

‘Valentina Crioula, da “Magi A Samba” ao “Monjolo”’: africanização e criouliização em Minas Gerais no Século XIX.

Leonam Maxney Carvalho
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG-CAPES

“ (...) e passando o dicto perito a examinar o corpo da dicta finada Catharina declarou que hindo a hum lugar onde se achão dois monjolos e que vio em hum deles no pilão huma massa de carne hossos e huma parte de huma (cousa) e dois dedos o nariz que mostrava ser de creatura omana, declarou mais que se achava huma bofetada de sangue da beira da do dicto pilão e lhe espirrado no outro pilão immediato e que parecia que a creatura fora lançada no dicto pilão e nada mais diçe e eu escrivão dou minha fé de estar tudo na forma declarada pello perito (...)” (Processo Crime: Cx. 28-12-1845, Comarca do Rio das Mortes, Minas Gerais, Brasil)

O “Magi A Samba” e as “mindjeres garantis”

Marina Souza (2007) e Mariana Bracks (2010), sob diferentes aspectos, analisaram a história da Rainha Ginga e dos temidos *Jagas* ou *Imbangalas*, na região de *Ngola-Ndongo* (atual Luanda e o interior de Angola - *hinterland*) entre os séculos XVI e XVII. Souza descreve nuances da cultura política, social e religiosa dos jagas/imbagalas, como o *Magi A Samba*, ritual em que a rainha concebe imortalidade aos seus guerreiros, ao untar seus corpos com uma “pasta” feita da maceração do corpo de seu filho, morto pela própria mãe. Ritual violento que evoca a glória na guerra e a vitória sobre o inimigo e a morte; foi reproduzido pelas rainhas *ambundo-imbagalas* da África central, e tinha concomitante ao sentido espiritual e militar, conotações políticas e de gênero.

Nzinga Mbande, a Rainha Ginga, ou Ana de Souza, “teria nascido em torno de 1580, sendo filha do *Ngola a Kiluanje*, chefe maior do que foi chamado de reino do Angola pelos portugueses, mas que localmente também era chamado de Ndongo” (SOUZA, 2007, p.1). Nesta época, a região entre Ngola e Ndongo (de Luanda ao interior (*hinterland*) de Angola) vivia uma intensa disputa por territórios entre, pelo menos, três grandes grupos etno-culturais: (1) os “portugueses”, instalados numa pequena faixa litorânea, dependendo de acordos com os sobas (líderes) do *hinterland* e de uniões matrimoniais com africanas de linhagens influentes, para ter acesso ao tráfico interno de escravos e mercadorias, (2) os

povos *ambundu*, agricultores, organizados em linhagens, com culto aos antepassados e tradições semelhantes, com alianças políticas fundadas no matrimônio, (3) e os *imbangala*, povos “nômades e formados para a guerra” que teriam vindo do leste e dominado os arredores do Rio Cuanza, no final do século XVI.

“Os grupos imbangalas diferiam dos ambundos em vários aspectos: eram nômades e formados para a guerra; viviam do saque às aldeias, e não se identificavam a partir do pertencimento a linhagens específicas. Sua identidade de grupo era construída a partir do pertencimento a um determinado *kilombo* (nome que davam ao seu acampamento fortificado), havendo ritos de passagem que faziam da criança circuncidada um membro da classe de adultos. A reprodução dos grupos se dava a partir da captura de mulheres e crianças das aldeias saqueadas, que eram incorporadas aos *kilombos*, sendo estes, portanto, compostos por uma variedade de povos, inclusive ambundos capturados crianças ou que a eles se incorporaram, insatisfeitos com suas situações anteriores” (SOUZA, 2007, p. 2-3).

No início do século XVII, os portugueses sofreram forte resistência do Ngola Mbande, *soba* (líder) dos povos ambundu do Ndongo. Sua irmã Nzinga Mbande foi então enviada aos portugueses para negociar acordos. Em Luanda, “recebeu ensinamentos acerca da religião dos brancos e aceitou ser batizada, tendo o governador como padrinho e ganhando o nome cristão de Ana de Sousa”, na esperança de que fosse estabelecida a paz entre os Portugueses e o Ndongo (SOUZA, 2007, p. 4).

“O Ndongo era formado por um conjunto de chefaturas aliadas, sendo os principais chefes, os sobas e os macotas, os eleitores do *ngola*. Nessas ocasiões havia disputas acirradas entre diferentes facções, vencendo os que tinham superioridade militar, apesar de serem as tradições ligadas à sucessão da chefia que legitimavam o poder em última instância” (SOUZA, 2007, p. 4).

Neste contexto a diplomacia estabelecida entre angolanos e portugueses era baseada numa relação “vassala”ⁱ em que ambos se associavam militarmente contra “inimigos e vizinhos”. No entanto, os “sobas vassalos” também eram obrigados a pagar tributos “na forma de escravos e mantimentos, assim como integrar a guerra preta quando convocados” (SOUZA, 2007, p. 4).

Em 1624, após a morte do último sucessor da liderança do Ndongo, “Jinga assumiu a chefia, no que não foi reconhecida pelos portugueses” (SOUZA, 2007, p. 10). Mesmo batizada nos ritos católicos, foi expulsa do Ndongo, quando os portugueses apoiaram outro sucessor para o posto do Ngola. Daí, sua vida foi

10.4025/6cih.pphuem.518

marcada por alianças e por guerras contra os portugueses, traçando acordos com os povos *imbangala* (conhecidos pelos portugueses como *jagas*), e com holandeses na tomada de Luanda, entre 1841 a 1848 (SOUZA, 2007, p. 10). Nestes acordos, escravos também entravam como moeda de troca.

“Nzinga se alia a bandos Imbangalas, incorporando a estrutura bélica dos Kilombos, assim aumenta maciçamente seu poder de guerra. Por volta de 1630, conquista o reino de Matamba e ganha fama de guerreira imortal, conhecedora de feitiços capazes de ganhar as guerras. Alia-se aos holandeses durante a invasão da Angola portuguesa desenvolvendo uma rota comercial por Matamba, em que armas eram trocadas por escravos. Foram mais de quarenta anos de resistência aos portugueses e ao final de sua vida, após muitas pressões e o seqüestro de sua irmã Mocambo, refém dos portugueses de 1646 a 1656, Nzinga negocia a paz com os lusitanos e retorna ao catolicismo através de missionários Capuchinhos italianos” (BRACKS, 2010, p.392).

A “diplomacia” de Nzinga mostrou relativa dinâmica, característica peculiar desta que ficou conhecida como uma das mais importantes resistências à expansão portuguesa em Angola no século XVII (SOUZA, 2007 e BRACKS, 2010). Fez alianças com povos de culturas muito diferentes, “cedeu” (e ao mesmo tempo se impôs) ao catolicismo português, sendo até mesmo batizada, comandou os ferozes imbangalas contra os exércitos lusos, conquistando “fama de guerreira imortal e hábil feiticeira” (BRACKS, 2010, P. 409). Mesmo depois da aliança com holandeses na década de 1840, “Jinga e os portugueses viviam a se combater, mas isso não impedia que trocassem embaixadas com frequência” (SOUZA, 2007, p. 10). Chegou a liderar os povos ambundu da região de Matamba, entre os rios Cuanza e Lucala (SOUZA, 2007, p.10).

“Nzinga Mbandi jamais aceitou perder o trono do Ndongo e se fortalece militarmente para combater os portugueses e garantir seus direitos e a soberania de seu povo. Para fazer frente ao poder lusitano, Nzinga mobilizou muitos sobas nas adjacências do Rio Kwanza, alguns sobas de Ndembo, como era o poderoso Mbwila, os sobas de Quissama sempre hostis aos portugueses. Foi formada uma forte confederação liderada por Nzinga cujo principal objetivo era minar a presença lusa em Angola” (BRACKS, 2010, P. 406).

Em 1656, negocia a paz e pede que os portugueses libertem sua irmã Mucambo, prisioneira dos portugueses, pois “se diz desiludida com os governadores anteriores, que prometiam devolver-lhe a irmã e só promoviam guerras contra ela, inquietando-a e fazendo-a andar feito jaga”.

“Jinga pede paz “para que sosseguem e voltem a cultivar a terra como antes”, o que indica que lhe agrada a idéia de voltar a ser ambunda, abandonando a vida de jaga que tanto atemorizava e horrorizava os portugueses. Vê-se aqui o seu vínculo com o antigo Ndongo, com o modo de vida ali existente, que de alguma forma ela tenta recuperar, agora em Matamba, buscando construir as bases para a consolidação de um novo estado, mais próximo dos portugueses, do comércio com eles e do catolicismo dos padres que facilitavam essas relações” (SOUZA, 2007, p. 11-12).

Mariana Bracks analisa a aliança de Nzinga com os imbangalas. Seja qual for a sua real origem, “as fontes do século XVII sempre chamam os bandos de guerreiros nômades de *Jagas*, destacando-se o caráter desumano destas populações e seus hábitos antropofágicos” (BRACKS, 2010, p. 395).

“Narra as origens fundadoras deste bando guerreiro em que um chefe chamado Zimbo percorreu vasta área da África Central destruindo povoações e conclamando guerreiros para o acompanhar. Sua mulher ou filha chamada Temba Ndumba, a fim de tornar seus soldados invencíveis realizou um ritual chamado *Magi a Samba*, em que lançou seu filho recém nascido num caldeirão e com um pilão esmagou a criança até reduzi-la a uma pasta, a qual acrescentou algumas ervas e raízes. Este unguento foi passado no corpo dos guerreiros para lhes dar forças mágicas e imortalidade. O bando conclamou Temba Ndumba como líder do bando e passou a seguir severamente as leis *kijilas*, que significa proibição na língua kimbundo” (BRACKS, 2010, p. 397).

Os portugueses, contudo, realçavam as características sanguinárias de Nzinga, primeiro acusando-a de assassinar seu sobrinho como tentativa de golpe pelo poder Ngola. Ao se unir aos imbangalas (*jagas*), já por volta de 1630, os registros neste sentido se multiplicaram.

“Nzinga, para complementar a posição de Ngola Kiluanji, teria realizado um “casamento simbólico” com Caza, que lhe deu a posição de *Tembanza* (primeira mulher) do chefe do Kilombo. Trata-se de um papel crucial nos ritos do kilombo, em que a *Tembanza* é a herdeira das funções de Temba Ndumba, sendo responsável pela preparação do *Magi a Samba*. Nzinga incorpora as leis *kijila* e torna-se rígida no seu cumprimento, proibindo a procriação no interior do seu kilombo e realizando os rituais típicos dos Imbangalas” (BRACKS, 2010, p. 407).

Ao que parece, os *Jagas* não se reproduziam naturalmente. Eram guerreiros nômades que dominavam comunidades mbundu, aprisionando jovens ainda não iniciados nas cerimônias de passagens e que, por isto, eram “convertidos” em *jagas*, iniciados nos ensinamentos militares e de sobrevivência da cultura imbangala (BRACKS, 2010, p. 397). Por serem nômades, provavelmente precisavam de rapidez na movimentação, necessária as constantes guerras com outros grupos. Característica das comunidades “voltadas para a guerra”, mulheres grávidas ou

crianças muito jovens e que ainda não pudessem se defender por conta própria, significariam maior lentidão geográfica e complicações para a sua sobrevivência.

“Viviam em Kilombos, cujo significado aparece nas fontes como acampamento militar, estrutura altamente hierarquizada e protegida por várias paliçadas, que se deslocava conforme as necessidades bélicas do bando” (...) “Miller estudou a sociedade Imbangala descendente do bando de Kulaxingo, identificado como o poderoso Jaga Kazange da documentação do século XVII, e percebeu que o assassinato de crianças, representado pelo ritual *Magi a Samba*, era uma forma de romper os laços de linhagem que dominavam a sociedade Mbundo. Da mesma forma, o rapto de jovens não iniciados servia a este propósito de desprender-se das regras e costumes do grupo de origem e prestar obediência exclusiva ao chefe do Kilombo e não mais aos mais velhos da linhagem e aos detentores das insígnias de poder onde nasceram. Assim os Imbangalas conseguiram se libertar das linhagens, tão importantes no universo Mbundo daquele tempo, e fundar uma nova sociedade com rituais próprios de iniciação e de entronização do poder, em que a obediência ao chefe do Kilombo e à guerra eram elementos fundamentais” (BRACKS, 2010, p. 398).

Nzinga Mbandi “morre aos 80 anos, sepultada como católica e em paz com os europeus” (BRACKS, 2010, p. 394). Sua capacidade de liderança, negociação, imposição e conversão se destacaram na diplomacia e na política militar. Versátil líder nas batalhas, escapou de cercos, dominou e escravizou grandes grupos mbundus, moeda de troca na diplomacia comercial e nos acordos militares. Contribuiu para a disseminação de vários cultos, entre mbundus, imbangalas e católicos, e possibilitou trocas culturais intensas entre os mesmos (“linguística, técnicas de guerras, técnicas agrícolas e metalúrgicas” – BRACKS, 2010, p. 412).

Manteve acordos com culturas extremamente diferentes. Ao mesmo tempo em que “ (...) mantinha também tradições mbundas, como a veneração dos ossos de antigos chefes, entre os quais seu irmão, a quem tentou suceder na chefia do Ndongo”, “(...) às vezes também se aproximava do cristianismo pregado pelos portugueses, tendo ela mesma recebido o batismo e um nome cristão, (...) D. Ana de Sousa” (SOUZA, 2007, p. 8); e ainda realizava o ritual da *Magi a Samba* (imbangala-jaga), batendo diretamente contra dogmas católicos e linhagens mbundu.

Philip Havik (2002) discute a dinâmica das relações de gênero e parentesco na Guiné Bissau entre os séculos XVII e XIX. Salienta o poder político e social das “mindjeres garantis” (“mulheres grandes, matriarcas poderosas”, HAVIK, 2002, p. 114) guineenses e enfatiza como as “relações matrilineares se impõem (em seu próprio território) sobre as tradições patrilineares, com privilégios sobre o comércio”

(HAVIK, 2002, p. 116), mesmo sob um contexto influenciado por homens “que davam importância fundamental às linhas consangüíneas patrilineares e aos ideais de honra masculina e subserviência feminina” (HAVIK, 2002, p. 81).

“A mudança na valoração das relações de parentesco e gênero é patente na emergência das “grandes mulheres” e “grandes homens”, terminologia que foi empregada para as sociedades da África Ocidental no século XIX. Rainhas — isto é, rainhas-mães — comerciantes ou nobres, estas mulheres e homens têm, desde então, servido como paradigmas para distintos conceitos de poder e autoridade. Uma perspectiva patriarcal foi, então, dada às parcerias entre mulheres africanas e homens atlânticos responsáveis por extensas redes, que incluíam chefes africanos (régulos) e casas comerciais europeias” (HAVIK, 2002, p. 83).

Havik analisa dois casos de “grandes mulheres”, Nã Bibiana e Nã Rosa, casadas com “portugueses caboverdeanos”, entre os séculos XVII e XIX. Os interesses desses “homens atlânticos” – portugueses e (seus descendentes) caboverdeanos, comerciantes e militares, em traçar alianças por meio do matrimônio com mulheres de grupos (linhagens, clãs, *gan*) influentes na África – estavam focados em ampliar o seu acesso a escravos, mercadorias e suas respectivas redes de comércio locais. Estas mulheres, da mesma forma, garantiam uma aliança estratégica com a coroa portuguesa, alargava suas redes de comércio e de influência política para além do Atlântico, garantia acesso a produtos, armas e mercado para seus escravos de guerra, mantendo e aumentando o poder de sua linhagem.

“As mulheres, tidas como concubinas e esposas, souberam articular-se como líderes e comerciantes já que não se encaixavam no padrão paternalista daquele contexto”. (...) “Atuando como comerciantes e indivíduos por seu próprio direito, e extraindo grande autoridade e suas relações de parentesco com linhagens governantes, elas emergem das fontes como poderosas atrizes num mundo aparentemente dominado pelos homens. (...) Com a valorização da agricultura exportadora, tiveram acesso a terra, se aliando a influentes homens estrangeiros, sendo respeitadas, em contraponto com suas diferenças raciais” (HAVIK, 2002, p.112-113).

Os pilões do “Monjolo”: sacrifício, fuga e liberdade

Em seis de Janeiro de 1845, foi despachada uma petição do “Tenente Damaso José de Souza, Subdelegado de polícia deste curacto”, em nome de João Custódio de Castro, que relatava um homicídio na Fazenda Rosário Velho, em São Gonçalo do Ibituruna, Termo da cidade de São João Del Rei, Comarca do Rio das Mortesⁱⁱ. Ao ser perguntado sobre o fato criminoso, João Custódio de Castro

“Respondera que estando dormindo despertando do sono em que estava viu o monjolo a bater e chamando pela escrava Valentina mãe da finada esta não apareceu e revendo o berço em que dormia a dita finada a não achou e mandando acudir o monjolo que se achava batendo achou se ahi ao pé do pilão a roupa da creola Maii e a filha já em massa dentro do pilão e procurando pella maii achou-se rastro de huma passagem de huma cerca que feixa o quintal deixando ahi hum vestido de chita todo ensangüentado e com as mangas queimadas essa da mãe (...) e que parecera que a agressora fora sua própria maii nada mais disse (...)”.

Valentina Crioula, “filha do Jacaré”, região de Campo Belo, mãe da finada Catarina Crioula, de seis meses de idade, “foi apreendida em huma rocinha que fica distante dois tiros de balla pouco mais ou menos (...)”. Respondeu para a justiça

“que só tencionava a matar-se a si que soltara o monjolo a socar com tenção de entrar dentro do pilão e que no monjolo dispara a primeira pancada bateu-lhe na cabeça e que ahi caiu a filha dentro e que tentando por duas vezes não o pode pelas pancadas que já tinha levado acudir a sua filha e que nunca teve tenção de matar a sua filha e nada mais disse”.

Na noite do crime, três pessoas pernoitavam na casa de João Custódio de Castro. Todos, ao serem interrogados, repetiram a mesma história: que acordaram com o barulho do pilão perto das quatro horas da madrugada, ouvindo os gritos dos donos da casa vindo do Monjolo.

“(…) e dirigindo-se ao lugar achou dentro do Pilam huma maça de carne que pode conhecer que hera carne humana que parecia ser a dita criolinha por divulgar o nariz hum pedaço de huma couxa e miolos espirado por fora do Pilam e assim mais huma bofetada de sangue na beirada do dito pilam que parecia a criolinha asaquinada antes de socar o Monjolo por ter sangue espirado no outro Monjolo immediato, declarou mais que não se achando a mãe da finada ahi dirigiose a huma cerca que divide o quintal ahi achou hum vestido de chita com nodoas de sangue e miolos em hum moirão de serca e nada mais disse (...)”

Nenhuma outra testemunha foi interrogada. Não há registro dos motivos para Valentina desejar morrer, ou para tentar matar a sua filha. A ré foge antes do julgamento e permaneceu desaparecida até o fechamento do processo em 1860.

“(…) que. era noite de onze de janeiro de 1845, evadira a crioula Valentina que se achava preza deixando quebrado um cadeado que fexava a corrente do pé e mais outra que tinha ao pescoço levando consigo o colar da mesma e algemas ficando huma janela de balaustros arrombada para tanto requer a V.S. se proceda o exame de corpo delito feito em arrombam^{to}. na forma da lei (...)”

De fato, muitas questões sobre este crime, ficam sem resposta. Valentina realmente tentou se matar? Pois como se matar num pilão, segurando a filha no colo e ainda assim poupá-la do esmagamento? A intenção de matar a filha parece

ser clara. Desta forma, quais seriam os motivos para desejar a morte de sua própria filha? Teria relação com o pai de Catarina (cujo nome não fora revelado)? Pra onde Valentina fugiu e quem teria ajudado nesta fuga (afinal, quando ela escapou tinha correntes presas ao pescoço e algemas de ferro, que, provavelmente precisariam de mais pessoas para ajudar a retirar)? Quantos escravos tinham naquela fazenda além de Valentina e sua filha? Com quem ela se relacionava e como?

A própria condução do processo pelos oficiais da justiça parece conter falhas Propositais ou não, e somadas a outros fatores, impossibilitaram a resolução do crime. Ao final da documentação seguem petições para retomar a investigação e o julgamento. “(E nesta) ocasião não possa deixar de estranhar o procedimento de subdelegado (...) não mandando imediatamente prender a ré visto tratar-se de hum crime inafiançável e que deu lugar a fuga, São João Del Rei, 4 de dezembro de 1854”. O “auto de corpo de delito” e o “auto de qualificação e interrogatório” não continham as devidas assinaturas do Juiz; não nomearam nenhum curador para a ré; “nem se inquiriu o numero legal de testemunhas”. Para finalizar, a 10 de março de 1859 – quatorze anos depois –, o oficial de justiça notifica ao juiz que João Custódio de Castro, não pode ser encontrado, “por não morar neste lugar”.

De qualquer forma, o juiz pronuncia a ré como culpada, condena seu senhor a pagar as custas do processo e recomenda a “prisão da ré, devendo se informar se ela se acha em outro distrito ou lugar afim de se dar as devidas providencias. Publique-se no cartório. SJDR, 28 de Junho de 1860. Ricardo Antonio Lima”.

Seja qual for o motivo que a levou a matar a filha ou a atentar contra si mesma, a ausência desta criança consigo facilitou a fuga da acusada Valentina, que nunca mais foi encontrada. Numa época em que as estruturas policiais, judiciais e jurídicas do interior de minas eram precárias, em que muitos dos conflitos ainda eram solucionados no âmbito particular, um crime cruel contra uma criança de seis meses de idade instiga a imaginação do historiador, que, sem saída, mergulha no atlântico para encontrar pistas sobre a história destas crioulas.

História Atlântica: Africanização e criouliização

Como “mundo atlântico”, apropria-se aqui das ideias de A. J. R. Russel-Wood que o descreve como uma interface entre África, Américas e Europa, entendendo que, a partir dos descobrimentos, seja no âmbito comercial, político ou cultural, “nenhuma parte possa viver em isolamento” (RUSSELL-WOOD, 2009, p. 21). Logo, seu estudo não pode mais ser analisado em separado, devendo ser integrada em suas múltiplas dimensões. Como um

“(…) intercâmbio, seja de indivíduos, de flora e fauna, de mercadorias e produtos, seja de línguas, de culturas, de manifestações de fé, e de costumes e práticas tradicionais; (...) um mundo onde instituições, mesmo reinos, se formam, reformulam-se de um modo distinto, fragmentam-se, apenas para reaparecerem com uma nova configuração” (RUSSELL-WOOD, 2009, p. 21).

Este ensaio é sobre a história de uma mulher do século XIX, descendente de uma centro-africana, Joana Benguela, fruto do mundo cultural atlântico, que resignificou sua própria existência como escrava e crioula. Mulher que teve uma filha sob condições escravas desconhecidas, a matou de forma cruel e fugiu para nunca mais ser encontrada. Seu crime lembra um ritual africano, e sua análise histórica auxilia no entendimento do que as mulheres destes “povos à orla do Atlântico têm em comum e onde existem divergências” (RUSSELL-WOOD, 2009, p. 21). Busca-se aqui identificar os frutos da “*Arvore de Nsanda transplantada*” de Robert Slenes (2006) e entender o que está sob a casca de Nsanda, que permite aos africanos e seus filhos no Brasil desenvolver “uma “consciência dupla” – a astuta habilidade de cultivar, simultaneamente, estratégias e identidades aparentemente contraditórias – para poder enfrentar “com ginga” tudo que visse pela frente” (SLENES, 2006, p. 314).

James Sweet (2007), John Thornton (2008) e Roquinaldo Ferreira (2006) escreveram sobre as trocas culturais na África Central entre os séculos XV e XIX. Estes autores discutem conceitos como “crioulização” e “africanização”: sobre o intercâmbio cultural entre portugueses e africanos, na África e no Brasil. Analisam a cultura religiosa destes povos atlânticos, onde africanos “(...) permaneciam fiéis as suas crenças “tradicionais”, mesmo depois de serem “convertidos” ao Cristianismo (...), Continuaram a ver o mundo através da perspectiva religiosa do seu passado africano.” (SWEET, p. 125-126, 2007). Sweet, assim como Ferreira (2006 e 2012) e

Slenes (2006 e 2008) destacam predominância dos centro-africanos no Brasil entre os séculos XVIII e XIX. Nesta região predominam cultos diversos, com características comuns, inúmeras “divindades” (espíritos, demônios), em oposição ao monoteísmo cristão e islâmico. Divindades com representações no cotidiano de grandes grupos étnicos desde Benguela (*ovimbundo*), passando por Luanda (*ambundo*) e Cabinda (*bacongo*), em Angola e na fronteira com o Congo, ao norte do território angolano.

Sua religião caracterizava-se também pelo relacionamento cotidiano com o mundo dos mortos, valorizando os ancestrais como personalidades que poderiam ser corporificadas, fosse para causar infortúnios, fosse para restabelecer a harmonia geral. Eram culturas organizadas em linhagens familiares, onde muitas vezes a matrilinearidade e a matrifocalidade era ponto comum e conviveu concomitante com a penetração dos ícones católicos.

Sweet analisa as explicações de John Thornton acerca do surgimento “de uma versão africanizada de cristianismo” na África Central (SWEET, 2007, p. 134).

“A fé cristã era, quando muito, um sistema de crenças paralelo que servia para complementar a mundividência congoleza” (SWEET, 2007, p. 139). “A conversão a esta forma africanizada de Cristianismo não tornava os congolezes unicamente Cristãos: as esferas cristã e congoleza continuavam a funcionar separadamente, sendo que a maioria dos fiéis podia ser considerada “bi-religiosa”. (...) Tratava-se, portanto, de dois sistemas distintos, mas não necessariamente incompatíveis”. (SWEET, 2007, p. 140).

A “crioulização”, para Sweet, é entendida como uma criação cultural “nova”. Decorrente da “diversidade de línguas, crenças culturais e estruturas sociais africanas”, que teriam “sobrevivido” somente a “nível simbólico” e “limitado” e estaria limitada a ser “uma reação à escravatura — um mecanismo de defesa, criado nas Américas e praticamente independente dos elementos específicos do passado africano”(SWEET, 2007, p. 141). Entretanto, “(...) quando, a partir do século XVIII, ocorreu de fato uma ‘crioulização’ significativa, o processo de intercâmbio cultural foi mais evidente entre Ganguelas e Minas, ou entre Ndembos e Ardas, e não entre africanos e portugueses” (SWEET, 2007, p. 142). Em verdade, Sweet não desmerece totalmente a crioulização, mas a coloca como um processo subsidiário,

“levando à criação de formas marcadamente ‘africanas’ de cultura escrava” (SWEET, 2007, p. 158).

Roquinaldo Ferreira (2012) estuda sobre a região de Benguela entre os séculos XVIII e XIX. Analisa a escravização de trabalhadores ambulantes que faziam o comércio entre as regiões dominadas por portugueses no litoral e aquelas mais interiores ao território angolano. O autor analisa as variadas táticas utilizadas pelos *pumbeiros* para transportar mercadorias e escravos pelo *hinterland* angolano, “diretamente dos portugueses para as feiras”. Dentre estas táticas, destaca-se o domínio da cultura e da língua portuguesa escrita e falada. “Os pumbeiros eram angolanos, em geral homens livres, que se vestiam e se comportavam como europeus principalmente para se diferenciar dos escravizados” (FERREIRA, 2012, p. 62). Ferreira (2006) foca o conceito de criouliização, em Angola, como “moldada primordialmente a partir da cultura africana - não a partir da cultura europeia - e teria permitido a africanos escravizados naquela região (crioulos atlânticos) mais fácil integração ao ambiente colonial nas Américas” (FERREIRA, 2006, p. 22).

“No Brasil, o predomínio da África Central no tráfico de escravos resultou, durante os séculos XVII e XVIII, numa proliferação de formas culturais e instituições religiosas centro-africanas” (SWEET, 2007, p. 142). Estes cultos, às vezes eram tidos pela sociedade como manifestações diabólicas. Contudo, tinham a função de estabelecer o “equilíbrio” com explicações e soluções do mundo espiritual para os infortúnios da vida. Este *equilíbrio* (e sua falta) era controlado por espíritos ancestrais, determinado pelas ações sociais, políticas e “ambientais”, com representação nas situações de fertilidade, doença ou infortúnio, nos contextos de paz ou de conflito, o que englobava experiências vividas dentro da escravidão.

Certas questões permanecem martelando a imaginação do historiador pelo atlântico, lançando-o entre os rituais centro-africanos como o *Magi a Samba* realizado por Nzinga Mbande no século XVII, e homicídios como o praticado por Valentina Crioula, na Fazenda Rosário Velho, em 1845. Valentina não sabia ler nem escrever, era solteira, mas “sabia fiar”, era filha de mãe africana, nascida em território crioulo. Sobreviveu a uma “tentativa de suicídio”, matou cruelmente sua

filha de seis meses, fugiu do cativo e enganou a justiça local das Minas Gerais do século XIX.

Conclusões

Nzinga Mbandi, Nã Bibiana, Nã Rosa e Valentina Crioula são identidades atlânticas. Suas histórias apresentam semelhanças e diferenças. Ao mesmo tempo caracterizam as experiências atlânticas de mulheres que romperam com os padrões paternalistas e patrilineares do em que viviam e ajudaram a construir o “mundo atlântico feminino”. Talvez Valentina tivesse algum conhecimento sobre a história e a cultura centro-africanas, sobre as mulheres guerreiras, rainhas e feiticeiras, seus rituais e costumes; que matavam seus filhos com feitiços e formas cruéis, para demonstrar e distribuir poder; que utilizavam o matrimônio para aumentar o seu poder econômico, político e militar, que lideravam exércitos. Contudo, o que mais importa é a reconstrução das identidades históricas destas mulheres no contexto atlântico do século XIX. Entre a “Crioulização” e a “africanização”, estas mulheres se inseriram de forma controversa, mas consciente e personalizada, no seio dos poderes econômico, político e religioso da administração dos povos atlânticos. Evidenciaram e impuseram seus pontos de vista, suas difíceis decisões e seus sentimentos. Africanizaram e crioulizaram a si e a seu mundo social, quando lhes parecesse conveniente. Mesmo sob os registros paternalistas e patriarcais, que encobriram muitas das nuances de sua história, contribuíram para a construção de noções de justiça, honra e família, dinamizaram o papel e o status social da mulher no mundo atlântico feminino.

Valentina, para além destes conceitos antropológicos, se tornou mais uma representação da mulher atlântica, uma lenda cuja fuga, depois de matar sua própria filha num pilão de monjolo se espalhou pela região, pois em 1860, quando um novo juiz tenta retomar as investigações, a sua história foi repetida e ecoada pelos depoimentos.

Referências bibliográficas:

BRACKS, Mariana Fonseca. *Rainha nzinga mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos kilombos de Angola no século XVII*. Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia, v.23, n.2, jul./dez. 2010. P. 391-415.

10.4025/6cih.pphuem.518

- FERREIRA, Roquinaldo. *Ilhas Crioulas: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica*. In: *Revista de história*. [online]. 2006, n.155, pp. 17-41. <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n155/a03n155.pdf>: acessado em Maio de 2013.
- _____. *Can Vassals be Enslaved? Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World. Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012, p.52-88.
- HAVIK, P. A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau Séculos XVII e XIX. *Afro-Ásia*, nº 27, 2002.
- RUSSELL-WOOD, A.J.R.. *Sulcando os mares: Um historiador do império português enfrenta a "Atlantic History"*. In: *HISTÓRIA*, São Paulo, 28 (1): 2009, p.17-59.
- SOUZA, Marina M. A rainha Jinga de Matamba e o catolicismo - África Central, século XVII. Comunicação apresentada no Congresso Internacional Las relaciones discretas entre las monarquías hispana y portuguesa. Madrid, 2007, pp.1-22.
- SLENES, Robert. *A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)*, in: LIBBY, D. C. e FURTADO, J. F. (orgs.), *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX* (São Paulo: Annablume, 2006).
- _____. *A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro*, in HEIWOOD, Linda (org.), *Diáspora negra no Brasil* (São Paulo: Editora Contexto), 2008, pp. 193-217.
- SWEET, James. *Os católicos e os "Outros" no mundo dos crentes*. In: *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007. (pag.111-166). P. 125-126.
- THORNTON, John. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In: HEIWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, p.81-100.

ⁱ Sobre a questão da "vassalagem" e como isto funcionava com relação ao tráfico de escravos e mercadorias entre o interior e o litoral de Angola, ver também: FERREIRA, R. *Can Vassals be Enslaved? Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World. Angola e Brazil during the Era of the Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012, p.52-88.

ⁱⁱ Arquivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de São João Del-Rei: Processos Crime, Reg. 122 - PC 28-12 - 1845 - Valentina.