentrismo e abordar a história da África de forma descolonizada e rigorosa (OLIVA, 2007, p. 30). Henriques argumenta que, por muito tempo, a historiografia lusitana não participou do fecundo debate africanista, mantendo uma "cegueira" que não permitia ver a África como um espaço vivo e autônomo. A permanência de visões anacrônicas e racistas, como a descrição de africanos como "primitivos" ou "selvagens" ou a naturalização de atos violentos do colonialismo, como os "zoológicos humanos" em exposições coloniais, demonstra a necessidade persistente de descolonizar a visão europeia sobre Nzinga e o continente (OLIVA, 2007, p. 89-91).

Em conclusão, a revisão historiográfica no período de 1990 a 2020 revela um movimento tripartido: a historiografia brasileira utiliza Nzinga como figura central na articulação da identidade afro-brasileira e da resistência africana à colonização; a angolana a consagra como heroína nacional, avançando para leituras pós-coloniais complexas; e a europeia se dedica, principalmente, à crítica e desconstrução do seu próprio passado colonial e do eurocentrismo que perpetuou a demonização e invisibilidade de Nzinga Mbandi e da história africana (GERALDO, 2020, p. 65).

2.2 A Rainha Nzinga Mbandi na Historiografia Brasileira: lutas, contradições e a crítica às narrativas coloniais do século XVII

Nzinga Mbandi é reconhecida como a personagem mais famosa e controversa da história de Angola no século XVII, destacando-se pela sua longa trajetória política e pela

intensa documentação produzida a seu respeito. O imaginário histórico literário sobre Nzinga Mbandi, mais conhecida no Brasil como Rainha Ginga, foi inicialmente dominado por uma perspectiva colonial que a descreveu como uma tirana selvagem, de comportamento bizarro e hábitos canibais, visão perpetuada desde o século XVI até boa parte do século XX (FONSECA, 2012, p. 4-5).

Em contraste, a partir da década de 1960, novos estudos de historiadores não portugueses, menos ligados aos interesses coloniais, buscaram reconstruir a história sob uma perspectiva africana, analisando as lutas internas e a coerência nas alianças da soberana ao longo de sua trajetória (FONSECA, ano, p. 10). É indiscutível que a figura de Nzinga possui um lugar de destaque nas manifestações culturais afro-brasileiras, como a Congada e a Coroação de Reis, sendo um traço identitário trazido pelos seus súditos mbundu/ambundo escravizados, que assim reverenciavam a soberana que resistiu aos portugueses.

No Brasil, a historiografia e os estudos históricos sobre a rainha Nzinga Mbandi ganharam força com a emergência e o aprofundamento dos estudos sobre a História da África, especialmente após a segunda metade do século XX. Trabalhos de pesquisadores/as brasileiros/as como Selma Alves Pantoja, Mariana Bracks Fonseca, e de autores que influenciaram profundamente o debate no país, como Roy Glasgow e Linda Heywood, são essenciais para a compreensão das diferentes interpretações da Ngola do Ndongo e Matamba.

A relevância dos estudos residia, muitas vezes, na necessidade de contrapor a dominação europeia na África e fornecer um exemplo de líderes africanos que lutaram militar e ideologicamente pela liberdade e independência de seus territórios. A historiadora Mariana Bracks Fonseca, em sua dissertação de mestrado de 2012, propôs analisar a trajetória política de Nzinga no contexto da expansão da colonização portuguesa na África Central e da instituição do comércio negreiro, focando nas décadas de 1620 e 1630, quando Nzinga representou a maior oposição aos portugueses. Fonseca entende a rainha como a principal líder da resistência contra a presença portuguesa em Angola no período, dando asilo a centenas de escravizados fugitivos, impedindo feiras e desorganizando a cobrança de impostos (FONSECA, 2012, p. 21-23).

A análise de Fonseca busca entender a atuação política e militar de Nzinga no conturbado contexto da ocupação portuguesa, sendo a guerra de 1617 contra o Ngola Mbandi o início do processo de subjugação do reino do Ndongo. Fonseca utiliza uma perspectiva que pensa as categorias "conquista" e "resistência" não como um binômio simples, mas como um cenário complexo. Ela também enfatiza que a trajetória de Nzinga possibilita a reflexão sobre as formas de resistência que sempre existiram contra o colonialismo na África. A

historiografia produzida por Fonseca sobre Nzinga Mbandi destaca que a rainha foi uma grande estrategista política e militar que, ao longo de sua trajetória longa e conturbada, soube usar de diversas artimanhas para se livrar do cerco empreendido pelos governos portugueses. A autora ressalta que Nzinga desempenhou diversos papéis, como ser cristã (Dona Ana de Sousa), Ngola, Tembanza (título Jaga), reivindicando o trono do Ndongo enquanto exercia a soberania em Matamba, demonstrando a complexidade de sua atuação (FONSECA, 2012, p. 22).

A atuação de Nzinga é vista em sua dissertação como uma luta pelo poder e pela liberdade de seu povo, reunindo centenas de pessoas de diferentes sociedades em uma grande confederação de sobas descontentes com a presença portuguesa na África Central. Nzinga é apresentada como uma figura que, mesmo se adaptando aos costumes de outros povos e às vezes participando do comércio de escravizados, nunca deixou de ter como principal objetivo eliminar a presença portuguesa em seu reino (FONSECA, 2012, p. 82).

Já a historiadora Selma Pantoja, outra importante voz na historiografia brasileira sobre a África, foi a primeira pesquisadora no país a investigar a rainha nos anos 1980. Seu fundamental livro, "Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão", publicado em 2000, é resultado de sua dissertação de mestrado defendida na UFRJ, em 1987, com o título *Nzinga Mbandi: Comércio e Escravidão no Litoral Angolano no Século XVII*. Pantoja tornou-se uma referência historiográfica nacional e internacional sobre a temática e seus trabalhos sobre Nzinga destacavam que o imaginário sobre Nzinga Mbandi no Brasil foi, por muito tempo, moldado por uma perspectiva colonial que a descrevia como "feroz, inumana e tirana" ou ainda como uma "belicosa mulher", que representou um entreve para os interesses portugueses (PANTOJA, 2010, p. 141; 2000, p. 94).

A autora, ao revisitar a história da rainha e, principalmente, das relações políticas e comerciais entre os mbundu e os portugueses, foca na complexidade de sua figura e nas disputas em torno do trono do Ndongo, questionando como a historiografia enxergava tais eventos. O trabalho de Pantoja busca analisar a divisão interna da sociedade Mbundu, as estruturas de parentesco e linhagem, as funções do escravizado e as consequências do tráfico atlântico nas estruturas sociais africanas (PANTOJA, 2000, p. 57-87). Pantoja utiliza, como grande parte da historiografia que se debruça sobre aquele contexto histórico e espacial as fontes europeias produzidas na época (Cadornega, Cavazzi, por exemplo) para argumentar que até à chega ao poder de Nzinga, a autoridade política máxima no reino do Ndongo era predominantemente masculina, o que se apresentou como um obstáculo para sua ascensão.

Nzinga teve que utilizar estratégias de uma líder guerreira para superar as imposições políticas e parentais (PANTOJA, 2000, p. 69-74).

Para a historiadora Patrícia Weber, a análise da historiografia brasileira sobre Nzinga Mbandi, a partir dos anos 1980, dialoga obrigatoriamente com as interpretações do pesquisador norte-americano Roy Glasgow, cuja obra "Nzinga: Resistência africana à investida do colonialismo português em Angola" (1982) foi por muito tempo o único estudo historiográfico em português com circulação comercial no Brasil. Glasgow foi importante porque estabeleceu um paralelo entre as lutas de Nzinga em Angola e os quilombos no Brasil, sobretudo Palmares (WEBER, 2014, p. 15). Ele teria construído uma narrativa a partir de uma perspectiva da resistência, relacionando as lutas anticoloniais angolanas às brasileiras. Contudo, o trabalho de Glasgow, embora influente, é visto como menos metuculoso no uso das fontes primárias e oscila em seus posicionamentos, enxergando Nzinga ora como líder independente, ora como coautora do tráfico de escravizados a partir de Matamba.

Outra historiadora que trabalhou com a história de Nzinga foi Marina de Mello e Souza. Em seu caso, a abordagem sobre a rainha tinha um outro interesse, com um olhar voltado para o Mundo Atlântico e as conexões com o Brasil. Por exemplo, ao discutir a resistência à escravidão no Brasil, cita Glasgow para ligar as "lições" de Nzinga ao imaginário popular e às táticas de guerra dos quilombolas de Palmares, o que reforçava a leitura de resistência e autonomia dos angolanos (WEBER, 2014, p. 37).

Já para outra importante historiadora brasileira que se especializou na história de Nzinga Mbandi, Mariana Bracks Fonseca, Nzinga foi uma estrategista complexa, com múltiplos papéis aparentemente contraditórios (cristã, Ngola, Jaga, rainha chamada de rei). Este parece ser um ponto central na historiografia brasileira e internacional pós-colonial que se dedicou a refletir sobre o papel histórico de Nzinga Mbandi. Fonseca, lembra que Linda Heywood, uma das pesquisadoras internacionais mais citadas no país quando discute-se as interpretações sobre a rainha, juntamente com John Thornton, buscou os precedentes históricos para a coerência das diversas alianças de Nzinga ao longo de sua carreira política, defendendo a sua legitimidade. A rainha era vista como uma monarca de protagonismo relevante, utilizando artimanhas para permanecer no poder e manter sua soberania. Sua complexidade é demonstrada pelo fato de ter aceitado o batismo católico, ser abençoada pelo governador, lutado como uma Jaga, e defendido os Mbundu, enquanto assumia o principal título de Mbangala (FONSECA, 2012, p. 26-27).

A historiografia brasileira recente tem se dedicado a analisar criticamente como as fontes coloniais, como a "História Geral das Guerras Angolanas" de Antônio de Oliveira de

Cadornega (1681), foram utilizadas. Por exemplo, Cadornega, um militar português que viveu 40 anos na África Central, descreveu Nzinga com adjetivações semanticamente indeterminadas, oscilando entre o elogioso e o pejorativo (altiva, ardilosa, imortal, estadista, belicosa mulher), muitas vezes para justificar os insucessos bélicos portugueses ou para reforçar seu próprio interesse em permanecer na região (WEBER, 2014, p. 46-49). Priscila Maria Weber (2014) argumenta que, embora Cadornega e Cavazzi sejam fontes indispensáveis, a historiografia brasileira, incluindo trabalhos como de Pantoja, Mello e Souza e Alberto da Costa e Silva, frequentemente empregaram adjetivações advindas de Cadornega de forma literalizada, descoladas do contexto da produção da obra do soldado-escritor, o que pode levar a uma interpretação não problematizada ou anacrônica dos processos textuais do século XVII (WEBER, 2014, p. 18-19; 52-55).

O historiador Alberto da Costa e Silva, cuja obra é amplamente utilizada no Brasil, também constrói uma representação sobre Nzinga como sendo uma "diplomata e hábil política," ressaltando sua astúcia e capacidade de usar diferentes aliados (Ambundus, Imbangalas, Congos, Portugueses, Holandeses) para manter e ampliar seu poder (WEBER, 2014, p. 63).

O diálogo da historiografia brasileira com a angolana é marcante, especialmente na apropriação da figura de Nzinga como símbolo de resistência nacional (MAIA, 2020, p. 39). No contexto pós-colonial, a imagem da soberana foi resgatada da demonização europeia e utilizada pelo governo angolano para unificar a nação e identificá-la como a "mãe da nação angolana moderna". Essa filiação heroizante busca transformar a personagem em um símbolo que representa a luta contra a dominação colonial, traço que também está presente nas narrativas pós-coloniais e literárias brasileiras (MAIA, 2020, p. 39).

A diferenciação da historiografia brasileira em relação à colonial europeia é evidente na rejeição dos estereótipos de barbárie e canibalismo, focando na complexidade política e militar de Nzinga. Enquanto historiadores portugueses do século XX tentaram minimizar sua atuação política e militar, associando-a aos projetos coloniais portugueses e reforçando sua conversão religiosa, os estudos brasileiros, influenciados pela historiografia africanista (Thornton, Heintze, Glasgow) e pelo pan-africanismo, priorizaram a autonomia e o protagonismo africanos associados à Nzinga (MAIA, ano, p. 7-20).

A historiografia brasileira tem o desafio de ir além da mera oposição africano versus europeu, revelando a intrínseca rede de relações, alianças e múltiplos interesses que envolviam a resistência do Ndongo-Matamba (SILVIA; MAIA, 2020, p. 70). Por exemplo, a utilização de diferentes grafias do nome da rainha nas obras brasileiras - Jinga/Ginga vs.

Njinga/Nzinga - muitas vezes reflete as tendências historiográficas seguidas pelos autores, indicando um diálogo com as formas aportuguesadas que se fixaram no Brasil ou uma aproximação com a fonética do quimbundo (MAIA, 2020, p. 19). A historiadora Priscila Weber chegou a uma conclusão parecida.

(...) respeitamos a escolha de cada autor analisado, observamos que Selma Pantoja grafa *Nzinga*, e apesar de não qualificar os motivos da sua eleição, cremos que por ter residido em Maputo nesse período, sendo inclusive pesquisadora da Comissão de Elaboração de Textos Didáticos pelo Ministério de Educação da República Popular de Moçambique, possivelmente Pantoja estava atenta às mudanças advindas das descolonizações, especialmente aquelas condizentes com parâmetros educacionais. Com a independência de Angola em 1975, a busca por promover as línguas locais faria o Instituto de Línguas Nacionais de Angola providenciar reformas ortográficas para o kimbundo e outras línguas maternas. Essas normas também estão em autores como Glasgow, Miller e Heintze. (...) A professora Marina de Mello e Souza grafa *Njinga*. Desconhecemos o porquê da opção da autora. Observamos que a mesma utiliza com recorrência as obras de John Thornton, que grafa a rainha nos mesmos moldes. Por fim, Alberto da Costa e Silva menciona em prefácio da obra “A manilha e o libambo – a África e a escravidão de 1500 a 1700”, sua opção em assinalar a rainha como *Jinga*, pois essa é a forma que desde menino está habituado a escrever, primando por utilizar os termos advindos de um Kimbundo que para o autor é grafado em um português que diverge, por exemplo, do utilizado por Cadornega ou ainda Bocage. (WEBER, 2014, p. 18)

O tratamento atribuído aos aspectos controversos da vida de Nzinga, como o envolvimento com o tráfico de escravizados e as questões de gênero e sexualidade, também distingue a historiografia brasileira mais recente (MAIA, 2020, p. 75). Selma Pantoja (2000) e Roy Glasgow (1982) já apontavam para a relação complexa de Nzinga com o tráfico, evidenciando que, apesar de precisar envolver-se minimamente com ele, ela frequentemente destruía rotas e fechava mercados para resistir aos portugueses. Trabalhos recentes de crítica literária analisaram a construção da personagem “Rainha Ginga” na literatura brasileira ou em língua portuguesa (como na obra de José Eduardo Agualusa). Esses críticos buscavam leituras

pós-coloniais e *queer*, que permitiriam refletir sobre a complexidade da identidade de Nzinga e suas transições de gênero, um aspecto que a historiografia colonial tinha dificuldade em compreender (MAIA; SILVA, 2020, p. 79).

A literatura e a historiografia, portanto, continuam a revisitar Nzinga Mbandi para transformá-la em um símbolo de resistência, memória e identidade transcontinental, demonstrando sua importância histórica e cultural para Angola e Brasil (GERALDO, 2020, p. 60).

2.3 A Historiografia Angolana sobre Nzinga Mbandi. Da Resistência Anticolonial ao Símbolo da Nação Independente

A rainha Nzinga Mbandi é inegavelmente a personagem mais polêmica e famosa de toda a história de Angola. Seu protagonismo, relevo e importância só encontram paralelo nos estudos históricos sobre gênero e política em África na figura de Cleópatra VII, última faraó da dinastia ptolomaica no Egito Antigo. Hoje, ela é considerada, na República de Angola, uma heroína nacional (PINTO, Ano, p. 2). Essa exaltação moderna contrasta fortemente com o retrato que lhe foi conferido durante séculos pela literatura europeia e pela historiografia colonial portuguesa, que descreviam a soberana como uma tirana selvagem, de comportamento bizarro e hábitos canibais (FONSECA, 2012, p. 5).

A representação de Nzinga tornou-se um dos maiores símbolos da resistência angolana ao domínio português no século XVII, integrando-se, ainda, na memória cultural do mundo atlântico e dos afrodescendentes das Américas e do Caribe. A longa trajetória política de Nzinga e sua tenaz oposição à dominação portuguesa, seja através da diplomacia ou das armas, atestam seu esforço em manter a soberania e, por isso, a recuperação de sua memória se tornou fundamental para a construção identitária pós-colonial em Angola, e pós-abolição no Brasil (MATA, 2012, p. 7).

O trabalho da historiografia angolana e dos intelectuais nacionalistas em resgatar a figura de Nzinga Mbandi ganhou força decisiva com o avanço das lutas pela independência de Angola no final dos anos 60 do século XX. A figura de Nzinga foi apropriada pelos movimentos políticos angolanos, nas décadas de 1960 e 1970, como uma líder da resistência “proto-nacionalista”. Sua importância ideológica era tamanha que ela era a única heroína em comum exaltada tanto pelo MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) quanto pela UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola). Essa abordagem, embora

fosse vital para a mobilização política, incorreu no erro de apresentar conceitos impertinentes para o século XVII, como os de "nação" e "luta de classes", exagerando seu papel político na luta anticolonial sem se embasar estritamente nos documentos históricos da época. Contudo, a exaltação da rainha refletia o modo como sua imagem ficou registrada nas tradições e no imaginário angolano ao longo dos séculos (FONSECA, 2012, p. 12).

A utilização da imagem de Nzinga no contexto da luta armada visava fornecer um exemplo de liderança africana que lutou ideológica e militarmente para manter seu Estado livre e independente. A Rainha, que governou os reinos do Ndongo e Matamba de 1623 a 1663, simbolizava tal resistência (MATA, 2012, p. 16). O influente escritor angolano Manuel Pedro Pacavira (nascido em 1939), considerado um dos responsáveis pela organização do I Colóquio Internacional “Nzinga Mbandi – heroica rainha da resistência angolana”, ocorrido em 2010 em Roma, publicou seu romance sobre Nzinga Mbandi, em 1975, embora o tenha escrito entre 1972 e 1973, enquanto estava preso no Campo do Tarrafal (Cabo Verde), durante a guerra de independência de Angola. Este romance é classificado como um "romance histórico" ou "romance de intervenção", e desde o início exibia na dedicatória a intenção ideológica de construir a nação, dedicando a obra "para as FAPLA – Heróicos Combatentes da Liberdade" (as Forças Armadas Populares de Libertação de Angola eram o braço armado do Movimento Popular de Libertação de Angola, o MPLA). A recriação literária de Nzinga, nesse momento de luta pela libertação, servia para conclamar o povo angolano à resistência, apresentando a rainha como um exemplo a ser seguido desde tempos remotos, no qual o caminho da libertação já estava sendo alinhavado (FRANCO, 2019, p. 17-22).

Com a conquista da independência e os esforços de reconstrução da história e das memórias coletivas angolanas, a partir de 1975, as representações sobre Nzinga como heroína, tornaram-se hegemônicas. Após o fim da guerra civil que se seguiu à independência (1975-2002), as autoridades do governo do MPLA, que haviam usado a história da resistência de Nzinga para motivar os jovens guerrilheiros angolanos, apropriaram-se de sua história como um símbolo para unificar a nação. Essa campanha nacional fez muito para resgatar sua imagem da demonização perpetuada pelos escritores e historiadores europeus. Uma das principais iniciativas do governo foi a identificação formal de Nzinga como a “mãe da nação angolana moderna” (MAIA, 2020, p. 23).

A Rainha Nzinga Mbandi, que morreu em 17 de dezembro de 1663, é ainda hoje recordada por muitas sociedades e povos de Angola e sua memória transcende as fronteiras etno-culturais Mbundu. A data de sua morte, 17 de dezembro, é inclusive uma data que alguns

políticos gostariam que fosse um feriado, sendo o dia da resistência nacional (MATA, 2012 p. 25).

A sua figura, marcada pelas histórias sobre suas habilidades na diplomacia, no militarismo e na estratégia política para manter a soberania e a independência de seu povo, inspirou as gerações posteriores e continua sendo uma fonte de inspiração para a mulher angolana. Ela é vista como uma mulher que transformou desvantagens sociais e políticas (como o fato de ser mulher em uma sociedade predominantemente masculina, embora isso seja discutido historiograficamente) em triunfo, garantindo sua sobrevivência e o enfrentamento à colonização portuguesa (ROCHA, 2017, p. 29).

A memória sobre Nzinga em Angola moderna é materializada e celebrada em diversos espaços públicos e culturais. Em 2003, uma imponente estátua da rainha foi erigida num jardim do bairro de Kinaxixi, em Luanda (PINTO, 2014, p. 1). Curiosamente, a estátua foi colocada na Praça do Kinaxixi, que havia sido rebatizada após a independência. Durante o período colonial o local era denominado como o Largo dos Lusíadas, local onde se encontrava um monumento aos portugueses mortos da Primeira Guerra Mundial. Anteriormente o povo de Luanda identificava a região com a Maria da Fonte ou a Kianda (espírito das águas). A localização da estátua de Nzinga nesse espaço, portanto, tinha um alto valor simbólico de substituição e afirmação da identidade territorial nacional. A figura de Nzinga retratada na estátua servia como referência de heroína anticolonial e associava-se a uma postura nacionalista e territorialista no discurso angolano contemporâneo (SILVIA; MAIA, 2020, p. 35). No entanto, em 2014 ela retirada da praça que passava por obras e depositada no Museu Nacional de História Militar, na Fortaleza de São Miguel, em Luanda. Segundo Pantoja

Nesta capital, depois das mudanças de nomes de ruas e de serem derrubados dos pedestais os heróis colonizadores, procedeu-se, em um segundo momento, à criação de um pedestal, no coração da cidade, para celebrar sua famosa rainha: Njinga Mbandi. Para isso, um grupo de historiadores/as angolanos/as se incumbiram de pesquisar a imagem da soberana africana e surgiu uma escultura com representação diferente das conhecidas, até então, nas gravuras coloniais do século XVII ao XX. A Nzinga, nessa atual representação, está vestida com trajes locais e a sua imagem aparece sem a coroa. Um tempo depois, obedecendo à lógica de um discurso de urbanidade neoliberal, na aparente intenção de busca do progresso, a soberana perdeu esse lugar prestigioso, central na capital do país, cedendo espaço para um shopping center; a estátua da rainha foi parar onde deveriam estar (devem ter

pensado os governantes), todos outros heróis: no museu. (PANTOJA, 2016, p. 60)

Em outubro de 2024, por fim, ela voltou à praça, remodelada pelas reformas urbanas que avançam na capital do país.



A imagem da rainha Nzinga, na praça Kinaxixi.

Fonte: Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Nzingambande.jpg>, acesso em 10.05.2025.



A imagem da rainha Nzinga, reposta na praça Kinaxixi, em 2024. Fonte: Disponível em <http://portalangoline.com/baixa-de-luanda-ganha-nova-imagem-com-o-regresso-do-historico-largo-do-kinaxixi/>, acesso em 10.05.2025.

A exaltação de Nzinga como símbolo nacional também se refletiu no sistema educacional angolano após 1975. Por exemplo, um manual escolar angolano para o Ensino de Base (4ª Classe), adotado nos anos que se seguiram imediatamente à Independência, dedicava a Nzinga Mbandi, apresentada como símbolo da resistência ao colonialismo, uma lição de três páginas. Este compêndio, que utilizava o retrato imaginário de Nzinga pintado por Achille Déveria, fazia perguntas diretas aos alunos sobre a resistência, como: “A ideia da unidade dos povos de Angola na luta contra o colonialismo desapareceu com a morte da rainha?” (PINTO, 2014, p. 37).

O busto da soberana, em uma dessas representações, evidencia um machado de guerra ao ombro e um rosto seco, coberto por um toucado de ráfia que substitui a coroa, aproximando-se da kijinga tradicional. O retrato imaginário de Nzinga da autoria de Achille Déveria, que circulou em panfletos independentistas em Luanda na década de 1950, foi adotado como símbolo nacional angolano e figurou na capa do romance “Nzinga Mbandi de Pacavira” (1985) (PINTO, 2014, p. 40).



“Retrato imaginário da Rainha Njinga Mbandi da autoria do pintor francês Achille Déveria (1800-1857), datado de 1830. Esta imagem, que atravessaria os séculos XIX e XX, chegando aos dias de hoje e tornando-se, pelo menos desde a década de 1950, emblemática do nacionalismo angolano (...)” (PINTO, 2014)

Outras homenagens e ações culturais reforçaram essa memória. Nzinga continua sendo celebrada em escolas, praças, instituições, nomes de prédios, alimentos e grupos de dança e música. Em 2013, o filme biográfico angolano “Njinga, rainha de Angola”, dirigido por Sérgio Graciano, surgiu como uma produção audiovisual que buscava evidenciar a história angolana, resgatando e apresentando o ponto de vista dos “donos da terra” sobre a rainha, em contraste com o olhar vitimista ou estereotipado (ROCHA, 2017, p. 41). Além disso, o Instituto de Línguas Nacionais de Angola, após a independência em 1975, fixou a grafia Nzinga para o nome da rainha, buscando a valorização e promoção das línguas locais, aproximando-se da fonética do kimbundo e rompendo com as formas aportuguesadas "Ginga" e "Jinga" (ROCHA, 2017, p. 44).

A historiografia africana pós-colonial e os discursos nacionalistas angolanos, embora tenham sido influenciados pela necessidade da construção de uma ideia de Identidade Nacional única após 1975, representam uma ruptura fundamental com a narrativa colonial europeia. A intenção de alguns textos literários e historiográficos escritos a partir da década de 1970, como o romance de Manuel Pedro Pacavira (1975), era provocar a inversão/rejeição das imagens deixadas pelos colonizadores e pelas representações "portuguesas" que associavam a rainha africana a um ser sub-humano, canibal e cruel, buscando reedificar o passado. Esse exercício de reescrita da história e de reinscrição de um imaginário positivo ocorreu, entre outros mecanismos, por meio da mitificação da figura de Nzinga, resgatando-a de uma história pré-colonial de Angola para o presente e a construção da nacionalidade. Essa "fibrilação heroicizante" erigiu a personagem a um símbolo de resistência contra a ocupação colonial (MATA, 2014, p. 33).

Enquanto historiadores coloniais portugueses, como Ralph Delgado e Gastão Sousa Dias, após as comemorações da "Restauração" de Angola em 1948, persistiram na retórica do "enselvajamento" da Rainha Nzinga, ligando a história de Angola aos empreendimentos do Infante D. Henrique, o discurso angolano moderno ou pós-colonial focou no protagonismo africano. A narrativa nacionalista de Angola destacou que a Rainha Nzinga lutou contra os portugueses pela preservação de seus territórios e de seu poder, além de ter auxiliado outros grupos nesse enfrentamento, e que tinha consciência de que uma luta tão árdua modificaria as relações de poder na região. O historiador e escritor angolano Henrique Abranches, por exemplo, escreveu em 1965 uma História de Angola a partir de uma perspectiva nacionalista, que, apesar de ser elementar, circulou nas regiões controladas pelo MPLA e foi adotada pelos manuais escolares angolanos após a independência (GERALDO, 2020, p. 8).

A historiografia de Pacavira e de outros autores nacionalistas assumiu desde o início o propósito de construir uma história épica em torno da personagem, fazendo-a símbolo da resistência anticolonial e nacional angolanas. Essa perspectiva contrasta, por exemplo, com a abordagem de outro famoso escritor angolano, Pepetela. O reconhecido autor publicou nos anos 1990 um romance intitulado "A Gloriosa Família: o Tempo dos Flamengos" (1997) que, embora aborde Nzinga no contexto da invasão holandesa, estabeleceu um "local de enunciação" distinto, usando um escravo-narrador para desvelar os preconceitos portugueses sobre os guerreiros Jagas (MATA, 2014, p. 54).

Contudo, a historiografia angolana, mesmo em suas vertentes ficcionais, buscou estabelecer novos nexos com o passado para entender o presente e repensar o futuro. Um ponto notável é que a escrita dessa história buscou fundar um modelo de narrativa que,

embora heroica, patriótica e popular, incorporasse ingredientes que não eram típicos da literatura europeia, como a oralidade e a cultura banta (MATA, 2014, p. 55).

Em termos de nuances literárias e da comparação com as rerepresentações de escritores europeus, é necessário notar que, em Angola independente ocorreu um consenso sobre a heroicidade de Nzinga. No entanto, os estudos acadêmicos em nível universitário sobre Nzinga forma marcados por um longo atraso, sendo retomados apenas na década de 2010 (FRACO, 2019, p. 32). Já a historiografia africanista não portuguesa (como Joseph Miller e John Thornton) havia se dedicado a questionar a legitimidade de Nzinga e a buscar precedentes históricos para justificar suas ações, enfatizando a complexidade das alianças políticas africanas (FONSECA, Ano, p. 56).

O discurso angolano, no entanto, utilizou a resistência de Nzinga para fins de unificação e a identidade nacional, rejeitando o quadro pejorativo colonial e os estereótipos reproduzidos. O filme “Njinga, rainha de Angola” (2013) e o material didático publicado pela UNESCO (2014) servem como exemplos contemporâneos dessa contínua reafirmação e popularização da memória de Nzinga como um ícone político, militar e cultural (ROCHA, 2017, p. 29). Além do seu papel como símbolo de resistência nacional, a figura de Nzinga Mbandi, que conseguiu exercer poder político e militar em um contexto predominantemente masculino, serve como uma fonte de inspiração para a mulher angolana (MATA, Ano, p. 15). Ela é um exemplo do papel de liderança exercido por mulheres, mesmo em sociedades onde a tradição reservava postos de chefia apenas aos homens. O fato de ela ter tido uma longa vida, morrendo de forma natural aos 82 anos apesar das inúmeras guerras e disputas políticas em que se envolveu, e de ter mantido sua independência por décadas, são elementos que a conectam com uma visão messiânica que despertou a consciência nacional no Norte de Angola (GERALDO, 2017, p. 27).

Sua capacidade de liderança, sagacidade e intrepidez e o modo como organizou a sociedade de modo mais paritário, dando às mulheres a possibilidade de exercer funções de responsabilidade, são aspectos que sustentam essa inspiração. Após a morte de Nzinga, ela abriu caminho para a monarquia de outras mulheres, com várias Angolas a sucedendo no Ndongo, incluindo a princesa Kambo, sua irmã e sucessora (MATA, 2014, p. 63). Essa história de sucesso e protagonismo feminino é um traço importante resgatado pela memória angolana para valorizar a cultura e a identidade nacionais. Em Angola hoje, mulheres lutam com coragem e determinação, inspiradas por Nzinga, que foi a maior heroína de Angola, cuja luta, bravura, inteligência e determinação devem ser celebradas (MATA, ano, p. 25).

De uma forma geral, a historiografia angolana sobre Nzinga Mbandi, especialmente após 1975, foi caracterizada por um esforço consciente de reconstrução histórica e mitificação para fins de identidade e unificação nacional. Ela priorizou o papel de Nzinga como estrategista e líder da resistência, desmantelando os estereótipos coloniais que buscavam minar a legitimidade e a eficácia de sua oposição (FRACO, 2019, p. 58). O uso da rainha como símbolo da resistência ao domínio português e como a "mãe da nação angolana moderna" permeia a literatura, os manuais escolares e as homenagens públicas em Angola. As nuances historiográficas angolanas residem na forte intencionalidade ideológica (visível no romance de Pacavira) e na busca por um "local de enunciação" africano que se distancia do eurocentrismo, promovendo a valorização da língua e cultura bantas, como exemplificado na adoção da grafia Nzinga (e não Njinga) após a independência por parte dos angolanos. A exaltação contínua da rainha guerreira demonstra a importância de se utilizar figuras históricas de grande protagonismo africano para sustentar a identidade da nação (MATA, 2014, p. 68).

2.4 As reconfigurações da imagem e da memória em perspectiva comparada. Nzinga Mbandi, da "mulher sanguinária e impiedosa" ao "símbolo de resistência". A construção de uma síntese

Já abordamos, em diversos trechos dessa dissertação o quanto a rainha Nzinga Mbandi (também Njinga, Ginga ou Jinga) foi uma das personalidades mais famosas e controversas da história da África Central, distinguindo-se por sua longa e documentada trajetória política. Sua figura, no entanto, não é estática; ela foi e continua sendo reconfigurada pelas interpretações e narrativas históricas, literárias e culturais, refletindo os contextos e as intenções ideológicas de quem a descreve. O debate em torno de Nzinga oscila entre representações antagônicas: de um lado, a "mulher sanguinária e impiedosa" cunhada pelo colonialismo europeu; de outro, o "símbolo de resistência" exaltado pelo nacionalismo angolano e pelas comunidades afrodiáspóricas. A perspectiva comparada das diferentes construções de sua imagem (Europa, Angola e Brasil) revela como a memória histórica é mobilizada em função de distintas lutas políticas e movimentos sociais ao longo do tempo (FRACO, 2019, p. 12).

A primeira imagem duradoura de Nzinga foi forjada por europeus contemporâneos a ela, sendo dominada por uma perspectiva colonial, eurocêntrica e cristã que buscava desqualificar sua liderança e justificar a dominação e o controle comercial portugueses. A

literatura europeia a descreveu como uma tirana selvagem, de comportamento bizarro e hábitos canibais. Essa construção narrativa foi essencialmente ideológica, servindo aos propósitos da expansão colonial (FONSECA, 2012, p. 16). As fontes primárias mais importantes para essa construção inicial foram as obras do soldado português António de Oliveira de Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas* (1681), e do padre capuchinho italiano Giovanni Antonio Cavazzi de Montecuccolo, *Istorica Descrizione de Tre Regni Congo, Matamba et Angola* (1687) (FONSECA, 2012, p. 5).

Embora Cavazzi tenha sido seu confessor e tenha caracterizado a rainha como prudente, corajosa e intrépida, ele e Cadornega forneceram o material que, posteriormente, eternizaria a figura dela com adjetivações que a associavam à ferocidade e à crueldade. Cadornega, por exemplo, demonstrou admiração, mas sua narrativa era marcada pelo olhar português que demonizava a força de Nzinga ao resistir à interiorização do domínio comercial português (FRANCO, 2019, p. 22).

A imagem de "déspota bárbara e sanguinária, ilegítima e usurpadora" foi politicamente instrumentalizada por governadores portugueses, como Fernão de Sousa, para sustentar os interesses da coroa e justificar a guerra contra o Ndongo e Matamba. Essa demonização se tornou um padrão narrativo. Nos séculos XIX e XX, autores europeus, como Charles Boxer (1966), persistiram em representar Nzinga como uma selvagem bárbara que personificava o pior das mulheres, chegando a chamá-la de "Rainha canibal Nzinga dos Jagas" (MATA, ano, p. 20). A persistência do estereótipo da "mulher diabólica, mágica e cruel" nos séculos XIX e XX, revela a longa duração da colonização dos imaginários (MATA, 2014, p. 9). Essa visão depreciativa era parte de um fenômeno mais amplo, no qual o imaginário ocidental utilizava o racismo científico e a antropofagia (tratada como prática generalizada, sem fundamentos históricos) para reforçar o caráter primitivo dos povos africanos, justificando o domínio e o trabalho forçado. A acusação de antropofagia contra os africanos foi constantemente reiterada, independentemente de provas, para "asselvajá-los" e banalizar suas práticas sociais, religiosas e políticas (OLIVA, 2020, p. 24-25).

O desafio à autoridade masculina tradicional entre os mbundu, na África Central, que segundo fontes como Cavazzi reservava à mulher a última escala de poder, transformou-se em mais um elemento de desqualificação por parte dos europeus. Seu comportamento político e guerreiro, ao adotar indumentária masculina e ser referida como "rainha chamada de rei", era visto pelos europeus renascentistas e religiosos como transgressor e "viril", contribuindo para que ela fosse rotulada como uma figura "homem-mulher" ou desnaturalizada (MATA, 2014, p. 30).

A reconfiguração da imagem de Nzinga Mbandi como "símbolo de resistência" e heroína da nação angolana ganhou força com a emergência dos movimentos de libertação no século XX, especialmente a partir da década de 1960. Essa nova perspectiva buscava uma ruptura fundamental com o discurso colonial e a demonização europeia, resgatando Nzinga para a história pós-colonial de Angola (MAIA, 2020, p. 35). A figura de Nzinga foi apropriada pelos movimentos políticos angolanos, como o MPLA e a UNITA, nas décadas de 1960 e 1970, como uma líder da resistência "proto-nacionalista". A exaltação dessa imagem refletia como a rainha já estava enraizada no imaginário e nas tradições angolanas ao longo dos séculos (FONSECA, 2012, p. 37).

O romance "Nzinga Mbandi" (1975), de Manuel Pedro Pacavira (membro influente do MPLA), foi um marco nessa reconfiguração, sendo classificado como um "romance de intervenção", com clara intenção ideológica de construção nacional (MATA, 2014, p. 39). Pacavira buscava a inversão da imagem de Nzinga produzida pelos discursos coloniais e eurocêntricos portugueses (que a retratavam como sub-humana) para reedificar o passado através da mitificação nacionalista de Nzinga. No livro, ela é apresentada como a grande líder clandestina da resistência nacional que lutaria pela independência e liberdade da sua terra. Esse esforço épico e patriótico tinha o objetivo de unificar a nação e construir um perfil de identidade nacional, superando os interesses étnicos (MATA, 2014, p. 40).

O historiador angolano Henrique Abranches, em 1965, também contribuiu com a construção de uma História de Angola a partir de uma perspectiva nacionalista, usada, como citamos anteriormente, em manuais escolares do MPLA no pós-independência (FONSECA, 2012, p. 37). Mesmo com nuances, o nacionalismo angolano assumiu o propósito de construir uma história épica em torno de Nzinga, erigindo-a a um símbolo de resistência contra a ocupação colonial. Após 1975, a campanha nacional do governo angolano consolidou Nzinga como a "mãe da nação angolana moderna" e heroína nacional, resgatando sua imagem da demonização europeia. A memória de Nzinga é hoje amplamente celebrada em Angola, transcendendo as fronteiras etno-culturais Mbundu (MATA, 2014, p. 45).

A homenagem se manifestou também na esfera pública, com a construção de monumentos e símbolos. Em 2003, uma estátua imponente da rainha foi erigida em Luanda, na Praça do Kinaxixi, em um ato simbólico de afirmação identitária nacional (PINTO, 2014, p.47). A data de sua morte, 17 de dezembro de 1663, foi considerada por alguns políticos como o dia que deveria ser feriado, o Dia da Resistência Nacional (MATA, ano, p. 45). No campo cultural e educacional, o cinema e a literatura continuam a reafirmar essa imagem. O filme biográfico angolano "Njinga, rainha de Angola" (2013) buscou resgatar e apresentar o

ponto de vista dos “donos da terra” sobre a rainha, em contraste com o olhar estereotipado europeu (FRANCO, 2019, p. 18).

A UNESCO também produziu um material em 2014 que visa destacar a história de mulheres negras, apresentando Nzinga como referencial de liderança e resistência (FRANCO, 2019, p.18). Além disso, a escolha da grafia Nzinga, fixada pelo Instituto de Línguas Nacionais de Angola em 1975, foi também um ato de valorização da língua quimbundo e de distanciamento das formas aportuguesadas Ginga/Jinga (ROCHA, 2017, p. 49).

Nzinga Mbandi, que conseguiu exercer seu poder político e militar em um contexto em que a sociedade local não estava habituada com mulheres em funções de chefia, é tida como uma fonte de inspiração para a mulher angolana, simbolizando a bravura, inteligência e determinação feminina que se impõe na sociedade (MATA, 2014, p. 45). O debate historiográfico brasileiro sobre Nzinga, embora tardio, tem se desenvolvido por meio de uma perspectiva que busca a formulação de uma compreensão da complexidade que envolve a rainha, criticando o legado colonialista europeu e reconhecendo sua importância na memória diaspórica (WEBER, ano, p. 51). A historiografia brasileira recente, influenciada pelos estudos africanos, pelos novos estudos africanistas e pelos estudos afrodiaspóricos enfatizava a complexidade política e militar de Nzinga, que transitava entre múltiplas identidades (Cristã, Ngola, Tembanza, Imbangala) como estratégia para manter sua soberania (MATA, 2014 p. 132).

A historiadora Mariana Bracks Fonseca (2012) entende Nzinga como a principal líder da resistência mbundu contra a invasão portuguesa nas décadas de 1620 e 1630. Ela ressalta que a rainha concedeu asilo a centenas de escravizados fugitivos, impediu feiras e desorganizou a cobrança de impostos, afetando diretamente o comércio de escravizados de Portugal no século XVII. Sua atuação é vista como uma luta pelo poder e para manter os povos a ela agregados "livres do jugo colonial" (FONSECA, 2012, p. 33).

Selma Pantoja (2000) e Roy Glasgow (1982) abordam a complexa relação de Nzinga com o tráfico de escravizados. Glasgow estabeleceu um paralelo entre as lutas de Nzinga em Angola e os quilombos no Brasil, sobretudo Palmares. Pantoja, ao se debruçar sobre a guerra e a escravidão, usa as fontes para construir uma Nzinga guerreira e líder política que superou as imposições. Ela reconhece que a rainha era descrita como "feroz, inumana e tirana" na visão colonial, mas busca reconfigurar a historicidade de sua figura (MAIA, 2020, p. 14).

A historiografia brasileira também se engajou na análise crítica de como as fontes coloniais foram apropriadas. Trabalhos como o de Priscila Weber (2014) problematizam o uso das adjetivações advindas da obra de Cadornega (como "belicosa mulher", "habilidosa

política") e por parte de autores brasileiros (Pantoja, Mello e Souza, Alberto da Costa e Silva) (WEBER, 2014, p. 59).

A crítica reside no fato de que essas caracterizações eram frequentemente empregadas de forma literalizada, concedendo-lhes um status ou um paradigma atrelado à rainha, sem considerar o contexto de produção da obra do soldado-escritor e seus interesses. Esse uso acríptico perpetuava uma leitura que, mesmo ao elogiar a astúcia da rainha, se baseava na visão eurocêntrica e militarista de Cadornega, que descrevia Nzinga para impressionar o leitor europeu ou para justificar os insucessos bélicos portugueses (WEBER, 2014, p. 62).

A imagem de Nzinga no Brasil também transformou-se em um elemento identitário e de convergência para as duas nações. Sua memória transcendeu o Atlântico nos porões dos navios negreiros, fazendo parte da memória cultural de todo o mundo afrodescendente das Américas e do Caribe. No Brasil, a memória da é reverenciada como a Rainha Ginga nas manifestações culturais afro-brasileiras, como a Congada e a Coroação de Reis. Sua imagem é utilizada como modelo exemplar para brasileiros, homens e mulheres, negros e brancos, herdeiros da matriz histórico-cultural africana. Mais recentemente, coletivos de mulheres negras, no campo político e cultural (capoeira), também retomaram a memória de Nzinga e adotaram parte da história da rainha como elementos formadores de suas identidades e pautas. As diferentes construções da imagem de Nzinga demonstram que a história e a memória são constantemente reconfiguradas, dependendo das necessidades políticas e sociais de cada época e contexto (GERALDO, ano, p. 66).

O Eixo Cronológico das Reconfigurações da imagem de Nzinga pode ser dividido em três grandes fases:

1. A Imagem Colonial e Demonizada (do século XVII ao início do século XX) - Nzinga é uma "mulher sanguinária e impiedosa", fruto dos relatos de missionários e soldados (Cavazzi, Cadornega) que visavam deslegitimar seu poder e justificar a dominação colonial portuguesa. Essa visão se mantém forte nos imaginários europeus e nos discursos coloniais (FRANCO, 2019, p. 10).

2. A Imagem Nacionalista e Heroicizante (Luta anticolonial e Pós-independência, 1960/1975): Nzinga é o "símbolo de resistência" e a "mãe da nação" angolana. Essa reconfiguração, liderada por intelectuais nacionalistas (como Pacavira), buscava uma ruptura com a narrativa colonial para unificar o povo angolano na luta pela independência e construir uma identidade africana positiva (MATA, 2014, p. 38).

3. A Imagem da Complexidade e da Diáspora (final do século XX e início do XXI): Nzinga é a estrategista complexa, com múltiplos papéis e identidades. A historiografia

africana e brasileira a resgata a partir da análise dos estudos de gênero, da luta contra o racismo colonial e da conexão transnacional (Glasgow, Fonseca, Pantoja). Essa fase exige a construção de um olhar pós-colonial, que questiona as visões coloniais e supera a mera oposição africanos versus europeus, revelando a intrínseca rede de relações (SILVIA; MAIA, 2020, p. 72).

Por fim, a memória de Nzinga é ativamente utilizada em diversas lutas sociais, especialmente nas esferas de identidade negra, da resistência anticolonial e do empoderamento feminino. Em Angola, a memória da rainha foi invocada para unificação e sustentação política. Ela serviu como prova de que existiu uma longa tradição de resistência à dominação portuguesa, sendo precursora dos movimentos nacionalistas de libertação. Sua figura inspira a mulher angolana na atividade político-militar e é um exemplo de liderança feminina em um contexto histórico de guerra (MATA, 2014, p. 114).

No Brasil, a memória da rainha, trazida pelos africanos escravizados que aqui se rearticularam, foi (é) um instrumento de afirmação da identidade afro-brasileira e da luta feminista. Nzinga, como a Nkissi Matamba no Candomblé Angola (em Minas Gerais), supre a grande lacuna de figuras de mulheres africanas no ensino de História, fortalecendo as reivindicações dos movimentos negros. Os estudos sobre sua complexidade e resistência contribuem para a desconstrução dos preconceitos e estereótipos que ainda permeiam o imaginário social sobre a África (FONSECA, 2012 p. 75). O resgate de Nzinga se insere no esforço global de intelectuais e pensadores africanos e afrodiáspóricos que, a partir do século XX (com movimentos como o Pan-africanismo e a Negritude), buscaram destruir as visões distorcidas da África e reconstruir uma nova imagem, afirmando a importância do continente na história da humanidade (OLIVA, ano, p. 77). Nzinga, ao lado de outros líderes, simboliza essa reinvenção da África e a busca pela autonomia e identidade.

A história de Nzinga Mbandi, que conseguiu transitar do batismo católico (chamada de Dona Ana de Sousa) para a liderança militar Jaga, ilustrando perfeitamente como a memória de um indivíduo pode ser mobilizada e transformada por diferentes contextos ideológicos. A aparente contradição entre a "mulher sanguinária" (narrativa colonial) e a "símbolo de resistência" (narrativa nacionalista/diáspórica) é o próprio motor da sua longevidade histórica e literária (MATA, 2014, p. 114).

O estudo comparado das reconfigurações revela que, enquanto a historiografia colonial europeia utilizou a imagem da rainha guerreira para fins de dominação, reforçando o racismo estrutural e epistêmico ao longo dos séculos, as historiografias angolana e brasileira

no pós-colonial se empenharam em construir um olhar que valorizasse o protagonismo africano. A crítica recente no Brasil, por sua vez, exige que, mesmo ao celebrá-la como heroína, a historiografia evite a apropriação acrítica das adjetivações coloniais, reconhecendo a complexidade e a historicidade do século XVII e do presente (WEBER, 2019, p. 62).

Nzinga permanece como uma figura central não apenas como um registro do passado, mas como um ícone político e cultural ativo que influencia a identidade transcontinental (MAIA, 2020, p. 3). Seu legado demonstra a necessidade de se ter um olhar historiográfico que confronte os discursos hegemônicos, revele os silêncios e as lacunas, e restitua aos africanos e aos povos afrodiaspóricos a sua participação efetiva na trajetória histórica da humanidade. O resgate de Nzinga Mbandi é, em essência, um ato de descolonização da história (OLIVA, 2020, p. 88).

A longevidade da sua figura decorre da capacidade de sua história ser reconfigurada e mobilizada por movimentos sociais contemporâneos, transformando-a em um emblema da luta anticolonial, antiescravista e antirracista, especialmente para as comunidades afrodiaspóricas, como no Brasil, e para os movimentos de mulheres negras. Sua trajetória política, marcada por múltiplos papéis e estratégias militares e diplomáticas, demonstra a tenacidade e a inteligência de líderes africanos que se recusaram a aceitar pacificamente a dominação (FONSECA, ano, p. 12).

Embora alguns estudiosos considerem "romântico" afirmar que sua luta era ideológica contra a escravidão, não é realista supor que isso fosse possível no século XVII (ROCHA, 2017, p. 19). Entretanto, suas ações acabaram por ter a consequência de diminuir o tráfico negreiro entre 1624 e 1641, sendo um exemplo de autoridade africana que não aceitou pacificamente a nova ordem portuguesa (FONSECA, ano, p. 12). O legado da resistência de Nzinga no século XVII é intrinsecamente ligado à necessidade de combater a narrativa colonial que tentou desumanizá-la e deslegitimar sua luta. Essa imagem negativa fazia parte da construção de um discurso de desmerecimento dos africanos e do apagamento de uma resistência que sempre existiu.

Intelectuais e lideranças do movimento negro e historiadores engajados na luta antirracista têm trabalhado para destruir as visões distorcidas da África e assegurar a reconstrução de uma imagem positiva das culturas africanas (OLIVA, ano, p. 28). A escolha do nome do Coletivo Nzinga no Brasil, por exemplo, vinculou-se à preocupação em resgatar um passado histórico recalçado por uma "história" que só falava dos opressores. Ao se valer do exemplo de Nzinga, que não foi capturada e manteve sua soberania por décadas, os movimentos sociais de resistência afirmam que os africanos e afrodescendentes foram/são

protagonistas efetivos de sua própria história. Portanto, a importância duradoura de Nzinga como símbolo de luta atravessou o Atlântico. Seu nome e feitos viajaram para "além mar" na memória dos seus súditos mbundu escravizados. A organização militar dos quilombos angolanos em terras brasileiras e a herança cultural inquestionável, fazem com que a “Rainha Ginga” tenha um lugar de destaque nas manifestações culturais afro-brasileiras, como a Congada, a Capoeira, o Carnaval e a Coroação de Reis (GERALDO, 2020, p. 24).

As lutas de Nzinga em Angola e formação dos quilombos no Brasil, sobretudo Palmares, são outra ligação crucial para a luta antirracista, pois o quilombo é tratado um conceito basilar para entender a cultura histórica que erigiu Zumbi dos Palmares como herói negro. O quilombismo, defendido por Abdias do Nascimento, foi um movimento político e paradigma cognitivo que fortaleceu a luta por novas representações culturais. O resgate da figura de Nzinga, a partir da resistência cultural, faz parte dessa busca por uma identidade negra que se conecta à África histórica a África diaspórica (AMORIM, 2011, p. 47).

A figura de Nzinga foi de suma importância para os movimentos de mulheres negras (MMN) por demonstrar o protagonismo feminino na luta por libertação e soberania. Nzinga era uma mulher de personalidade ímpar que governou e se valeu de diferentes artimanhas para continuar no poder. A rainha subverteu as construções históricas masculinas, reafirmando novos lugares para as mulheres nas sociedades africanas. Longe de ser apenas uma figura do passado, ela é vista como uma fonte inspiradora da mulher angolana e da mulher negra brasileira do presente, cujas lutas, bravura, inteligência e determinação devem ser celebradas.

A relevância contemporânea de Nzinga para os movimentos sociais é mais evidente na fundação do Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras no Rio de Janeiro, na década de 1980, um dos primeiros grupos de mulheres negras organizadas e autônomas no Brasil. O Coletivo Nzinga homenageou a rainha africana e sua luta contra o colonialismo português em Angola, buscando resgatar a história de participação política e social da mulher negra na sociedade brasileira (MOREIRA, ano, p. 66). O Nzinga Informativo (1985–1989), veículo de comunicação do coletivo, articulava as ideias de gênero, raça e classe, mesmo antes da cunhagem do termo "interseccionalidade", em 1989. O coletivo reconhecia que a mulher negra era submetida a uma dupla opressão — discriminação sexual (como mulher) e a questão racial (como negra) — o que as diferenciava das mulheres brancas. A escrita do Nzinga Informativo destacava a necessidade de se organizar separadamente, não para se isolar, mas para se fortalecer na luta geral, e combater a invisibilidade. O jornal denunciava que a mulher negra crescia numa situação de desvantagem e recebia a informação de que a servidão estava na sua natureza de mulher e de negra (QUEIROZ, 2023, p. 67-75).

Nzinga Mbandi, através do Coletivo Nzinga, está diretamente ligada à luta antirracista contemporânea por meio da valorização da identidade cultural e da ancestralidade. O coletivo Nzinga utilizou a escrita insubmissa e a comunicação alternativa para dar voz e visibilidade aos povos subalternizados e oprimidos. A imprensa feminista negra, como o Nzinga Informativo, assumiu um papel decisivo ao trazer pautas contra-hegemônicas e ao rejeitar o ideal branco como padrão estético (MOREIRA, ano, p. 71).

O resgate da história de Nzinga, assim como de Palmares e Zumbi, é um ato de descolonização da história. A reivindicação pela "reavaliação do papel do negro na história do Brasil" foi uma das principais bandeiras do Movimento Negro Unificado (MNU), do qual o Coletivo Nzinga se originou e manteve diálogo. A luta pela Lei 10.639/03 (que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira) foi um resultado direto dessa mobilização por saberes e novas representações culturais (AMORIM, ano p. 41). Nzinga, ao ser reapresentada em materiais didáticos (como os da UNESCO) e em pesquisas, ajuda a suprir a grande lacuna de figuras de mulheres africanas no ensino de História, fortalecendo as reivindicações e a consciência histórica dos movimentos negros. A força de Nzinga Mbandi, assim como de outras mulheres negras e guerreiras (como Luísa Mahin, Dandara e Aqualtune), refletem o ímpeto que sustenta as lutas atuais das mulheres negras na busca por uma sociedade mais justa e igualitária, combatendo as discriminações intra e inter-gênero, o racismo e o classismo. A memória de Nzinga é uma ideia força que impulsiona a luta por uma verdadeira justiça histórica.

CAPÍTULO 3

NZINGA MBANDI NA DIÁSPORA BRASILEIRA O COLETIVO DE MULHERES NEGRAS NZINGA E A CONSTRUÇÃO DE NOVAS MEMÓRIAS SOBRE A HISTÓRIA DA ÁFRICA A PARTIR DOS ANOS 1980

A luta pela autonomia, valorização e reconstrução da identidade negra tem raízes profundas na história do Brasil. Ao longo do século XX podemos encontrar várias experiências e momentos marcantes desse exercício de disputas e ressignificações identitárias e do enfrentamento ao racismo e à desigualdade. O Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado por Abdias do Nascimento em 1944 no Rio de Janeiro, foi um desses marcos no protagonismo intelectual negro, mas também da estética e da profissionalização. Utilizando encenações teatrais, iniciativas educacionais e concursos de "beleza racial" para combater a desigualdade social e os traumas da escravidão e do racismo, a iniciativa buscava construir um "desrecalcamento em massa" (SANTOS, 2007, p. 12).

Antes do TEN, nos anos 1930, a Frente Negra Brasileira (FNB), por sua vez, demonstrou preocupação com a inserção da história do negro na política formal, na educação e com a organização de bibliotecas (GOMES, 2011, p. 13). Já o Primeiro Congresso do Negro Brasileiro, organizado em 1950, foi pioneiro na construção epistemológica de um novo lugar para o negro na história do Brasil, com críticas consistentes acerca das pesquisas existentes e reivindicando políticas sociais e uma legislação específica para a população negra (SANTOS, 2007, p. 14). Na sequência desses marcos fundacionais, podemos citar a criação do Movimento Negro Unificado (MNU), no final de 1978 em plena Ditadura Militar, que repercutiria as diferentes trajetórias, atores e agências da luta e da organização negra brasileira das décadas anteriores, produzindo um espaço fundamental de militância, mobilização, apoio, produção de conhecimento e contestação política. Entre esses atores coletivos se destacam os milhares de indivíduos que se inscreviam em suas identidades raciais ressignificadas em seus cotidianos. Entre os atores individuais encontramos várias lideranças negras – homens e mulheres – que dedicaram suas vidas à produção dessas experiências de contestação e libertação. Dentro do contexto do Pós-abolição, esses indivíduos e coletivos negros

construíam, portanto, diferentes mecanismos de resistência e reexistência em uma sociedade marcada pelo racismo estrutural e por profundas desigualdades de raça, classe e gênero.

O Coletivo de Mulheres Negras Nzinga surgiu no Rio de Janeiro, justamente, nessa conjuntura, no início da década de 1980, mais precisamente em junho de 1983. Fundado pela historiadora, antropóloga e intelectual Lélia Gonzalez e por outras ativistas negras, como Jurema Batista, Jane Thomé e Rosália Lemos, a criação do Coletivo Nzinga ocorreu em um período de intensa mobilização política, marcado pela proximidade do fim do regime político autoritário brasileiro e pela abertura democrática, em 1985 (RIOS, 2018, p. 10).

O Coletivo surgiu em resposta à ausência de discussões sobre gênero dentro do Movimento Negro e à exclusão das pautas das mulheres negras no feminismo tradicional marcando um ponto de virada na história do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro. O Coletivo Nzinga se caracterizou pela diversidade de suas integrantes, reunindo mulheres negras de diferentes origens sociais e níveis de escolaridade, todas unidas na denúncia das diversas formas de opressão que enfrentavam. O Nzinga contou com a participação de mulheres negras de classe média e originárias das favelas e da Baixada Fluminense, o que demonstra a realidade socioeconômica da maior parte das mulheres negras brasileiras, frequentemente nas camadas mais pobres da sociedade. Essa diversidade se refletiu nas pautas e nas estratégias do Coletivo, que procurava representar as demandas de todas as mulheres negras, independentemente de sua origem ou condição social. (DIAS, 2025, p. 12)

Entre seus produtos, o coletivo elaborou um informativo, intitulado NZINGA. Segundo Beatriz Oliveira (2023) o jornal, que teve apenas cinco edições publicadas entre 1985 e 1989, se destacava pelo fato de que “cada uma das linhas impressas foram escritas em prol dos direitos das mulheres e da comunidade negra como um todo. Falava-se de política, agendas culturais, história e educação”. Apesar de sua curta existência temporal, suas marcas e contribuições ecoam no tempo e chegam aos dias atuais. O protagonismo de mulheres negras nas lutas políticas e epistêmicas em prol da valorização das identidades e histórias negras, não pode ser negligenciado. Este capítulo será dedicado a compreensão de como esse coletivo e seu informativo se apropriaram e ressignificaram a figura história da Rainha Nzinga Mbandi.

3.1 Os avanços nos direitos sociais e conquistas da população negra no começo do século XXI. O papel das mulheres negras e o lugar da memória coletiva.

No início do século XXI, a influência do movimento negro e de suas reivindicações culminaram em avanços legais e acadêmicos incontestáveis na luta antirracista no país. A participação da delegação do governo brasileiro na III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, organizada pela ONU na África do Sul, contou com a participação das intelectuais e ativistas negras Luiza Bairros e Sueli Carneiro. Dois anos após a realização da Conferência – e é possível associar a ocorrência dos dois eventos – foi aprovada a Lei Federal nº 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nos currículos escolares (GOMES, 2011, p. 19). No ano seguinte, para implementação dessa lei foi aprovado no Conselho Nacional de Educação, o parecer elaborado pela intelectual negra e pesquisadora da UFSCAR Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, transformado nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana.

No mesmo período, as primeiras Universidades Públicas (UERJ, UNEB e UnB) adotavam políticas afirmativas para candidatos/as negros/as. Esses marcos legais, entre outros fatores, impulsionou a ampliação do campo dos Estudos Africanos e Afro-brasileiros no país, que conheceu nos últimos 20 anos um crescimento exponencial na produção de conteúdos sobre a história da população afro-brasileira, enfrentando o "caráter epistemicida" do conhecimento eurocêntrico (GOMES, 2011, p. 23). Instituições de Ensino Superior, especialmente as públicas, e as associações de pesquisa, como a Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), têm desempenhado um papel fundamental na produção e disseminação de conhecimentos, com publicações, eventos científicos e núcleos de estudo (GOMES, 2011, p. 26-27). Apesar de alguns retrocessos e obstáculos, esse caminho continua a ser escrito.

No contexto diaspórico (colonial e pós-colonial), a história da África e de seus descendentes no Brasil resulta de um processo contínuo de reinvenção e luta na construção das narrativas e memórias. Se entendermos a diáspora africana não apenas como uma dispersão forçada de povos africanos, mas um fenômeno social, econômico, cultural e político que envolve a recriação de identidades africanas nas Américas e em outras partes do mundo, parece indiscutível o papel dos africanos como construtores de sociedades diversas no Mundo Atlântico a partir do século XVI (PEREIRA, 2011, p. 30-31). Esse processo dinâmico de

construção e reconstrução das sociedades coloniais e pós-coloniais rompe com ideias cristalizadas de raça, nação e cultura, revelando hibridismos e transgressões muito relevantes no passado e no cenário atual. Em meio a esses esforços o protagonismo feminino continua marcante, inclusive atuando na reinscrição de uma memória sobre a Rainha Nzinga nos últimos anos.

Identificamos isso na Capoeira Angola, por exemplo. Sendo considerada uma prática secular desenvolvida no Brasil por escravizados e negros descendentes de diversos povos bantos ou da África Central, a luta foi o resultado da recriação e ressignificação no Brasil de elementos de matriz africana, combinados com uma materialidade histórica própria do país. Na capoeira Angola foi entrelaçando-se com a exclusão a reificação da imagem do corpo negro como uma ação subversiva e de resistência (SANTOS, 2007, p. 32-33). Entre seus diversos grupos, destacamos a existência do Grupo Nzinga de Capoeira Angola, criado pela historiadora Rosângela Araújo (Mestra Janja), em 1985. Esse coletivo, originalmente funcionado em São Paulo, encontra-se hoje espalhado por diversas cidades brasileiras e se apoia na imagem da rainha angolana como um dos seus princípios.

Já a literatura negra surge como um espaço de fala e autorrepresentação, fortalecendo a identidade cultural, racial e de gênero, reconstruindo narrativas e imagens de si e dos outros, com uma subjetividade forjada a partir da vivência da condição de negros e negras na sociedade brasileira. Essa "memória da diáspora africana" é constantemente recriada e idealizada nos discursos identitários, como nos casos de afro-brasileiros e afro-americanos (GOMES, 2011, p. 37-38). Neste campo os exemplos de protagonismo de mulheres negras também são marcantes, como nos casos de Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus e Maria Firmina dos Reis.

Apesar dos avanços ocorridos nas últimas duas décadas, com a Lei 10.639/03 e com as políticas afirmativas com reserva de vagas para candidatos/as negros/as nas universidades (mesmo antes da promulgação da Lei 12.711/12), o desafio de descolonizar o saber e a prática permanece. O "epistemicídio", a marginalização dos saberes e culturas colonizadas, a exclusão de corpos e saberes negros e não brancos de determinados espaços, ainda persistem. Neste caso, as mulheres negras sofrem uma exclusão ainda maior, inclusive sua presença na História.

No debate sobre a produção de memórias e a construção de narrativas sobre o passado, não podemos esquecer que a escolha do que deve ser lembrado ou esquecido é seletiva e sujeita a flutuações. A desvalorização da dimensão experiencial dos povos africanos, originários e afrodescendentes na construção das memórias coletivas e da identidade nacional,

em prol de uma política unívoca de uma memória eurocêntrica é uma debilidade a ser superada (GOMES, 2011, p. 19). O esquecimento das personagens negras, de mulheres negras, também é sintomático da interseccionalidade das opressões. Nas sociedades contemporâneas e democráticas, a construção da memória coletiva ou social é um processo negociado e conflitual, com múltiplas vozes disputando as versões do passado (PERALTA, 2007, p. 17).

Conceitos como "contra-memória" ou genealogia, de Michael Foucault, ilustram a possibilidade de grupos silenciados terem suas narrativas particulares transformadas em discursos públicos ou coletivos, à medida que ganham visibilidade. É fundamental que as políticas de salvaguarda da memória oral, especialmente dos povos envolvidos na diáspora, evitem a "cristalização e mortificação" dessas "culturas viajantes", permitindo a fluidez e a reinvenção constante (PERALTA, 2007, p. 42).

Em suma, o resgate da história da África no Brasil, e das mulheres negras, em busca de exemplos de autonomia e luta no contexto pós-colonial e afrodiaspórico, é um processo contínuo de (re)criação da memória coletiva. Longe de ser uma recuperação passiva, é uma construção ativa que contesta o silenciamento e as narrativas hegemônicas, evidenciando a capacidade de sujeitos e grupos de reinventar suas identidades e ressignificar o passado. Assim, a memória social, em sua polissemia e caráter relacional, torna-se uma ferramenta vital para a visibilidade de todas as histórias e para a busca de uma sociedade mais justa e equânime, onde o passado não condene, mas informe e empodere a construção de futuros possíveis (PERALTA, 2007, p. 40).

3.2 Memória e Identidades Sociais negras na Diáspora. Um aporte teórico

A memória, em sua essência, constitui um fenômeno complexo e polissêmico, cujos significados variam substancialmente conforme a disciplina que a aborda (GONDAR, 2008 p. 1). O campo dos estudos da memória social, uma rubrica vasta e transdisciplinar, tem como objeto de investigação as diversas formas pelas quais o passado molda os indivíduos e os grupos, seja consciente ou inconscientemente, na esfera pública ou privada, de maneira material ou comunicativa, e em contextos de consenso ou conflito. Essa amplitude torna a delimitação conceitual da memória um desafio constante (PERALTA, 2007, p. 2).

A compreensão da função social da memória, reflete-se nas noções de memória coletiva, social e herdada, as quais frequentemente se entrelaçam, tornando problemática sua separação ou oposição (GONDAR, 2008, p. 1). Para Maurice Halbwachs, apontado por

muitos como um dos fundadores dos debates sobre a “memória coletiva” introduzindo este conceito no léxico das ciências sociais sob a influência durkheimiana, a função primordial da memória coletiva é fomentar um laço de filiação entre os membros de um grupo. Esse laço seria alicerçado em seu passado compartilhado, o que conferiria uma ilusão de imutabilidade e cristalização dos valores e acepções predominantes do grupo. Ele argumentava que o indivíduo se recordava, primordialmente, como membro de um grupo social, e suas recordações pessoais seriam condicionadas pela influência de instituições sociais como o parentesco, a comunidade, a religião, a organização política e a classe social (PERALTA, 2007, p. 5-6).

Embora reconhecendo que o ato de recordar é individual, Halbwachs sublinhava que as pessoas adquirem, recordam, reconhecem e localizam suas memórias na sociedade. Contudo, essa abordagem foi criticada por conceber a memória e a identidade como sistemas estáticos e coerentes, negligenciando a natureza dialógica, negocial e conflituosa dessas construções (PERALTA, 2007, p. 7-8).

Já outros autores preferem o termo “memória social” para evitar o determinismo excessivo da concepção halbwachsiana, que tendia a retratar o indivíduo como um autômato passivamente obediente a uma “vontade coletiva interiorizada” (PERALTA, 2007, p. 8). A distinção entre memória coletiva e memória social também varia entre os especialistas. Jacques Le Goff, por exemplo, reserva a designação de memória coletiva para povos sem escrita e aplica o termo memória social a sociedades onde a escrita já se instalou, permitindo a construção de uma história com base em documentos escritos. O surgimento da escrita é visto como um fator fundamental na transformação da memória coletiva, possibilitando a “sobrecarga de memória” através de inscrições em monumentos e o surgimento de documentos em suportes diversos, conferindo materialidade à memória e estabelecendo a fronteira onde a memória coletiva se torna social (PERALTA, 2007, p. 9-11).

No entanto, para Roger Chartier essa dicotomia não parece válida. O autor, ressalta a convivência e imbricação da memória oral e escrita em períodos como os séculos XVI e XVIII, que geraram múltiplas práticas onde o texto retornava à oralidade e a escrita se articulava ao gesto. Pierre Nora também valoriza essa imbricação, definindo a memória coletiva como “o que fica do passado vivido dos grupos, ou o que os grupos fizeram do passado”, e observando como as memórias históricas difundidas pela mídia são reprocessadas pela memória coletiva, que por sua vez, pressiona a história (PERALTA, 2007, p. 10-14).

Já a noção de memória herdada, explicitamente mencionada como um dos focos de estudo, refere-se à forma como as experiências passadas, mesmo que não vividas diretamente

por um indivíduo, são transmitidas e ressignificadas por gerações subsequentes ou grupos. Não se trata de uma herança biológica direta, mas de uma transmissão cultural e histórica de traços sógnicos da tradição que se manifesta, por exemplo, na “memória da diáspora africana”. Essa memória herdada é constantemente recriada e idealizada nos discursos identitários da diáspora, como as apelidações afro-brasileiros, afrodescendentes e africano-americanos (PEREIRA, 2011, p. 16-19).

Portanto, a construção da memória, seja ela individual, coletiva, social ou herdada, está intrinsecamente ligada à experiência, tanto pessoal quanto do grupo (PERALTA, 2007, p.7). Sigmund Freud, ao discutir a memória em sua construção teórica, concebia os diferentes modelos de aparelho psíquico como “aparelhos de memória”. Ele enfatizou que os traços mnêmicos, tanto em sua constituição quanto em seu rearranjo, formam-se na relação com o outro, sugerindo que a psicologia individual é, imediata e simultaneamente, psicologia social. Essa perspectiva de memória como relação é fundamental para além da oposição entre individual e coletivo. A memória social é vista assim como um sistema cultural de atribuição de significado que se produz ao longo do tempo, interligando eventos passados e presentes e funcionando como um mecanismo essencial de produção de significado cultural (PERALTA, 2007, p. 23-25).

Essa “interpretação criativa e plástica” do passado converte eventos pretéritos em memória, que não é idêntica ao que de fato ocorreu, mas uma articulação do passado para que ele se torne memória. A memória seria inerentemente seletiva e sujeita a flutuações. A polissemia do conceito, que pode ser vista como um ponto fraco é, na verdade, sua riqueza, permitindo múltiplos sentidos e variações. Diferentemente de um resgate ou recuperação do passado, a memória é um processo dinâmico de criação e recriação, no qual a história de um sujeito, seja individual ou coletiva, pode ser a história dos diferentes sentidos que emergem em suas relações (GONDAR, 2008, p. 26).

O passado é, dessa forma, também simultaneamente distinto e permanente, no sentido de que não se pode alterar o que de fato aconteceu. Mas a forma como lembramos, comemoramos, compartilhamos experiências e construímos formas de (re)narrar o acontecido é mutável, pois se adequa às ansiedades do presente. Isso impõe limites à instrumentalização do passado, pois para que uma representação seja minimamente verossímil, ela deve ter alguma correspondência com a autopercepção do coletivo (PERALTA, 2007, p. 28-29).

No campo da memória social, a abordagem “presentista” que enfatiza a manipulação da memória por poderes dominantes (“políticas da memória” ou “invenção das tradições”) é complementada por críticas que reconhecem a não univocidade e o caráter negociado e

conflitual da construção da memória, especialmente em sociedades democráticas contemporâneas. Dessa forma, o conceito foucaultiano de “contra-memória” ilustra essa fluidez, ao reconhecer a voz de grupos silenciados e marginalizados, cujas narrativas podem transformar-se em discursos dominantes à medida que ganham popularidade. Essa dinâmica processual da memória, longe de ser um sistema estático, reflete um constante conflito e negociação entre diferentes sentidos atribuídos ao passado (PERALTA, 2007, p. 33-34).

Por fim, a perspectiva da memória como sistema cultural de atribuição de significado, inspirada em Geertz, sugere que ela fornece referentes de significação gerados pelo presente e orientados para o futuro. Essa visão se alinha com o conceito de *Habitus* de Bourdieu, um sistema de disposições que compreende estratégias e práticas pelas quais a ordem social se concretiza, tornando o passado presente nas práticas estruturadas e permitindo adaptação à mudança social (PERALTA, 2007, p. 25-28).

Em contextos de fluxos migratórios, a construção do patrimônio imaterial e da memória coletiva é dinâmica, articulada com o contexto sócio-histórico, cultural e geográfico. A memória da diáspora africana contemporânea, por exemplo, não deve ser respaldada por uma relação contínua e linear entre passado e futuro, nem por uma identidade cultural comum unificada, mas sim pela reinvenção e idealização nos discursos identitários (PEREIRA, 2011, p. 19-36).

A luta de grupos sociais como a população negra pelo “direito à memória” e à autorrepresentação é um exemplo claro de como a memória é construída e disputada (SANTOS, 2007, p. 38). A literatura negra, por exemplo, surge como um enfrentamento ao ideal de democracia racial, buscando o fortalecimento da identidade cultural e a reconstrução de narrativas e imagens de si, com uma subjetividade construída a partir da vivência da condição de homens e mulheres negras na sociedade brasileira (GOMES, 2011, p. 39-40).

Essa busca por “espaços de fala” para sujeitos silenciados, mesmo que se configure como um “essencialismo estratégico” no contexto de refugiados, visa o empoderamento e a quebra de discursos de exclusão. No entanto, persiste o desafio de como as políticas de salvaguarda da memória oral, como as propostas para a diáspora africana, podem evitar a cristalização e mortificação dessas “culturas viajantes”, escapando ao controle e subjugação das potencialidades subjetivas (PEREIRA, 2011, p. 41-43).

Em suma, a memória, em suas múltiplas facetas – individual, coletiva, social e herdada – transcende a mera recuperação do passado para se tornar um processo contínuo de criação e recriação. Ela é moldada por acontecimentos vividos pessoalmente ou em grupo, mas é sempre seletiva e sujeita a flutuações, refletindo a dinâmica das relações sociais e

culturais (GONDAR, 2008, p.7). A polissemia e a natureza relacional da memória, em vez de serem vistas como deficiências, revelam-se sua maior riqueza, permitindo que sujeitos e grupos construam e negociem suas identidades, ressignificando o passado em um constante diálogo com o presente e o futuro (PEREIRA, 2011, p. 19). É nesse movimento contínuo de lembrança, esquecimento e reinvenção que a memória se manifesta como um campo de possibilidades para a emancipação e visibilidade de todas as histórias, inclusive das negras e das mulheres negras.

O campo dos estudos da memória social é vasto e transdisciplinar, focando em como o passado molda indivíduos e coletividades, consciente ou inconscientemente, em âmbitos públicos e privados, de forma material ou comunicativa e em contextos de consenso ou conflito (PERALTA, 2007, p.1). Portanto, a memória é uma interpretação criativa e plástica do passado, que se articula com outros saberes e fórmulas para se tornar memória, não sendo idêntica ao fato ocorrido. Ela se torna um constructo multifacetado e dinâmico, indo muito além da simples recordação individual, estendendo-se às esferas coletiva, social e até mesmo herdada, sendo moldada por experiências vividas tanto pessoalmente quanto por um grupo (PERALTA, 2007, p.1).

No Brasil, a contextualização do resgate, escrita e reconhecimento da história da África e de seus descendentes lançados nas diásporas é crucial, especialmente no cenário pós-colonial e do pós-abolição, buscando incessantemente exemplos de autonomia e luta que foram historicamente silenciados (SANTOS, 2007, p. 2-3). No período pós-abolição partes das elites e da sociedade brasileira, buscaram construir um "esquecimento" das responsabilidades da escravidão e da formação de um país no qual o povo negro era a maioria da população. Decisões como a queima de documentos vinculados à escravidão em 1890, deliberado por Ruy Barbosa, a composição do Hino da República que afirmava "nós nem cremos que escravos outrora tenha havido" e a política de incentivo da imigração laboral europeia, compõem esse cenário (GOMES, 2011, p. 5). Já a ideologia racista do branqueamento, defendida pelas elites nos séculos XIX e XX, visava a uma "higienização moral e cultural" da sociedade brasileira através do clareamento da população (SANTOS, 2007, p. 6).

Essa lógica colonial se materializou na exclusão e controle da população negra, expulsando-a de antigas zonas rurais e urbanas sem políticas de apoio (SANTOS, 2007, p. 2). A mesma exclusão podia ser encontrada nas representações literárias das pessoas negras que, em diversas obras, ficaram limitadas aos papéis de subalternidade, com homens sendo

reproduzidos como escravos e jagunços, e com as mulheres negras reduzidas a objetos sexuais, negando sua negritude e desumanizando-as (GOMES, 2011, p.7).

3.3 O Contexto Brasileiro das décadas de 1970-1980. As relações entre o regime de opressão e a criação do MNU

O golpe militar de 1964 instaurou no Brasil uma "nova ordem", caracterizada pela imposição de um Estado autoritário e violento para grande parte da sociedade, com doses amplificadas de opressão e silenciamento sobre determinados setores, como os que faziam à resistência política, ou os grupos historicamente subalternizados, como negros, mulheres, camponeses, operários e pobres. Na prática, significou um regime de opressão e silenciamento de setores populares e suas representações políticas, assim como a manutenção de lógicas elitistas, racistas e eurocêntricas sobre a história do país (GONZALEZ, 1982, p.1).

Medidas como a supressão de partidos políticos, a cassação de mandatos, a dispersão das ligas camponesas e a prática sistemática de prisões, torturas, desaparecimentos e banimentos se tornaram marcas de uma longa noite, até então pouco conhecida por parte da população, mas já vivida pelos povos originários e pelos negros (GONZALEZ, 1982, p. 2). Nesse contexto, o regime autoritário, em um cenário internacional favorável, operou o chamado "milagre econômico", um crescimento frágil baseado na "Tríplice Aliança" entre o Estado militar, multinacionais e o grande empresariado nacional, e com grande endividamento público. No entanto, os benefícios desse "milagre" não alcançaram a totalidade da população, resultando em uma maior empobrecimento das massas trabalhadoras, determinado pela política de arrocho salarial, que atingia de forma mais acentuada a determinados setores (GONZALEZ, 1982, p. 4).

A população negra, em particular, foi severamente impactada por essas políticas econômicas e sociais. A agressiva entrada do capital estrangeiro ampliou o parque industrial, mas simultaneamente causou a desnacionalização de pequenas empresas, onde os trabalhadores negros encontravam espaço no mercado de trabalho. No campo, a criação de latifúndios, amparados pelo governo militar, levou ao desaparecimento da pequena propriedade rural, resultando em altos índices de desemprego rural e, conseqüentemente, em um grande êxodo para as periferias dos centros urbanos. As cidades "incharam" com o aumento das favelas e o surgimento de um novo "personagem", o "bóia-fria", no cenário da história dos despossuídos do país (GONZALEZ, 1982, p. 5-6).

A construção civil, setor de grande crescimento durante o "milagre", absorveu grande parte dessa mão de obra barata e não qualificada, majoritariamente negra, com obras como a Ponte Rio-Niterói e a Trans-Amazonica, sendo consideradas "túmulos do trabalhadores desconhecidos" devido ao alto número de vidas anônimas ceifadas em suas construções. Para Lélia Gonzalez (1982, p 5-7), esse aumento da participação da população negra no mercado de trabalho não resultou em melhoria de seu nível de vida. As condições materiais de existência da população negra remetem a condicionamentos psicológicos e a uma reinterpretação da teoria do "lugar natural" de Aristóteles, onde o espaço físico do negro, desde a senzala, tem sido oposto ao do grupo branco dominante, manifestando-se em favelas, cortiços, porões e invasões, com precárias condições de higiene e saúde. Nesses locais, a presença policial não era para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar (GONZALEZ, 1982, p. 9).

A sistemática repressão policial, com seu "caráter racista" (segundo a polícia, "todo crioulo é marginal até que se prove o contrário"), tinha como objetivo impor a submissão psicológica através do medo e impedir qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado. Na Baixada Fluminense, a população negra representava 70% das vítimas da ação dos esquadrões da morte, que operavam como "justiceiros" da nova ordem (GONZALEZ, 1982, p. 11). O regime militar, apesar da euforia do "milagre", emanava "odores pestilenciais, acompanhados de choro e ranger de dentes" de seus subterrâneos, frequentemente provenientes de jovens de classe média perseguidos pela ditadura (GONZALEZ, 1982, p. 13).

Ainda hoje, décadas após o golpe de 1964, o Brasil está "longe de alcançar as demandas de verdade e justiça" no que tange às experiências negras e à reparação por infrações de direitos humanos cometidos contra a população preta e parda. Essa lacuna não se dá apenas nas políticas de memória, mas também na produção acadêmica, principalmente na historiografia sobre o período, que por muitos anos se centrou nas atuações das guerrilhas e dos grupos de resistência armada (OLIVEIRA, 2024, p. 15-16). A repressão aos povos originários e às formas de organização, resistência, manifestações culturais negras ficou por muito tempo invisibilizada. A Ditadura operava uma espécie de proteção intransigente da manutenção do mito da Democracia Racial. Esse foco nos "espaços de militância política tradicional", compostos majoritariamente por jovens brancos de classe média e universitários, consolidou uma imagem das vítimas do regime que "tende a relativizar a violência ditatorial e a perpetuar estereótipos" (OLIVEIRA, 2024, p. 18).

Uma pesquisa realizada por Gabrielle Abreu (2021) mostrou que, entre os 1.080 trabalhos acadêmicos sobre a ditadura, publicados entre 1988 e 2019, apenas nove se

dedicaram especificamente às questões raciais, demonstrando como a temática foi silenciada por décadas, tornando-se tema de trabalhos acadêmicos apenas recentemente. A pesquisadora Thula Pires (2017) denomina essa lacuna nos estudos sobre as experiências negras na ditadura e na redemocratização como consequência da "produção de memórias incolores", ligada à incapacidade de perceber a centralidade e a complexidade que a "raça" possui em um país historicamente marcado pela herança da escravidão e estruturado no racismo (OLIVEIRA, 2024 p. 19).

A Doutrina de Segurança Nacional (DSN) e o mito da Democracia Racial atuaram conjuntamente na criminalização da mobilização negra e no sufocamento do debate público sobre desigualdade racial. A legislação do regime militar, como a Lei de Segurança Nacional de 1967, considerava crime incitar publicamente "ao ódio ou à discriminação racial", prevendo penas de detenção (OLIVEIRA, 2024, p. 24). Por óbvio era enquadrado em crime racial aqueles que reivindicam direitos e o combate ao racismo. A Lei de Imprensa de 1967 também proibia a "propaganda de preconceitos de raça ou classe", evidenciando uma "preocupação em incluir a pauta racial nas diretrizes de controle do regime". Lucas Pedretti (2017) explica que a lógica era a seguinte: "o racismo não existe, então não faz sentido existir qualquer tipo de mobilização que coloque em debate o tema da discriminação contra negros ou que promova a valorização da cultura e da identidade negra".

Assim, os próprios militantes negros e antirracistas eram vistos como "criadores do racismo no Brasil", fruto de manipulação externa – influência dos movimentos pelos Direitos Civis dos Negros nos Estados Unidos, com o objetivo de desestabilizar o regime (OLIVEIRA, 2024, p. 25). Com essa conotação "subversiva", o tópico sobre racismo e identidade negra passou a ser combatido como uma ameaça à Nação. O Serviço Nacional de Informações (SNI) produziu diversos relatórios de vigilância, compilados em um dossiê chamado "Racismo Negro", que detalhava o controle do regime sobre associações culturais, intelectuais, ativistas e o *Movimento Soul* (PIRES, 2018, p. 27).

A neutralização das pautas raciais ou de combate ao racismo e a desigualdade racial tinha também preocupações internacionais, pois a ideia do Brasil como um "paraíso racial", fabricada no começo da segunda metade do século XX, era parte da propaganda do regime no exterior, e qualquer repercussão sobre conflitos raciais era considerada uma "campanha anti-brasileira" (OLIVEIRA, 2024, p. 26). A ditadura militar, ao adotar o mito da democracia racial como sua base ideológica para as questões raciais, garantiu a intocabilidade do modelo de supremacia branca e de seus privilégios, enquanto sufocava qualquer enfrentamento da população não branca. Edson Cardoso (2017) ressalta que "falar de racismo, e de seu

enfrentamento, é sempre inoportuno. Nunca é a hora nem o lugar, no caso brasileiro" (PIRES, 2018, p. 32-33).

Militantes negros, contemporâneos ao regime sentiram o impacto dessa repressão diretamente. Lélia González (1982) destacava, por exemplo, o autoexílio de Abdias Nascimento, uma figura central no movimento intelectual e político negro, como uma perda significativa para o movimento até o final dos anos 1970, afirmando que as "elites intelectuais negras foram desarticuladas pelo golpe" e as "lideranças negras", lançadas "numa espécie de semiclandestinidade" (OLIVEIRA, 2024, p. 34).

Esse cenário contribuiu para um retraimento da mobilização negra nos anos 1960. Raquel Barreto e Flávia Rios (2010) indicam que Lélia Gonzalez, por exemplo, teve seu nome presente em registros no Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) desde 1972, por suspeita de recrutar adeptos ao marxismo e, em 1978, por sua participação no MNU. Para os militares, qualquer denúncia de racismo era vista como tentativa de criar sentimentos antinacionais e incitar subversão (GARRIDO, 2016, p. 39).

Apesar do regime buscar controlar o processo de "distensão política" iniciado por Geisel em 1976, essa "transição lenta, gradual e segura" coexistiu com traços autoritários, que de fato nunca desapareceram na cena política e do aparelho do Estado no país. A Lei de Segurança Nacional e a censura permaneceram ativas, e o saldo repressivo do mandato de Geisel foi "altíssimo", com atentados contra órgãos de imprensa e instituições de oposição (OLIVEIRA, 2024, p. 43). A Doutrina de Segurança Nacional (1968) fortaleceu o aparelhamento burocrático das polícias e sua capacidade repressiva, com apoio e financiamento norte-americano, e esse aparato foi "utilizado para exercer a repressão contra os considerados 'subversivos' e contra a população negra". Lucas Pedretti (2017) observa que a ditadura, embora não tenha inaugurado a violência racial, a reproduziu e aprofundou com um aparato repressivo mais extenso e um repertório ideológico mais complexo, usando estigmas e estereótipos raciais como vetores da ação repressiva (OLIVEIRA, 2024, p. 46).

A década de 1970 presenciou o ressurgimento da mobilização negra no Brasil, com uma organização e ideologia inéditas. Influências internacionais, como a luta pelos direitos civis nos EUA e os movimentos de libertação africanos, e dinâmicas internas da abertura política, proporcionaram um cenário de maior radicalização. Líderes como Martin Luther King, Malcolm X e grupos como o Partido dos Panteras Negras serviram como referências de mobilização. Além disso, bailes de *Soul Music*, como o *Grand Prix* nos subúrbios cariocas, tornaram-se espaços cruciais de expressão política e identificação racial. Filó (Dom Filó), reconhecida liderança do Movimento *Black Soul*, relatou as "duras" (batidas policiais)

sofridas nas madrugadas devido à aparência das pessoas negras que frequentavam os eventos: cabelos *black power* e roupas coloridas. A polícia considerava o negro "culpado de cara", com abordagens constantes e truculentas. Esse movimento, que começou com o DJ Big Boy, cresceu em capilaridade e despertou muitas equipes de som, atraindo a atenção dos órgãos de segurança. A infiltração de estrangeiros nos bailes e a desqualificação do movimento na imprensa como "imperialista" foram estopins para o recrudescimento da perseguição, culminando em sequestros e violências contra as lideranças e frequentadores (OLIVEIRA, 2024, p. 57-60).

A interseção entre raça, classe e gênero ganhou proeminência entre grupos de esquerda. A Convergência Socialista, de orientação trotskista, teve um papel fundamental na formação de militantes que mais tarde fundariam o Movimento Negro Unificado (MNU) (OLIVEIRA, 2024, p. 68). A seção "Afrolatina América", do jornal Versus da Convergência, promovia a luta revolucionária contra o racismo e a ditadura. Hamilton Cardoso, Vanderlei José Maria, Milton Barbosa, Rafael Pinto, Jamu Minka e Neuza Pereira foram alguns dos ativistas que, formados nesse ambiente, tiveram papel decisivo na fundação do MNU. Posteriormente, partidos de esquerda como o PT, PDT e PCB também formariam seus núcleos negros, alinhando suas agendas trabalhistas e o debate racial a partir da década de 1980 (DOMINGUES, 2007, p. 73).

Nesse cenário de articulações e influências, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR) foi oficialmente fundado em um ato público em 7 de julho de 1978, no centro da capital paulista. Dois eventos foram o estopim final para a sua criação: um caso de racismo contra atletas negros em um clube tradicional da cidade e a prisão e assassinato do feirante negro Robson Leite, acusado de roubar frutas em seu local de trabalho (DOMINGUES, 2007, p. 74).

Sob intensa vigilância policial, mais de 2 mil pessoas de diversas organizações, como o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras e o Núcleo Negro Socialista, reuniram-se nas escadarias do Theatro Municipal de São Paulo. Uma carta aberta foi lida, convocando a sociedade a se mobilizar contra a discriminação racial e a violência policial, e apresentando os princípios e prioridades do movimento. Os três eixos centrais do MNU, delineados no documento, eram: a denúncia do racismo estrutural, as condições de trabalho da população negra e a violência policial, sendo este último um dos principais focos do grupo. A denúncia de ações dos agentes de segurança, não apenas vinculados ao DOPS, mas também à polícia militar, foi recorrentemente citada pelo MNU, distinguindo-o de outros movimentos sociais

do período e demonstrando as especificidades da realidade da população e da militância negra (DOMINGUES, 2007, p. 86-92).

A advogada Eny Moreira, que trabalhou com casos de presos políticos, liderou o primeiro Comitê Brasileiro pela Anistia no Rio de Janeiro em fevereiro de 1978, com a participação decisiva de familiares de presos e desaparecidos políticos. Os comitês visavam anistia "ampla, geral e irrestrita", o fim da Lei de Segurança Nacional e o direito de passaporte para exilados. No I Congresso pela Anistia em novembro de 1978, diversos grupos apresentaram suas pautas, e o MNU se destacou (DOMINGUES, 2007, p. 98). A participação do Movimento Negro Unificado no Comitê Brasileiro pela Anistia marcou sua inserção como um "agente político" no processo de redemocratização. Em seu discurso, o MNU apontava que o "problema racial é sempre diluído nas questões mais gerais" e que "é de fundamental importância que nossos problemas sejam discutidos, enquanto problemas específicos, pela sociedade no geral" (DOMINGUES, 2007, p.102).

A organização pautou ainda questões como a perseguição política, violência policial, criminalização e encarceramento da população preta e parda. Um de seus pontos mais distintivos foi o questionamento das fronteiras entre as categorias de "preso comum" e "preso político", defendendo a inclusão de negros encarcerados pelo regime no grupo de indivíduos a serem anistiados (DOMINGUES, 2007, p.103). Por exemplo, o MNU, em sua moção "O papel do aparato policial do Estado no processo de dominação do negro e a anistia", argumentava que o aparato policial exercia uma "função extraordinária" sobre o negro: "a de quebrá-lo psicologicamente e organizativamente". "Para a polícia todo negro é um criminoso em potencial". O documento detalhava ainda a perseguição policial nas favelas e periferias, com batidas para verificar documentos e a comprovação de registro de emprego, marcada pela arbitrariedade da detenção de quem não tivesse carteira assinada. O sistema penitenciário era visto como um instrumento para a manutenção da ordem, onde o "presidiário é uma espécie de exemplo social" (DOMINGUES, 2007, p. 108).

A peculiaridade do discurso do MNU estava na "constante menção à polícia e ao aparato policial em comparação com a ausência de qualquer referência ao regime militar". Diferentemente de outros grupos, o MNU não mencionava a ditadura, o golpe de 1964 ou a Lei de Segurança Nacional. Isso se dava, porque na lógica argumentativa do MNU, a população negra sempre foi afetada pela violência e perseguição sistêmica, "independentemente do modo de governo". O movimento argumentava que "o contexto de autoritarismo não fazia sentido quando violações eram (e ainda são) a regra". Essa intencionalidade do MNU em não mencionar a ditadura de 1964 buscava questionar a

categoria de preso político e inserir o recorte racial no debate da Anistia, sendo uma "narrativa histórica organizada e proposta pelo MNU, um movimento social, em um contexto de luta por legitimação". A violência contra o feirante Robson da Luz, torturado e assassinado por agentes do Estado em 1978, tornou-se emblemática dessa dinâmica, sendo citada na Carta de Princípios do MNU (OLIVEIRA, 2024, p. 83).

O MNU defendia que a oposição do indivíduo negro à ordem vigente, mesmo que através de "assalto a bancos" ou outros "crimes não cometidos", deveria ser caracterizada como de um "preso político", pois ele não usufruía "democraticamente dos direitos adquiridos". O movimento exigiu que o mesmo tratamento dispensado aos presos políticos fosse dado aos "presos comuns". Além disso, o MNU foi o único grupo a incluir a "melhoria das condições carcerárias" para todos os presos comuns como uma de suas pautas, demonstrando profundo conhecimento da realidade prisional. O grupo pontuou que a "materialização da Anistia Ampla Geral e Irrestrita" só seria alcançada quando os "presos políticos negros" fossem incluídos. Essa continuidade das temáticas do MNU, que se repetiriam na Convenção Nacional do Negro e na Constituinte (1986), "revela a persistência do movimento negro em evidenciar as especificidades da violência racial dentro de lutas mais amplas pela democracia e pelos direitos humanos" (OLIVEIRA, 2024, p. 110-119).

Ao denunciar o racismo e a violência policial, o movimento ampliou sua visibilidade pública e "sensibilizou determinados setores da sociedade". A grande imprensa, por exemplo, "descobriu" que "o negro comum também era torturado", uma realidade que sempre existiu no Brasil, mas que só ganhou atenção quando a repressão passou a atingir jovens de classe média. As denúncias do MNU também contribuíram para o apoio ao "caso Marli", um incidente de violência policial contra uma mulher negra. O movimento, no entanto, também enfrentou acusações de "divisionistas, revanchistas" por setores de esquerda, e de "subversão" pelo regime (OLIVEIRA, 2024, p. 123).

A fundação do MNU significou um "salto qualitativo" nas lutas da comunidade negra brasileira na década de 1970. Sua ascensão política levou outras entidades culturais, que inicialmente se distanciaram, a se posicionarem de maneira mais incisiva, pois o MNU "conquistou espaços políticos que exigiram esse avanço". O movimento, ao articular "raça e classe", tornou inviável a sustentação de posições meramente culturalistas ou intelectualistas divorciadas da realidade das massas negras. Além de denunciar a situação do negro brasileiro, o MNU também atuou em nível internacional, continuando o trabalho iniciado por Abdias do Nascimento. O Movimento Negro Unificado não se limitou à denúncia e mobilização de rua, buscando também influenciar as decisões políticas e ocupar cargos eletivos. Em 1984, foi

criado o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, o primeiro órgão público voltado ao apoio de movimentos afro, embora com caráter consultivo (OLIVEIRA, 2024, p.126).

Lélia Gonzalez e Benedita da Silva (PT), e Abdias do Nascimento (PDT), são exemplos de militantes que concorreram e foram eleitos para cargos políticos, utilizando suas posições para aproximar as demandas da militância negra das esferas de poder. Abdias do Nascimento, eleito deputado federal em 1982, e futuro Senador da República, foi o primeiro parlamentar afro-brasileiro a dedicar seu mandato à luta contra o racismo. A participação do MNU na Subcomissão da Assembleia Nacional Constituinte de 1988, "Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias", representou um avanço significativo, vislumbrando a possibilidade de influir no texto da Constituição Federal. O movimento propunha o reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos e o título de propriedade de suas terras, a criminalização do racismo e da discriminação racial, e uma educação comprometida com o combate ao racismo e a valorização da história negra no Brasil.

Embora a criminalização do preconceito racial tenha sido inicialmente considerada subjetiva e demandas educacionais relegadas a leis ordinárias, a Constituição de 1988, graças à ampla articulação de figuras como o deputado Carlos Alberto Caó, criminalizou o racismo (Art. 5º, inciso XLII) e reconheceu os quilombos como patrimônio cultural e seu direito à propriedade (Art. 68 e 216). A Carta de 1988, ao reconhecer a importância das diferentes culturas e etnias, refletiu uma transição de uma sociedade tida como homogênea para uma mais diversa e heterogênea.

A reinvenção das estruturas do movimento negro foi fundamental para essa fase. Em 1978, a 1ª Assembleia Nacional de Organização e Estruturação da entidade adicionou a palavra "Negro" ao nome original, passando a ser "Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial" (MNUCDR), depois simplificado para MNU. O Programa de Ação do MNU, de 1982, defendia a desmistificação da democracia racial, a organização política da população negra, a transformação do Movimento Negro em movimento de massas e a luta pela introdução da História da África e do Negro nos currículos escolares.

O movimento adotou o 20 de Novembro como Dia Nacional da Consciência Negra, em vez do 13 de Maio, o dia da abolição, em homenagem a Zumbi dos Palmares, que se tornou "símbolo vivo da luta contra todas as formas de exploração". Para o MNU, o 13 de Maio caracterizava-se como "papo de branco", por ter resolvido os problemas das classes dominantes brancas e não os dos negros. A luta do MNU foi constantemente monitorada pelos

órgãos de segurança. O Serviço Nacional de Informações (SNI) e o DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) produziram relatórios detalhados sobre as atividades e reuniões do MNU.

A jurista Thula Pires (2017) ressalta a importância de "racializar para politizar", enfatizando que a luta contra a ditadura e seus legados só faz sentido se percebida a partir dos seus atravessamentos com as "estruturas de poder racistas, sexistas, cis/heteronormativas, capitalistas, imperialistas e neocoloniais".

O Movimento Negro Unificado, portanto, não apenas resistiu à ditadura, mas, ao reinventar suas formas de organização e ao exigir a inclusão da pauta racial no debate público e político, demonstrou ser um agente crucial na construção de uma "autêntica democracia racial" no Brasil.

3.4 A Emergência do Movimento de Mulheres Negras no Brasil

As últimas décadas do século XX no Brasil testemunharam uma efervescência de movimentos sociais, tanto no contexto de abertura política no final dos anos 1970, como no período pós-ditadura militar, que reverberou profundamente nas dinâmicas de gênero e raça no país. O movimento negro, rearticulado a partir de meados da década de 1970, emergiu como um sujeito político com uma agenda radical e contestadora, buscando reinterpretar a trajetória dos negros no Brasil e romper com uma história oficial eurocêntrica, branca, masculina e elitista (GOMES, 2018, p. 3). No entanto, foi no interior desse próprio movimento que a emergência de vozes femininas negras impulsionou uma discussão ainda mais aprofundada, expondo as complexas camadas de opressão enfrentadas pelas mulheres negras (GOMES, 2018, p. 2).

A partir dos anos 1980, a experiência de reprodução das desigualdades e opressões de gênero dentro do próprio movimento negro levou à organização e fundação do *Movimento das Mulheres Negras*. Essa articulação, que se expandiu para âmbitos latino-americanos e internacionais, foi fundamental para que a questão de gênero se tornasse uma preocupação central na prática do movimento negro. Lélia Gonzalez, uma figura proeminente nesse cenário, já observava em 1982, ao lado de Carlos Hasenbalg, a ascensão de importantes movimentos de afirmação da negritude na década de 1970 e as lacunas nos debates sobre as relações entre gênero, raça e classe (AMORIM, 2011, p. 6).

A presença coletiva das mulheres negras no ativismo feminista nacional ou a construção de um Feminismo Negro, ganhou destaque com a criação de grupos independentes

em diversos estados brasileiros, como o Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras (1983) e o Coletivo de Mulheres Negras em São Paulo (1984). O principal objetivo desses grupos era a luta pelo reconhecimento das necessidades e especificidades das mulheres negras (AMORIM, 2011, p. 8).

Esses movimentos não apenas intensificaram o debate sobre gênero e raça, mas também revelaram a intrínseca e indissociável natureza das opressões enfrentadas pelas mulheres negras e a questão da classe. Elas trouxeram à tona a compreensão de que as lutas de classes e a luta antirracista estão intrinsecamente conectadas em uma dimensão histórico temporal de longa duração, especialmente a partir do período do pós-abolição e na inserção da população negra na sociedade brasileira ao longo do século XX (AMORIM, 2011, p. 10).

Uma das principais contribuições do movimento de mulheres negras foi a crítica veemente à pouca visibilidade do racismo e da discriminação enfrentada pelas mulheres negras, tanto na sociedade brasileira em geral, quanto no seio dos movimentos feministas brancos dominantes. As análises de Lélia Gonzalez, por exemplo, demonstravam que as mulheres negras eram o segmento mais discriminado da sociedade brasileira, ocupando as posições mais baixas em termos de renda e qualidade de trabalho, conforme dados do Censo de 1980. A modernização conservadora e excludente do Brasil não resultou em benefícios para a massa trabalhadora negra, mas sim em intensificação do racismo, da exploração e das desigualdades (RATTS, 2014, p. 11-14).

A discriminação se manifestava explicitamente no mercado de trabalho. Lélia denunciou que anúncios de emprego com a exigência de "boa aparência" eram um código racista para excluir candidatas negras. Mesmo as mulheres negras com maior escolaridade eram preteridas, com multinacionais utilizando códigos como "CR" (colored) em seus testes de admissão. Quando não confinadas ao trabalho doméstico, muitas se viam em "refúgios" de baixa remuneração como "serventes" em supermercados ou hospitais, sublinhando a falta de oportunidades e a perpetuação da segregação ocupacional (RATTS, 2014 p. 15-18).

Além da discriminação econômica, o movimento de mulheres negras desafiou os estereótipos racistas e sexistas que há muito limitavam a imagem das mulheres negras na sociedade. As "qualificações profissionais" de "doméstica" e "mulata" eram desveladas como criações do sistema hegemônico para explorar jovens mulheres negras, transformando-as em "produtos de exportação" para o voyeurismo turístico e para reforçar a falsa "democracia racial" brasileira (RATTS, 2014, p. 20).

A exclusão das mulheres negras e o não reconhecimento da intersecção das opressões no discurso feminista branco foi uma ferida aberta e constantemente denunciada. Lélia

Gonzalez relatou a experiência de ter suas denúncias de racismo taxadas como "emocionais" ou "revanchistas" em encontros feministas, enquanto a "liberação" das mulheres brancas era, muitas vezes, sustentada pela exploração do trabalho das mulheres negras. Essa negação do racismo dentro do próprio movimento feminista era interpretada como um reflexo da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial, que operavam mesmo em setores progressistas da sociedade.

A trajetória de Lélia Gonzalez (1935-1994) é inseparável da história do movimento de mulheres negras no Brasil. Reconhecida como uma intelectual paradigmática, Lélia foi uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado (MNU) e desempenhou um papel vital na formação de forças de oposição ao regime militar e na luta pela democratização do país. Seu engajamento com o movimento negro começou em 1974, quando se integrou ao Instituto de Pesquisa da Cultura Negra (IPCN). No IPCN, ela se dedicou a analisar a subordinação histórica dos negros no Brasil, a avaliar os efeitos da ditadura militar sobre a organização negra e a estudar a situação e a luta dos negros em outros países (AMORIM, 2011, p. 32-33).

Lélia Gonzalez destacou-se por sua capacidade de articular as questões de gênero e raça, defendendo que a equidade de gênero deveria ser uma dimensão intrínseca às representações históricas das lutas contra a escravização e o racismo. Ela argumentava que as mulheres negras precisavam se conectar com as experiências de resistência e luta do passado para que seu compromisso com a transformação social se tornasse prioritário. Sua obra foi pioneira na crítica ao viés eurocêntrico das ciências sociais e do feminismo ocidental, estabelecendo um diálogo profícuo com as epistemologias do Sul Global (RATTS, 2014, p. 36).

A relevância de Gonzalez se manifesta na forma como ela, antes mesmo da popularização do termo, abordou a interseccionalidade, analisando as dimensões da dominação sexual, de classe e de raça, e suas implicações na formação da identidade coletiva. Seu arcabouço teórico, que transitava da história à psicanálise, foi empregado para desvendar a "neurose cultural brasileira" e a internalização da dominação, enfocando os efeitos perturbadores do racismo na sociedade (GONZALEZ, 2020, p. 39).

A teoria da "amefricanidade" e a ideia de uma "América Ladina", produzidos por Lélia Gonzalez, representaram importantes marcos na contestação da visão eurocêntrica, ao propor que o continente americano fosse reconhecido por suas raízes africanas. Ela afirmava, por exemplo, que o português falado no Brasil era, na verdade, um "pretuguês", profundamente africanizado pela influência das mulheres negras, especialmente as "mães pretas" que amamentaram crianças brancas e transmitiram a linguagem com sotaques e

componentes das línguas africanas, essa perspectiva foi crucial para valorizar a contribuição negra na formação da identidade nacional e cultural do país (RATTS, 2014, p. 43)

Sua atuação política institucional também foi notável. Lélia Gonzalez colaborou ativamente com deputados negros durante o processo constituinte de 1986-1988 e integrou o primeiro Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM). Em seu discurso na Constituinte em 1987, ela denunciou a marginalização e discriminação dos negros, caracterizando o racismo brasileiro como um "apartheid sofisticado" e defendendo a necessidade de os negros serem agentes de sua própria história. Ela reivindicou a inclusão obrigatória da história da África e da cultura afro-brasileira nos currículos escolares em todos os níveis, uma demanda que seria concretizada anos mais tarde com a Lei 10.639/2003 (RATTS, 2014, p. 49).

A emergência do movimento de mulheres negras, por óbvio, não se limitou à figura de Lélia Gonzalez, sendo resultado de uma articulação mais ampla de protagonistas, organizações e iniciativas. O Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), fundado em 1975 e apoiado pela Fundação Ford, foi um espaço vital para a análise da subordinação histórica dos negros no Brasil e para o estudo das lutas em outras partes do mundo. O IPCN, junto com outras entidades, promoveu reuniões e discussões que visavam aprofundar a consciência crítica sobre o racismo e as questões de gênero, servindo como um centro de "orientação" para militantes (AMORIM, 2011, p. 34 e 52).

Grupos específicos organizados por mulheres negras, como o Aqualtune (1979), o Luísa Mahin (1980) e o Grupo Mulheres Negras do Rio de Janeiro (1982), surgiram para discutir problemas particulares enfrentados por elas. Embora inicialmente absorvidos pelo movimento negro mais amplo, suas militantes persistiram em atuar em organizações mistas, como o MNU, para denunciar o machismo e o racismo, aprofundando as discussões sobre suas próprias identidades e experiências (RATTS, 2014, p. 56).

A criação do Nzinga Coletivo de Mulheres Negras (1983), dentro do contexto descrito anteriormente, por um grupo de mulheres com origens nos movimentos de favelas e no movimento negro, foi um passo fundamental na organização da luta contra todas as formas de violência. O enfrentamento conjunto ao sexismo, à discriminação sexual, ao racismo e à discriminação racial, e o reconhecimento de que as mulheres negras representavam o setor mais explorado e oprimido da sociedade brasileira por serem mulheres, negras e pobres, foram marcas desses movimentos.

Essas organizações se dedicaram ao fortalecimento da consciência crítica e da geração de conteúdos sobre a questão racial feminina. Um exemplo significativo foi a fundação do

Centro de Documentação de Artistas Negros (CEDAN), por Zezé Motta em 1984, com o intuito de documentar a história e a contribuição de artistas negros, desmascarando a ideia preconceituosa de que "não existiam atores negros". Essas ações contribuíram para a produção de saberes identitários, políticos e estéticos que desafiaram a ideologia da democracia racial e os padrões estéticos eurocêntricos. A iniciativa da "Noite da Beleza Negra", do Ilê Aiyê em Salvador, da qual Lélia Gonzalez foi jurada em 1982, exemplificava a valorização da estética e dignidade negra, buscando uma "descolonização cultural". A estratégia de atuação das mulheres negras foi marcada ainda por uma abordagem que Lélia Gonzalez denominou "dupla militância". Externamente, a prioridade era a luta contra a discriminação racial, na qual as mulheres se uniam aos homens negros. Internamente, as atividades eram direcionadas para denunciar o machismo de seus companheiros e aprofundar as discussões sobre suas próprias identidades, visando a construção de uma nova sociedade através da transformação individual e coletiva (RATTS, 2014, p. 59-65).

Essa tática de "infiltração" consistia em participar ativamente dos movimentos sociais existentes, tanto no movimento negro quanto no movimento feminista, para pautar as questões raciais e de gênero de forma integrada e transversal. Embora frequentemente enfrentassem resistência e fossem rotuladas como "agressivas" ou "não feministas", por sua insistência na dimensão racial, elas persistiram em suas demandas. Lélia Gonzalez ressaltou que as mulheres negras conquistaram o direito de discutir suas especificidades nos congressos do MNU, mesmo diante da hesitação de setores da esquerda em abordar "tais questões" por receio de "dividir a luta do operariado" (RATTS, 2014, p. 66).

A experiência das mulheres negras nas organizações feministas hegemônicas revelou um "atraso político" e a "necessidade de denegação do racismo" por parte de muitas mulheres brancas, que, ao se concentrarem apenas na opressão sexual, "esqueciam" a dimensão racial. A denúncia da exploração das empregadas domésticas por suas patroas ou a equiparação da violência policial contra homens negros à repressão política geraram desconforto e evidenciaram o "imperialismo cultural" do feminismo ocidental branco/europeu reproduzido no Brasil. Esse cenário levou os grupos de mulheres negras a se organizarem predominantemente a partir do movimento negro, onde, apesar dos desafios internos, encontravam maior familiaridade histórica e cultural para sua rebelião e espírito crítico (RATTS, 2014, p. 29).

A participação ativa das mulheres negras em associações de moradores, como no movimento de favelas, onde sua presença era altamente representativa, ilustra a busca por pautar questões concretas de habitação, saneamento, transporte, educação e saúde, unindo

essas demandas com a luta antirracista. A atuação de mulheres como Benedita da Silva, que emergiu do movimento de favelas para se tornar vereadora e deputada pelo Partido dos Trabalhadores, demonstra a eficácia dessa "infiltração" de pautas e ativistas nas esferas políticas e institucionais. A luta pela Lei 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nas escolas, é um testemunho direto da persistência do ativismo negro, e em particular da atuação dessas mulheres que lutavam pela reavaliação do papel do negro na história do Brasil. Essa lei, combinada às políticas de ações afirmativas, representou a culminação de décadas de lutas para que a questão racial fosse incorporada à agenda nacional e para que a educação se tornasse um instrumento de superação das desigualdades (RATTS, 2014, p. 72-75).

A emergência do movimento de mulheres negras no Brasil constitui um capítulo vital na luta por justiça social e equidade. Nascido da necessidade de dar voz e visibilidade à tripla opressão de raça, classe e gênero, que historicamente marginaliza as mulheres negras, esse movimento se firmou como um agente de transformação social. Com a liderança intelectual e prática de figuras como Lélia Gonzalez, o movimento não apenas denunciou a invisibilidade e as formas sutis e explícitas de discriminação, mas também forçou a sociedade brasileira a confrontar o mito da democracia racial. Através de uma militância multifacetada e estratégica, que abrangeu a organização de grupos autônomos, a produção de conhecimento crítico e a "infiltração" nas estruturas do movimento negro e feminista, as mulheres negras lograram intensificar o debate sobre as intersecções de raça e gênero.

O movimento de mulheres negras, ao desafiar as estruturas de poder e as ideologias dominantes, contribuiu de forma indelével para a construção de uma sociedade brasileira mais justa, plural e verdadeiramente democrática.

3.5 O Coletivo de Mulheres Negras NZINGA do Rio de Janeiro. Encontros entre o ativismo e a história africana

O Coletivo de Mulheres Negras Nzinga foi fundado em 16 de junho de 1983 por Lélia Gonzalez e outras ativistas negras. Entre as mulheres que compunham o grupo inicial estavam Jurema Batista, Sandra Bello, Elizabeth Viana, Jane Thomé, Miramar Correa, e Rosália Lemos, figuras centrais na elaboração do periódico e na articulação de suas pautas (QUEIROZ, 2023, p.4).

A criação do Coletivo Nzinga ocorreu, como já afirmamos, em um período de intensa efervescência da retomada dos movimentos sociais na arena pública brasileira, em meados da

década de 1980. Este momento foi marcado pela transição do regime político autoritário para a democracia. Nesse cenário de redemocratização, houve uma significativa aproximação entre o movimento negro e as associações de favelas, impulsionando a organização de novos atores políticos. A ditadura militar, ao direcionar o aparato repressivo para moradores de favelas e periferias, majoritariamente negros, aprofundou o racismo institucional, que já marcava a história das polícias e do sistema de Justiça no Brasil (QUEIROZ, 2023, p.14).

A escolha da Associação do Morro dos Cabritos, localizado na zona oeste do Rio de Janeiro, para sediar o coletivo foi de importância simbólica (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, jul./ago. 1988, p. 2). Ela não apenas refletia a aproximação entre o movimento negro e o movimento de favelas, mas também representava uma ampliação da intervenção dos grupos organizados de mulheres negras no cenário político nacional. Ao se posicionar geograficamente na periferia, o Coletivo Nzinga buscava uma forma de atuação enraizada nas comunidades, distanciando-se de um feminismo percebido como hegemonicamente branco e de classe média (FREITAS, 2021, p. 6-7).

O nome "Nzinga" foi uma sugestão de Lélia Gonzalez, a primeira coordenadora do coletivo, baseada em suas pesquisas sobre a história de mulheres africanas e o poder que exerciam. Essa escolha estava intrinsecamente ligada à preocupação do coletivo em resgatar um passado histórico e valorizar a ancestralidade das mulheres negras (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, 1988, p. 2). O nome, portanto, era uma reverência à rainha africana Nzinga Mbandi.

A escolha do nome de Nzinga tem a ver com a nossa preocupação de resgatar um passado histórico recalcado por uma “história” que só fala dos nossos opressores. A famosa rainha Jinga (Nzinga) teve um papel da maior importância na luta contra o opressor português em Angola. O pássaro que usamos como símbolo tem a ver com a tradição nagô, segundo a qual a ancestralidade feminina é representada por pássaros. E nossas cores têm a ver, o amarelo com Oxum e o roxo com o movimento internacional de mulheres. (GONZALEZ, 2020)

Ao homenagear a rainha Nzinga, o coletivo expressava seu objetivo de resgatar a história da participação política e social das mulheres negras na sociedade brasileira, afirmando uma identidade de resistência contra a dominação (MOREIRA, 2023, p. 19). Já o Nzinga Informativo, o veículo de comunicação do coletivo, nasceu em 1985 e com cinco

edições até 1989, trazia a simbologia e o ativismo do grupo para suas páginas, com conteúdos relacionados à luta das mulheres negras e suas conquistas sociais (FREITAS, 2021, p. 6).

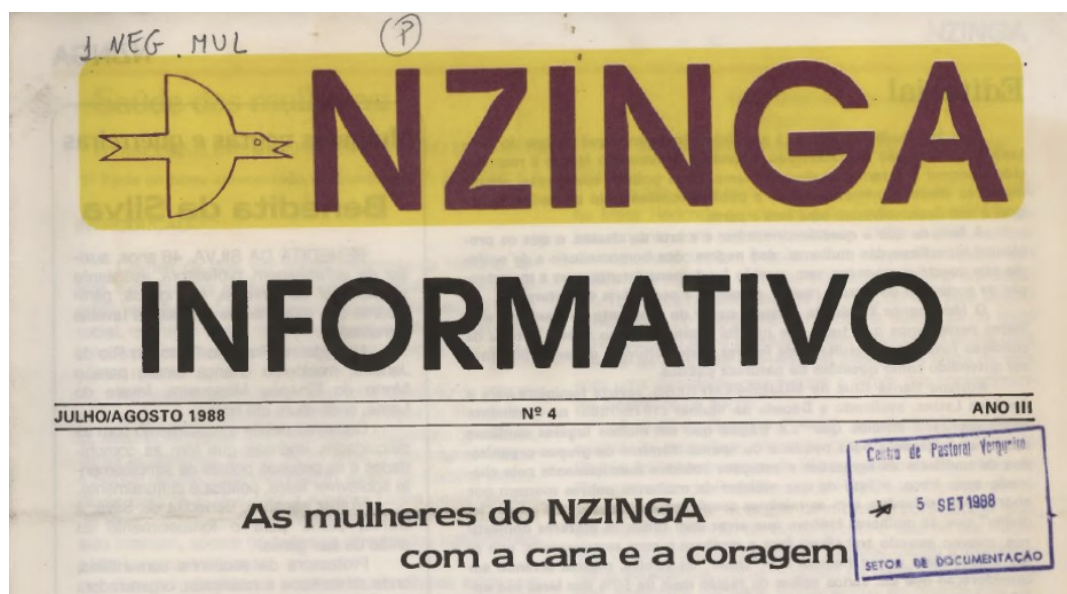


Figura 1. Recorte da capa do Informativo Nzinga, edição nº4, publicado em julho/agosto de 1988. Destaque para as cores, o nome e o figura do pássaro citados por Lélia Gonzalez.

Fonte: Disponível em <http://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PNZINRJ071988004.pdf>, acesso em 10.11.2024

A simbologia do coletivo ia além do nome, já que as cores da logomarca do Nzinga faziam alusão à cosmologia religiosa afro-brasileira e aos movimentos feministas: o amarelo de Oxum e o roxo do movimento internacional de mulheres e o pássaro presente na logomarca simbolizava a ancestralidade feminina na tradição nagô (GONZALEZ, 2020). Esses elementos visuais reforçavam a identidade do coletivo, que buscava não apenas lutar por direitos, mas também celebrar e ressignificar a cultura e a história negra e africana no Brasil, buscando um enraizamento social e a capilarização do ativismo (QUEIROZ, 2023, p. 28).

O Coletivo Nzinga articulou seu pensamento e sua atuação em torno de dois eixos fundamentais: a questão do Gênero ("Somos Mulheres") e a questão racial ("Somos Negras") (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, jul./ago. 1988, p. 2). Essa perspectiva emergiu da vivência da tripla opressão de raça, gênero e classe que as mulheres negras enfrentavam no Brasil, algo que não era adequadamente contemplado nem pelo movimento feminista hegemônico nem pelo movimento negro da época (RIOS, 2018, p. 17).

No eixo do Gênero, o coletivo se posicionava como "um coletivo de mulheres" para lutar "contra todas as violências praticadas contra a mulher" (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, jul./ago. 1988, p. 2). Isso incluía desde violências físicas, como estupro e assassinato, até

discriminações no mercado de trabalho (demissão por gravidez, menor remuneração), falta de infraestrutura (creches), desrespeito cotidiano ("cantadas de rua"), discriminação jurídica (penalização do aborto, discriminação da mãe solteira), e a responsabilização da mulher pelo desempenho dos filhos, além de não permitirem que dispusessem de seus corpos segundo seus desejos e escolhas (FREITAS, 2021, p. 46).

O Coletivo Nzinga entendia que essas situações não eram "naturais da condição feminina", mas sim resultados de fatores socioculturais e históricos que deveriam ser compreendidos como questões políticas. O periódico, em suas páginas, questionava a divisão sexual e racial do trabalho que relegava mulheres negras às funções de menor remuneração e reconhecimento social, enquanto homens e mulheres brancas e até homens negros ocupavam melhores posições ou obtinham melhores salários (MOREIRA, 2023, p. 47).

No eixo racial, como "um coletivo de mulheres negras", o grupo destacava sua especificidade em relação a outros coletivos feministas e de luta pelos direitos das mulheres. Por serem negras, com uma herança cultural africana e afro-brasileira, elas possuíam um modo de sentir, agir e pensar distinto das mulheres não negras. Assim, além do sexismo, a luta do Nzinga era diretamente contra o racismo e a discriminação racial que as tornavam o setor mais explorado e mais oprimido da sociedade brasileira (FREITAS, 2021, p. 46).

Lélia Gonzalez já apontava que as mulheres negras, enquanto mulher e negra, estava no centro da subjugação no Brasil, experienciando dois tipos de desigualdades. Matilde Ribeiro e Luiza Bairros, citando Lélia Gonzalez, enfatizavam que a aparente libertação das feministas brancas estava relacionada à subordinação contínua das mulheres negras (QUEIROZ, 2023, p. 53).

As mulheres negras, segundo o Nzinga Informativo, cresciam recebendo a informação de que a servidão está em sua natureza de mulher e de negra, o que as tornaria passivas diante da sociedade e as afastaria da luta por seus direitos humanos (MOREIRA, 2023, p. 47). A luta contra o racismo não poderia avançar se uma parcela desse grupo ainda estivesse oprimida e explorada. A necessidade de se organizar "à parte" era enfatizada para que pudessem aprofundar suas questões específicas. Isso porque, conforme o Nzinga, e outras intelectuais negras perceberam a mesma coisa, tanto o movimento feminista (liderado por mulheres brancas e de classe média, que negligenciava raça e classe) quanto o movimento negro (que ignorava as desigualdades de gênero entre negros) produziam formas de opressão interna ao silenciar a intersecção do racismo e do sexismo (QUEIROZ 2023, p. 39). A influência marxista na academia e no ativismo brasileiros daquele período acentuava a ênfase nas desigualdades de classe, relegando a segundo plano as desigualdades de gênero e raça. Ao se

organizarem, as mulheres negras buscavam vocalizar seus próprios interesses e fortalecer sua participação na luta geral por uma sociedade mais justa e igualitária, onde discriminações de gênero, raça e classe não fossem mais uma realidade (MOREIRA, 2023, p. 39).

Essa iniciativa de "erguer a voz" através do Coletivo e do Nzinga Informativo demonstrou uma vanguarda no pensamento, articulando a interseccionalidade antes mesmo do termo ser amplamente difundido, e contribuindo para a desconstrução de narrativas hegemônicas e a promoção de um diálogo inclusivo. O jornal, mesmo não sendo exclusivamente para mulheres negras, posicionava-as como protagonistas na definição de suas pautas (FREITAS, 2021, p. 68). O Nzinga Informativo foi um veículo com pautas específicas do movimento de mulheres negras, com textos que transmitiam a impressão de proximidade, reforçando que estavam falando sobre e com seu próprio grupo. O esforço crítico do Nzinga, ao intervir criticamente no mundo e potencializar o poder da autodefinição, foi crucial naquele contexto (QUEIROZ, 2021, p. 73).

A predominância de pautas sobre a comunidade negra, incluindo discriminação racial, movimentos negros, mulheres negras, cultura negra e escritoras negras, demonstrava o objetivo de divulgar e valorizar os aspectos ligados às histórias e culturas negras, afro-brasileiras e africanas. Em cada edição, havia uma coluna chamada "Mulheres Negras e Guerreiras", que trazia pequenas biografias de mulheres negras como Winnie e Zinzi Mandela e Benedita da Silva, marcando a ancestralidade e conexão com a filosofia Ubuntu (RIOS, 2018, p. 27). Essa filosofia, de origem Bantu, representava uma ideia de existir coletivamente e, portanto, de resistir coletivamente. Traduzida como "eu sou porque nós somos", poderia ser pensada como um princípio de "existências conectadas entre si", buscando reconstruir narrativas históricas e defender uma ética humanitária não excludente.

A Declaração de Itapeverica da Serra, de 1993, considerada um marco da organização política de feministas negras, afirmou a liberdade reprodutiva como fundamental para as mulheres negras. Seu texto representava uma ruptura com o pensamento hegemônico tanto do Movimento Negro quanto do movimento feminista sobre direitos reprodutivos e o controle da natalidade, pois as mulheres negras defendiam o direito de escolha sobre seus corpos, que fora negado desde o período colonial. Esse documento estabeleceu o primeiro e mais importante espaço de interlocução entre organizações de mulheres negras, o Estado brasileiro, redes internacionais de *advocacy* e organismos internacionais, impulsionando a pauta de saúde das mulheres negras (FREITAS, 2018, p. 81-83).

O I Encontro Nacional de Mulheres Negras (I ENMN), realizado em Valença (RJ) em dezembro de 1988, contando com 450 participantes de 17 estados, foi fundamental para que

as mulheres negras se articulassem de forma ainda mais organizada e autônoma, já que não se sentiam contempladas nas plataformas do movimento feminista (FREITAS, 2021, p. 85). O *Nzinga Informativo*, em sua edição nº 5, dedicou-se a registrar esse encontro com textos depoimento de representantes de diversos coletivos de mulheres negras do Brasil. O evento debateu temas diretamente relacionados ao cotidiano das mulheres negras, como as organizações da sociedade civil, trabalho, educação, legislação, mito da democracia racial, ideologia do embranquecimento, sexualidade, mídia, história, arte e cultura, políticas de controle da natalidade, saúde, violência e estética. As mulheres negras, em Valença, criticaram os festejos do Centenário da Abolição, analisando as consequências da falsa abolição para homens e mulheres negros.

O *Nzinga* ao promover encontros e espaços para reflexão das demandas e reivindicações da coletividade negra, constituiu-se como um "espaço protegido" que permitiu a essas mulheres resistir e construir novas experiências. Através da recuperação de sua própria voz, elas puderam tematizar e refletir sobre sua opressão, percebendo-se como oprimidas ao dialogar e se espelhar em outras que padeciam da mesma condição.

3.6 O NZINGA Informativo, um instrumento de luta e debate

Entre as décadas de 1980 e 1990 a imprensa negra e feminina brasileira produziu, pelo menos, três jornais de grande repercussão: *Mulherio*, *Nzinga Informativo* e *Fêmea*. Todos possuíam propostas semelhantes voltadas para o combate ao racismo e a denúncia das desigualdades sociais e de gênero, a violência contra mulher e o racismo entre outros temas.

O NZINGA, Coletivo de Mulheres Negras, tinha como principal objetivo realizar a discussão de gênero e raça entre mulheres negras alcançando enorme expressão nacional. Como já citamos, diversas mulheres assumiam seus posicionamentos feministas naquele cenário como Helena Maria, Geralda Alcântara, Jurema Gomes da Silva, Ana Garcia, Lélia González, entre outras (FREITAS, 2021, p. 17). Para veicular e divulgar suas ideias, o Coletivo NZINGA criou esse importante instrumento de comunicação. O *Nzinga Informativo* chegou até a quinta edição, circulando entre os anos de 1985 a 1989. Segundo as pesquisadoras Flávia Rios e Viviane Freitas

Foram publicados cinco números do *Nzinga Informativo*: junho/1985, julho/1985, fevereiro-março/1986, julho-agosto/1988 e março/1989. Cada número tinha de seis a oito páginas, sendo que a maioria dos textos não era

assinada. Entretanto, a edição n. 5 se difere das anteriores pelo tamanho – sendo publicada em 16 páginas – além de trazer a cobertura do 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras (ocorrido em dezembro de 1988, em Valença, RJ), com textos-depoimento assinados por representantes de diversos coletivos de mulheres negras de vários estados brasileiros, o que demonstra a ramificação atingida pelo informativo e o diálogo existente entre os grupos em atuação naquele momento. (RIOS; FREITAS, 2018, p. 32)

Em sua edição de lançamento, em junho de 1985, o Informativo foi apresentado como um jornal com o foco em questões específicas das mulheres negras. Ao mesmo tempo o periódico se dirigia a todos/as, independente de sua identificação racial e de gênero. Sua capa de apresentação veiculava a seguinte mensagem: “*É nosso propósito fazer desse espaço um veículo que alcance um número sempre maior de mulheres e homens, brancos e negros que estejam preocupados com as mesmas questões que esse informativo se propõe a abordar*”. (NZINGA INFORMATIVO, n. 1, jun. 1985, p.1)

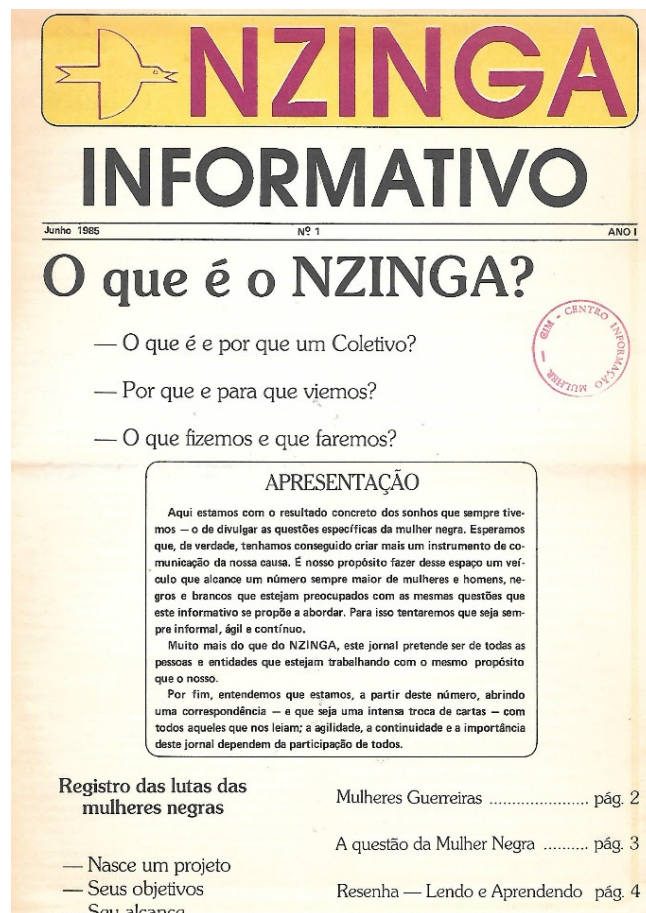


Figura 2. Capa do Informativo Nzinga, edição nº 1, publicado em junho de 1985. Destaque para o texto de apresentação.

Segundo a pesquisadora Danyela Queiroz

O nome do coletivo vincula-se à preocupação em resgatar um passado histórico, homenageando a rainha africana homônima e sua luta para enfrentar o colonialismo português em Angola. Além disso, as referências simbólicas continuam nas cores da logomarca, que fazem alusão à cosmologia religiosa afro-brasileira e aos movimentos feministas: o amarelo de Oxum e o roxo do movimento internacional de mulheres. Segundo Gonzalez, o pássaro presente na logomarca significava a ancestralidade feminina, na tradição nagô. O nome foi uma sugestão de Lélia Gonzalez, a primeira coordenadora do coletivo, a partir de pesquisas que realizou sobre a história das mulheres africanas e o poder exercido por elas. (QUEIROZ, 2022/2023)

Ainda nessa primeira edição do NZINGA Informativo as pautas ou textos veiculados abordavam os seguintes temas sobre o Coletivo e o jornal: “Nasce um Projeto”, “Seus objetivos”, “Seu alcance”, “Mulheres Guerreiras”, “A questão da Mulher Negra”, “Resenha – Lendo e Aprendendo”. A capa era dominada ainda pela pergunta central, “O que é o NZINGA?”, desdobrada em questionamentos como: “O que é e por que um Coletivo?”, “Por que e para que viemos?” e “O que fizemos e que faremos?”, indicando o propósito de contextualizar a existência e as ações do grupo para o leitor (NZINGA INFORMATIVO, n. 1, jun. 1985, p. 1).

Na seção intitulada “Apresentação”, suas editoras declaram o objetivo primordial de divulgar as “questões específicas da mulher negra”, visando ser um instrumento eficaz na comunicação da causa. A publicação almejava ser um veículo “sempre informal, ágil e contínuo” e se colocava como um espaço colaborativo, pretendendo ser “de todas as pessoas e entidades que estejam trabalhando com o mesmo propósito que o nosso”. Para fomentar essa participação, a edição inaugural anuncia a abertura de um canal de “correspondência” para uma “intensa troca de cartas com novos coletivos”, enfatizando que a agilidade, continuidade e importância do jornal dependem diretamente da “participação de todos” (NZINGA INFORMATIVO, n. 1, jun. 1985, p. 1).

O sumário desta primeira edição revelava ainda as principais seções e temas que seriam abordados. São listados tópicos como o “Registro das lutas das mulheres negras”, que possivelmente detalharia o histórico e os desafios enfrentados. Outras seções incluíam tópicos como “Nasce um projeto”, “Seus objetivos” e “Seu alcance”, sugerindo uma apresentação da

criação do Coletivo Nzinga, suas metas e a abrangência de suas ações. Além disso, a edição destaca as "Mulheres Guerreiras" e a "A questão da Mulher Negra", indicando um foco na valorização e análise da situação das mulheres negras. A seção "Resenha – Lendo e Aprendendo" aponta para a inclusão de conteúdo educativo e reflexivo (NZINGA INFORMATIVO, n. 1, jun. 1985, p. 1).

O segundo informativo foi publicado em julho no ano de 1985 com o tema/ título “*Todo o apoio ao povo negro Sul-Africano*”, o primeiro item em discussão “Apartheid: Mulher, a maior vítima”o informativo fala sobre como a mulher é sempre muito afetada em diferentes momentos políticos e de crise independente do país em discussão, assim como na África do Sul as mulheres sofre opressões por ser mulher, negra e classe desfavorecida. O Apartheid coloca o homem no poder novamente a medida que este sistema reforça o patriarcado, atribuindo o papel de produtivo para a figura masculina.

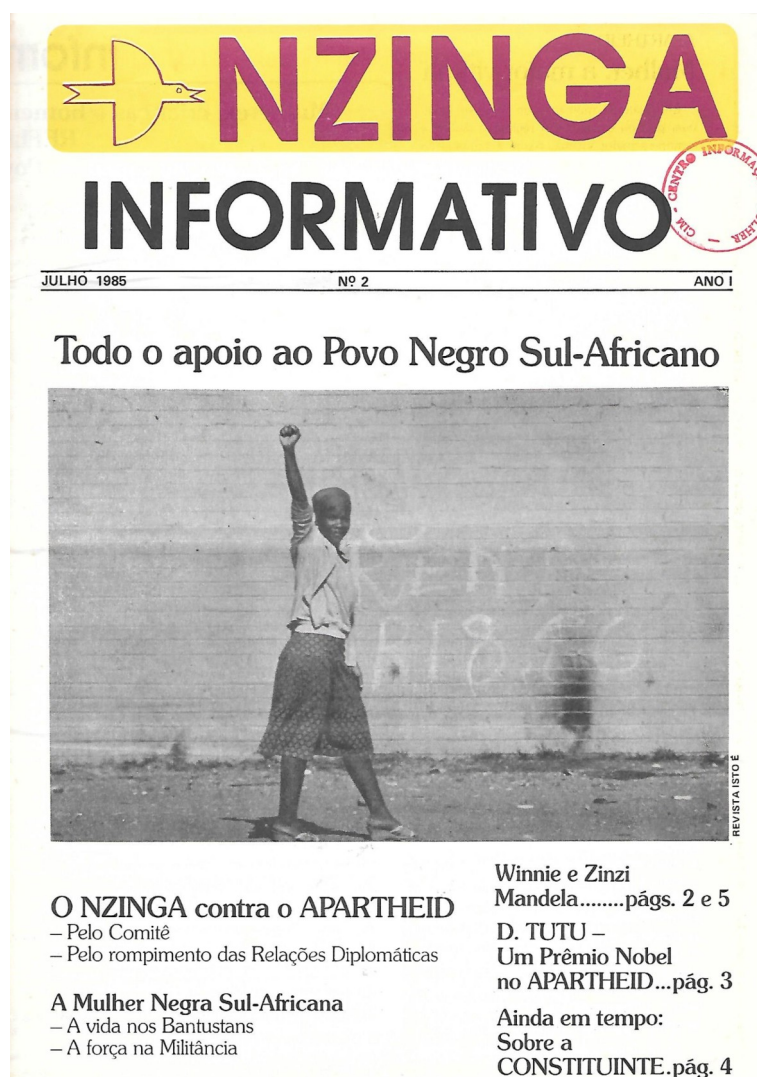


Figura 3. Capa do Informativo Nzinga, edição nº 2, publicado em julho de 1985. Destaque para o apoio a luta contra o Apartheid na África do Sul, as mulheres negras sul-africanas e a Constituinte no Brasil.

Fonte: <http://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PNZINRJ071985002.pdf>, cesso em 15.11.2024

O tema central da segunda edição do Nzinga foi o Apartheid, regime de segregação e opressão racial instituído na África do Sul a partir de 1948 e que duraria até 1994. A capa concedia especial ênfase a “Todo o apoio ao Povo Negro Sul-Africano”, mas destacava também o papel da “Mulher Negra Sul-Africana” e a a “Vida nos Bantustans” e “A força na Militância”. A imagem eleita para compor a capa é uma fotografia de uma mulher negra sul-africana em um local indefinido, mas que busca representar a luta e a resistência, expressa no gesto realizado por ela, com o braço levantado e o punho cerrado. O informativo detalhava a tripla opressão – de gênero, raça e classe – sofrida pelas mulheres negras sul-africanas sob o regime racista. Talvez, a essas três formas, pudéssemos associar uma quarta opressão, a colonial. Elas, as mulheres negras sul-africanas eram apresentadas como as mais vulneráveis à discriminação sexual, racial e de classe, sofrendo impactos devastadores no trabalho, na educação e na economia (NZINGA INFORMATIVO, n. 2, Jun. 1985, p.1 e 5).

A edição ressaltava ainda que as mulheres negras constituíam a maioria das prisioneiras políticas, submetidas a condições desumanas e trabalhos forçados. Além disso, o boletim denunciava a destruição sistemática da unidade familiar negra e a marginalização nos bantustões, onde a população negra sul-africana e as mulheres eram confinados e recebiam pequenos lotes de terra (quase sempre infértil) e poucos meios de subsistência, evidenciando a crueldade do sistema em todas as esferas da vida. A análise demográfica do Transkei, um desses Bantustões, onde 73% da população era negra e 47% mulheres, reforçava a desproporcionalidade do sofrimento imposto a este grupo, que, mesmo com o acesso mais restrito à educação uma desnutrição mais acentuada, mantém uma força inabalável na luta pela liberdade (NZINGA INFORMATIVO, n. 2, Jun. 1985).

A discussão sobre o contexto do Apartheid na África do sul era abordado na seção “Mulheres, crianças e homens REFLETEM sobre a situação do Povo Negro na África do Sul”, que expõe as táticas do regime branco sul-africano para silenciar a oposição e distorcer a verdade. O informativo destaca a negação da posse da terra pelos “bantu”, os verdadeiros proprietários, e a violência histórica e opressão colonial sofridas desde o século XVII, com a chegada de colonos holandeses e britânicos (NZINGA INFORMATIVO, n. 2, Jun. 1985, p.5).

A publicação traçava ainda um panorama da segregação racial, das leis de passe e da expropriação de terras, exacerbadas após a descoberta de diamantes e ouro, que intensificaram a exploração da mão de obra negra. A cronologia “O Apartheid no Tempo” reforçava essa análise histórica, listando eventos-chave como a criação de leis segregacionistas, massacres como o de Sharpeville (1960), a prisão de Nelson Mandela (1964) e a declaração do estado de

emergência em 1984, reiterando a brutalidade contínua do regime e a resistência incessante do povo negro (NZINGA INFORMATIVO, n. 2, Jun. 1985, p. 2-5).

A edição presta homenagem às "Mulheres Guerreiras: Winnie e Zinzi Mandela", símbolos de luta e resiliência de sul-africanas negras. Winnie Mandela é retratada como uma figura de resistência incansável, submetida a prisões, assédios e exílio interno em Brandfort, pequena cidade agrícola na região central do país, transformada em um campo de concentração durante a Segunda Guerra Anglo-Boer (1899-1902), por vários anos. Sua perseverança em continuar a luta pela libertação de seu povo, mesmo sob constante vigilância e perseguição, também foi exaltada. A edição também destacava ainda Zinzi Mandela (filha de Mandela), que leu publicamente o discurso de seu pai, Nelson Mandela, mostrando a continuidade e a força da resistência familiar e coletiva contra o Apartheid. Essas narrativas servem como inspiração e reconhecimento do papel central das mulheres negras na vanguarda das lutas sociais e políticas (NZINGA INFORMATIVO, n. 2, Jun. 1985, p. 3).

Já a abrangência da atuação do Coletivo Nzinga foi evidenciada na seção "O NZINGA E O III Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe". A participação do coletivo neste evento internacional, realizado em Bertioga (SP), foi destacada como um esforço consciente para garantir a visibilidade das mulheres negras e suas pautas específicas dentro do movimento feminista mais amplo. O informativo revela os desafios financeiros para a participação da comitiva, mostrando a mobilização de recursos e a articulação com entidades internacionais para tornar a presença do Nzinga possível. A intenção era articular as reivindicações das mulheres negras de forma correta e igualitária, buscando respeito e condições de igualdade (NZINGA INFORMATIVO, n. 2, Jun. 1985, p. 2).

Na seção, "O NZINGA contra o apartheid", o boletim aprofundava o compromisso do coletivo com a luta internacional antirracista e anticolonial, mencionando a apresentação de uma moção anti-apartheid por Lélia Gonzalez no III Encontro Feminista e a participação em um "grande painel" sobre as experiências com o regime, reforçando o compromisso com a defesa dos direitos humanos e a solidariedade internacional (NZINGA INFORMATIVO, n. 2, Jun. 1985, p. 3).

Além do foco internacional, a Edição 2 do Nzinga Informativo também abordava questões nacionais e a construção coletiva do movimento. A seção "Ainda em tempo: Sobre a CONSTITUINTE", expressa a preocupação do coletivo com a representação das mulheres negras na Assembleia Constituinte que se formava então no Brasil (NZINGA INFORMATIVO, n. 2, Jun. 1985, p. 4). Mesmo em meio às pautas internacionais em conexão com o continente africano, o Nzinga reafirmava a necessidade de garantir que as vozes e

demandas das mulheres negras brasileiras fossem legitimamente representadas no processo de construção da nova Constituição, com a exigência de serem elas também "legítimos representantes do povo na constituinte". Este trecho demonstrava a capacidade do coletivo de conectar as lutas globais com as realidades domésticas e as oportunidades políticas emergentes (NZINGA INFORMATIVO, n. 2, Jun. 1985, p. 2).

A publicação dedicava, por fim, um espaço significativo para a disseminação de conhecimento e a articulação entre diferentes grupos através das seções "Lendo e Aprendendo" e "Pulando, Acordando". "Lendo e Aprendendo" apresentava materiais educativos como o "IV Cadernos de estudos sobre a contribuição do negro na formação social brasileira", que discutia as desigualdades e a ideologia racial no Brasil. Apresentava ainda a "Cartilha de Alfabetização" para adultos, indicando o compromisso do Nzinga com a educação e a conscientização. Já a inclusão do "Jornal Porantim", focado na causa indígena, demonstra a visão interseccional do coletivo, reconhecendo as lutas de outros grupos minoritários. Já a seção "Pulando, Acordando" funcionava como uma agenda cultural e política, divulgando seminários, cursos e atividades de diversos grupos e coletivos, incentivando a participação ativa e a construção de uma rede de apoio e mobilização (NZINGA INFORMATIVO, n. 2, Jun. 1985, p. 4-6).

No "Expediente", apresentado ao final da edição, estão listadas as responsáveis pela edição – Elizabeth Viana, Helena Maria da Souza e Rosália Lemos – reforçando a autoria coletiva e o engajamento de suas lideranças. A segunda edição do Nzinga Informativo foi, portanto, um documento robusto que refletia a complexidade das pautas do movimento feminista negro, inclusive internacional, em meados da década de 1980, atuando como um farol para a luta contra a opressão em múltiplas frentes e continentes.

A terceira edição do Nzinga Informativo foi publicada entre fevereiro e março de 1986 e demonstrava a continuidade e o aprofundamento das discussões sobre as questões das mulheres negras e do movimento negro no Brasil, em um período de efervescência política e social. O informativo se posicionava como um veículo fundamental para a articulação das pautas do Coletivo Nzinga, abordando temas que iam desde a construção da nova Constituição brasileira até a celebração de marcos históricos e a denúncia de discriminação racial (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 1).

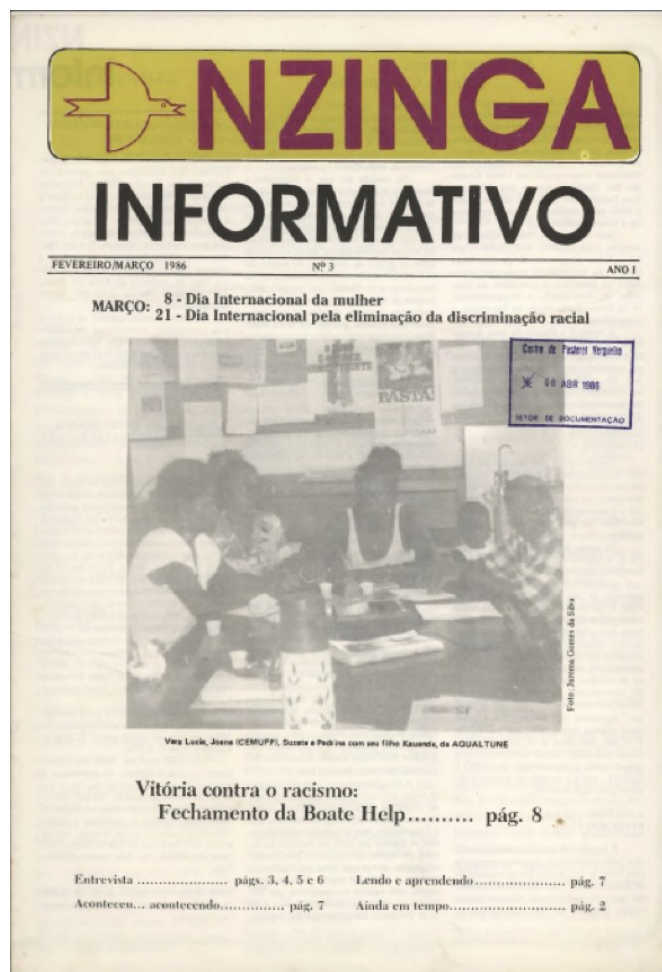


Figura 4. Capa do Informativo Nzinga, edição nº 3, publicado em fevereiro e março de 1986. Destaque para o Dia Internacional da Mulher e para o Dia Internacional pela eliminação da discriminação racial. Fonte: Disponível em <http://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PNZINRJ021986003.pdf>, acesso em 15.11.2024

O informativo é aberto com a seção "Ainda em tempo: Sobre a CONSTITUINTE", ressaltando a importância de se debater participação do movimento negro na formação da Assembleia Constituinte, que se configurava como um momento crucial para o futuro do Brasil. A matéria questionava a representatividade dos deputados federais, levantando a dúvida se "um parlamentar ou qualquer um deles pode significar um pouquinho sobre o que vamos fazer" e afirmando que a Constituinte "é um espelho do povo" (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 2).

Senadores representam o povo, é importante que os candidatos eleitos para ocupar tais cargos tenham um compromisso real com a comunidade que dizem representar. E é por isto que defendemos a necessidade de nossos representantes serem escolhidos entre os grupos de mulheres, de negros, de índios, dos sindicatos, das associações de moradores e de favelas, das igrejas

e etc, porque só assim teremos leis que garantam realmente os nossos direitos, já que serão feitas por pessoas que no dia a dia estão discutindo, questionando e levantando os problemas conosco. (...) Quando colocamos a necessidade de escolhermos nossos representantes entre os grupos de mulheres e de negros, estamos preocupados com a maioria da população que é mulher e é negra. (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 2).

O Nzinga enfatizava a necessidade de uma participação ativa da sociedade, que não poderia apenas "pedir e esperar", mas sim lutar para que "a Constituição esteja em constante emenda" e para que os legítimos representantes do povo construam o país. A preocupação central é que a Constituição garanta a representação do "povo brasileiro", assegurando que as "nossas causas e nossas esperanças" sejam contempladas (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 2).

Na sequência, a seção abordava o tópico "A mulher negra e a constituinte" aprofundando a visão do coletivo sobre a importância da nova Constituição para as mulheres negras. O texto refletia sobre a necessidade de autorrepresentação e de não delegar a terceiros a defesa de suas causas, afirmando que "quantas vezes depositamos nas mãos de outros, a defesa do que é nosso, o que cremos, o que defendemos?" (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev/Mar 1986, p. 2).

Há um marcante questionamento sobre se a Constituinte "virá para o povo", especialmente para "negros e negras", e se haveria garantia de que os votos de mulheres e negros não seriam "meras moedas de troca". Não podemos esquecer que a exclusão educacional que atingiu grande parte da sociedade brasileira ao longo do século XX, sendo ainda mais grave para a população negra, impedindo que até a década de 1980 um setor numericamente importante dos cidadãos não tivesse direito ao voto. A suspensão desse inegociável direito político para aqueles que eram considerados analfabetos foi decretada em 1881 sendo revogada apenas com uma Emenda a Constituição aprovada em 1985. A matéria conclamava a população negra à mobilização, declarando que o Nzinga era um coletivo "de mulheres e homens negros" que trabalhavam para a "libertação dessas mulheres e dos negros", reforçando a intersecção entre gênero e raça na luta política (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 2).

A terceira edição também resgatava a memória de lutas históricas do movimento feminista, com a matéria "8 DE MARÇO: DIA INTERNACIONAL DA MULHER". O texto narrava a origem da data, remontando a 1857, quando operárias de uma indústria têxtil em

Nova York entraram em greve para reivindicar melhores condições de trabalho, incluindo a redução da jornada de trabalho (que era realizado de pé) de 16 para 10 horas diárias. O protesto foi brutalmente reprimido pela polícia. Ao buscar refúgio no prédio onde trabalhavam os patrões fecharam as portas e iniciaram um incêndio, "muitas mulheres morreram queimadas e pisadas". A trágica repressão culminou na posterior declaração do 8 de Março como Dia Internacional da Mulher (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 2). Outra data que a edição celebrava era lembrada na seção "DISCRIMINAÇÃO RACIAL? PORQUE O DIA INTERNACIONAL CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL?". A breve nota contextualizava os motivos que levaram o 21 de Março a ser o Dia Internacional contra a Discriminação Racial. Naquela data, em 1960, ocorreu o massacre de Sharpeville, na África do Sul, onde a polícia sul-africana branca reprimiu violentamente uma manifestação pacífica contra as leis do apartheid, resultando na morte de "69 negros e 180 feridos". O informativo traçava ainda um panorama histórico do Apartheid, desde a chegada dos colonos europeus no século XVII, a negação da posse da terra aos povos "bantu" e a evolução das leis segregacionistas que levaram à prisão de líderes como Nelson Mandela, destacando a "persistente luta do povo negro" contra a "brutalidade contínua do regime" (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 2).

Um dos pontos de destaque desta edição foi a celebração de uma vitória local na luta contra a discriminação racial, detalhada na matéria intitulada, "Sobre a vitória contra o racismo: Fechamento da Boate HELP". O informativo narra o caso de Djanira Pereira, mulher negra, que em janeiro de 1985 foi impedida de entrar na boate HELP, no Rio de Janeiro, "porque era negra". A denúncia, encaminhada pelo Conselho de Defesa dos Direitos Humanos à Secretaria de Justiça, resultou na ampliação da pena para 05 dias de fechamento e na cassação do alvará de funcionamento da boate. Este caso foi apresentado como um exemplo de que o "negro pobre convive com a discriminação racial no seu dia a dia", mas que a busca por justiça pode levar a vitórias, como o fechamento da boate por 2 dias, que é descrito como "um marco significativo na luta contra a discriminação racial no Brasil" (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev/Mar 1986, p. 3).

Na seção de "Entrevista" era oferecido às leitoras e leitores um panorama aprofundado sobre o nascimento e os objetivos de um dos primeiros grupos ou reunião de mulheres negras no Brasil, como Reunião de Mulheres Negras Aqualtune, iniciado em 1978. Foram entrevistadas "Jurema Gomes, Beth, Cláudia, Valéria, Bárbara, Carmem Lúcia, as "aqualtunes" Pedrina, Vera Lúcia e Suzete". Entre os depoimentos registrados, uma das entrevistadas, Helena, explicava que a ideia de formar um grupo de mulheres negras surgiu da

"constatação de que o movimento negro em si, era um movimento de homens" e que as mulheres, apesar de participarem, eram inviabilizadas e tinham suas discussões ignoradas. A necessidade de ter um espaço para "mulheres que se organizam de forma diferente e que se reveem em outras mulheres" foi o impulso, por exemplo, para a criação do Nzinga, um coletivo que buscava, assim como os outros grupos citados por aquelas mulheres a "conscientização da mulher negra para o seu processo de libertação" (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 3-6).

As integrantes compartilharam ainda suas experiências e visões sobre os desafios do movimento. Vera Lúcia relatou as dificuldades de articular as pautas das mulheres negras em eventos feministas mais amplos, como o Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe. Nesses eventos a questão racial era frequentemente "escondida debaixo de um grande movimento feminista". Ela ressaltava que "não basta fazer com que as outras pessoas te aceitem como você é, mas tem que criar condições para que haja um movimento em que você seja um indivíduo". Outra entrevistada, Beth, complementou afirmando que a "mulher negra, não é tratada com dignidade dentro da entidade" feminista, e que "ser mulher negra e feminista é basicamente a minha preocupação". Ela também destacava a importância da contribuição do Nzinga para a reflexão sobre o feminismo e a questão racial (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 4-5).

A entrevista abordou ainda a complexidade da identidade da mulher negra e sua relação com a política. Mariza, umas das mulheres que participou da conversa depoimento, questionou a capacidade de representação dos deputados negros e mulheres na Constituinte, apontando para a necessidade de "legítimos representantes do povo na constituinte". Ela enfatizava a dificuldade de "mudar a cabeça das pessoas" e a importância de que a mulher negra fosse vista como "inteira", não apenas como "negra" ou "mulher" (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 4-6). Joana e Suzete também contribuíram com seus depoimentos, com Joana destacando a importância de se "reconhecer o racismo" e de não se calar diante da opressão. Suzete abordava a necessidade de organização e a dificuldade de conciliar o ativismo com as responsabilidades cotidianas, afirmando que "a gente tem que se dedicar". A entrevista, em sua totalidade, reforçava a visão interseccional do Nzinga, que entendia a opressão das mulheres negras como multifacetada, envolvendo raça, gênero e classe (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 4-6).

Por fim, a edição apresenta as seções "Aconteceu...Acontecendo" e "Lendo e Aprendendo", que serviam como um guia de atividades e recursos para os leitores. A seção divulgava uma série de eventos, como a campanha "Mulher na Constituinte", a celebração do

Dia Internacional da Mulher, e diversos seminários e cursos promovidos por outras entidades. Outros eventos citados foram a "Mulher na Constituinte" no Centro de Mulheres de Favelas, o "Seminário sobre a Contribuição da Mulher Negra na Formação da Sociedade Brasileira", o "IV Encontro de Mulheres de Favelas" e "a realidade do negro no ensino de 1 e 2 graus"(NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 7).

A seção "Lendo e Aprendendo" indicava, por sua vez, materiais de leitura relevantes, como os livros O "QUE É CONSTITUINTE de Marília Garcia", "O QUE É RACISMO de Joel Rufino dos Santos", "ABORTO QUEM DECIDE? Texto mimeografado da deputada Lúcia Arruda (PT-RJ)" e "O QUE É FEMINISMO de Branca M. Alves e Jacqueline Pitanguí" (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 7). O informativo encerrava aquela edição com o expediente, listando as responsáveis pela edição: Helena Maria de Souza e Mariza Martins Pereira; e as colaboradoras Bárbara R. Costa e Cláudia Maria Pinto (NZINGA INFORMATIVO, n. 3, Fev./Mar. 1986, p. 8).

Em síntese, a terceira edição do Nzinga Informativo foi um documento que refletia a complexidade das lutas do movimento feminista negro em meados da década de 1980. Ele demonstrava a capacidade do Coletivo Nzinga de articular pautas nacionais, como a Constituinte, com as discussões sobre racismo e sexismo. Ao mesmo tempo se conectava com movimentos internacionais enquanto celebra vitórias locais, promovendo a educação e a mobilização de sua base. A publicação reforçava o papel do Coletivo Nzinga como um agente de transformação social, combatendo a invisibilidade e a sub-representação das mulheres negra sem todas as esferas.

A quarta e penúltima edição do Nzinga Informativo, publicado dois anos depois, em 1988, consolidou a voz do Coletivo Nzinga como um agente fundamental na articulação das complexas pautas das mulheres negras no Brasil. Publicada em um cenário de intensa efervescência política pela proximidade da aprovação da nova Constituição, a edição aprofundava discussões cruciais sobre o racismo e o machismo, a saúde da mulher, e a necessidade imperativa de representatividade e auto-organização. Esse cenário também era pontuado pelas comemorações do centenário da abolição da escravidão no país e o aumento da luta contra o Apartheid na África do Sul (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 1).

O informativo, naquela edição, fazia um exercício de valorização de suas integrantes, espelhando a conscientização, mobilização e o reconhecimento das mulheres negras como sujeito/a de sua própria história e luta, desafiando as estruturas de opressão racial e de gênero que a marginalizam duplamente. Tal iniciativa destacava-se logo na capa do número 4 do

Nzinga Informativo, que estava uma grande fotografia com oito de suas integrantes: Cláudia, Helena, Bárbara, Mariza, Valéria, Jurema, Beth e Carmen (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 1). De autoria de Cláudia Ferreira a imagem retrata oito mulheres negras, unidas e sorridentes (com exceção de Bárbara). Quatro dessas mulheres participaram da edição dessa quarta edição do jornal do Coletivo. O editorial, publicado na segunda página, também destacava esse protagonismo das mulheres negras na luta antirracista e na defesa da valorização da história e cultura negra. Destaca, por óbvio, a ação desses mesmas mulheres negras na luta feminista. Ao mesmo tempo realizava uma dura crítica aqueles que argumentam que a luta das mulheres negras, com uma pauta de gênero, poderia enfraquecer a força da luta de classes. Nos últimos anos esse argumento voltou a circular em grupos progressistas no país.

Para nós mulheres negras é no mínimo instigante que no ano do Centenário da Abolição da Escravidão, quando o Movimento Negro é reconhecido nacional e internacionalmente como força política emergente, alguns membros deste Movimento saiam a público conclamando as mulheres negras a não desenvolverem uma luta a parte. A tese de que a questão prioritária é a luta de classes, e que os problemas específicos das mulheres, dos negros, dos homossexuais e da ecologia são questões menores, tem servido fundamentalmente para a manutenção da sociedade patriarcal, racista, machista e predatória da natureza. O Movimento Feminista surge a partir do momento em que nós mulheres percebemos que tudo que nos foi ensinado como sendo natural da condição feminina, é resultado de fatores socio-culturais, devendo portanto ser entendido como questões de natureza política. (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 2)



Figura 5. Capa do Informativo Nzinga, edição nº 4, publicado em julho/agosto de 1988. Destaque para o Dia Internacional da Mulher e para o Dia Internacional pela eliminação da discriminação racial.

Fonte: Disponível em <http://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PNZINRJ021986003.pdf>, acesso em 15.11.2024

O editorial era defendido simbolicamente pela foto da capa do Informativo, com as oito mulheres negras do Coletivo - complementada pelo título “As mulheres do NZINGA, com a cara e a coragem” - e era reforçado pelas pautas da edição: “Benedita da Silva; Saúde das mulheres; Racismo e machismo; 1º Curso de capacitação e treinamento para mulheres”. Seu texto era um marcante posicionamento de identificação do coletivo, marcante e corajoso na defesa do feminismo negro.

Enquanto Grupo de Mulheres Negras, nós do NZINGA entendemos a necessidade da nossa articulação com o Movimento de Mulheres e com o Movimento Negro, na medida em que os debates, as reflexões e o embasamento que norteiam nossa atuação devem estar centrados em dois eixos: o primeiro - a questões do Gênero: SOMOS MULHERES - e como tal submetidas à discriminação sexual por que passam todas as mulheres,

independente de raça etnia, classe social ou credo religioso. O segundo – a questão da Etnia: SOMOS NEGRAS - e o que nos diferencia das demais mulheres não é só a cor da pele mas a IDENTIDADE CULTURAL. E é para resgatar esta identidade de MULHER NEGRA, que precisamos nos organizar a parte sim. Aprofundar as questões específicas, perceber onde, como e quando somos oprimidas e partindo deste específico participarmos mais fortalecidas da luta geral. O que está em discussão na realidade é o espaço em que cada um deseja atuar. E nós do NZINGA, optamos por trabalhar com as questões da Mulher Negra. (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 2)

A edição não dedicava atenção significativa à Assembleia Nacional Constituinte, que estava finalizando seus trabalhos (a Carta seria aprovada e promulgada entre setembro e outubro daquele mesmo ano). Mas, ao final da edição, as editoras destacavam, na sessão “O que andam fazendo nossos deputados negros”, uma parte significativa dos projetos de lei apresentados ou aprovados pelos parlamentares negros: “BENEDITA DA SILVA (PT-RJ), CARLOS ALBERTO DE OLIVEIRA CAÓ (PDT-RJ), EDMILSON VALENTIM (PC do B-RJ) e PAULO RENATO PAIM (PT-RS)”. É interessante que o texto destacava o compromisso desses deputados com as pautas do Movimento Negro, como o engajamento na “questão racial no Brasil, fazendo de suas vozes a voz do Movimento Negro, ao desmascarar o mito da democracia racial, e assim vão derrubando as barreiras que nos impedem de exercer nossa cidadania” (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 8).

Eis alguns dos projetos-de-lei aprovados ou em discussão na Constituinte. • inclusão da história geral da África e da história do negro no Brasil como matéria integrante das disciplinas de currículo escolar obrigatório. • define os crimes resultantes de preconceitos de raça ou de cor a prática do racismo constitui crime inafiançável, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei. • instituição do dia 13 de maio como "Dia Nacional de Denúncia contra o racismo." • feriado nacional dia 20 de novembro, aniversário da morte de Zumbi dos Palmares e data consagrada pela comunidade afrobrasileira como "Dia Nacional de Consciência Negra." • proíbe o Brasil de manter relações diplomáticas com países que adotem política oficiais de discriminação racial. • propõe o rompimento de relações do Brasil com a África do Sul e com outros países segregacionistas. • assegura a categoria dos trabalhadores

domésticos os direitos como: salário mínimo, irredutibilidade do salário ou vencimento, 139, repouso semanal remunerado, férias anuais remuneradas, aviso prévio, além da integração à Previdência Social. (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 8)

Destacamos, entre os importantes projetos de lei apresentados, a inclusão da história geral da África e da história do negro no Brasil como conteúdos obrigatórios na escola, 15 anos antes da aprovação da Lei 10639/03, e a proibição do Brasil em manter relações diplomáticas com a África do Sul, devido o regime do Apartheid.

Mas, grande parte do informativo dedicou-se a abordar o reconhecimento da luta protagonizada por mulheres negras e temas vinculados às questões de gênero. Logo na segunda página é a realizada na seção “Mulheres Negras e Guerreiras”, uma apresentação celebrativa da deputada Benedita da Silva, cuja trajetória era um espelho da luta e resiliência das mulheres negras no Brasil. Descrita como "auxiliar de enfermagem, professora, assistente social, líder comunitária, evangélica", Benedita representava a intersecção de diversas esferas da vida social e política (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 2). Nascida na Praia do Pinto e moradora do Morro do Chapéu Mangueira, sua atuação como fundadora da AFAFERJ – uma associação que congregava moradoras de favelas e periferias – exemplificava o ativismo enraizado na comunidade. Sua presença no informativo não era só celebração de uma liderança inspiradora, mas também reforçava a mensagem de que a representação política legítima e a transformação social emergiriam das bases, do "povo que sofre" e que se organiza.

A seção "O discurso das mulheres e a ação do governo. 1º Parte do texto apresentado no Seminário "A MULHER E A SAÚDE" abordava de forma crítica a condição da mulher na história e as políticas de saúde dirigidas a elas. O texto denunciava a subordinação feminina, onde a mulher tem sido frequentemente vista como mero "objeto de conhecimento" e não como sujeito integral de sua saúde. O informativo criticava a estrutura do conhecimento que favoreceria o homem e questionava a eficácia de políticas como o Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), implementado em 1983. Embora o PAISM fosse reconhecido como um avanço, o Nzinga manifestava sua preocupação se o programa realmente atenderia às necessidades das "mulheres marginalizadas", como as mulheres negras e de favela, dado o caráter burocrático e a falta de participação popular em sua formulação. A reflexão se estende à saúde da mulher negra, explorando como os sistemas sociais – familiar,

político, econômico, cultural e religioso – afetavam sua saúde de maneira específica e interseccional (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 4).

A publicação também mergulhava nas complexidades do racismo e do machismo, desmistificando a "confusão" que existiria entre a definição do racismo e da discriminação simples. O informativo destacava que o racismo era frequentemente mascarado por discursos e falas de negação como "não tenho preconceito", o que impediria o reconhecimento do racismo institucionalizado e da exploração econômica, especialmente da mulher negra, que muitas vezes era reduzida a um "mero instrumento de troca" (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p.5).

As mulheres negras, em particular, seriam duplamente oprimidas - pelo racismo e pelo machismo -, enfrentando uma "dupla jornada de trabalho" e não sendo "tratada com dignidade dentro da entidade" feminista. Essa análise foi aprofundada na seção "Racismo e Machismo", que, através da percepção de Pedrina de Deus, revelou a persistência do machismo e do racismo combinados de forma estrutural na sociedade brasileira. O texto é uma explícita defesa da intersecção das opressões, e dos seus múltiplos impactos na autoestima das mulheres negras. O texto também critica a insensibilidade de parte dos homens negros em reconhecer a condição de dupla subalternização vivida pelas mulheres negras. Vários homens negros, frequentemente, não reconheciam a contribuição das mulheres negras, evidenciando a necessidade de um "novo projeto de sociedade" que valorizasse plenamente as mulheres negras (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 4-5). .

A pressão que sofremos de uma sociedade que tem valores diferentes, padrões de beleza diferentes, padrões de comportamento diferentes dos nossos, essa força acaba nos levando a querer imitar o elemento da raça dominante. E, sem sentir as sutilezas dessa ideologia de dominação, nós mulheres negras passamos para as novas gerações negras que estamos formando, a prática da miscigenação e do cabelo alisado como negação das nossas características de raça. É a maneira de reduzir os obstáculos que nós próprias sofremos na vida. A gente quer mudar de condição de vida, mudando nossas características de raça, nossos hábitos, nossas roupas, nosso cabelo, nossa alimentação. Como a gente não vai mesmo ter condições de competir com o elemento dominante branco enquanto estivermos analfabetos e mal pagos, a gente acaba acreditando que somos mesmo inferiores. A gente se aceita como escravos e passa esta aceitação para nossos filhos. Fora de nossas casas os homens negros pensam que a luta

contra o racismo está avançando. Mas nenhuma luta avança quando uma parcela desse grupo estiver oprimida e explorada. O racismo não terá fim enquanto as mulheres negras estiverem passivas, escravizadas e ignorantes. (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 5)

A edição destacava ainda o lançamento do "1º Curso de Capacitação e Treinamento para mulheres" no Rio de Janeiro, com o objetivo claro de "ampliar o número de mulheres negras envolvidas com a questão da mulher", promovendo a conscientização e a articulação de novas lideranças. Esse curso, acompanhado da divulgação de seminários e eventos sobre a mulher na Constituinte e a contribuição do negro na sociedade brasileira, demonstrava o compromisso do Nzinga com a educação e a mobilização como ferramentas de empoderamento (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 6).

O informativo encerrava com uma seção de notícias e eventos, "Aconteceu... aconteceu...", que mapeava algumas das atividades do movimento negro e feminista, incluindo a celebração do aniversário de Nelson Mandela, encontros de mulheres negras, e seminários sobre a mulher na Constituinte (NZINGA INFORMATIVO, n. 4, Jul./Ago. 1988, p. 8).

Em suma, a Edição de número 4 do Nzinga Informativo era um documento de valor inestimável que articulava as dimensões multifacetadas da opressão da mulher negra e a necessidade de uma luta interseccional por sua libertação. O informativo não apenas denunciava as desigualdades, mas também propunha ações concretas de mobilização, educação e articulação política, reafirmando o papel do Coletivo Nzinga como uma força motriz na construção de uma sociedade mais justa e equitativa, onde a mulher negra fosse protagonista de seu destino. A persistência e o aprofundamento das pautas abordadas nesta edição sublinhavam a relevância contínua do Nzinga na história do ativismo negro e feminista no Brasil.

A quinta, última e mais extensa edição do Nzinga Informativo, foi lançada em março de 1989, como um potente destaque do 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras, um evento de magnitude histórica que reverberou por todo o Brasil. O informativo se propunha a ser a voz desse encontro, buscando registrar as experiências, emoções e os "desencontros" vivenciados pelas mulheres que ali estiveram (NZINGA INFORMATIVO, n. 5, março 1989, p. 1).

Mais do que um mero relatório sobre o evento, esta edição consolidava o Nzinga como uma ferramenta de comunicação e mobilização, dedicada a amplificar as vozes e as pautas das mulheres negras em um período crucial de redefinição política no Brasil.

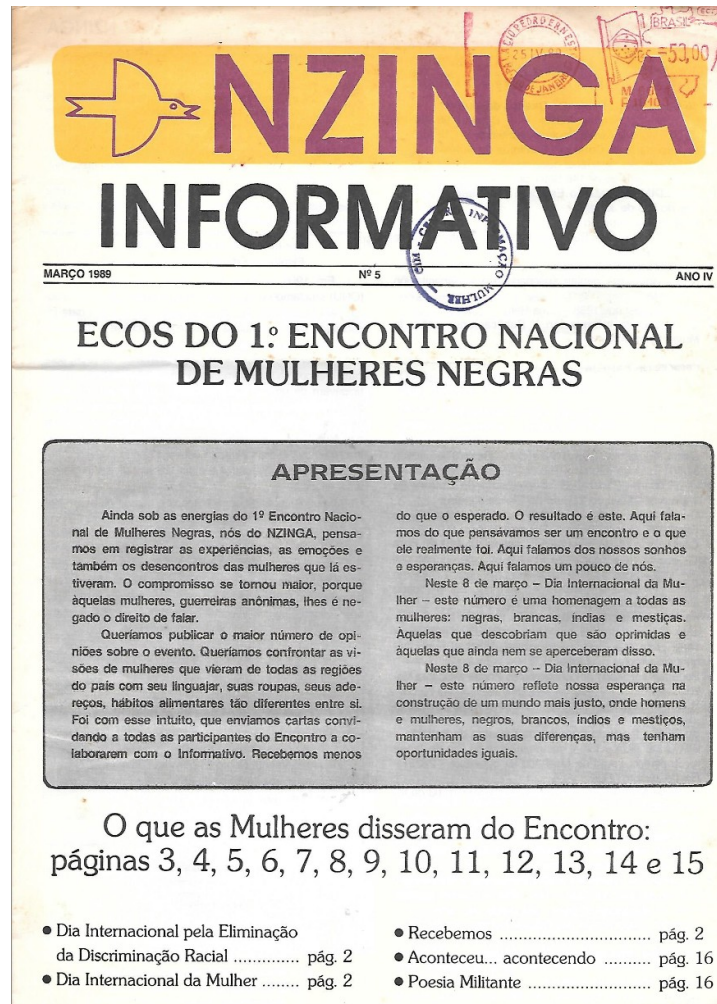


Figura 5. Capa do Informativo Nzinga, edição nº 5, publicado em março de 1989. Destaque para a realização do 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras.

O evento central desta edição, o 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras, foi descrito como um marco fundamental para a auto-organização e articulação política das mulheres negras brasileiras. Organizado por diversos grupos e coletivos feminos, o encontro reuniu cerca de 365 mulheres de 17 estados brasileiros, além de representantes dos EUA e Canadá, demonstrando sua abrangência nacional e internacional (NZINGA INFORMATIVO, n. 5, março 1989, p. 6).

Este esforço monumental visava dar visibilidade e voz às mulheres negras, cujas pautas históricas tinham sido marginalizadas tanto no movimento negro, que muitas vezes subestimava o machismo interno, quanto no movimento feminista, que tendia a ignorar as

especificidades raciais da opressão (NZINGA INFORMATIVO, n. 5, março 1989, p. 4). A proposta era permitir que "o maior número de opiniões" e representações de diversas regiões e realidades fossem publicado, contribuindo para uma visão mais completa da mulher negra no país (NZINGA INFORMATIVO, n. 5, março 1989, p. 1).

A organização do Encontro não foi isenta de desafios significativos, conforme relatos das participantes. As dificuldades incluíram a escassez de recursos, a logística complexa para reunir mulheres de distintas partes do país, e até mesmo a ausência de algumas delegações esperadas. Jurema Gomes da Silva, em seu relato, mencionava a dificuldade de "fazer uma avaliação do 1º E.N.M.N" devido à complexidade da tarefa e à falta de continuidade de algumas ações. No entanto, a persistência e o empenho das mulheres envolvidas permitiram que o encontro acontecesse, superando as adversidades e se consolidando como um espaço vital para a troca de ideias e experiências. A capacidade de "superar todas as adversidades e crescer com elas" foi um testemunho da resiliência e determinação do movimento (NZINGA INFORMATIVO, n. 5, março 1989, p. 2). O evento era o resultado de anos de organização e mobilizações dessas mulheres.

(...) foram vários encontros que aconteceram no decorrer da democratização ate culminar no I Encontro Nacional de Mulheres Negras, em 1988, que teve a participação de mais de quatro centenas de mulheres originarias das cinco regiões do Brasil, sendo que nem todas as participantes vinham de organizações declaradamente feministas. Joselina da Silva, uma das organizadoras do evento, ao descrevê-lo afirma: O I Encontro Nacional de Mulheres Negras foi resultado de uma ampla articulação em 18 estados da Federação, que congregou cerca de quatro centenas de mulheres na cidade de Valença (RJ) em dezembro de 1988. O conclave deu bases para uma extensa construção coletiva nacional. O sistema de participação era por representação, com delegadas eleitas nos respectivos estados. O processo de escolha deveria ocorrer por meio de uma reunião, seminário ou encontro publico e com abrangência estadual. (FREITAS; RIOS, 2018, p. 27-28).

O racismo e a discriminação racial também foram pautas centrais do Encontro, com o informativo destacando o texto da Comissão Geral das Nações Unidas (ONU) sobre o Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, que denunciava a "discriminação racial" como um mal que atingiria milhões de pessoas no mundo (NZINGA INFORMATIVO, n. 5, março 1989, p. 13). O informativo destacava ainda a violência policial contra negros e a

persistência do racismo estrutural, afirmando que a luta contra essa opressão deveria ser contínua e incansável.

Em retrospectiva, a Edição 5 do Nzinga Informativo não apenas registrava os "ecos" do 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras, mas também se firmava como uma plataforma para a continuidade da luta feminista e antirracista. Ele seria o último número publicado pelo coletivo, que serviu como um catalisador para a mobilização, a conscientização e o fortalecimento do movimento de mulheres negras no Brasil, reafirmando seu papel vital na construção de uma sociedade mais justa e equitativa.

3.7 A Imagem de Nzinga Mbandi no Coletivo NZINGA

A figura de Nzinga Mbandi (1582-1663), rainha africana que confrontou o colonialismo português em Angola por 35 anos, transcendeu os séculos para se tornar um símbolo perene de luta e estratégia. No Brasil, essa poderosa imagem foi conscientemente resgatada e apropriada pelo Nzinga: Coletivo de Mulheres Negras, fundado em 16 de junho de 1983, em meio à efervescência da redemocratização do país. O coletivo, cuja primeira coordenadora foi a intelectual e ativista Lélia Gonzalez, escolheu o nome Nzinga para homenagear a rainha angolana, um ato que evidenciava uma profunda preocupação com o resgate histórico da ancestralidade da mulher negra e a valorização de sua participação política e social.

A representação da rainha angolana, apresentada no Nzinga Informativo, permite uma discussão sobre a apropriação de sua imagem como figura emblemática e heroína para as mulheres negras no Brasil, conectando sua luta à resistência histórica e à cultura popular. Como, apontamos anteriormente a escolha da rainha Nzinga como nome para o coletivo e para o seu informativo não foi aleatória, ela representava a essência da luta e resistência feminina negra, incorporando a ideia de uma guerreira e estrategista capaz de enfrentar a dominação colonial, banca, europeia, racista e patriarcal.

Ndongo - uma região de Angola - era governado por Mbandi; quando este morreu, sua irmã que antes lhe havia representado como diplomata de seu reino na corte lusa instalada em Luanda, sobe ao trono. Aí começa a história da rainha Nzinga. Nos dois anos que permaneceu na corte, em Luanda, Nzinga tentou, e até firmou um acordo de paz que logo foi desprezado pelos portugueses. Quando Nzinga sobe ao trono em Ndongo já trazia consigo

muitas descobertas de hábitos e táticas do colonizador. Por outro lado a morte do irmão lhe afasta as ilusões em estabelecer um acordo entre as duas Nações. É aí então que, como rainha, decide enfrentar os portugueses. Seu carisma, independência e inteligência brilhante incentivaram outros vizinhos a combaterem lado a lado com seu povo contra o domínio dos invasores. Os portugueses revidavam com armamentos pesados aos métodos primitivos de guerra, como o uso de arco e flecha, dos guerreiros que Nzinga comandava sem temor. Após 35 anos de luta, em 1663, Nzinga é morta em pleno campo de batalha e, sem sua comandante, os guerreiros se rendem; muitos deles são aprisionados e trazidos para o Brasil, influenciando-os com suas práticas anteriores, as lutas desenvolvidas por Ganga Zumba e Zumbi no Quilombo dos Palmares. A nossa cultura popular registrou este fato relevante através da figura da rainha Jinga das Congadas referindo-se a essa rainha. Com as táticas primitivas Nzinga sustentou uma guerra desigual durante 35 anos em defesa da preservação do reino e da liberdade de sua gente. Nzinga - Rainha Guerreira Nzinga - Mulher Negra e Guerreira". (NZINGA INFORMATIVO, n. 1, Junho 1985, p. 2-3)

Mesmo com algumas incorreções, como a informação sobre a morte da rainha em uma batalha, quando ela morreu de causas naturais, a representação de Nzinga no Informativo transcende a mera menção histórica, tornando-se um emblema visual e discursivo central para a identidade do coletivo e de sua publicação. A imagem de Nzinga solidificou-se como um grito contra a opressão tripla de raça, gênero e classe que as mulheres negras enfrentavam no Brasil. O Nzinga Informativo se tornou uma plataforma para a "escrita insubmissa" das mulheres negras, um ato político que rompia com os discursos dominantes e hegemônicos, historicamente masculinos e brancos (MOREIRA, ANO, p. 30).

Essa escrita, carregada de vivências, afetos e dores, proporcionava o direito à automeação e autodefinição, criando um espaço de empoderamento e solidariedade para as mulheres que até então tinham suas vozes silenciadas e invisibilizadas pela mídia tradicional (MELO, ANO, p. 16). A publicação defendia que as mulheres negras não podiam mais ser passivas, escravizadas e ignorantes, e que sua luta contra o racismo e o sexismo era intrínseca à construção de uma sociedade mais justa (QUEIROZ, ANO, p. 28). A articulação do Movimento de Mulheres Negras, especialmente a partir da segunda metade da década de 1980, marcou uma busca por autonomia organizativa tanto em relação ao movimento

feminista hegemônico majoritariamente branco e de classe média, quanto ao movimento negro que muitas vezes minimizava as questões de gênero (FREITAS, ANO, p. 51).

As mulheres do Nzinga, ao se basearem na triplicidade de opressões - raça, gênero e classe – e ao defenderem que “sem resolver os dois problemas: ser negra e ser mulher, a gente não consegue resolver nenhum”, já incorporavam a perspectiva da interseccionalidade, mesmo antes do termo ser cunhado formalmente (QUEIROZ, ANO, p. 23). A história de Nzinga, uma rainha que não cedeu à dominação, era a metáfora perfeita para essa dupla e indissociável militância.

A luta de Nzinga ressoava profundamente com a resistência histórica dos quilombos no Brasil, espaços de refúgio e organização de pessoas escravizadas. A figura de Aqualtune, princesa africana do Congo que liderou um exército e organizou uma fuga para o Quilombo dos Palmares, onde seus filhos Ganga Zumba e Gana, e seu neto Zumbi, se tornariam importantes chefes, estabelece uma poderosa conexão genealógica e simbólica com Nzinga (MOREIRA, ANO, p. 73). Essa linhagem de guerreiras e líderes negras reforça a narrativa de que a resistência é uma característica intrínseca à história da mulher negra brasileira, que, mesmo diante da exclusão e discriminação, representou liderança e persistência em suas comunidades (QUEIROZ, ANO p. 49).

O conceito de quilombo para Beatriz Nascimento (1985) ia além de um local de fuga, sendo um espaço de manutenção da identidade pessoal e histórica negra. Nesse sentido, o coletivo Nzinga pode ser visto como um "aquilombamento de mulheres", um espaço protegido onde a resistência e a construção de novas experiências eram possíveis através da recuperação da própria voz (MOREIRA, ANO, p. 78). As "Mulheres negras e guerreiras", uma coluna em cada edição do Nzinga Informativo que destacava biografias de personalidades como Winnie e Zinzi Mandela e Benedita da Silva, reforçava essa ancestralidade e a conexão com a filosofia Ubuntu – "existências conectadas entre si" – que permeia a compreensão do mundo e a luta por justiça (MELO, ANO, p. 52).

A ressonância da imagem de Nzinga também se estendia à cultura popular afro-brasileira, embora as fontes não nomeiem explicitamente "Rainha Jinga das Congadas" como uma figura cultural, elas enfatizam a indissociabilidade das dimensões culturais e políticas no ativismo antirracista (FREITAS, ANO, p. 89). O informativo valorizava os ritos e costumes da comunidade negra, divulgando a cultura negra e a estética afro-pop através de eventos, bailes *black* no Clube Renascença, e atividades de conscientização política (MOREIRA, ANO, p. 82). A presença de mulheres negras em saraus da periferia e grupos de rap, como o Slam das Minas e Coletivo Hip Hop Chama, demonstrava a continuidade dessa afirmação feminista

negra no universo da produção cultural e literária das periferias, onde a arte se torna um canal para a denúncia e o empoderamento. A capacidade de "erguer a voz" através da arte e da comunicação reflete a mesma potência de autodefinição que Nzinga Mbandi representava, lutando para que a população negra pudesse escrever suas próprias narrativas e resistir às representações impostas (QUEIROZ, ANO, p. 48).

A análise da Edição 5 do Nzinga Informativo, que compilou os "ecos" do 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras em 1988, revelava a magnitude do impacto da imagem de Nzinga no Movimento de Mulheres Negras. Ao reunir depoimentos de mulheres de 17 estados brasileiros, a edição demonstrava a capilaridade e o diálogo entre os grupos de mulheres negras, que, inspiradas em figuras como Nzinga, buscavam um país onde "todas as mulheres, homens, brancos, indígenas e mestiços, mantenham as suas diferenças, mas tenham oportunidades iguais". As pautas discutidas no Encontro, como representatividade política, a Constituinte, o combate ao racismo estrutural e à discriminação racial, e a análise do machismo dentro dos próprios movimentos sociais, eram diretas e amplas, refletindo o caráter integral da luta (FREITAS, Ano, p. 7).

O Movimento de Mulheres Negras, tendo a rainha Nzinga como sua inspiração e o Nzinga Informativo como seu porta-voz, não apenas denunciou a dupla exploração (racismo e machismo), mas também exigiu uma constituição que garantisse direitos e dignidade para o "povo legítimo" brasileiro, onde o voto de mulheres e negros não seria "meras moedas de troca" (FREITAS, ANO, p. 20).

A insistência na auto-organização e na criação de espaços próprios para as mulheres negras, como o Encontro de Valença, foi crucial para discutir suas pautas específicas e fortalecer sua identidade. A imagem de Nzinga Mbandi, perpetuada pelo Nzinga Informativo, persiste como um farol para essas gerações, inspirando a construção de uma sociedade mais justa, equitativa e decolonial, onde todas as mulheres possam "erguer a voz" e a experiência de ser mulher e negra seja reconhecida em sua plenitude. A história de Nzinga, portanto, não é apenas um registro do passado, mas um impulso contínuo para o futuro do feminismo negro brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto da historiografia brasileira (pós-1990), a figura de Nzinga Mbandi tem sido crucial para a articulação da identidade afro-brasileira e do debate sobre a História da África. Pesquisadores como Selma Pantoja e Mariana Bracks Fonseca buscaram construir uma Nzinga guerreira, estrategista e complexa, capaz de utilizar múltiplas identidades para manter sua soberania. No entanto, esta dissertação também ressaltou a crítica de que parte da historiografia brasileira, apesar de seu valor, incorreu no risco de empregar de forma literalizada adjetivações advindas das fontes seiscentistas (Cadornega, Cavazzi), sem problematizar o contexto de produção colonial desses textos. Essa crítica demonstra a persistente necessidade de um olhar historiográfico que confronte os discursos hegemônicos e realize um ato contínuo de descolonização da história.

O resgate da memória de Nzinga no Brasil transcendeu o campo acadêmico e literário para se consolidar também como um instrumento político e de identidade. Sua história, trazida na memória dos seus súditos mbundu escravizados, reverberou em manifestações culturais como a Congada e a Coroação de Reis.

O ponto de convergência central desta pesquisa foi a fundação do Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras, em junho de 1983. Este Coletivo, um dos primeiros grupos de mulheres negras organizadas e autônomas no Brasil, escolheu o nome Nzinga para resgatar a ancestralidade e a história de participação política da mulher negra. A rainha foi utilizada como símbolo da resistência contra a tripla opressão de raça, gênero e classe que as mulheres negras enfrentavam no Brasil. O Coletivo Nzinga atuou como um "aquilombamento de mulheres", um espaço de refúgio e resistência onde a identidade era fortalecida e a voz silenciada era recuperada.

O Nzinga Informativo (1985–1989), veículo de comunicação do coletivo, foi um instrumento de luta que articulou essa perspectiva interseccional antes mesmo da popularização do termo. O periódico defendeu a auto-organização e a criação de espaços próprios (como o 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras de 1988), criticando explicitamente o machismo no movimento negro e a pouca visibilidade das pautas raciais no feminismo branco hegemônico. A rainha Nzinga, que não cedeu à dominação, era a metáfora perfeita para essa dupla militância e para a denúncia de que "o racismo não terá fim enquanto

as mulheres negras estiverem passivas, escravizadas e ignorantes". A coluna "Mulheres Negras e Guerreiras" celebrava essa ancestralidade de luta, conectando Nzinga a outras líderes como Winnie Mandela e Benedita da Silva.

As reconfigurações da imagem de Nzinga Mbandi demonstram a natureza dinâmica e conflitiva da memória social, que é constantemente mobilizada por interesses ideológicos e lutas sociais. A persistência de sua memória, que é ao mesmo tempo heroica (Angola) e estratégica (Historiografia), fornece um poderoso referencial para a identidade transcontinental.

O resgate de Nzinga no Brasil, impulsionado pelo Movimento Negro Unificado (MNU) e, crucialmente, pelo Movimento de Mulheres Negras, teve consequências concretas na luta antirracista contemporânea. O esforço em valorizar a história da África e o protagonismo negro contribuiu diretamente para a aprovação da Lei 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas. Nzinga Mbandi, que conseguiu subverter as construções históricas masculinas e reafirmar novos lugares para as mulheres, simboliza a bravura e a inteligência feminina e ajuda a suprir a grande lacuna de figuras de mulheres africanas no ensino de História.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Escritas

NZINGA INFORMATIVO. O que é o Nzinga, n. 1, junho de 1985.

NZINGA INFORMATIVO. Todo apoio ao Povo Negro Sul-Africano, n. 2, julho de 1985

NZINGA INFORMATIVO. Vitória Contra o Racismo, n° 3, fev./mar. de 1986.

NZINGA INFORMATIVO. As Mulheres do Nzinga com a Cara e a Coragem, n° 4, jul./ago. De 1988.

NZINGA INFORMATIVO. Ecos do 1° Encontro Nacional de Mulheres Negras, n° 5, março de 1989.

Bibliografia

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo. *Movimento negro e “democracia racial” no Brasil: entrevistas com lideranças do movimento negro*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2005.

AMORIM, Alessandro Moura de. *MNU representa Zumbi (1970-2005): cultura histórica, movimento negro e ensino de história*. Dissertação de Mestrado, História, UFPB, 2011.

ANDRÉ, Hendryo; BRONOSKY, Marcelo Engel. Na Pauta: tensionamentos entre jornalismo e decolonialidade. In *Pauta Geral - Estudos em Jornalismo*, v. 10, n. 1, 2023.

BIRMINGHAM, David. *A Conquista Portuguesa de Angola*. Porto: A Regra do Jogo, 1974.

BRÁSIO, Antônio. *Monumenta Missionária Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952.

CADORNEGA, Antônio de Oliveira de. *História geral das guerras angolanas*. (1681).3 v. Edição anotada por Cônego José Mathias Delgado (v. I e II) e Manuel Alves da Cunha (v. III). Lisboa, 1972.

CAVASSANA, Fernanda; DE MELLO, Debora Chacarski. O surgimento da imprensa feminista com perspectiva racial no Brasil: um avanço a partir do Movimento de Mulheres Negras. In *Revista Mediação*, v. 26, n. 37, 2024.

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

DOMINGUES, Petrônio. Frentenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta anti-racista no Brasil. In *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 345-374, 2007.

- DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. In *Tempo*, v. 12, p. 100-122, 2007.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos. In *Dimensões*, n. 21, 2008.
- FELNER, Alfredo de Albuquerque. *Angola: apontamentos sobre a ocupação o início do estabelecimento dos Portugueses no Congo, Angola e Benguela; extraídos de documentos históricos*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933.
- FONSECA, Mariana Bracks. *Ginga de Angola: memórias e representações da rainha guerreira na diáspora*. Tese de Doutorado, História, Universidade de São Paulo, 2019.
- FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola*. Século XVII. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2015.
- FRANCO, Roberta Guimarães. Njinga Mbandi: do silêncio histórico às recriações ficcionais contemporâneas. In *Matraga - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERJ*, v. 26, n. 48, p. 688-704, 2019.
- FREITAS, Viviane Gonçalves. Mulheres negras e imprensa feminista: vozes, interseccionalidade e cidadania. In *Revista Compólitica*, v. 8, n. 2, p. 145, 2018.
- GARRIDO, Mirian Cristina de Moura. Movimento Negro Unificado e política: sobre a possibilidade de apreender militantes como protagonistas políticos (1978-1988). In *identidade!*, v. 1, p. 33-42, 2016.
- GOMES, Nilma Lino. O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e a produção dos saberes. In *Política & Sociedade*, v. 10, n. 18, p. 133-154, 2011.
- GONDAR, Jô. Memória individual, memória coletiva, memória social. In *Revista Morpheus - Estudos Interdisciplinares em Memória Social*, v. 7, n. 13, 2008.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada, 1982.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- HANCHARD, Michael G. *Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2025.
- HEINTZE, Beatrix. *Fontes para a história de Angola*. Memórias, relações e outros manuscritos da Coletânea Documental de Fernão de Sousa (1622-1635). Studien zur Kulturkunde, Bd. 75. Stuttgart: Steiner, 1985, v. I. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://frobenius-institut.de/>

- images/stories/Publikationen/Fontes_para_historia_de_Angola_1985.pdf, acesso em julho de 2025.
- HEINTZE, Beatrix. The Angolanvassal tributes of the 17 th ventury. In *Revista de História Econômica e Social*, Lisboa, n. 6, 1980.
- HEYWOOD, Linda M. *Jinga de Angola: A rainha guerreira da África*. São Paulo: Todavia SA, 2019.
- MAIA, Helder Thiago Cordeiro; LUGARINHO, Máro Cesar. Entre as guerras angolanas e a invenção do mundo: gênero e sexualidade de Nzinga Mbandi na literatura angolana. In *Metamorfozes - Revista de Estudos Literários Luso-Afro-Brasileiros*, v. 17, n. 1, p. 247-266, 2020.
- MAIA, Helder Thiago. Entra na roda e ginga: imaginário literário brasileiro sobre a Rainha Ginga. In *Revista Angolana de Ciências*, v. 2, n. 3, p. 395-419, 2020.
- MARQUES, Danusa. A comunicação feminista como mobilização política: lições de quarenta anos de imprensa feminista no Brasil. In *Plural: Revista de Ciências Sociais*, v. 26, n. 1, p. 189-192, 2019.
- MASIONI, Pat et al. *Nzinga a Mbande: Rainha do Ndongo e do Matamba*. UNESCO Publishing, 2014.
- MATA, Inocência (org.). *A rainha Nzinga Mbandi: história, memória e mito*. Lisboa: Edições Colibri, 2014.
- MATA, Inocência. Representações da rainha Njinga/Nzinga na literatura angolana. In *A rainha Nzinga Mbandi: história, memória e mito*. Lisboa: Edições Colibri, p. 23-46, 2014.
- MELLO, Debora Chacarski de; CARVALHO, Fernanda Cavassana de. O Nzinga Informativo como caso de comunicação popular e alternativa do movimento negro feminista. In *Dito Efeito*, Curitiba, v. 14, n. 23, p. 45-61, jan./jun. 2023.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. *Lições sobre a África: Colonialismo e Racismo nas Representações sobre a África e os Africanos nos Manuais Escolares de História em Portugal (1990-2005)*. Curitiba: Editora Appris, 2020.
- PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus Editora, 2000.
- PANTOJA, Selma. *Uma Antiga Civilização Africana*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.
- PANTOJA, Selma. Famílias e comércio de escravos: Angola século XVIII. In *Cadernos de Pesquisa do CDHIS (UFU. Impresso)*, v. I, p. 23-42, 2010.

- PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. In *Arquivos da memória*, n. 2, p. 4-23, 2007.
- PEREIRA, Amilcar Araujo. A Lei 10.639/03 e o movimento negro: aspectos da luta pela “reavaliação do papel do negro na história do Brasil. In *Cadernos de História*, v. 12, n. 17, p. 25-45, 2011.
- PEREIRA, Gloria Maria Santiago; SANTOS, Benedito Rodrigues dos. Subjetividades em trânsito: Identidade, diáspora africana e cultura imaterial. In *Psicologia & Sociedade*, v. 30, 2018.
- PINTO, Alberto Oliveira. Representações culturais da Rainha Njinga Mbandi (c. 1582-1663) no discurso colonial e no discurso nacionalista angolano. In *Estudos Imagética*, coord. Célia Cristina da Silva Tavares e Maria Leonor García da Cruz. Rio de Janeiro, UERJ / CH-FLUL, 2014. 2014.
- PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Estruturas intocadas: racismo e ditadura no Rio de Janeiro. In *Revista Direito e Práxis*, v. 9, p. 1054-1079, 2018.
- QUEIROZ, Danyela Barros Santos Martins de; MOREIRA, Reginaldo. Feminismos subalternos na imprensa alternativa brasileira: as contribuições dos informativos Chanacomchana e Nzinga. In *XVI Conferência Brasileira de Comunicação Cidadã / Mídia Cidadã. Economia Política da Informação, da Comunicação e da Cultura*. UEL, 2022.
- RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2014.
- RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RIOS, Flavia; FREITAS, Viviane Gonçalves. Nzinga Informativo: redes comunicativas e organizacionais na formação do feminismo negro brasileiro. In *Cadernos Adenauer*, São Paulo, n. 1, p. 25-45, 2018.
- ROCHA, Melina Sousa da. Identidades e associações em Angola no século XVII: Uma análise da trajetória de Nzinga Mbandi. In *Revista Três Pontos*, v. 14, n. 1, 2017.
- SANTOS, Donizeth Aparecido dos. Representações da Mãe-África na literatura angolana. In *Trama*, v. 3, n. 6, p. 27-42, 2000.
- SANTOS, José Antônio dos. *Prisioneiros da história: trajetórias intelectuais na imprensa negra meridional*. Tese de Doutorado, História, PUCRS, 2011.
- SILVA, Franciéle Carneiro Garcês da; DOS SANTOS LIMA, Graziela (org.). *Bibliotecári@s negr@s: ação, pesquisa e atuação política*. Florianópolis: ACB, 2018.

- SILVA, Mariana Alves da; MAIA, Helder Thiago. Gênero, sexualidade e nação: a Rainha Ginga entre o esquecimento e a invenção do mundo. In *Pontos de Interrogação – Revista de Crítica Cultural*, v. 10, n. 2, p. 165-186, 2020.
- SILVA, Sílvio Geraldo Ferreira da. Rainha Ginga Mbandi: elo identitário entre Angola e Brasil. In *Revista Angolana de Ciências*, v. 2, n. 1, 2020.
- WEBER, Priscila. Nzinga Mbandi: representações de poder e feminilidade na obra do padre Cavazzi de Montecúcolo. In *Revista Aedos*, v. 3, n. 7, 2011.