



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

EMILIANO JAMBA ANTÓNIO JOÃO

**“ECI ACETUKO”
UM PROTESTANTISMO NA CONTRAMÃO HISTÓRICA NO SUL
ANGOLANO: O CASO DA IGREJA EVANGÉLICA SINODAL DE ANGOLA -
IESA (1943 – 1979).**

CAMPINAS

2023

EMILIANO JAMBA ANTÓNIO JOÃO

“ECI ACETUKO”

**UM PROTESTANTISMO NA CONTRAMÃO HISTÓRICA NO SUL
ANGOLANO: O CASO DA IGREJA EVANGÉLICA SINODAL DE ANGOLA -
IESA (1943 – 1979).**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em História, na Área de História Social.

Orientador: Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz.

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO
EMILIANO JAMBA ANTÓNIO JOÃO, E ORIENTADO
PELO PROF. DR. OMAR RIBEIRO THOMAZ.

CAMPINAS

2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

J574e João, Emiliano Jamba António, 1993-
Eci acetuko : um protestantismo na contramão histórica no sul angolano, o caso da Igreja Evangélica Sinodal de Angola - IESA (1943 - 1979) / Emiliano Jamba António João. – Campinas, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Igreja Evangélica Sinodal de Angola. 2. Protestantismo - Angola. 3. Subjetividade. I. Thomaz, Omar Ribeiro, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Eci acetuko : a protestantism in the historical opposite direction in southern Angola, the case of the Sinodal Evangelical Church of Angola - IESA (1943 - 1979)

Palavras-chave em inglês:

Protestantism - Angola

Subjectivity

Área de concentração: História Social

Titulação: Mestre em História

Banca examinadora:

Omar Ribeiro Thomaz [Orientador]

Raquel Gryszczenko Alves Gomes

Fábio Baqueiro Figueiredo

Data de defesa: 24-02-2023

Programa de Pós-Graduação: História

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: 0009-0000-1633-8362

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/9294810536796281>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de *Dissertação de Mestrado*, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 24 de fevereiro de 2023 considerou o candidato *Emiliano Jamba António João* aprovado.

Prof. Dr. *Omar Ribeiro Thomaz*
Profa. Dra. *Raquel Gryszczenko Alves Gomes*
Prof. Dr. *Fábio Baqueiro Figueiredo*

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Para:

minha mãe, Maria de Lourdes António,

meu pai, António João

e para o(a)s agentes que vivenciaram em primeira pessoa as histórias
aqui apresentadas que, durante muito tempo, foram silenciadas.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço profundamente à Nzambi/Suku/Deus, realidade última, fonte de vida que sustenta tudo em si mesmo. Pela sua providência diária: vida e saúde que nos tem concedido, sem as quais certamente não teríamos a oportunidade de realizar o presente mestrado, nem teríamos pisado o solo brasileiro. Louvado seja o seu nome!

Agradeço aos meus familiares, especialmente à minha mãe, Maria de Lourdes Antônio, transformada em pai e mãe aquando da ida de meu pai para o mundo do invisível, e que com bastante amor, determinação e dedicação não só me deu a vida, como também me inseriu no seio da comunidade de homens e mulheres bantu da África Subsaariana no grupo étnico dos ovimbundu. Com muito zelo, soube cuidar de seus dez filhos até onde o senhor a permitiu, reunindo-os debaixo da graça e vontade do nosso Deus e criador.

Ao meu pai Antônio João (*in memorian*) pelo legado deixado aos seus filhos que, como ele mesmo disse em seu último adeus, não se resume a riquezas, mas na perseguição ao conhecimento: pai seguimos no caminho de cumprir sua profecia de ver um de seus filho(a)s, algum dia, Doutor(a).

A meus irmãos e irmãs: Antônia, João (*in memorian*), Jota, Ilda, Bernardo, (*in memorian*), Geny (*in memorian*), Gia, Esperança, Adry. O meu muito obrigado por fazerem "das tripas, corações" para a manutenção da minha estadia e custeamento da minha formação no Brasil. A minha esposa Iara B. G. Jamba, pelo grande apoio, compreensão, escuta. A Salette Aquino, "uma mãe do coração" que encontrei nas terras de cá. Meu muito obrigado.

A meus muito (a)s tio (a)s, primo (a)s cunhado(a)s, sobrinho (a)s e sobrinhos neto(a)s por me fazerem enxergar o real significado de família comunitária!

Endereço os meus agradecimentos ao meu orientador Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz, por apostar em meu potencial, pelo esforço abnegado e pelo tempo empreendido para que a materialização deste trabalho fosse um fato consumado. Agradeço-lhe também pelas sábias e oportunas correções, pelo direcionamento e pela sensibilidade humana empreendida em todos estes anos do mestrado. O meu muito obrigado!

Endereço ainda a minha gratidão a todos os professores e professoras do programa de história do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) que lendo, discutindo ou aconselhando, orientaram-me e supervisionaram durante o período do mestrado, dentre os quais destaco em ordem alfabética: prof^{as}. Camila Dias, Lucilene Reginaldo, Raquel

Gomes e Silvia Lara; os profs. Aldair Rodrigues, Claudio Batalha, Fernando Teixeira, Ricardo Pirola, Robert Slenes e Rodrigo Godoi; O meu muito obrigado a todos e todas, pelos conhecimentos transmitidos e pelos papos extrassala de aulas.

Agradeço aos amigos que pelas bandas de lá (Angola) deixei, assim como aos que por cá encontrei, pois na hora da dificuldade se tornaram mais do que irmãos; sobretudo aqueles que comigo atravessaram o Atlântico e juntos lutamos a cada dia pelos nossos sonhos. Destes gostaria de fazer menção honrosa a André Luigi, Felipe Bastos, Harley Moreira, Ivan Sicca, Julino Dídimo, Júlio Estendar, Rafael Coca, Rogério Bueno, Santa Julia, Zacarias Tsambe e João de Regina. Grato por cederem um pouco do vosso tempo, vossa escuta, vossa reflexão, vossa leitura e amizade, sempre que foram solicitados por mim, e olha que não foram poucas vezes! A todos e todas que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a conclusão desta dissertação, tuapandula calua (somos muito gratos)!

Agradeço a Iracema Dulley e, mais uma vez, a Raquel Gomes, pelas contribuições valorosas que trouxeram para esta pesquisa no exame de qualificação e ao longo da escrita do texto, compartilhando ideias e referenciais. Agradeço aos funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) pelo apoio administrativo e suporte cotidiano oferecido durante a realização do curso de pós-graduação. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Agradeço à instituição pelo fomento desta pesquisa. Não poderia deixar de agradecer também ao Serviço de Apoio ao Estudante (SAE) da UNICAMP pelas Bolsas-Auxílio fornecidas durante o mestrado.

Por fim, quero tecer um especial agradecimento aos meus interlocutores e interlocutoras, pois sem eles e elas o presente trabalho não teria a estrutura que acabou adquirindo. Nomeadamente aos meus familiares que participaram ativamente como pontes e também interlocutore(a)s. É o caso da minha mãe, Maria de Lourdes António; minhas irmãs Maria Luísa António, Ilda Miquelina António; do meu cunhado Felisberto Luciano que, para além das muitas conversas, assumiu a difícil missão de escanear algumas fontes aqui utilizadas e de fazer a ponte com aqueles que vieram a ser meus interlocutores e interlocutoras; esta mesma tarefa coube ao meu primo João António Kuvalela, que por diversas vezes teve de se locomover com o celular às casas de meus interlocutores e interlocutoras para que obtivéssemos as entrevistas aqui incorporadas. O meu muito obrigado.

Estendo também minha gratidão à direção da Igreja Evangélica Sinodal de Angola - IESA, especialmente ao seu presidente, o Pastor Dinis Marcolino Eurico que não apenas

acolheu nossa pesquisa como indicou Oséias Tchingui (administrador geral da IESA) para que me facultasse as informações necessárias. A este sou também grato pelos sábios conselhos - na abordagem a certas figuras (a maioria delas aqui entrevistadas) - pela partilha de algumas informações oficiais, pela concessão via *scanner* de algumas fontes digitais aqui utilizadas e sobretudo pela abdicação de seu tempo quando solicitado.

Por conta desta mesma abdicação de seus tempos e de suas generosidades quando solicitado(a)s quero estender também meu especial agradecimento à “tia” Domingas T. A. dos Santos; ao Pr. Domingos Diu; ao Pr. Fernando Sabonete; ao “tio” Goceane Seth; ao Frei Joaquim Hangalo; à “tia” Melina Songo Vieira; ao “mano” Quinto Samuel; ao Dr. Óscar Paulo. Obrigado por partilharem alegremente um pouco de suas experiências de vida comigo, e suas percepções acerca de nossa história.

Enquanto escrevo esse meu agradecimento, um fato curioso inundou minha lembrança, que se deu no encerramento de nossa entrevista com Domingas dos Santos e Melina Songo. A primeira encerrou nossa entrevista com a seguinte fala: *É admirável você pensar em mim para saber sobre a minha vida...muito obrigada!* Já a segunda inundada de emoção exclamou da seguinte forma: *Tuapandula calua, tuapandula mwele enene okukuyevelela, mekonda ... (...Agradecemos imenso, estamos mesmo imensamente agradecidas em poder ouvir-te, porque...), não é fácil alguém perguntar mesmo assim, interessado no que temos a dizer sobre a nossa história de vida. Kacelelukile (não é fácil/normal/natural). Olupandu vietu (nosso agradecimento). Opopo mwele vo (é isso mesmo), ovipandu vietu (nosso agradecimento).*

É este tipo de generosidade e de simplicidade que encontramos em nossos e nossas interlocutoras e interlocutores, pessoas felizes em nos contarem suas histórias. A este(a)s não apenas somos muito gratos, como também dedicamos este trabalho. *Tuapandula calua!*

“A ideia de que se tem de escrever, quase como uma obrigação moral, incorpora a crença de que a história pode “ser interrompida, apropriada e transformada através da prática artística e literária” [...] escrever [esta dissertação] foi, de fato, uma forma de transformar, pois aqui eu não sou [o “Outro”], mas sim eu [próprio]. Não sou o *objeto*, mas o *sujeito*. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é [descrito]. Escrever, portanto, emerge como um ato político. [A narrativa] ilustra o ato da escrita como um ato de *tornar-se* e, enquanto escrevo, eu me torno [o narrador e o escritor] da minha própria realidade, [o autor] e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou”.

Grada Kilomba

RESUMO

Nosso trabalho se insere no campo da história social, com ele procuramos descortinar o papel do protestantismo - de forma geral-, e em particular da Igreja Evangélica Sinodal de Angola - IESA, na formação da subjetividade dos povos situados a Sul de Angola entre 1943 e 1979. Conforme veremos ao longo da nossa dissertação, há na população do sul angolano, um imaginário de pertencimento construído ao redor desta instituição e de seus membros que os difere das demais instituições protestantes. Assim, descobrir que imaginário é este e os processos atinentes à construção deste imaginário que possibilitou a IESA a ocupar um status privilegiado no contexto angolano? se constituiu numa das razões que nos levaram a escrever a presente dissertação. Portanto, partimos da hipótese de que a IESA ajudou na formação étnica identitária dos Caluquembe no processo de independência e pós-independência. Nossa tese é a de que este processo identitário foi criado numa situação de tensão nas disputas de identidades promovidas entre o regime colonial (num primeiro momento) - os movimentos de libertação (num segundo momento) - e as sociedades nativas. E para a comprovação da nossa tese recorreremos ao procedimento metodológico da história social que lida com "estórias de vida". Este procedimento exigiu de nós cruzar as fontes orais obtidas (entrevistas) com as fontes escritas (circulares, cartas, relatórios, jornais etc.). Atendendo ao nosso recorte temporal, tivemos, inevitavelmente de enfrentar três períodos diferentes: colonial, tardo colonial e pós-colonial, onde analisamos em cada um deles o papel da IESA na formação da subjetividade dos habitantes de Caluquembe no período acima descrito. Investigamos ainda as relações sociais que permearam os processos de inserção da IESA entre os povos do Sul de Angola, bem como as noções de pertencimentos que se davam por uma série de negociações cuja autonomia dos sujeitos envolvidos jamais deve ser ignorada.

Palavras-Chave: Protestantismo; Angola; Caluquembe; Subjetividade; Identidade.

ABSTRACT

Our work is part of the field of social history, with which we seek to uncover the role of Protestantism - in general - and in particular of the Igreja Evangélica Sinodal de Angola - IESA, in the formation of the subjectivity of the people located in the south of Angola between 1943 and 1979. As we will see throughout our dissertation, the population of southern Angola has an imaginary of belonging built around this institution and its members that differentiates them from other Protestant institutions. So, discover what this imaginary is and the processes related to the construction of this imaginary that enabled IESA to occupy a privileged status in the Angolan context? was one of the reasons that led us to write this dissertation. Therefore, we start from the hypothesis that IESA helped in the ethnic identity formation of the Caluquembe in the independence and post-independence process. Our thesis is that this identity process was created in a situation of tension in the identity disputes promoted between the colonial regime (in a first moment) - the liberation movements (in a second moment) - and native societies. And to prove our thesis we resorted to the methodological procedure of social history that deals with "life stories". This procedure required us to cross-reference the oral sources obtained (interviews) with the written sources (circulars, letters, reports, newspapers etc.,). Given our time frame, we inevitably had to face three different periods: colonial, late colonial and post-colonial, where we analyzed in each of them the role of IESA in the formation of the subjectivity of the inhabitants of Caluquembe in the period described above. We also investigated the social relations that permeated the processes of insertion of IESA among the people of southern Angola, as well as the notions of belonging that took place through a series of negotiations whose autonomy of the subjects involved should never be ignored.

Key words: Protestantism; Angola; Caluquembe; Subjectivity; Identity.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	13
a) Fontes documentais, metodologia e estrutura da dissertação.....	16
CAP. 1. CONTEXTUALIZAÇÃO E ENQUADRAMENTO TEÓRICO.....	29
1.1. O Sul e sudoeste angolano.....	29
1.1.1. O sudoeste angolano.....	33
1.2. Kalukembe.....	34
1.3. Caluquembe: organização administrativa e seus “jogos das sombras”.	51
CAP. 2. “TUDO CONTRIBUI PARA O NOSSO BEM, SEJA BOM OU MAU”: O PAPEL DA IGREJA EVANGÉLICA SINODAL DE ANGOLA – IESA, NA LUTA ANTICOLONIAL (1943-1970)	67
2.1. O processo de inserção do cristianismo em Angola e do protestantismo entre os ovimbundu no interior de Angola.....	70
2.1.1 “A liga filaafricana do qual se origina a IESA é como se fosse uma ONG”	84
2.2. A implantação e o desenvolvimento da Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA entre os Caluquembe.	96
2.2.1. “A semente é lançada e não se sabe qual há de produzir fruto”	103
2.2.2. “Unene wongandu kovava”: Os Caluquembe sob o protestantismo de missão da missão Filaficana (1920 - 1960).....	118
3. “ETU TWA IESA KATULINGUI ECI, MEKONDA ECI ACETU KO”: KALUKEMBE E A IGREJA EVANGÉLICA SINODAL DE ANGOLA – IESA, NAS GUERRAS ANGOLANA (1960-1979).....	142
3.1. “ca lia onjamba ci liñi kawai yoko”: os protestantes na luta anticolonial angolana - o caso da IESA.	149
3.2. A Igreja Evangélica Sinodal de Angola - IESA e sua paradoxal política de neutralidade.	164
3.3. “Abrigar era colocar-se no olho da confusão, da guerra”: A missão da IESA no entre- lugar da guerra.	173
3.3.1. Os espíritos na origem dos movimentos de Libertação Nacional?.....	177
CONSIDERAÇÕES FINAIS	194
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	199
ANEXOS:.....	215

INTRODUÇÃO

Já lá vai mais de um século desde que a instituição aqui analisada se inseriu em solo angolano se entrecruzando com a história dos ovimbundu de Caluquembe, em particular, e dos angolanos de forma geral. Aquela tímida instituição é, hoje, uma das mais relevantes no cenário religioso, político e social angolano, com imenso impacto na vida familiar, social, política e cultural dos angolanos.

Parte deste poder institucional é esboçado na terminologia “Eci acetu ko”¹, cuja intenção ao ser pronunciada nos remete para a categoria da identidade: do que é, e do que não é ser da Igreja Evangélica Sinodal de Angola - IESA. “Eci acetu ko” ou traduzindo do Umbundo para o português “Isto não é nosso”, é uma expressão utilizada dentro da denominação da Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA, a fim de delimitar aquilo que é próprio da IESA e aquilo a priori alienígena aos seus princípios enquanto IESA. No entanto, observa-se que aquilo que para os líderes se constitui como próprio da IESA está de certa forma vinculado aos primórdios de sua fundação. Ou seja, girando em torno da figura do seu “mito fundador” – Héli Chatelain. Razão pela qual faz-se necessário abordarmos aqui sobre a origem e o fundador da IESA.

Portanto, conforme veremos ao longo da nossa dissertação - e a expressão *Eci acetu ko* esboça esta ideia - há um imaginário identitário construído ao redor desta instituição e de seus membros que os difere das demais instituições protestantes. Assim, descobrir que imaginário é este, e os processos atinentes à construção deste imaginário que possibilitou a IESA ocupar um *status* privilegiado no contexto angolano, se constitui numa das razões que nos levaram a escrever a presente dissertação.

Partimos da hipótese de que a IESA foi crucial para a formação étnica identitária dos ovimbundu. Nossa tese é que este processo de construção identitária se deu numa situação de tensão e disputas entre o regime colonial e as sociedades nativas.

Antes de imergimos na leitura desta dissertação, e para melhor nos situarmos, cabe aqui assinalamos alguns pontos: este trabalho, por procurar entender campos diversos (religião, sociedade, cultura, política etc.) circula por várias áreas do saber - história, teologia, antropologia etc. -, o que também se deve a nossa trajetória acadêmica, entre a história, o direito, a teologia, a antropologia. Esta articulação pluridisciplinar não deve

¹ Apesar de no título (por razão de tempo hábil de correção) a palavra Eci acetu ko aparecer justa posta (Eci acetuko), o correto é escrevê-la separada.

causar estranhamento, pois dialoga diretamente com o que Hountondji (2007) denominou de interdependência dos estudos africanos².

Queremos ainda assinalar que, apesar de pertencentes à denominação aqui estudada, pretendemos levar adiante essa empreitada convictos de que o faremos com o rigor académico exigido. Em um país em que “o passado é imprevisível”³ e objeto de múltiplos silenciamentos⁴, fazer isso é por si só importante. Nosso desafio foi então o de trazer a compreensão, outras faces da historiografia angolana partindo da história da Igreja Evangélica Sinodal de Angola (IESA). Com isto em mente, buscou-se privilegiar os relatos das histórias de vida que tivemos a honra de obter por meio da fonte oral; fazer isso é igualmente libertador em um contexto de diversas tramas de certezas⁵.

É possível que esta forma de nos situar nele cause estranheza àqueles moldados na lógica do academicismo ocidental que exige um certo distanciamento do objeto de estudo para que se valide a pesquisa histórica. No entanto, a estes, vale trazermos aqui a lembrança do antropólogo e historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot de que existem contextos no interior dos quais a história é quase que inevitável: “crescendo como cresci, não podia escapar da historicidade”⁶, afirma Trouillot, e acrescenta ainda que “qualquer um em qualquer lugar pode, com a dose certa de suspeição, apresentar questões à história, sem pretender que essas mesmas questões escapem à história” (2016, p.16,17).

Seguindo as trilhas de Trouillot, podemos indicar que parte da história - que geralmente reivindica “objetividade” - aproxima-se do poder, produz o silenciamento de outras tantas histórias ou as enfrenta apenas de um único ponto de vista. Assim, nos diz este autor:

Acho que, no fim das contas, estou mesmo invocando aquele legado de intimidade e estranhamento [...]” [pois] “jamais estamos tão mergulhados na história como quando fingimos não estar, mas se

² Quando falamos de estudos africanos, normalmente estamos a referir-nos não apenas a uma disciplina, mas a todo um leque de disciplinas cujo objeto de estudo é África. Todas elas inter-relacionadas numa sincronia que remete para uma diacronia e vice-versa. HOUNTONDJI, Paulin J. *Conhecimento de África, conhecimento de africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos*. 13 de dezembro de 2007, p.150.

³ MESSIANT, Christine. Em Angola até o passado é imprevisível: a experiência de uma investigação sobre o nacionalismo angolano e, em particular, o MPLA. In: *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação* - Actas do II seminário internacional sobre a história de Angola / pref. Jill R. Dias, Rosa Cruz e Silva. - [S.l.]: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. - p. 803-859.

⁴ Cf. TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya, 2016.

⁵ Cf. MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2019.

⁶ TROUILLOT, 2016, p.16.

paramos de fingir, talvez possamos ganhar em compreensão o que perdemos em falsa inocência⁷.

Apropriando-nos de sua proposta, pretendemos contar a história da IESA sem nos agarrarmos ao “distanciamento” acadêmico ou nas palavras de Trouillot (2016), sem o “fingimento acadêmico”. Ainda assim, estamos certo de que o faremos com o rigor acadêmico exigido⁸. Isto é bastante comum de ocorrer na historiografia africanista cujo desafio é o de retirar dos escombros do silenciamento histórico, histórias únicas, contadas sob suas perspectivas a fim de se contrapor à história hegemônica da África pós-colonial. Ou, como diria a Nigeriana Chimamanda Adichie, tais histórias estão se esquivando e se contrapondo ao “perigo da história única”⁹.

Vemos desta forma que o conceito de “história única” de Adichie se aproxima ao conceito de “silenciamento de passado” de Trouillot (2016); ou se quisermos trazer para a discussão outros referenciais teóricos, bem mais perto de nosso universo - tanto em termos temáticos quanto em escala de observação - que postulam as mesmas preocupações de Adichie e Trouillot, teremos João Paulo Borges Coelho com o seu conceito de “fábula da libertação”¹⁰ e Christine Messiant e suas reflexões sobre a imprevisibilidade do passado angolano¹¹. Em todos os casos, a proximidade de suas pesquisas se dá pelo fato de todos lidarem com algo que é crucial nesta forma de se fazer história: o poder¹².

Assim afirma, enfaticamente, Adichie: “É impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder [...] como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder” (2019, p.13). O poder aparece aqui como sendo “a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva.” (2019, p.13). Como em termos práticos funcionaria isso?

⁷ TROUILLOT, 2016, p.17.

⁸ “Tenho consciência de que há uma tensão inerente à sugestão de que deveríamos ter em conta nossa posição ao mesmo tempo em que assumimos algum distanciamento dela, mas acho que essa tensão é tanto saudável quanto prazerosa [...] Ingenuidade é com frequência uma escusa para os que exercem poder. Para aqueles sobre quem esse poder é exercido, a ingenuidade é sempre um erro” (TROUILLOT, 2016, p.17-18).

⁹ ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução de Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

¹⁰ COELHO, João Paulo Borges « Abrir a fábula: Questões da política do passado em Moçambique », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 106 | 2015, colocado online no dia 28 abril 2015, criado a 30 abril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/5926>; DOI : 10.4000/rccs.5926 Acesso 03/03/2023.

¹¹ *Op cit.*

¹² Eis o que nos diz Trouillot acerca da história relacionada com o poder: “quero rejeitar tanto a proposição ingênua de que somos prisioneiros de nossos passados quanto a sugestão daninha de que a história é o que quer que fizermos dela. A história é fruto do poder, mas o próprio poder nunca é transparente a ponto de sua análise ser supérflua. A marca infalível do poder pode bem ser sua invisibilidade; o desafio inescapável será expor suas raízes” TROUILLOT, 2016, p.18.

Adichie nos responderia da seguinte forma: “É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna”¹³.

Parafraseando Adichie, mostra-se a história das missões, da guerra e do nacionalismo angolano de uma forma, de uma só perspectiva, sem heterogeneidade, e é isso que a história deste povo se torna. Assim, com este trabalho e particularmente com os tópicos aqui presente, queremos demonstrar que a história angolana - ainda que utilizando-se das mesmas temáticas já estudadas por diversos autores tais como protestantismo, guerra, missões e nacionalismo – pode e deve ser contada a partir de outras vozes, inclusive a nossa.

Em termos práticos e metodológicos, cruzaremos as vozes de nossos interlocutores com a historiografia do sudoeste angolano, sem, no entanto, nos esquecermos de outros contextos. É neste sentido que a experiência de vida de autores como Appiah (1997)¹⁴, Mukasonga (2018) e Mbembe (2019) por exemplo, indicam abordagens possíveis de momentos específicos do processo de formação do Sul de Angola: a tradição, o genocídio, a colonização e seus traumas. Todos nos ensinam que neste universo o sofrimento se mescla com a esperança, a vida e a sobrevivência¹⁵; e é através destas categorias que necessariamente devem passar as discussões em torno da identidade, do pertencimento, e da subjetividade.

a) Fontes documentais, metodologia e estrutura da dissertação

É sabido dentro do universo acadêmico que um historiador (a) não é nada sem suas fontes. E esta foi uma premissa que de certa forma assombrou meus dias e minhas noites na execução deste trabalho. “E as fontes, Emiliano?” Era o som que ecoava no meu despertador, diariamente. O “fardo” pesava cada vez mais quando encarava o fato de não ter feito graduação em História como boa parte de meus colegas. Razão pela qual no segundo semestre de 2020 e segundo semestre de 2021, me inscrevi nos programas de Estágio de Capacitação Docente - PED C ministrados pela professora Raquel Gomes. O primeiro Estágio foi útil pelo fato de ter aprimorado minhas concepções acerca da história contemporânea no interior da qual se circunscreve nosso recorte cronológico - década de

¹³ Ver. ADICHIE, 2019, p.12

¹⁴ APPIAH, K. *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

¹⁵ Ver. MOREIRA, Harley Abrantes. “*Onde há desespero, a esperança é importante*”? *Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992)*. Tese de doutorado, Campinas, UNICAMP, 2020

1960 em diante. No entanto, foi com o segundo estágio (Introdução à História/PROFIS) que meus medos sobre as fontes historiográficas foram se atenuando, em meio a um processo, por que não dizer, bastante terapêutico.

As fontes são realmente ferramentas indispensáveis no fazer historiográfico, afinal, já dizia Marc Bloch, “A ferramenta [, decerto,] não faz a ciência. Mas uma sociedade que pretende respeitar as ciências não deveria se desinteressar de suas ferramentas” (2002, p.82)¹⁶. Em vista disto, para a melhor execução do presente trabalho, nos valem de diversas fontes historiográficas, sendo a mais utilizada a fonte oral. Isto porque sua metodologia nos permite não apenas acompanhar as pessoas enquanto elas se movem, não apenas obter uma compreensão abrangente das localidades de onde vêm, mas sobretudo, traçar conexões com a historiografia angolana (em particular) e africana (em geral)¹⁷.

No entanto, em companhia a esta, tivemos várias idas e vindas nas fontes documentais tais como as circulares de Alfred e Helene Hauenstein¹⁸, relatórios de viagens como o de Alfredo de Andrade¹⁹, comunicações como as do Padre Lecomte²⁰, boletins informativos²¹ etc. Analisamos ainda jornais como “Diário da Manhã”; “Província de Angola” e “O comércio”, bem como cartas²² e documentos oficiais do Estado colonial e dos Movimentos de Luta de Libertação²³. Nos valem igualmente de

¹⁶ BLOCH, Marc. *Apologia da história ou ofício de historiador*. Edição anotada por Étienne Bloch; Prefácio: Jacques Le Goff; Apresentação à edição brasileira: Lilia Moritz Schwarcz; Tradução: André Telles; Jorge Zahar Editor Rio de Janeiro 2002.

¹⁷ Dizer isto acerca das fontes orais não significa desconsiderar o facto de que, tal como as demais fontes, as narrativas são igualmente parciais, seletivas e imbricadas de interesses. Daí a necessidade de cruzar informações, sem se deixar ficar em apenas uma delas.

¹⁸ HAUENSTEIN, Alfred; HAUENSTEIN, Helene. Missão Evangélica Filafricana. Caluquembe – Caconda (Angola) Via Vila Mariano Machado. *Circular pessoal número 11*; Kanyala, aos 26 de maio de 1949

¹⁹ ANDRADE, Alfredo. Relatório da viagem de exploração geographica no districto de Benguella e novo redondo 1898-1899. Pelo Regente Agrícola da Província. Imprensa de Lisboa, 1902

²⁰ LECOMTE, Ernesto. *Planalto do Sul de Angola: Missões Portuguesas de Caconda, Catoco, Bihé e Bailundo*. Comunicação feita à sociedade de Geografia de Lisboa. Sessão de 22 de dezembro de 1896. S.S.G.L: Imprensa Nacional de Lisboa, 1897.

²¹ Todos devidamente mencionados ao longo do texto.

²² Ver por exemplo a Carta de MOLOWINI, Evimbi É agora que os que morrem tem de ultrapassar a morte. Lusaka, 13 de janeiro de 1966.p.15-16 Texto Original na íntegra Disponível em: [PT-AHS-ICS-JL-MNA-60-compressed.pdf \(ulisboa.pt\)](https://ulisboa.pt/PT-AHS-ICS-JL-MNA-60-compressed.pdf) Acesso, 07/06/2022.

²³ Fonte: Brochura do MPLA sobre a guerra em Angola. *La guerre en Angola, 1968: l'armée coloniale avoue in. Arquivo de História Social*. Disponível. <http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs-ics/a/c/f/acf63a1d8f6657b727e548fcdc35d0590962a35713e6e82c76896f3d1f946f21/PT-AHS-ICS-AB-MNA-23-compressed.pdf> Acesso 07/06/2022.

bibliografia secundária referente ao período em estudo sobre o universo e sobre a instituição objeto deste trabalho²⁴

Todas estas fontes foram possíveis de serem obtidas graças ao mundo digital, o que mais uma vez comprova as palavras de Bloch (2002) de que o historiador é uma pessoa do seu tempo que, para além de pesquisar assuntos que o interpelam e que são de seu interesse, amolda-se igualmente ao seu tempo: “História é uma ciência de homens e mulheres no tempo, e o ser humano também está no tempo, logo sua análise será permeado pelo seu tempo” (p.52). Assim, impossibilitados de deslocar-nos fisicamente ao campo de pesquisa ou aos arquivos²⁵ - ainda mais em meio a pandemia - nosso trabalho contou com uma busca em acervos digitais²⁶, que nos remeteram em contato com um infindável oceano de conteúdos historiográficos e de informações diversas.

Contudo, esta forma de pesquisar carrega consigo alguns contrapesos, já que em época como a nossa (do mundo digital), o excesso de informações tende a gerar um bloqueio, e enorme cansaço quer de pensamento quanto de escrita, e uma enorme fadiga emocional. Assim, através de uma disciplina rigorosa (alguns dias mais do que outros), nosso trabalho consistiu na triagem em diferentes plataformas com as expressões atinentes ao nosso objeto de pesquisa (Angola; Caluquembe; Protestantismo; Missão filaficana; IESA; Héli Chatelain etc.) e ao nosso recorte temporal (1949-1979).

Uma vez coletadas as fontes, o trabalho consistiu agora em fazer uma exaustiva leitura e uma análise dos documentos obtidos, já que apesar das fontes históricas serem o conjunto de materiais onde o historiador decide olhar a fim de buscar respostas para a sua pesquisa, sem a devida pergunta e o necessário trabalho crítico, ela se torna estéril²⁷. Assim, foi crucial a regra do PAC: pergunto, anoto, confiro. Isto é, a partir dos problemas que as fontes nos traziam, fizemos uma série de perguntas voltadas para as fontes e para o nosso objeto de pesquisa, anotamos o que nos interessa e conferimos com as demais fontes.

²⁴ Por fonte primária estamos denominando os textos escritos circunscritos ao período estudado, e por fonte secundária, nos referimos aos materiais impressos fora do período em estudo, mas que de alguma forma apontam para o nosso objeto de estudo.

²⁵ Que no nosso caso demandaria uma visita em Lisboa, Suíça, França e Angola. Ou ao menos em algum destes locais.

²⁶ Todos eles aparecerão devidamente referenciados ao longo do nosso trabalho.

²⁷ Isto significa dizer que para uma eficaz produção historiográfica, mais do que uma ferramenta onde se extrai informação, precisa-se da capacidade crítica, criativa e analítica do sujeito que maneja as fontes históricas, portanto, a forma com que se extrai o que se procura é muitas das vezes mais importante do que o material que os arquivos nos oferecem. Ter este entendimento em mente em um momento de proliferada informação é muito importante.

A respeito das fontes orais, nosso trabalho consistiu num primeiro momento em selecionar pessoas, contatá-las e entrevistá-las. A pertença destas pessoas a esta denominação e suas idoneidades para nos relatarem sobre suas experiências de vida que atravessam a história de Caluquembe, da IESA e de Angola se constituiu em um dos critérios para sua seleção. Para averiguação da qualidade e veracidade de suas informações fizemos o cruzamento de fontes orais, materiais e escritas, pois somos cientes do grau superlativo, diminutivo ou omissivo que as fontes oficiais podem apresentar. Assim, estamos afirmando que para este trabalho demos maior atenção às fontes orais, sendo as demais fontes colaborativas em nosso processo de escrita.

Esta opção pode despertar temor, sobretudo entre os que sobrepõem as fontes escritas às demais fontes. Creio, contudo, que estamos no momento de ultrapassarmos esses temores. Há uma rica história entre os povos do sudoeste angolano e da Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA, aguardando para ser contada e ouvida, história que passou em grande medida despercebida - propositalmente ou não - pela historiografia convencional preocupada com os grandes centros (norte e planalto central), e com aquela história em torno de hierarquias de poderes²⁸.

Ao afirmarmos a premissa acima não queremos nos colocar aqui como pioneiros de uma historiografia entre os protestantes de Caluquembe. Na verdade, há já pesquisas sobre o protestantismo, sobretudo do protestantismo da IECA entre os ovimbundu do planalto central²⁹. Queremos, contudo, evidenciar que há uma história da IESA, bem como dos membros desta mesma instituição, capaz de revitalizar os trabalhos já elaborados, que a nosso ver foi deixada à margem pela historiografia convencional, já que para nós é inconcebível que toda historiografia atinente a esta instituição igualmente centenária tenha sido resumida em tão poucas páginas, quase como rodapés, como o fizeram, Lawrence Henderson (2001) e Júlio Gonçalves (1960) ou apenas atrelada ao século XIX - cuja preocupação incidia apenas ao seu fundador Heli Chatelain – como o fizeram Péclard (1993) e Birmingham (1998). E quando aparecia na historiografia contemporânea que retrata os processos de lutas de libertação nacional e de guerra civil,

²⁸ Ver por exemplo, PÉLISSIER, René. *História das campanhas de Angola. Resistências e revoltas 1845-1941*, Lisboa, Editorial Estampa, 2 vols, 1986;

²⁹ Cf. MESSIANT, Christiane. “Protestantismes en situation coloniale. Quelles marges?” *Lusotopie*, 1998; HENDERSON, Lawrence W. *A igreja em Angola; um rio com várias correntes*. Luanda: Além-Mar, 2001 SCHUBERT, Benedict, *A Guerra e as Igrejas: Angola 1961-1991*, P. Schlettwein Publishing Switzerland 2000.

ela (a IESA), aparece apenas como um apêndice para descrever sua postura de “neutralidade política” descrita por Schubert (2000).

Ora, se por um lado temos esta omissão, que de certa forma agrada os mandatários desta instituição (pelo suposto não envolvimento político), por outro, temos os rumores e os cochichos daqueles que, mesmo pertencendo a esta instituição, são conscientes do lugar ocupado por eles no desenrolar dos acontecimentos históricos de Angola, bem como do papel exercido pela IESA neste mesmo processo histórico angolano sobretudo no sul e sudoeste angolano. Assim, é tendo em conta a esta omissão e a estes rumores e cochichos que abraçamos o desafio de escrevermos esta dissertação.

Como dito acima, encontramos muitas barreiras pelo caminho, sobretudo, no que tange a recolha das fontes, escritas ou orais (testemunhos). No entanto, essas dificuldades seduziram-nos. Afinal já nos advertia Bloch (2002) que a sedução movida pela indisponibilidade das fontes se encontra na razão de nossas elaborações historiográficas³⁰.

Assim, apesar de nossa insistência em trabalharmos com as fontes orais, para a construção desta dissertação conforme acima mostramos, nos foram igualmente úteis as fontes documentais e a bibliografia secundária para escrita desta dissertação. Em relação a recolha das referências bibliográficas em nossa pesquisa procuramos mobilizar uma história social que lida não apenas com a história das missões protestantes em Angola, como também com os nacionalismos angolano.

As pesquisas feitas pelas historiadoras Linda Heywood (2000)³¹ e Maria da C. Neto (2012),³² foram-nos de extrema importância por nos apresentarem o protestantismo na formação das elites ovimbundo. Nos foram também de grande utilidade os trabalhos desenvolvidos por Douglas Wheeler e René Pélissier (2016)³³, bem como o trabalho de Marcelo Bittencourt (1999)³⁴. Os dois primeiros, nos ajudaram a adentrar em um universo demarcado claramente por uma história da guerra. Ao passo que o segundo, nos

³⁰ Eis o que nos diz BLOCH: “entre as causas que fazem o sucesso ou o fracasso da caça aos documentos e os motivos que tornam esses documentos desejáveis, nada há, em geral, de comum: é o elemento irracional, impossível de eliminar, que confere a nossas pesquisas um pouco desse trágico interior em que tantas obras do espírito veem talvez, com seus limites, uma das razões secretas de sua sedução” 2002, p.86.

³¹ HEYWOOD, Linda M. *Contested power in Angola, 1840s to the present*. New York: University of Rochester Press, 2000.

³² NETO, Maria da Conceição. *In Town and Out of Town: A Social History of Huambo (Angola) 1902-1961*. Tese de doutoramento. Departamento de História. School of Oriental and African Studies. Universidade de Londres, 2012.

³³ WHEELER, Douglas L.; PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Tinta-da-china, Lisboa, 2016. Apesar da versão de 2016, esse livro, com exceção da última parte, foi lançado na década de 70, antes mesmo da independência de Angola.

³⁴ BITTENCOURT, Marcelo. *Dos jornais às armas*. Trajetória da Contestação Angolana. Rio de Janeiro, Coleção o facto e a verdade, 1999

apresentou um universo em que as disputas não apenas se deram pela utilização da imposição física ou da arma, mas também por meio da confrontação de palavras tendo os jornais um papel relevante neste processo.

Em nosso trabalho vemos que mesmo a exposição da mensagem bíblica se configurou numa forte arma dos diversos confrontos e antagonismos presentes no universo por nós estudado. Contudo, é preciso também dizermos que apesar dos reconhecidos contributos que estes trabalhos deram à historiografia social angolana, acreditamos que eles não enfrentam o protestantismo da IESA na formação da subjetividade dos Kalukembe. Isto porque o cenário religioso, não é o foco, nem de Heywood (2000) e nem de Neto (2012). E mesmo que tenham incorporado muitos agentes missionários, não nos parece que seu foco sejam os embates dentro dessas missões. Wheeler e Pélissier, por outro lado, focam excessivamente na história política e não nas sociedades que estão vivendo essas guerras, nas experiências das pessoas comuns. René Pélissier, por exemplo, dedicou-se à história militar sempre tendo como referência generais e comandantes, mas nunca refletiu sobre como as pessoas viveram as guerras de conquista/independência/guerras civis.

Nos deparamos em nossa pesquisa com o fenômeno de relações de poder, relações de parentesco, religião, etnicidade e pertencimento, todas estas esferas da vida social se interpelam e, concomitantemente, se fazem na vida política. Foram cruciais, assim, as leituras feitas de autores como Jean-Loup Amselle e Elikia M'bokolo (2017)³⁵, ou do historiador Frederick Cooper (2008), sobretudo ao analisarmos as relações estabelecidas entre estações missionárias e autóctones - na medida em que nos lembra este autor que as narrativas binária colonizador e colonizado; ocidente e não-ocidente; dominação e resistência, que parece dominar boa parte da historiografia angolana, “acabam limitando a pesquisa sobre a forma exata pela qual o poder é difundido e as formas como esse poder é engajado, contestado, desviado e apropriado”³⁶.

A presente pesquisa foi, desta forma, elaborada também pensando em descortinar esses desafios e tensões apresentados pelo discurso colonial impregnado na narrativa sobre o protestantismo em Angola. Para escapar desses binarismos, em uma época em

³⁵ AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. *No centro da Etnia: Etnias, tribalismo e Estados na África*, Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 2017

³⁶ Em vista deste parecer a dificuldade encontra-se centrada em “confrontar o poder gerado pela expansão europeia, sem supor que esta foi a única causa, e investigar o conflito entre diferentes formas de organização social, sem considerá-las autossustentáveis e autônomas”. COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensando a História Colonial da África. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 15, n. 27, p.21-73, jul. 2008, p.23.

que se advoga pela pluridisciplinaridade, duas áreas distintas se destacaram na elaboração deste trabalho: a Sociologia e a Antropologia. Trabalhos como os de Christine Messiant (1998) e Didier Péclard (1993) ocuparam um lugar de destaque na escrita de nossa dissertação. A primeira nos ajudou a enfrentar o paradoxo das margens criado na análise do protestantismo e do catolicismo em Angola; já o segundo, nos foi importante pelo fato de ser ele o pioneiro em analisar a relação existente entre mercado e a Missão Filafricana.

Outro autor, já de um ponto de vista marcadamente historiográfico, foi igualmente importante para a nossa escrita: David Birmingham com o seu artigo *Merchants and Missionaries in Angola*³⁷. Tal como Péclard, Birmingham nos ajuda a compreender a relação estabelecida entre mercado e o campo missionário da Missão Filafricana em particular e a agência dos missionários em geral.

Assim, com estas leituras em mente, procuramos resgatar “as margens”, tal como Messiant, e a relação entre mercado e religião, tal como proposta por Péclard e Birmingham. Procuramos, contudo, avançar no assunto, porque, embora Messiant analise as margens, acreditamos que ainda o faz dentro de um dualismo Protestante vs Catolicismo, ao passo que em nossa pesquisa as margens foram analisadas dentro de um mesmo segmento religioso protestante (IESA), o que tornou bastante desafiadora a pesquisa; em relação a Péclard e Birmingham, embora eles tenham posto em evidência a problemática do mercado e religião em seus estudos, seus olhos estavam particularmente atentos à figura de Héli Chatelain, seu “*ethos Missionário*”, e não na trajetória de vida dos nativos que mais tarde vieram a se constituir nos protagonistas desta instituição.

Do campo da Antropologia, nos ajudaram a pensar a problemática do nosso projeto, os trabalhos desenvolvidos por Iracema Dulley (2010) e Helder Bahu (2014). A primeira nos ajudou a compreender os diversos tipos de negociações existentes nas disputas em que se encontravam, de um lado, interesses dos diferentes grupos sociais nativos e do outro, interesses de sociedades missionárias estrangeiras. No entanto, por razões de interesses particulares, tal trabalho não explora os interesses suscitados entre nativos ou mesmo a agência dos sujeitos que se encontravam no “entre-lugar”, foco de nossa pesquisa³⁸ sobretudo, aquando da análise das guerras nas quais este universo esteve imerso.

³⁷ BIRMINGHAM, David. *Merchants and missionaries in Angola*, *Lusotopie*, Leiden, p. 345-355, 1998.

³⁸ A respeito da expressão “entre-Lugar” no campo da história o teórico Mahmood Mandani (1996) e seu conceito de “fronteira fluídas” têm ganhado bastante destaque, além deste, um outro trabalho recente que trata igualmente esta questão do entre-lugar no campo da história foi o do Harley Abrantes (2020), no entanto, o faz no âmbito da história cultural recorrendo aos conceitos de Homi Bhabha (1998) e Stuart Hall

Já no caso de Bahu (2014), coloca em evidência o quotidiano dos fiéis da *Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango* a partir de realizações e constrangimentos na busca de harmonização psicológica, cura e trabalho. Colocar em evidência o quotidiano dos fiéis e dos sujeitos que de alguma forma participaram no processo da luta anticolonial e das guerras civis foi uma de nossas pretensões neste trabalho. Entretanto, nos distanciamos de Bahu por dois motivos: por partirmos nossa análise da história social e por mobilizarmos um universo completamente diferente do seu, bem como um conflito a priori não analisado por ele: o processo de formação de subjetividade.

Não podemos deixar de fazer menção aqui, que para além dos já enunciados, há outros pesquisadores que nos precederam em nosso estudo sobre o fenômeno religioso cristão em Angola. Referimo-nos a trabalhos como os de Gonçalves (1960); Edwards (1962); Gabriel (1978) - que nos ajudam a compreender os católicos em Angola -³⁹; Schubert (2000) e Henderson (2001) - que interpela a atuação dos protestantes no interior angolano entre os ovimbundu⁴⁰. É crucial destacar ainda os trabalhos como os de Simeão (1982) e Sprunger (2014) que nos ajudaram a compreender a história da IESA de um ponto de vista institucional⁴¹.

A singularidade de nosso trabalho está em descortinar etapas do protestantismo gestado no sul e sudoeste angolano entre os ovimbundu de Kalukembe. E assim compreender o processo formativo de subjetividade destes sujeitos pertencente à Igreja Evangélica Sinodal de Angola-IESA.

Para o fim conceitual utilizamos a terminologia subjetividade dizendo respeito a concepção que a pessoa tem de si. Ou seja, a concepção que o sujeito enquanto nativo de Caluquembe e pertencente a IESA faz de si. Isto significa compreender o lugar da IESA

(2016). Cf. MANDANI, Mahmood. *Ciudadano y súbdito: África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. México, Siglo veintiuno editores, 1996; BHABHA, Homi, K. *O Local da Cultura*. (Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves). Ed. UFMG, Belo Horizonte, 1998; HALL, STUART. *Cultura e representação*. Organização e revisão técnica: Arthur Ituassu; Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Ed. PUC-Rio; Apicuri, Rio de Janeiro, 2016. _____, *Da diáspora - Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2003.

³⁹ GONÇALVES, José Júlio. *Protestantismo em África*. Junta de investigações do ultramar, centro de estudos políticos e sociais, estudos de ciências políticas e sociais, N.º 39, VI. 2, LISBOA-1960; EDWARDS, Adrian. *Ovimbundu under two sovereignties: a study of social control and social change among a people of Angola*, International Institute. Londres, 1962; GABRIEL, Manuel Nunes. *Angola: Cinco Séculos de Cristianismo*. Litéral, Braga, Portugal, 1978.

⁴⁰ Op.cit.

⁴¹ Vale lembrar que Sprunger é uma missionária suíça pertencente às fileiras da IESA e Simeão foi o primeiro nativo a ser Pr. presidente desta denominação. SIMEÃO, Eliseu. *Igreja Evangélica do Sudoeste de Angola: Um resumo histórico*, Caluquembe, 1982; SPRUNGER, Ruth. *Fragments históricos da missão Filaafricana e da Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA: fragmentos traduzidos e compilados por Ruth Sprunger*, Edições do La Talwogne: Bugnon 19, 2316 les ponts-de-Martel, Suíça, 2014

na construção subjetiva que as pessoas fazem de si mesmas no mundo. O mundo é aqui compreendido como sendo Angola, de forma geral, e o sudoeste angolano, em particular. Compreender assim o lugar destas pessoas e desta instituição do sudoeste angolano na história angolana entre 1940 e 1979 é o que procuramos descortinar com esta dissertação⁴².

Seguindo as trilhas já defendidas outrora pelo historiador congolês Joseph Ki-zerbo (2010), metodologicamente, nosso objeto cruza fontes orais, fontes arquivísticas e referências bibliográficas. Igualmente escreveu Bloch “Eis onde o historiador do presente se vê nitidamente em desvantagem: fica quase totalmente privado [das] confidências involuntárias”. Mas, “em compensação, dispõe, é verdade, das indiscrições que lhe cochicham seus amigos ao ouvido”⁴³.

De fato, os testemunhos recolhidos de pessoas próximas a esta instituição foram bastante úteis para a elaboração dos capítulos incorporados nesta pesquisa pois elas, consciente ou inconscientemente, deixavam sempre cair em suas falas, palavras preciosas e inquietantes muitas delas apenas foram compreendidas quando cruzadas com outras fontes, documentais ou bibliográficas.

Afirmamos isso porque ao estudarmos por exemplo Chatelain (cap.2), do ponto de vista histórico percebemos que, embora “os caminhos do Senhor sejam imperscrutáveis” conforme nossos interlocutores nos repetiam ao explicarem, por exemplo, a relação entre colonização e cristianização, “seu engajamento seguiu uma certa lógica, amplamente determinada pela trajetória histórica de sua própria sociedade”⁴⁴. Assim, a análise do fenômeno do protestantismo em solo angolano não deve residir exclusivamente em aspectos teóricos⁴⁵ ou teológicos⁴⁶, mas sobretudo, na junção destes que desembocará no aspecto prático. Conforme nos diz Péclard lendo os Comaroffs, a ênfase nas práticas é

⁴² Como veremos ao longo do trabalho, Subjetividades são portanto, as regras de condutas impostas ou adquiridas pelos nativos em suas relações interpessoais, religiosas, políticas etc., ora, ao pensarmos sobre o processo formativo da subjetividade africana na missão Filáfrica do sudoeste angolano precisamos, no entanto, compreendê-lo dentro deste espectro de dinamicidade, negociação e transitoriedade, como já afirmava Conceição Neto (1995, sp) “a identidade dos indivíduos e dos povos só importa se é dinâmica e atuante o presente, pressupondo-se que é capaz de responder a novas situações, adaptando-se sem morrer”.

⁴³ BLOCH, 2002, pp.85.

⁴⁴ PÉCLARD, Didier. *Ethos missionnaire et esprit du capitalisme La Mission Philafricaine en Angola 1897-1907*, Lausanne, 1993, p.5

⁴⁵ Como o fazem Birmingham (1998) e Messiant (1998)

⁴⁶ Como o fazem Schubert (2000), Henderson (2001) Gonçalves (1960) e Gabriel (1978) os dois primeiros narrando o protestantismo e os dois últimos narrando o catolicismo.

importante para achar seu significado em si, ou melhor, para compreender o universo imaginário e simbólico ao qual eles se referem⁴⁷.

Ora, foi recorrendo, para a análise prática do fenômeno que procuramos encontrar urgentemente uma resposta para a pergunta mais básica e intrigante sobre a agência dos missionários cristãos: como é que eles se empenharam nas múltiplas transformações, político, sociais e econômicas? Isto é importante de se pensar por que segundo Péclard, “as práticas não contêm em si os seus próprios significados: elas se referem a um ou mais imaginários que os tornam inteligível e eficaz”⁴⁸, em vista disto “é precisamente no sentido das práticas dos missionários que será necessário buscar o princípio de sua possível influência”⁴⁹. Portanto, a reflexão feita pelos Comaroffs deve nos alertar para o fato de que não há "prática" sem aspecto "teórico" que o fundamente, assim como não há imaginário sem materialidade e vice-versa; as duas dimensões são dois lados da mesma moeda⁵⁰.

Entretanto, se queremos ir ainda mais além para a compreensão deste fenômeno do protestantismo em solo angolano precisamos inverter a lógica da pergunta acima formulada sob a perspectiva local: como os africanos, assim como os agentes coloniais e agências missionárias se empenharam nas transformações políticas, sociais e econômicas ocorridas no Sul e no sudoeste angolano?

Estas interrogações foram cruciais para o nosso trabalho na medida em que neste tipo de análise que lida com o *status* de fé, é importante se atentar que estamos lidando com sujeitos eminentemente religiosos, seja da perspectiva nativa, quanto dos missionários que aí chegavam⁵¹. Já que conforme nos adverte Péclard (1993), “o principal motor dos atores do movimento missionário era, obviamente, religioso” (p.9). Seria a religiosidade africana igualmente o motor que impulsionou os agentes nativos de Caluquembe a aderirem a Igreja Evangélica Sinodal de Angola- IESA? Ou Péclard estava

⁴⁷ Eis a citação na íntegra: “O impacto dos evangelistas protestantes como arautos da indústria capitalista, dizem-nos os Comaroffs, reside no fato de que sua missão civilizadora era simultaneamente simbólica e prática, teológica e temporal. Os bens e técnicas que trouxeram com eles para a África pressupunham mensagens e significados que proclamaram no púlpito e vice-versa. Ambos eram veículos de uma economia moral que celebrava o espírito global do comércio, da mercadoria e do mercado imperial. Na verdade, está no significando o papel da prática evangélica - muitas vezes práticas muito mundana e material (PÉCLARD, 1993, p.7).

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Ver. COMAROFF, J.; J. L. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness. in South Africa*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991, vol.1

⁵¹ Apesar de sermos cientes da enorme complexidade que esta palavra suscita, a terminologia “indígena” surgirá muitas vezes em nosso trabalho não como algo pejorativo, mas enquanto categoria distintiva entre autóctones e estrangeiros, no mesmo molde a que nossos interlocutores se referem.

certo e razões meramente capitalistas falaram mais alto nesta escolha? São algumas das interrogações que procuramos responder em nosso trabalho.

Em suma, o que estamos fazendo ao apresentar uma série de autore(a)s que nos precederam na análise do universo em estudo, é afirmar que uma historiografia missiológica mais próxima da realidade histórica precisa necessariamente por percorrer numa pluridisciplinaridade, articulando os diferentes referenciais teóricos, quer da sociologia, da antropologia, da teologia, quanto da história etc., Em vista disto, apraz-nos dizer de antemão, que seremos desta forma devedores de autores como Stuart Hall (2016)⁵² Homi Bhabha (1998)⁵³ e seus conceitos de “fronteiras”, “negociações” e “entrelugares”; ou mesmo de Monteiro (2006) e Agnolin (2006) com seus trabalhos sobre “encontro e mediação cultural”⁵⁴ ou ainda, devedores daquilo que Péclard (1995) e Messiant (1998) denominam de “uma sociologia histórica da ação” - neste contexto, “a prática” (ou a ênfase nela) constitui a matéria-prima analítica, porque é em particular a sua análise que permite restaurar a historicidade das sociedades – mas não seria isso a essência da própria história social? Afinal, já afirmava o historiador Marc Bloch (2002) percorrer pelos traços, objetos e processos do contexto são precisamente o que faz da história, “história”⁵⁵.

Assim, a aproximação a sociologia histórica da ação ou mesmo de uma certa “antropologia do social”⁵⁶ - não deve se configurar em um demérito para o(a) historiador(a), mas uma exigência da própria temática e do próprio campo histórico na busca pelos resultados de suas pesquisas: um campo complexo, que tende a pluralidade e a novas aberturas fluídas.

De fato, como veremos em seu tópico próprio, Caluquembe - espaço onde a IESA encontrava-se inserida - era no período estudado (1943 a 1979) uma região extremamente complexa de descrever e em constante transformação (política, social e cultural/religiosa) e um espaço de disputas variadas, envolvendo interesses múltiplos de diversos atores. Um jogo complexo denominado por Nascimento (2020) de “jogos nas sombras”, jogos estes que colocavam de um lado os diferentes grupos sociais nativos - composto por três

⁵² *Op. cit.*

⁵³ *Op. cit.*

⁵⁴ AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In. MONTEIRO, Paula. *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006. Cap.4 pp.141-207; ver também *Op.cit.* Introdução.

⁵⁵ Cf. BLOCH. 2002, pp. 51-88.

⁵⁶ Cf. BLANES, Ruy; SANTO, Diana Espírito. *The Social Life of Spirits*. University of Chicago Press, Ltd., London, 2014

categorias étnicas: ovanyaneka, ovimbundo, ovanganguela, - os missionários: protestantes e católicos - portugueses e demais potências estrangeiras - e, a administração colonial portuguesa.

Estes elementos acima citados se configuram então, no nosso espaço e nos nossos protagonistas institucionais. Como introdução cabe-nos apenas dizer que para fins conceituais, entenda-se a categoria indígena, não nos moldes comumente aceito: enquanto sujeitos originários do espaço em que se estuda, isto é, pessoas que residiam na área geográfica antes da "colonização". Mas enquanto sujeitos que com a colonização ou após ela, não se identificam ou não lhes foi permitido – legalmente - se identificar de forma plena com o povo que os colonizou. Como afirma Neto (2015, p.121), “Ser “indígena” resultava numa classificação jurídica que dava estatuto legal distinto e oposto ao de “cidadão”, dentro da dualidade jurídica que, no caso de Portugal, foi imposta em algumas das suas colónias entre 1926 e 1961”. Portanto, “não era sinónimo de “aborígene”, “originário” ou “nascido em”: os brancos nascidos nas colónias nunca eram “indígenas” e nem todos os negros originários dessas colónias eram “indígenas””⁵⁷

Nisto vemos o grau de complexidade que estava envolto o universo por nós estudado bem como as principais categorias de identificação e conceitualização dos protagonistas humanos que iremos descortinar em nosso trabalho.

Para melhor análise destas complexidades, dividimos nossa dissertação em três capítulos; sendo que no primeiro procuramos contextualizar o universo no qual se encontra inserida a Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA, isto é, o sul e sudoeste angolano. Com este capítulo temos a pretensão de demonstrar um universo em que as ambiguidades é uma marca presente quer na concepção étnica quanto na ideia de pertencimento a um dado grupo ou instituição.

No segundo capítulo, direcionamos nosso esforço em descrever a inserção do protestantismo da IESA neste universo, com ele queremos revitalizar um tema bastante estudado na historiografia angolana: o protestantismo e suas diversas formas de pertencimento e imbricamento cultural. Ao focalizarmos na IESA e no sudoeste angolano

⁵⁷ Isto porque, “a dualidade jurídica imposta na África colonizada refletia a ideologia da superioridade racial branca e foi utilizada por todas as potências colonizadoras, não obstante certas diferenças conceptuais e práticas. Assim, havia *indigènes* e *citoyens* nas colónias francesas, *subjets* e *citizens* nas colónias britânicas, “indígenas” e “cidadãos” nas colónias portuguesas e, durante algum tempo, *tribalisés* e *immatriculés* na colônia belga do Congo. Não era, portanto, apenas uma questão de status ou de situação de classe, mas sim uma definição formal de direitos (e da falta deles) com implicações nos vários aspetos da vida” NETO, Maria da Conceição. “Maria do Huambo: uma vida de ‘indígena’. Colonização, estatuto jurídico e discriminação racial em Angola (1926-1961)”. *Revista África*. São Paulo, n. 35, p. 119-127, 2015, p.121.

queremos nos esquivar das narrativas dominantes de um protestantismo homogêneo e dócil entre os nativos. E de um espaço missional sem ambiguidades de resistências.

Finalmente terminamos nossa dissertação com o capítulo três onde procuramos analisar o lugar da IESA nas guerras angolanas e assim discutirmos a questão paradoxal da “política de neutralidade” da IESA. Isto suscitou-nos ainda trabalharmos igualmente a questão atinente à relação estabelecida entre espíritos e guerras. Com ele pretendemos circunscrever os espíritos na luta de libertação angolana.

CAP. 1. CONTEXTUALIZAÇÃO E ENQUADRAMENTO TEÓRICO

1.1. O Sul e sudoeste angolano

Em nosso trabalho entendemos o sul angolano - no período estudado – como sendo a região que compreende Moçâmedes (atual Namibe), Porto Alexandre (hoje Tômbwa), Huíla (atualmente composto por quatorze municípios dentre eles o Kalukembe e Lubango) e a fronteira sul, atual Cunene, região dos ovakwanyama, vizinha da atual república da Namíbia (sudoeste africano)⁵⁸. Isto posto, ainda pela terminologia sul, queremos nos referir a uma vasta região que, na atualidade, está subdividida em sudoeste, sudeste, sul, no entanto, no período em estudo (fins do século XIX e início do século XX), era como um bloco “profundamente conectado por uma série de caminhos locais (“gentílicos”, nas palavras dos europeus) com povos agropastoris da região”⁵⁹. Dentre eles Humbi, Herero e Ovambo.

Este povo transitava e negociava com uma relativa liberdade e tinha como centro administrativo colonial português o concelho da Huíla, cuja circunscrição localizava-se em Moçâmedes, atual Namibe, sul angolano. Nesta região também se localizava o principal porto da região, por onde chegavam colonos e trabalhadores. Nesta senda, o sul angolano se configura para nós numa macrorregião, composta por um macro grupo inserido num campo histórico de “realidades misturadas”. Isto é, um universo formado pelos povos locais - autóctones, portugueses, colonos luso-brasileiros, bôeres, em contato colonial marcado pela “violência” e pelas “negociações”⁶⁰

Uma vez que o objeto de nossa pesquisa - a Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA, se encontra localizada no sul angolano, faz-se obrigatório neste primeiro momento, contextualizarmos esta região e o seu lugar na historiografia angolana.

Estando localizado na África ocidental e fazendo fronteira com o norte namibiano, o sul angolano começa a chamar interesse dos europeus por volta de 1830-1840 (e intensificando gradualmente com o pós-conferência de Berlim)⁶¹, sendo esta última data, o ano da chegada efetiva dos europeus nesta região. Foi a partir deste despertar para o sul, que os europeus começaram a compreender que era uma região rica em aporte historiográfico e não só. Para muitos pesquisadores deste universo, o sul angolano

⁵⁸ Na mesma perspectiva que entende o professor Washington Nascimento (2020).

⁵⁹ NASCIMENTO, 2020, p.55

⁶⁰ Cf. NASCIMENTO, 2020, p.55-56; VANSINA, 2010, p. 622 – 653.

⁶¹ Sobre as investidas colonial e resistência autóctone no sul angolano vale recomendamos ler o trabalho em dois volumes escrito pelo historiador francês, Pélissier (1986).

chamava atenção pela sua “calmaria” resultante do isolamento com outros povos⁶². Isto significa dizer que, o sul angolano chamava atenção pelo seu lado exótico.

Contudo, historiadores como René Pélissier (1997), Linda Heywood (2000) ou mesmo Washington Nascimento, este último na sua magistral obra “jogo nas sombras” (2020) nos apresentam um sul angolano cheio de movimentação migratórias, e recheado de realidades misturadas, estratégias de subjetivação e luta anticolonial, que nos fazem dissipar de nosso imaginário a ideia de um local calmo, isolado ou de um povo omissos, passivo e distante das novas conjunturas que sobre eles recaía⁶³.

Assim, apresentar o sul de Angola em nosso trabalho, é quase que inevitável, na medida em que os fenômenos que ali decorreram tiveram impacto imediato no sudoeste e no assentamento do protestantismo da IESA no sul e sudoeste angolano. Já que ao fazermos uma leitura preliminar do sudoeste angolano percebemos que os relatos apresentados sobre o Sudoeste não divergem muito dos relatos apresentados em relação ao sul angolano, sobretudo no que tange, a composição administrativa, social, familiar e política. Afinal, não podemos também nos esquecer que em ambos os casos se trata de um contexto, composto por um macro grupo inserido em um campo histórico de “realidades misturadas”⁶⁴.

Destarte, a descrição do sul angolano nos ajudou a compreender o sudoeste angolano, já que as leituras do sudoeste angolano nos fizeram crer que para além das constantes trocas e processos de negociações entre os nativos, houve também no sudoeste angolano o mesmo *modus operandi* colonial que ocorreu em outras paradas. Em vista disto, a análise deste contexto não deve ser desassociada de maneira alguma dos debates que têm ocorrido em outras localidades⁶⁵.

⁶² Ver. CHATELAIN, Heli. Some Causes of the Retardation of African Progress. Source: The Journal of American Folklore, Jul. - Sep., 1895, Vol. 8, No. 30 (Jul. - Sep., 1895), pp. 177-184 publicado por: American Folklore Society Disponível em: URL: <https://www.jstor.org/stable/534091> Acesso, 05/07/2022.

⁶³ O panorama sociopolítico do sul angolano do qual estamos nos referindo diz respeito sobretudo ao período posterior à conferência de Berlim. Pois, foi neste período, que a região do sul de Angola foi alvo de disputa territorial estrangeira, sendo o principal intento português na região o asseguramento definitivo do controle da costa contra possíveis invasões estrangeiras, bem como, impedir “o tráfico de africanos escravizados (ao menos no discurso), controlar a apanha da urzela, o comércio de marfim e tentava outras possibilidades de exploração das terras e do mar” (Freudenthal *apud* NASCIMENTO, 2020, p. 56/56).

⁶⁴ CARVALHO 2016; BAHU 2020; COELHO, 2016

⁶⁵ Segundo Bahu, em um significativo emaranhado de acontecimentos, a região em apenso caracteriza-se por uma enorme diversidade de povos, alguns mais antigos do que outros, movimentando-se em um sentido de intercâmbio cultural por conta da inevitabilidade do encontro mundial de culturas. Este local, tardiamente alcançado pelos europeus, contrariamente ao litoral norte e centro, categorizou-se como uma região de “algum exotismo” cultural e, daí a existência de uma importante produção teórica sobre os povos deste território. Assim, a profundidade dos referidos estudos circunscreveu-se em um cenário de enorme alteridade e numa perspectiva de conhecimento do outro como forma de o dominar, reservando-lhe um ideal civilizacional para a garantia de maior integração. Ver. BAHU, Helder Pedro Alicerces “O sudoeste

Todavia, apesar de suas semelhanças com outras localidades, ao falarmos do sudoeste angolano, devemos fazê-lo com certa cautela já que emergir com profundidade no sudoeste angolano significa, a priori, “navegar sobre um espaço bastante diversificado cuja configuração remonta a determinação das fronteiras ao sul do território que é hoje conhecido por Angola”⁶⁶.

Em vista disto, apesar do nosso objeto em estudo encontrar-se localizado no sudoeste angolano apresentamos o quadro panorâmico sociopolítico e cultural do sul angolano para não nos atermos apenas a uma micro-história do sudoeste angolano, e assim nos inserirmos dentro de uma macro-história. Pois, já afirmavam Douglas Wheeler e René Pélissier que “Compreender as regiões de Angola pode ajudar a elucidar os desenvolvimentos históricos do território” africano como um todo (2016, p.27).

Parafraseando estes autores, podemos afirmar que estudando a região por onde se estabelece nosso objeto de estudo (o sudoeste angolano) possibilita ampliar o debate histórico do cristianismo em solo angolano de forma particular e do solo africano de forma geral. Pois é práxis nos estudos sobre Angola encontrarmos pesquisas abordando, a região do Congo, Luanda, Benguela⁶⁷, Namibe, Huambo - sendo estes dois últimos um fato recente - como se Angola fosse constituída apenas por três regiões e mais dois agregados.

Isto tem lá a sua razão de ser, já que conforme nos dizem Bloch (2002) e Neto (2016), o historiador [a] é movido por aquilo que é do seu interesse, e durante bastante tempo o interesse de muitos historiador [a]s formados na corrente marxista centralizou-se em derrubar o discurso liberal colonial; e para tal concentraram seus estudos nas questões das relações de poderes estabelecidas entre subalternos e subalternizados ou dito de forma mais simplista o foco recaiu nos episódios dicotômicos e binários de guerras, de poder e de resistência⁶⁸. Para estes, o fascínio recaiu sobre o reino do Congo e as

angolano e suas valências: uma análise crítica da produção teórica colonial” *Com a Palavra o Professor, Vitória da Conquista (BA)*, v.5, n.11, setembro-dezembro/ 2020.

⁶⁶ *ibidem* p.136.

⁶⁷ Esta província tem sido referida como sendo o centro de Angola, devido a sua posição geográfica, bem como ao acesso que proporciona aos grandes planaltos do sul de África e a sua importância enquanto área de elevada densidade populacional. Têm sido ainda motivo de interesse historiográfico pelas tensões conflituosas de guerras ali estabelecidas ora aquando da invasão colonial no século XVI, ora aquando da incursão destes no sul angolano no século XIX, ora aquando das lutas anticoloniais e das guerras civis no planalto central Ver. WHEELER; PÉLISSIER, 2016.

⁶⁸ Ou seja, haveria história onde houvesse conflitos antagônicos de poder, numa tensão entre subalterno vs subalternizado; dominador vs oprimido; vilão vs herói; destruidor vs vítima etc., COOPER, no seu artigo já aqui mencionado explora muito bem os modos - com paralelos e diferenças - através dos quais os historiadores confrontam a experiência da dominação colonial. E segundo ele, analisando o Grupo de Estudos Subalternos, chega à conclusão de que estes, apesar do enorme contributo que suas pesquisas têm

regiões adjacentes por onde as relações entre nativos e a administração colonial se deram de maneira mais aflorada.

Por outro lado, havia os etnólogos cuja preocupação recaía numa premissa folclorista de uma cultura originária e estática no tempo⁶⁹. Estes seguiram a cartilha de uma longa tradição geográfica ocidental que descrevia Angola com base em generalizações provenientes dos locais que os europeus conseguiram acessar. Esta geografia territorial de Angola, viria ser mudada quando um geógrafo norte-americano sugeriu certa vez que existem seis províncias geográficas em Angola: Luanda, a região do Congo, Benguela, Namibe, alta zambézia e a fronteira do deserto do Kalahari⁷⁰, este pensamento apesar de numa primeira fase ser ele inovador⁷¹, acabou em um segundo momento, por restringir a abrangência dos interesses dos historiadores⁷².

Esta nota é de extrema relevância para os pesquisadores do contexto angolano, sobretudo para aqueles que procuram se demarcar dos locais mais “apetecíveis” da historiografia convencional (Região do Congo, Luanda, Benguela etc.) indo em direção aos sertões de Angola. Este foi o desafio enfrentado por nós neste primeiro capítulo: recuperar a historiografia do sudoeste angolano, de forma geral, e de Caluquembe, de forma particular região que compreende o lócus da IESA no seu nascedouro.

trazido a historiografia africana, raramente escapam, da visão dicotômica característica do discurso colonial voltado a oposição do colonizador vs civilizado e do colonizado vs primitivo. p.22,23. Ver também. COOPER, Frederick. *Africa in the World Capitalism, Empire, Nation-State*. Cambridge, Massachusetts & London, England, Harvard University Press, 2014.

⁶⁹ A respeito da crítica atinente a estes etnólogos recomendamos os trabalhos de AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Orgs). *No centro da Etnia: Etnias, tribalismo e Estados na África*, Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 2017; HOBBSAWM, Eric J. RANGER, Terence (Org). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante, 6ª edição, Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2008; VANSINA, Jan M. *Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa* Publisher: University of Wisconsin Press, Year: 1990; _____. A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados. In. VÁRIOS. *História Geral da África, IV: África do século XII ao XVI*, editado por Djibril Tamsir Niane. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. Pp. 622 – 653 NETO, Maria da Conceição. Duas ou três coisas sobre independência e identidade cultural. Encontro sobre história que teve lugar em Luanda, 23-24 de novembro de 1995. Versão provisória. Os textos deste Encontro não chegaram a ser publicados. Ver também:

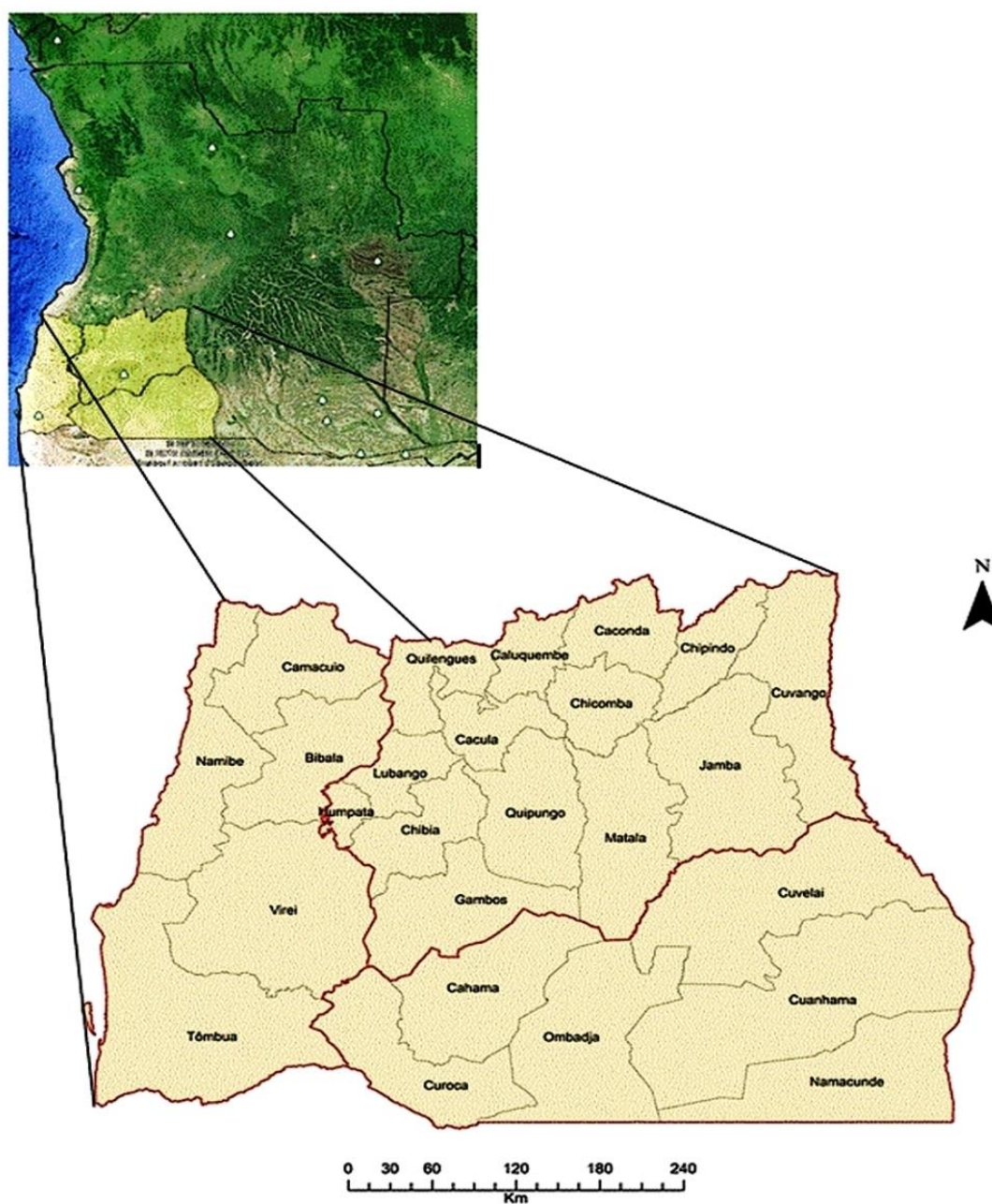
ANDRADE, Mário Pinto. "Elementos para o estudo etno-histórico de Angola", Fundação Mário Soares / Arquivo Mário Pinto de Andrade. In. Casa Comum. Disponível <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04314.005.007#!1> Acesso, 11/06/2022

⁷⁰ Já que vem contrapor a administração colonial que havia dividido os territórios africanos numa série de distritos e subdistritos diversos. WHEELER; PÉLISSIER, 2016, p. 27.

⁷¹ WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Tinta da China MMXVI, 2016.

⁷² Cf. WHEELER; PÉLISSIER 2016, p.27

1.1.1. O sudoeste angolano



73

Situado entre o miombo denso e o deserto, o sudoeste angolano apresenta imensas valências e saberes que se encontram adormecidos, precisando de uma revitalização urgente para colmatar o grande hiato existente entre a produção científica registrado na era colonial e a grande lacuna de pesquisas, no pós-independência⁷⁴. Com fronteiras bastante tênues, o sudoeste angolano é demarcado por populações, rios, montanhas e

⁷³ Figura: Sudoeste angolano; Fonte: CIDE-ISCED, 2018, imagem extraída do artigo do professor BAHU, Helder. *O sudoeste angolano e suas valências: uma análise crítica da produção teórica colonial*. Lubango, 2020.

⁷⁴ BAHU, 2020.

vegetação dos quais integram as províncias da Huíla, Namibe e Cunene nas quais vários detalhes caracterizam cada uma delas.

Como apresentado acima, este limite fronteiriço deu-se após uma disputa acirrada entre portugueses e alemães, culminando na assinatura - em Lisboa, a 30 de dezembro de 1886 de um acordo cuja ratificação se concretizou em 14 de julho de 1887⁷⁵. Desta assinatura delimitou-se, portanto, que a fronteira do sudoeste angolano partiria do Cunene até as cataratas que forma no sul do Humbe, ao atravessar a serra Caná; após isso “seguia o paralelo até ao rio Cubango, o seu curso até Andara e finalmente, deste lugar a fronteira seguia em linha reta na direção do leste até aos rápidos de Katima no Zambeze”⁷⁶.

Estava, desta forma, delimitada a fronteira do sudoeste angolano, configurando-se em mais “um passo dado para a “legitimação” do processo de colonização do território que, após aniquilamento da resistência no Sul e no Norte, passou a designar-se Angola”⁷⁷. É levando em nossa escrita todo esse arcabouço teórico, que precisamos entender Angola, de forma geral, e Caluquembe, em particular, enquanto um espaço heterogêneo de realidades misturadas e de resistências diversas, cuja estratégia de subjetivação culminaram (ainda que de forma descontínua) na luta anticolonial, em um cristianismo africano e numa autonomia dos povos⁷⁸. Tendo a missão da Igreja Evangélica Sinodal de Angola, outrora missão filafriicana um papel crucial no desenrolar dos acontecimentos históricos desta região (Caluquembe) entre 1943 e 1979. Chegando em algum momento confundir-se a história de Caluquembe com a história da IESA de tão imbricadas que estão suas histórias.

1.2. Kalukembe

Antes de descortinarmos este universo precisamos tecer duas considerações: primeira, algumas vezes durante as perguntas feitas aos nosso(a)s interlocutores(as) nos referimos a estas pessoas como *pai*, *mãe*, *tia*, *tio*, *mano* etc., não por grau de parentesco, mas como forma de tratamento local.

⁷⁵ BAHU 2020; NASCIMENTO 2020

⁷⁶ OLIVEIRA, Joaquim Dias Marques de. *Aspectos da Delimitação das Fronteiras de Angola*. Coimbra, Coimbra Editora. 1999.

⁷⁷ BAHU, 2020, p. 136. Sobre o processo de resistência e aniquilamento no sul e norte de Angola, Ver. PÉLISSIER, René, *História das campanhas de Angola. Resistências e revoltas 1845-1941*, Lisboa, Editorial Estampa, 2 vols., 1986.

⁷⁸ Não é nossa pretensão pensar os eventos posteriores (luta anticolonial, cristianismo africano e autonomia dos povos) dentro de uma linha de raciocínio teleológico, mas argumentar que as diversas estratégias de reexistências destes agentes direta ou indiretamente contribuíram para as categorias supracitadas.

Segunda, em alguns momentos escreveremos Caluquembe com C e outros com K, o que é natural de ocorrer, pois assim aparece igualmente nas fontes. Até bem pouco tempo escrevia-se com K por questões etimológicas. O C é mais utilizado dentro da linguagem portuguesa e o K na língua nativa. Uma outra variação com Q (Qualuquembe) é também possível de ser encontrada nas fontes. Em nosso trabalho raramente a utilizamos porque esta última variação é anterior a que começa com C., ou seja, Caluquembe com C é a variação gramatical portuguesa atualizada de Qualuquembe com Q. Esta mesma regra utilizaremos na transcrição de outras palavras em nosso trabalho.

Dito isto, relativamente a Caluquembe falamos linha acima que a história da Igreja Evangélica Sinodal de Angola-IESA confunde-se com a história da própria região e do próprio grupo étnico que ocupava um lugar estratégico no desenrolar da história angolana. Isto por si só é suficiente para justificar nossa opção em analisar de maneira detalhada o imbricamento existente entre a IESA/Missão filaficana e Caluquembe. Assim, nos é imperativo, antes mesmo de analisarmos a missão filaficana apresentarmos a região no qual ela estava inserida, Kalukembe.

Apesar de Kalukembe se encontrar na atualidade situado na província da Huíla, vale dizer que nem sempre foi assim. Pois ao analisarmos algumas fontes que tivemos acesso, como o Dicionário Histórico colonial, responsável em descrever minuciosamente todas as vilas, cidades, e demais povoações do continente africano, reinos e ilhas do ultramar, bem como, monumentos e edifícios mais notáveis, quer antigos quanto modernos, escrito em 1906, situa Caluquembe enquanto um território do interior do distrito de Mossâmedes (atual Namibe), província de Angola, África Ocidental, e não como distrito da província da Huíla como se encontra atualmente situada. Fazendo fronteira a Norte com o distrito de Benguela, a Leste com as terras do Nano e de Luceque, ao Sul com os Muhumbes e serra da Munda, e a Oeste com a serra e o território dos bichambas. Este mesmo dicionário continua descrevendo Caluquembe como um povoamento e comuna do distrito de Mossâmedes, província e bispado de Angola, África Ocidental, no território dos Muhumbes, a 1.50 k. ao Este de Huíla⁷⁹.

A aparente “confusão” geográfica é comum dentro da pesquisa historiográfica, sobretudo quando estamos diante de contextos cuja delimitação é feita nos moldes dos

⁷⁹ ESTEVES, Pereira; GUILHERME, Rodrigues. *Portugal: diccionario historico, chorographico, heraldico, biographico, bibliographico, numismatico e artistico* edição de TORRES, João Romano. Vol. II B-C. Lisboa, 1906, p.632.

parâmetros alienígenas a esta realidade⁸⁰. No entanto, aqui vale a pena fazer uma breve referência de que a “partilha” de África não se deu de forma abrupta, mas numa escalada evolutiva das fronteiras coloniais. É o que bem nos lembra a historiadora Maria da Conceição Neto (1999) quando sublinhou a amplitude da expansão colonial portuguesa na época da “partilha de África”. Segundo ela, ao abordarmos sobre os limites fronteiriços coloniais precisamos ir na contramão da “velha ideia de “espoliação” por parte das outras potências coloniais” (s.p) e na direção oposta “à errada, mas frequente afirmação de que as actuais fronteiras do país se fixaram na Conferência de Berlim” (1999, sp.)⁸¹

Contudo, não é menos verdade dizer que, os tratados e convenções sobre a partilha de África entre os países europeus adentrou ao século XX, acompanhada de conquistas dos territórios locais à base da força ou dos “acordos”, estabelecendo divisões locais. Em 1905, por exemplo, o Rei da Itália, exercendo o papel de árbitro, fixou a fronteira entre Angola e a colónia britânica Rodésia do Norte "(Zâmbia). Em 1926, foi a vez do sul angolano onde se fixou a fronteira que se encontra situada entre o Cunene e o Cubango, com os sul-africanos exercendo já sua autoridade sobre a ex-colônia alemã do sudoeste da África (Namíbia).

Por fim, em 1927, uma convenção luso-belga assinada em Luanda trocou uma pequena área de 3 quilómetros quadrados na fronteira norte do vale do Mpozo (necessária para o projeto ferroviário belga) por cerca de 3.500 quilómetros quadrados de terreno no Leste. Localizada ao norte do Lago Dilolo, entre os rios Kasai e Luau, a área era uma colônia belga na época, mas foi reivindicada pelos portugueses⁸².

Assim, diante da nova reconfiguração territorial, fronteiriça e administrativa, Kalulêmbé (Kaluñkêmbé) Kalukembe que segundo Batsikama (2011) pertencia anteriormente aos Mbailundo, desprende-se administrativamente do panorama ovimbundu das populações chamadas Kakônda (hoje duas cidades – municípios - diferentes da província da Huíla), para compor moçâmedes (atual Namibe). Este historiador angolano, em “*o reino do Kongo e sua origem meridional*” (2011)⁸³ e Alfred

⁸⁰ Estamos aqui nos referindo os interesses das potências estrangeiras na delimitação fronteiriça dos territórios africanos.

⁸¹ Ver. NETO, Maria da C. "Angola no século XX (até 1974)" in ALEXANDRE, Valentim (coord.) *O Império Africano (séculos XIX e XX)*, I.H.C.-Universidade Nova de Lisboa e Edições Colibri, pp. 175-195.

⁸² Em Angola, o período de 1880 a meados da década de 1920 foi, portanto, aquele onde se desenhou o mapa do país, com intensa atividade militar. Até ao presente, a melhor obra sobre estas campanhas militares é a de René Pélissier, *História das campanhas de Angola. Resistências e revoltas 1845-1941*, Lisboa, Editorial Estampa, 2 vols., 1986.

⁸³ BATSIKAMA, Patrício Cipriano Mampuya. *O reino do Kongo e sua origem meridional*. Universidade Editora: Luanda, 2011

Hauenstein em “*L’Ombala de Kalukembe*” (1963)⁸⁴ nos comprovam que esta mudança geopolítica de Caluquembe é, no entanto, recente. Em seus trabalhos, sobretudo de Hauenstein, apesar de circunscrever Kalukembe ao reino do Bailundo, nos mostra que havia uma certa autonomia política em Kalukembe. Ou seja, descreve Kalukembe enquanto um reino independente, podendo inclusive ter a sua *Ombala*.

Gladwyn Childs, outra referência em relação ao universo ovimbundu, para além de circunscrever Kalukembe enquanto região ovimbundu circundada pelos Humbi (Humbes), Ovimbali (Quimbares) e os Pembe, etc⁸⁵, o coloca como sendo um dos 13 reinos ovimbundu independentes⁸⁶.

Destarte, diante deste fato, ao pesquisarmos Kalukembe entre 1943 e 1979, somos obrigados a aproximarmo-nos mais do universo ovimbundu do que do universo ovanyaneka, humbi, mukubal, ou mesmo herero que conforme vimos se encontram situados mais a sul do país. A este fato acrescentamos outra premissa igualmente importante ao estudarmos este território: a necessidade de a priori agrupá-lo a outro território: Caconda. Já que, conforme acima explicado, sob o ponto de vista autóctone eles perfazem uma unidade étnica e territorial⁸⁷.

E porque desde que foi anexada a Caconda em 1916, Caluquembe era, até 1965 a sede do posto administrativo do concelho de Caconda. Povoação marcadamente comercial com parte alta e parte baixa o que a alongava:

Em 1965 Caluquembe foi promovido a concelho ficando com quatro postos administrativos: posto sede, Chicomba (desanexado de

⁸⁴ Cf. HAUENSTEIN, Alfred. “L’Ombala De Caluquembe: Histoire, Traditions, Coutumes Et Rites Des Familles Royales De Caluquembe, De La Tribu Des Ovimbundu (Angola).” In: *Anthropos* 58, nº. 1/2 (1963): 47-120. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40455873>. Accessed 27/05/2021.

⁸⁵ Para maiores detalhes sobre essas tribos meridionais, remetemos especialmente para as seguintes obras: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*, 1983. DELACHAUX, Théodore. *Ethnographie de la région du Cunène*. Bull. Soc. Neuch. Géogr. 44. 1936, pp. 1-108.

⁸⁶ Ora, para Childs, a razão de Kalukembe ter uma Ombala explica-se pelo facto dele, Kalukembe, ser até 1949 (momento de sua pesquisa) um reino ovimbundu independente, portanto, não vinculado a outros reinos. Eis a lista dos reinos independentes Ovimbundu listados por Childs (1949) - em ordem aproximada de sua população: Mbailundo (Bailundo); Viye (Bie ou Bihe); Wambu (Huambo, Huamba, ou mesmo Hambo); Ciyaka (Quiyaca ou Quiaca); Ngalangi (Galangue); Cívula (Quibula); Ndulu (Andulo, Ondulo ou mesmo Ondura); Cingolo (Quingolo); Kalukembe (Caluguembe, Caluguembe, ou mesmo Caluqueme); Sambu (Sambo ou Sambos); Ekekete (Quiguete); Kakonda ou Cilombo-coñoma (Caconda ou Quilombo); Citata (Quitata). Para além destes havia ainda 11 Reinos geralmente tributários, mas não partes integrantes dos reinos aos quais deviam fidelidade: Kasongi (Gassongue); Ngalanga (Galanga); Civanda (Quibanda); Namba; Sanga; Cenge (Chiengue); todos eles geralmente afluentes do Bailundo. E, Cipeyo (Quipeyo)- um afluente do Bailundo ou Wambu. Mbongo (Bongo)-geralmente um afluente do Wambu. Elende (Lende) geralmente é um afluente do Ciyaka. Quase todos esses grupos estão listados no relatório de 1799 a que nos referimos, e muitos deles podem ser identificados no mapa de 1776. (para mais detalhes recomendamos a obra de CHILS, 1949, p.164-223).

⁸⁷ Kalukembe é descrito pelo *British Museum* (1968), como sendo grupo étnico pertencente aos Ovimbundu. Cf. MUSEUM, Britsh. *General catalogue of printed books. Ten-Year Supplement 1956-1965*. Department of Printed Books Publication date 1968.

Caconda), Negola (desanexado de Quilengues) e Calépi (mas este nunca funcionou). A junta local passou a câmara municipal. Foi seu primeiro administrador e presidente da câmara por acumulação Fernando Gomes Maurício; seguiram-se-lhe Eduardo Matoso Pio, Norberto Mário Fernandes, Bértilo Teófilo Coutinho e o último, ou seja, até 1975, Mácara Gomes, coadjuvados naturalmente por adjuntos de administrador de concelho e outros funcionários administrativos⁸⁸.

É neste sentido que a leitura sobre Caluquembe precisa necessariamente ultrapassar as categorias e delimitações fronteiriças a priori dadas⁸⁹.

A heterogeneidade classificativa dos povos de Caluquembe é desta forma uma marca imprescindível em qualquer análise que se possa fazer sobre este povo. Pois, apesar das fortes ligações estabelecidas entre si e de um nível de homogeneidade etnolinguística que fez com que outros considerassem esta população como tendo uma identificação comum, as pessoas tinham fortes laços com parentes e localidades diversificados⁹⁰. Além do mais, eles guardavam com ciúmes prerrogativas locais, e eram sujeitos dos vários reinos de Ovimbundu antes da conquista portuguesa. Todavia, mesmo sendo sujeitos de vários reinos ovimbundu as tendências locais e regionais eram primordiais⁹¹.

As figuras abaixo nos ajudarão a compreendermos melhor não apenas este quadro heterogêneo como também a delimitação fronteiriça de Caluquembe:

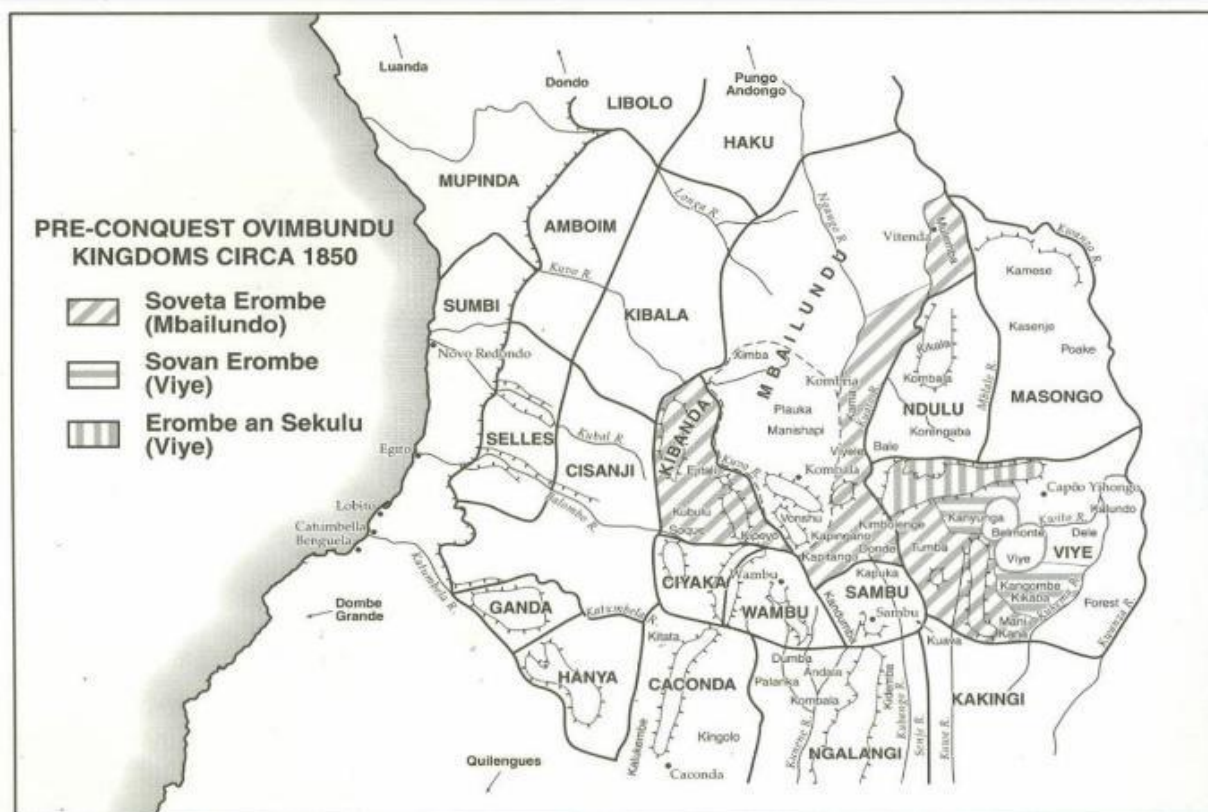
⁸⁸ RODRIGUES, Júlio Henrique. *Regresso ao passado em Caluquembe*. Disponível em: <https://sandularte.blogspot.com/search/label/Fotos%20da%20Vila%20de%20Caluquembe> Acesso em 13/01/2024. Este artigo foi publicado no livro do 35º convívio “os inseparáveis da Huíla” (Caldas da Rainha - 7 e 8. julho.2012).

⁸⁹ De acordo com Luís Belchior Pintal, um informante autóctone, Caconda significa “local da primeira unificação das populações caçadoras graças a uma sentença emitida no Ombala”. Seu relato encontra, desta forma, paralelismo ao fornecido pelo historiador e antropólogo Bastsikama sobre as mulembeiras situadas nesta região e o país dos ñkôndo, isto é, das mulembeiras. Além disto, seu relato ajuda também a amarrar os nós que se colocava no fato do “rei” dos Kakônda residir em Kaluñkêmbé. Ver. BATSIKAMA, 2011, pp.75/76.

⁹⁰ Ver. HEYWOOD, *Op.cit*

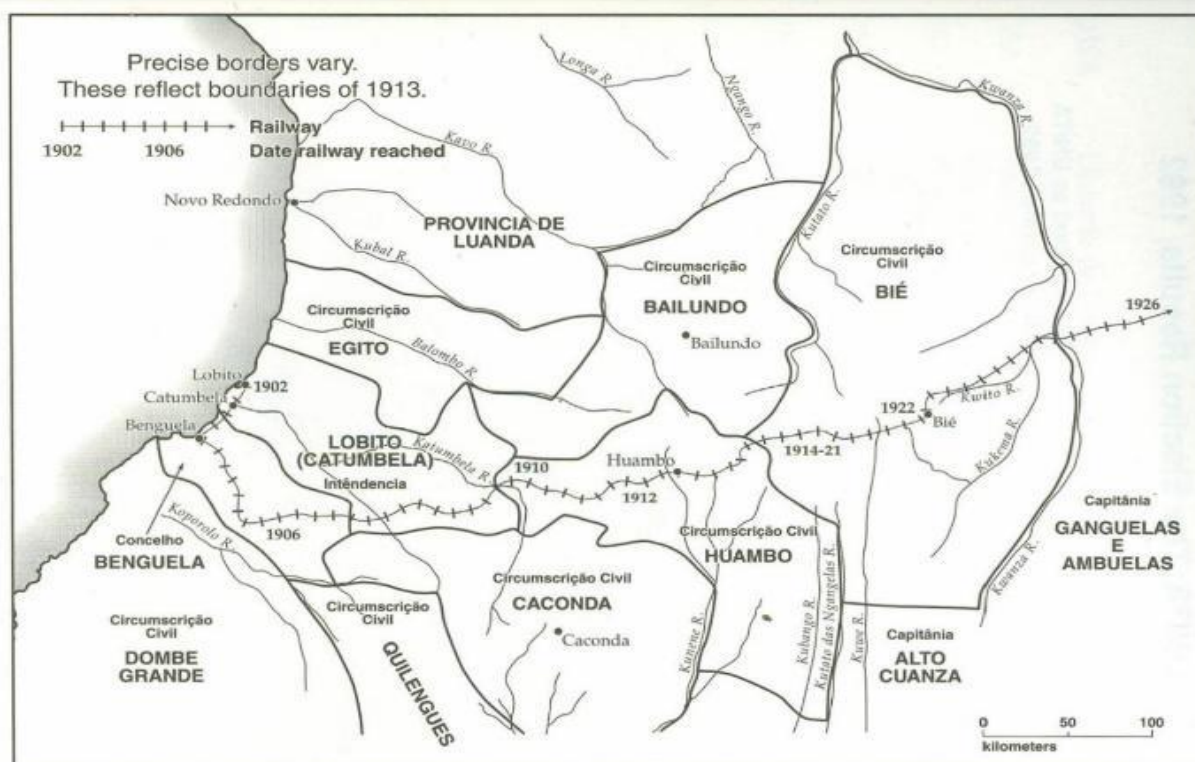
⁹¹ Em “contested power in angola, 18401 to the present” Heywood analisa o relacionamento entre os súditos aldeões dos reinos históricos de Ovimbundo e seus governantes, e entre os antigos governantes e governados, bem como a sucessão de Regimes angolanos que reivindicaram e, em maior ou menor grau, exerceram autoridade sobre eles de 1840 à 1997. Este estudo é importante por nos apresentar experiências únicas e marcantes que nos ajudam a compreender a “torturada história” de Angola.

Imagem 1 - o Reino ovimbundo antes da conquista europeia por volta de 1850



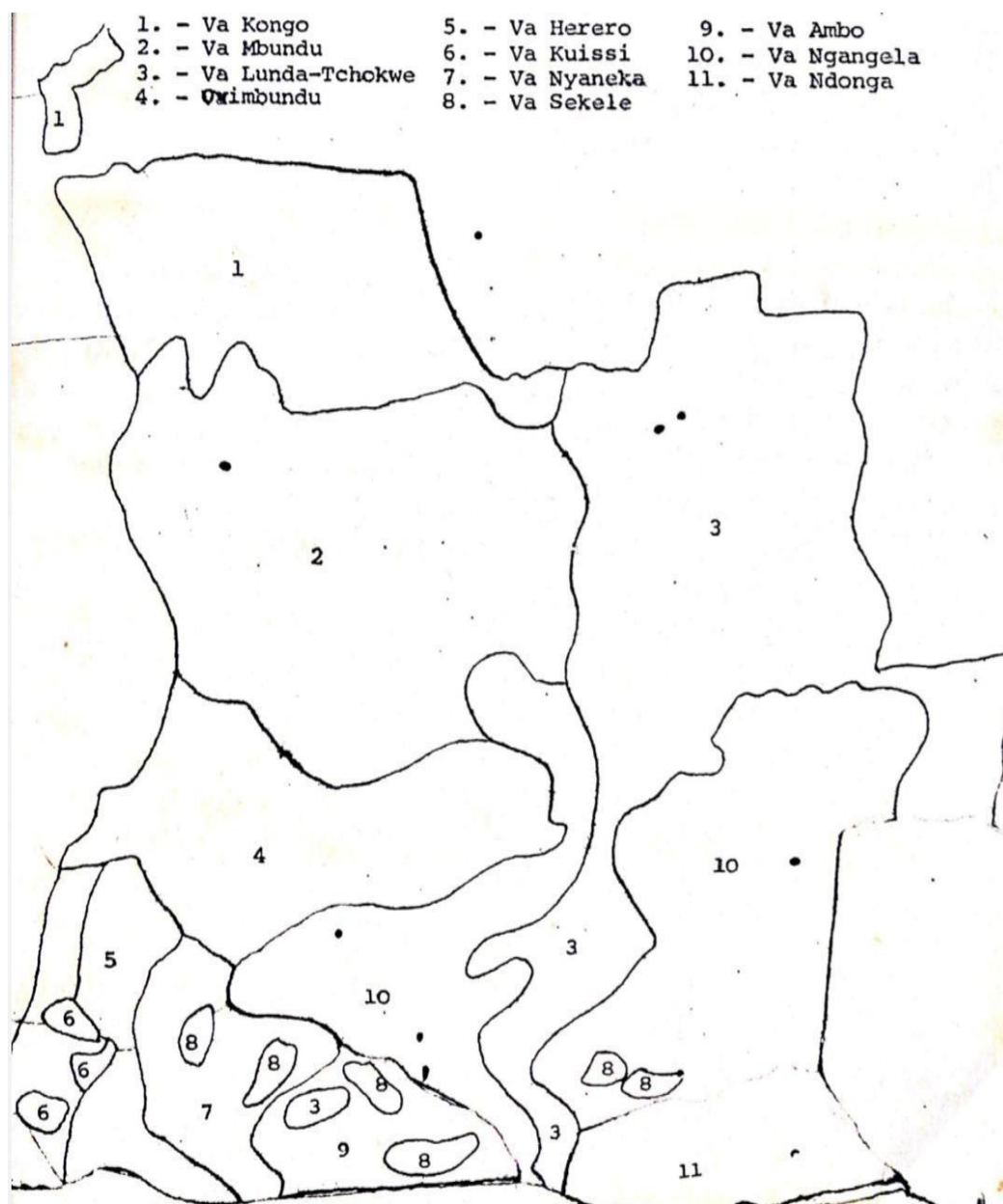
Pre-Conquest Ovimbundu Kingdoms, circa 1850

Imagem 2 – ilustração da divisão administrativa portuguesa 1913



Portuguese Administrative Divisions 1913–30

Imagem 3 - mapa sobre a divisão populacional angolana e sua distribuição pelo território angolano⁹²



Analisando as três figuras acima apresentadas percebemos que Caluquembe realmente situa-se numa região limítrofe, fazendo fronteira e incorporando outros povos do sul angolano. No entanto, saber isto não nos bastou, precisamos ainda nos interrogar: dentro desta heterogeneidade, quem de concreto compõe o povo de Kalukembe? Vários autores procuraram responder esta questão sendo um deles Gladwyn Childs (1949) dos grandes nomes de referência já mencionados acima.

⁹² As duas primeiras imagens foram extraídas do livro de Linda Heywood (2000), e esta última imagem foi extraída da apostila do Pr. SIMEÃO, Eliseu. *Igreja Evangélica do Sudoeste de Angola: Um resumo histórico*, Caluquembe, 1982.

Para este autor, a pergunta que nos ajuda a auferir quem são os Kalukembe? Não passa por saber o enraizamento deles no espaço territorial. Pois já é mais do que sabido que nenhum dos Bantu do Sul é autóctone. Em vez disso, devemos nos perguntar: De onde eles vieram e quando? As linhas de suas migrações podem ser determinadas? Suas origens étnicas podem ser determinadas com certeza aproximada? Tendo em conta estas interrogações e partindo das evidências disponíveis sobre as origens e migrações destes povos e listando principalmente cinco tipos de evidências: (1) linguística; (2) lendária - seja dos vários grupos ou das tribos das quais eles parecem ter surgido; (3) histórica; (4) evidências de nomes de lugares; e (5) evidências de atitudes comparativas e traços culturais entre estes povos e seus vizinhos⁹³, Childs chega à conclusão que sim. É possível aferirmos quem são os povos ao sul de Angola de forma geral e de Kalukembe em particular, e para ele são “resultado de uma fusão de diversas linhagens, principalmente dos povos bantu do Sul e do Congo ou bantu central”⁹⁴.

Entretanto, propositalmente optamos aqui pelo exposto apresentado pelo Pr. Eliseu Simeão, um nativo de Caluquembe, segundo ele vários elementos entram na composição analítica sobre quem são os povos de Caluquembe, a começar pelo fluxo de migração, a relação de vizinhança, a questão fronteiriça ou mesmo a questão linguística⁹⁵.

⁹³ Ele prossegue ainda dizendo: “As famílias governantes provavelmente eram na sua maioria emigrantes “Lunda”, pelo menos na sua origem. Foi provavelmente durante o século XVII que estes povos entraram no Planalto de Benguela e começaram a fundar as respectivas dinastias. As pessoas que encontraram nessas terras eram principalmente de origem bantu do Sul, com algumas pessoas “Ngangela” no Ndulu, Viye e Ngalangi. Os estratos superiores dessas populações locais parecem ter se mudado com seu gado para se juntar a grupos aparentados nas regiões fronteiriças, enquanto as massas parecem ter ficado para trás para formar o núcleo dos Ovimbundu. Este parece ter sido o caso especialmente com a linhagem bantu original do Sul, pois muitos que eram proprietários de gado parecem ter fugido para as terras mais secas e adequadas no Sul e no Oeste, enquanto aqueles que permaneceram devem ter perdido para os invasores o gado que eles tinham. Somente no Sudoeste (especialmente Kalukembe) a influência bantu do Sul teve força suficiente para preservar qualquer aparência do complexo pecuário, juntamente com o reconhecimento do parentesco de seus vizinhos do sul. Em todos os lugares, ao que parece, o núcleo bantu do Sul era de força suficiente para exercer uma influência linguística dominante. É certamente digno de nota que em toda a região uma única língua se desenvolveu com apenas pequenas diferenças dialéticas e sem o benefício da união política. O intercâmbio comercial provavelmente supriu em grande parte o lugar desta última” (CHILDS, 1949, p.169). Para além destas evidências Childs lista ainda as evidências de medidas físicas e testes de grupo sanguíneo, mas adverte que “tais evidências ainda não estão disponíveis para os Ovimbundu”. E por fim lista a evidência das Afinidades linguísticas de origens tribais.

⁹⁴ CHILDS, 1949, p. 190. Por classificação linguística os Ovimbundu pertencem à província ocidental ou grupo dos bantos meridionais. Linguisticamente, os Ovimbundu pertencem aos seus vizinhos do sul, os chamados “Bangala” e aos Ambo e Herero. Os vizinhos do norte e do leste pertencem a outros grupos linguísticos. Este é um facto que não deve ser esquecido, especialmente porque o Umbundo tem sido tantas vezes confundido com o chamado Kimbundo do reino do Ndongo ou Angola. Não nos surpreendemos ao encontrar um autor de 1846 declarando que “Do Congo ao Cabo Negro ... esses nativos negros falam todos a mesma língua (bunda) com pequenas mudanças de dialeto” (CHILDS, 1949, p. 169).

⁹⁵ Vários elementos étnicos entram na sua composição tal como acontece com a população da própria Angola, onde temos os bakongo, os mbundos, os lunda, os ovambos etc., assim os ovambo de kalukembe seriam compostos de va Nyaneke-Humbi, de va Hanya, de Ovimbali e até certo ponto de certos grupos de vangangela, etc. (SIMEÃO 1982, p.11)

Com estes elementos em mente Simeão, um dos primeiros pastores da Missão Filaafricana que viveu o período de inserção da Missão Filaafricana entre os Caluquembe e nascido nesta região, apesar de reconhecer a heterogeneidade do qual nos falam Childs (1949), Estermann (1983), Bahu (2020) e Nascimento (2020) etc., a respeito do povo desta região afirma taxativamente que “os povos de Caluquembe são um povo ovimbundu”⁹⁶. O que corrobora com os autores acima mencionados. E justifica seu argumento atrelando a posição geográfica ocupada por estes povos, bem como as linhas limítrofes ocupadas por Caluquembe na então província ultramarina⁹⁷. Eis seu relato na íntegra:

Os povos de kalukembe são um povo ovimbundu. Por estar na região limítrofe a sua composição não deixa de ser heterogênea, isto é, há elementos das tribos circunvizinhas igualmente tribos bantos: va Hanya, va Cilengue, va Ngola, va Humbi, e até certo ponto Ovimbali. Os povos bantos que desde o primeiro milénio da nossa era estavam descendo para o Sul do continente ocupam a parte central e meridional do mesmo continente⁹⁸.

Aqui vemos, portanto, aquilo que Childs (1949), Neto (1995), e Vansina (2010)⁹⁹ nos diziam a respeito da construção da identidade angolana, de que as identidades e as fronteiras étnicas, mesmo as descritas pelos nativos como Simeão, obedecem em grande medida aquelas identidades fixadas no período colonial.

Ao descrever a heterogeneidade étnica dos grupos que compõem o universo de Caluquembe, Simeão aponta que os primeiros, os Vanyaneka-Humbi ou simplesmente os *va Nyaleha* como eram também habitualmente chamados, são grupos étnicos representados por *va Wisi* e *va Cikanga* que apareceram em Caluquembe em uma data

⁹⁶ SIMEÃO 1982, p.9

⁹⁷ A terminologia “província ultramarina” começa a ganhar força em 1953 como medida de salvaguardar a imagem do império face às pressões mundiais, a “Lei Orgânica do Ultramar Português” transformou as colônias portuguesas em “províncias ultramarinas”, apesar das fronteiras aduaneiras, da inexistência da moeda única ou das distinções jurídicas entre as diferentes “parcelas de Portugal”. A retórica insistia agora na “assimilação”, a ideologia revestia-se do “lusotropicalismo”, mas nem por isso se facilita a obtenção dos “alvarás de cidadania” e do Bilhete de Identidade a negros e mestiços” (Ver. NETO, Maria da Conceição. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX. *Lusotopie*. 1997, pp. 327-359; ver também. O filme Independência (2015): Um filme da Associação Tchiweka de Documentação (ATD) produzido pela Geração 80 in. Youtube 07/12/2020. https://www.youtube.com/watch?v=-jK_k4lGcgU&t=673s Acesso em 31/03/2023. 1h:45m; FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Global Editora, São Paulo, 2006.

⁹⁸ SIMEÃO, 1982, p.9.

⁹⁹ Ver também. VANSINA, Jan, “Long distance trade routes in Central Africa”. *Journal of African History*, Londres, vol. 3, n. 3, 1962, pp. 375-390. _____. It never happened: Kinguri's exodus and its consequences. In Vários autores. *History in Africa: A Journal of Method focuses on historiographical and methodological concerns*. Cambridge University Press, 1998, Vol. 25, pp. 387-403

que segundo Simeão é difícil de precisar¹⁰⁰. Contudo, este autor arriscando uma data afirma terem, provavelmente, aparecido em Caluquembe “muito antes da fundação da Ombala de Kalukembe (residência real) que segundo ele foi fundada “há mais de 200 anos, se contarmos a partir da data da fundação da atual vila de kakonda que data de 1769”¹⁰¹.

Segundo ainda a mesma tradição¹⁰², este mesmo grupo após se fixarem na região do Cunene teriam sido expulsos por outros grupos da região vindo depois fixar-se na área estudada por nós, Caluquembe. Isto “depois de se terem fixado na área de Cipungo nas margens do rio Cingue, um dos rios de Quipungo”¹⁰³.

Estes grupos de *va Wisi* e de *va Cikanga* podem também, muito bem ser, uma ramificação do grupo que o padre Carlos Estermann chama de os “Bangalas do Sul” (1983) ou seja os Nyaneka-Humbi, pois é sabido dentro da historiografia angolana que entre os Nyaneka-Humbi contêm uma boa percentagem dos famosos Jagas do Norte¹⁰⁴. Assim, uma vez fixados na referida Eholo lia kauvi, acabariam por fundar ali o reino de Humbi-Onene¹⁰⁵.

A respeito da relação existente entre os ovimbundu e os Jagas, Childs nos conta que apesar da tradição ovimbundu querer se distanciar deles, há muita semelhança entre estes povos: “Há mais evidências na semelhança de costumes entre os Jagas e as famílias reais dos Ovimbundu”¹⁰⁶. Recorrendo este autor aos relatos de Battell e Cavazzi afirma ainda

¹⁰⁰ Segundo uma das tradições orais a designação *va Cikanga* é proveniente da alimentação que eles faziam isto é: de cogumelos crus que significa em língua nacional “ocikanga cowa”. Daí, a designação de *va Cikanga*. SIMEÃO 1982.

¹⁰¹ Diz a tradição que Wisi e Cikanga já foram vistos na área naquela altura. Mas quem poderiam ser estes Wisi e Cikanga? Va Wisi segundo uns representantes destes grupos que ainda hoje vivem entre nós na área, eram um grupo originário dos reinos do Norte do País e que numa certa altura, provavelmente no século XVI, veio fixar-se na margem esquerda do rio Kunene mais ou menos um pouco ao Sul da atual barragem da Matala em um sítio chamado Eholo lia Kana. Este mesmo grupo de *va Wisi* teria também entrado em contato com a área de Ehandia lia kauvi, mais ao Sul do Kunene. SIMEÃO, 1982, p.11.

¹⁰² A noção de tradição aparece aqui na mesma linha de raciocínio de Hobsbawm, e Ranger, em *A invenção das tradições* (2008). Portanto, dependendo da tradição a narrativa sobre a origem destes povos pode apresentar diferenças.

¹⁰³ Assim *va Wisi* depois de *cipungu* vieram fixar-se em *kalukembe*, em um pequeno monte que ainda hoje se chama *koangua*, que era um dos chefes do mesmo grupo de *Visi*. Os outros chefes eram *Cimanya*, *kasonama* e *Cikongo*, os quais deram seus nomes aos outros que ainda hoje assim se chamam. De *katoangua* passam para um outro monte que ainda hoje se chama *Wisi*, nas imediações da atual ombala da *kalukembe*. SIMEÃO, 1982, p.11.

¹⁰⁴ A respeito da inserção do Jagas entre os Ovimbundu, particularmente dos *Kalukembe*, recomendamos a leitura que Childs (1949) faz a este universo; sobre os *Mbagalas* e os Jagas de forma geral Cf. HEINTZE, Beatrix. *Angola nos sécs. XVI e XVII*, Luanda: Editora Kilombelombe, 2007; _____. The Extraordinary Journey of the Jaga Through the Centuries: Critical Approaches to Pre-colonial Angolan Historical Sources. Vários autores. *History in Africa: A Journal of Debates, Methods and Source Analysis*. Cambridge University Press, 2007, Volume 34, pp. 67 – 101

¹⁰⁵ SIMEÃO, 1982, p.11,12.

¹⁰⁶ CHILDS, 1949, p. 186

que apesar da dificuldade em demonstrar estas semelhanças, podemos observá-las através de elementos como o “canibalismo”, a captura e inserção de inimigos ao exército para serem treinados como guerreiros destemidos em meio aos terrores da pátria etc., e há ainda uma grande troca linguística e relações de amizades entre eles:

O canibalismo dos Jagas era talvez seu costume mais marcante ... os Ovimbundu não são canibais comuns, se é que esse termo pode ser aplicado a qualquer povo na África, nem os plebeus dos Ovimbundu jamais comem carne humana por conta própria, mas nenhum rei pode jamais reinar ou ser considerado regularmente entronizado até que ele tiver “comido Ekongo”¹⁰⁷.

Em relação aos ovimbundos de Kalukembe, Childs menciona a atitude amistosa do povo bangala do Sul ao incluir os Ovimbundu de Kalukembe em seu próprio sistema de exogamia.

Talvez o mais interessante dos grupos fronteiriços, pelo menos do ponto de vista linguístico, seja o Kalukembe. A casa real parece ter vindo de Ciyaka e afirma-se que em Kalukembe a realeza é herdada pelo filho do irmão da mãe. Isso não é corroborado apenas pela única história tradicional local que consegui obter e requer mais investigação. De qualquer modo, é pela linha materna que herdamos os plebeus de todos os grupos de língua umbundo, e é digno de nota que isso também vale para a realeza entre as tribos Bangala e os Ambo. O povo Bangala é organizado por clãs e é exogâmico, de modo que podem se casar com qualquer um dos grupos Bangala relacionados, e para isso incluem os Kalukembe, mas não outros Ovimbundu. Por fim, as variações com as quais o Umbundu é falado em Kalukembe apontam para conexões mais próximas com o grupo linguístico dos Bangala. Há certas áreas que nos dias atuais parecem estar passando por uma Umbundunização linguística. Isto é mais evidente nas cidades costeiras como Novo Redondo, Lobito, Catumbela, Benguela, e Mossamedes¹⁰⁸.

E acrescenta ainda que “os ovimbundu de modo geral reconhecem uma humanidade comum com as pessoas que são seus vizinhos tanto no Sul quanto no Norte. Eles são todos *omanu*, pessoas, ou mesmo *vakuetu*, camaradas”. No entanto, continuando na leitura vemos que esta premissa não é de todo válida já que aponta ainda Childs que há uma ligeira diferença no trato dos ovimbundu para com os povos do leste ou do sudoeste por exemplo:

Reconhecimento semelhante [de familiaridade] não é estendido aos vizinhos do leste e do sudeste que são agrupados sob o termo depreciativo de *va Ngangela* ou *ovingangela* esta região oriental até os Grandes Lagos era o feliz campo de caça dos traficantes de escravos de *Viye* e de *Bailundo*. Aqui está um termo *olongoya* que é aplicado aos vizinhos do norte, mas sem a conotação pejorativa de *Ngangela*. *Olongoya* tem uma conotação linguística como *barbaroi* no grego, e

¹⁰⁷ CHILDS, 1949, p. 187. Okulia Ekongo tradução literal "comer o Velho". Esta é uma festa ritualística em que a carne de um escravo especialmente gordo é comida misturada com a carne de vários animais. Magyar descreveu este costume, chamando-o de "Ouri-Kongo".

¹⁰⁸ CHILDS, 1949, p.179

refere-se ao fato de que esses vizinhos falam o que é para os Ovimbundu uma língua ininteligível. Quanta racionalização pode haver nessas atitudes e preconceitos não se pode dizer, mas parece que há neles algum reconhecimento de origens e relações tribais, do fato de que através do Planalto de Benguela as migrações varreram de norte a sul¹⁰⁹.

Por estes relatos vemos então o grau de heterogeneidade de Kalukembe, que fazia dela uma fronteira fluida recheada de realidades diversas e misturadas. Isto porque para além dos *va Wisi* e *va Cikanga* havia paralelamente, na região de Caluquembe, os *Kalukembe Kolele*, que são originários da Hanya¹¹⁰. Quando este grupo migrou para Caluquembe eles já encontraram os dois grupos acima mencionados. Sobre este grupo relata Simeão: “Estes grupos também podem ser grupos ovimbundo que no século XVI mudaram do Bié atravessando o kunene” (p.12) pelas mesmas áreas já acima indicadas.

É neste sentido que Simeão afirma que, “quem fala influência humbi em kalukembe pode também falar da influência de Ehanda de Quipungo que também, a uma certa altura, se separou de Ehanda lia kauvi”¹¹¹ a fim de virem se estabelecer “nas áreas em que este grupo hoje se acha: “na Ehanda lia Chimungu” cujo nome os portugueses mudaram para Quipungo (milho)”¹¹². Com o tempo uma boa parte destes grupos étnicos migraram para Quilengues onde passaram a ser conhecidos sob o nome de *va Cilenge-Humbi*, que é diferente dos *va Cilenge-Muso*, pois estes últimos são descendentes dos *va “Ndombe”* de Benguela.

Como mencionamos linhas acima, um outro grupo étnico que compõem os povos de Caluquembe são os “Ovimbali” termo proveniente da expressão umbundu “vivali” que traduzindo significa “dois”, isto porque este grupo étnico ou como denomina Simeão “esta família” são uma tribo mista composta por brancos e pretos¹¹³

¹⁰⁹ CHILDS, 1949, p.187

¹¹⁰ Este grupo é aqui representado por vários elementos descendentes dos primeiros reis de Kalukembe: Kalukembe Kolele. Assim começou a história da Ombala de kalukembe que teve uns 18 reis, até a década de 80, divididos em três dinastias: kalukembe kolele, 6 reis; Galangi, 6 reis e Ciyaka 6 reis (SIMEÃO, 1982, pp.12-14). Vale recordarmos aqui que as diferentes famílias reais de Caluquembe não são as mais importantes da tribo Ovimbundu, havendo algumas que são maiores, mais antigas e mais poderosas. Sobre esta questão bem como sobre a Ombala de Caluquembe e processos de sucessão, recomendamos o artigo de HAUENSTEIN, 1963 e CHILDS 1949. Um outro fato importante de resgatarmos aqui nos foi apontado por Childs, quando nos dizia que o primeiro reino Ovimbundu foi Ngalangi e não Bailundo. Neste sentido, as duas últimas dinastias citadas por Simeão (Galangi e Ciyaka), correspondem a dois outros reinos independentes ovimbundu citados igualmente por Childs (pp.163-223)

¹¹¹ SIMEÃO, 1982, p.12

¹¹² SIMEÃO, 1982, p.12. Chimungu teria sido provavelmente o chefe do grupo que emigrou de Kauvi.

¹¹³ SIMEÃO, 1982, p.14. Vale recordar que Simeão escreveu este texto finais da década de 70 e início de 80, e como não nos foi possível averiguar os locais descrito por ele, logo não tivemos como saber se os nomes ainda hoje se mantêm o mesmo. No entanto, segundo ele, a tradição nominal foi mantida até aquele período em que ele viveu. Uma desconfiança que temos é que os “Ovimbali” citado por ele talvez sejam os quimbares = grupo dependentes (de chefes de caravanas que faziam comércio entre os espaços do interior e os centros portugueses.

Uma crítica pode ser tecida aqui à Simeão, e é relacionada com aquilo denominada por Neto (2016) de “memória inflamável”¹¹⁴. Isto porque apesar de ele ser alguém nascido nesta região, enquanto historiadores que somos, não podemos confiar cegamente na fonte que nos é apresentada. Segundo Neto (2016), “a memória que carregamos conosco é, em si mesma, “inflamável” e fácil de perder-se” (sp). Nesta senda “os testemunhos de protagonistas dos acontecimentos que não registámos, o desaparecimento de tradições orais que não recolhemos, o descuido com documentos que não arquivamos, são perdas irreparáveis” (NETO, 2016, s.p.). Uma outra razão que torna a memória inflamável é o papel que ela tem jogado, em diferentes partes do mundo, no acender ou reacender de conflitos. Assim, “valorizar a(s) nossa(s) memória(s) também implica ter consciência dos riscos inerentes ao seu uso e à sua manipulação” (2016, S.p).

Entretanto, a manipulação não é um risco presente apenas na utilização da fonte oral ou na mobilização da memória histórica. Ela é também presente nos demais arquivos documentais¹¹⁵. Assim, foi por conta da possibilidade da *memória inflamável* de Simeão que trouxemos neste tópico Gladwin Childs -também missionário-, de forma à contrapô-lo¹¹⁶ já que este autor ao descrever o surgimento dos ovimbundu em Kalukembe ao contrário de Simeão recorre às evidências lendárias/mitológicas, e através da tradição oral recolhida por ele, sobretudo da perspectiva da tradição dos Ngalangi, coloca Ngalangi como filho de Feti, o primeiro homem, e fundador do primeiro estado umbundu, sendo que uma das esposas de Feti (Tembo) com a morte deste, partiria de Ngalangi e viria a casar-se na região conhecida por Kalukembe, tornando este lugar um reino ovimbundo¹¹⁷.

Alfred Hauenstein recorrendo igualmente para as fontes orais, nos mostra haver neste universo uma infinidade de explicações quanto a origem do território de Kalukembe, para além da linguagem mitológica os nativos entrevistados por ele,

¹¹⁴ NETO, Maria da C. A memória como matéria inflamável: reflexões a partir do caso angolano. *Revista mulemba da faculdade de ciências sociais da UAN*. Luanda. 2016.

¹¹⁵ Ver. LE GOFF, 1990

¹¹⁶ Os estudos de Isabel Castro Henriques podem ser também uma boa referência contextual. HENRIQUES, Isabel Castro. *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical: Instituto da Cooperação Portuguesa, 1997; _____. *O pássaro do mel*: Estudos de História Africana. Edições Colibri, Lisboa, 2003.

¹¹⁷ Childs (1949, p.164-223) nos mostra em seu livro que diferentes tradições orais frequentemente disputavam a primazia de povoamento e centralização política, por isso não é possível utilizar apenas uma tradição, ainda mais sem crítica. Muitas vezes, também, as narrativas orais dinásticas se modificam de acordo com a criação de novas redes (“cadeias” no sentido de Amselle 2017) esse parece ter sido o caso de Kinguri e dos “jagas” do Norte, aliás apontados durante algum tempo como fundadores dos reinos ovimbundu, uma teoria que hoje já não se sustenta, com base no que já sabemos sobre como funcionam as tradições orais dinásticas. Em nosso texto procuramos apresentar algumas destas diversas narrativas que partiram das evidências linguísticas, históricas, lendárias, nominais e culturais.

acreditavam que a palavra *kalukembe* é decorrente do termo *ongembe*, que também pode ser pronunciado *ohembe* e que significa “bezerro”. A letra *h* que transformando-se muitas vezes em *k* ou vice-versa, teria se tornado *okembe*, ao qual com o passar dos anos se teria acrescentado o diminutivo prefixo *oka*, daí *okakembe* ou *okalukembe*: “A vogal inicial sempre caindo quando uma palavra é transformada em nome próprio, este termo teria se tornado definitivamente *Kalukembe*”¹¹⁸.

Nas palavras de Hauenstein essa explicação “faria dos primeiros portadores deste nome pastores - o que corresponde absolutamente à realidade - e da região, um local propício à criação de gado jovem”¹¹⁹. No entanto, há uma segunda explicação, de origem nitidamente Umbundo, que foi dada pelo primeiro rei com esse nome e é expressa pelo seguinte provérbio: *Kalukembe okemba kemba puãi ka kembiwa*, “o portador deste nome mente e engana os outros, mas nunca pode ser enganado”. Ou, na mesma ordem de ideias: *oku u kembi*, “aquele que te engana”. Segundo essa explicação, o termo seria derivado do verbo *okukemba* que significa “mentir” ou “enganar”.

Finalmente, há uma terceira explicação, recebida por Hauenstein também de um membro da família real, que estaria contida no seguinte provérbio: *Kalukembe kolele mbaisi ya mbundu*, “*Kalukembe* é uma pequena montanha - um pequeno rei - nascido do adultério de Mbundu a primeira rainha”. Hauenstein rejeita esta última explicação, pois para ele, pese embora, haver uma autenticidade no provérbio, não lhe parece muito conclusiva, “visto que o nome já existia antes da rainha chamada Mbundu”¹²⁰.

Portanto, percebemos haver neste universo a existência de diversas correntes tentando explicar suas origens, e tais correntes apenas se justificam dentro de um universo em que a disputa da narrativa é uma constante, cujos sujeitos buscam fazer valer suas subjetividades e suas reivindicações ao poder.

Contudo, apesar de divergentes, resgatar esta etnografia de Caluquembe é importante na medida em que nos ajuda a compreender as motivações que estiveram na base da fixação da IESA em Caluquembe, bem como os fenómenos transversais à aceitação do protestantismo e sua propagação em cada contexto específico. Pois como veremos, no mesmo período em que se deram as delimitações fronteiriças e etnográficas do interior angolano: 1887 em diante, ocorre igualmente a fixação da IESA em terras angolanas. E nas palavras de Simeão, o fato de Caluquembe ser conhecida como “terra

¹¹⁸ HAUESTEIN, 1963, p.49, 50

¹¹⁹ HAUESTEIN, 1963, p.49, 50

¹²⁰ HAUESTEIN, 1963, p.49, 50

da paz”, “lugar de tranquilidade” ou entre-lugar corroborou na opção da IESA em fazer desta região sua base missionária¹²¹.

Para quem não está acostumado com a historiografia angolana, a etnografia apresentada por Simeão, sobretudo no que diz respeito aos ovimbundo, poderá soar estranha, no entanto precisamos entender aquilo que Linda Heywood argumentava na sua tese - aqui já mencionada -, de que a história deste povo é transversal à história da revolução comercial do século XIX, as experiências de conquistas coloniais do séc. XVI, e do colonialismo do Século XIX, bem como do anticolonialismo do séc. XX. Não apenas os atravessa como eles por meio de suas identidades locais e regionais foram cruciais para se pensar o Estado moderno angolano. Um Estado que para lá de sua aparente homogeneidade é sobretudo recheado de heterogeneidade, como é o caso dos Ovimbali de Caluquembe, que não são apenas na questão linguística como também na constituição física¹²²

Vemos desta forma que tal qual Nascimento (2020) analisa o universo de Mossâmedes, Huíla e Cunene, ou seja, o sul angolano chegando à conclusão de se tratar de um universo com “realidades misturadas”, dos relatos aqui apresentados em relação ao universo de Caluquembe, desprende-se a mesma premissa defendida por Nascimento. E são estes mesmo povos de “realidades misturadas” e recheadas de um vasto fluxo migracional e de relações às vezes fluidas outras vezes conflitivas que vão fazer do universo de Caluquembe um “espaço transnacional”, ou utilizando aqui a expressão de Mbembe (2019) um “espaço cosmopolita” onde a vida acontece apesar das dificuldades impostas aos sujeitos. Que dificuldades este povo enfrentava entre as décadas de 40 a 1979? Foi uma das perguntas que procuramos responder neste trabalho.

De qualquer forma, até agora vimos que há, portanto, um vínculo estabelecido entre os povos do interior angolano que ultrapassa os limites territoriais impostos pela colonialidade. Assim, a história de Caluquembe, ganha um especial significado devido à

¹²¹ Segundo Batsikama, o prefixo Kalu significa lugar de terra de; Kêmbé, e de acordo com Albino Alves, significa paz, tranquilidade. Com este significado a versão kôngo seria ñkâlu ñLêmba, ou ñkâlu yêmbé cujo sentido é “terra da paz” ou “lugar de tranquilidade”. A mulêmbeira por exemplo é aí chamada de olêmba, sinônimo de ukêmbé. Samuel Chiwale também nos lembrou que na tradição antiga a mulembeira era ligada ao poder político/ secular naquela localidade. O que nos remete para um lugar cujo contexto político nos remete para uma relativa tranquilidade, ao menos na fase embrionária de assentamento da IESA nesta região. CHIWALE, S. *Cruzei-me com a História*, Lisboa: Sextante Editora, 2008; BATSIKAMA, 2011, pp.75/76. Ver também (SPRUNGER 2014).

¹²² A respeito deste grupo e de sua luta travada contra o avanço colonial no interior angolano ver. SIMEÃO, 1982, p.14.

sua posição intermediária, cultural e linguística, entre a maioria dos reinos Ovimbundu e seus vizinhos e primos ao sul¹²³.

Em forma de concatenação podemos afirmar que a população de Caluquembe é heterogênea, não se enquadrando na suposta homogeneidade que muitos nos levam a pensar. Pois é composta por descendentes de diversos povos, como os va Nyaneka – va Wisi, os va Hanya, os Ovimbali e ainda os va Ngagela¹²⁴, a estes pode ser acrescentado os ovimbundu. No entanto, é também importante acrescentarmos que apesar do povo de Caluquembe ter tido uma forte e precoce influência portuguesa, gerando com isso uma “*realidade misturada*” conforme acima descrito, é evidente pela descrição de Hauenstein (1963), Chatelain (1964), Childs (1970), Estermann (1983) Coelho (2015) Bahu (2020) Nascimento (2020) etc., que seu povo se desenvolveu mantendo sua vida nativa e uma autoctonia nada menos do que os de outros reinos, ou seja, conseguiram manter sua identidade local e regional abrindo-se apenas naquilo que era possível de ser negociado.

Isto nos é confirmado por Heywood (2000) e Estendar (2020). Este último, ao analisar o hinário da Igreja Evangélica Sinodal de Angola (IESA) enquanto um “entre-lugar”, afirma que, as negociações culturais entre os Caluquembe e os missionários protestantes por exemplo, se deram nos limites fronteiriços. Ou seja, nas fronteiras culturais, o que possibilitou para eles a manutenção daquilo que eles consideravam inegociáveis e o surgimento de uma cultura outra. Por outro lado, eles parecem terem mantido intocável as suas formas nativas, bem como os seus costumes nativos, em um grau maior do que os demais povos do reino dos Ovimbundu, inclusive maiores e mais conhecidos. Estaria aí o cerne de sua tão repetida expressão “Eci acetu ko”?

Bem, de qualquer modo, como veremos há um resguardo cultural e identitário muitas das vezes imaginado dos Caluquembes da IESA que acabou por os diferenciar dos demais protestantismos, seja a nível cultural, social, ou político, abrindo para nós uma complexidade analítica.

Retomando a análise feita por Estendar vemos que talvez ele não tenha se dado conta de que não apenas o hinário da Igreja Evangélica Sinodal de Angola (IESA) se configurou em um “entre-lugar”, mas a própria base missionária da IESA, que talvez é

¹²³ CHILDS, Gladwyn Murray. The Chronology of the Ovimbundu kingdoms. Disponível em: The Journal of African History, Vol. 11, Nº 12, Problems of African Chronology (1970), p.241-248. <http://links.jstor.org/sici?i=0021-8537%281970%2911%3A2%3C241%3ATCOTOK%3E2.0.CO%3B2-X>. The Journal of African History is currently published by Cambridge University Press. Acesso, 24/05/2021.

¹²⁴ Estes se fixaram em Caluquembe sobretudo depois de 1910 durante a grande movimentação de escravos e após a implementação da República em Portugal.

em si o grande entre-lugar por onde se deu as negociações e todo processo relacional entre o mundo dos autóctones e o novo mundo que sobre eles se abria¹²⁵.

Todas estas informações se configuram em nosso trabalho analítico ao pensarmos a Missão Filaafricana entre os Caluquembe já que, conforme explica o professor Bahu (2020), os desafios do sudoeste angolano, “em termos de pesquisa, são imensos e desafiam a comunidade científica a abraçar um conjunto de temáticas que transitam entre o colonial e o pós-colonial”, além disso, precisam também “cobrir o grande hiato entre o produzido pelos centros de pesquisa na era colonial e aquilo que é observado hoje” (p.142).

Um destes desafios consistiu em responder neste capítulo nosso primeiro questionamento: por que este lugar tão rico e de uma história tão potente passou despercebido na historiografia convencional?¹²⁶ A resposta a esta pergunta está, de certa forma, correlacionada a pergunta que nós fizemos ao produzirmos este trabalho em relação a mesma ausência de interesse historiográfico para a historiografia da missão filaficana – IESA no sudoeste angolano (o que responderemos no tópico próprio de uma única sentada). É devido a esta semelhança que nos empenhamos neste trabalho correlacionar ambas as historiografias: quer do sudoeste angolano/Caluquembe, quanto desta instituição nesta região.

O propósito deste tópico, foi apresentar em primeiro lugar o universo em estudo, e segundo, revitalizar a historiografia tão fecunda desta região, de maneira a compreender a relação estabelecida com a missão filaficana. Portanto, pensamos juntamente com o professor Bahu (2020) que “a dimensão deste maravilhoso sudoeste é, sem sombra para dúvidas, um espaço bastante fecundo para a revitalização da pesquisa” (143), principalmente em história social para a concretização da afirmação da História Local e outros ramos do saber.

¹²⁵ Um cuidado deve ser ter aqui, a fim de que não caiamos em exageros relativos ao grau de isolamento do Planalto, no geral, e do Kalubembe, em particular, antes da implantação da administração colonial propriamente dita no fim do XIX. A transformação de "ovimbali" em etnônimo é um bom indicativo do quanto a "relação" já se estabelecera, embora sem necessariamente a presença física constante de europeus. Além de Isabel Castro Henriques, acima mencionado um bom texto para lidar com isso é o artigo de MALACO, Felipe; GONÇALVES, Ivan Sicca. Entre Senegâmbia e Angola: comércio atlântico, protagonismo africano e dinâmicas regionais (séculos XVII e XIX). *Rev. Afro-Ásia* Disponível in, (<https://doi.org/10.9771/aa.v0i62.36848>). Acesso em 29/03/2023.

¹²⁶ Podendo evidentemente haver exceções.

1.3. Caluquembe: organização administrativa e seus “jogos das sombras”.

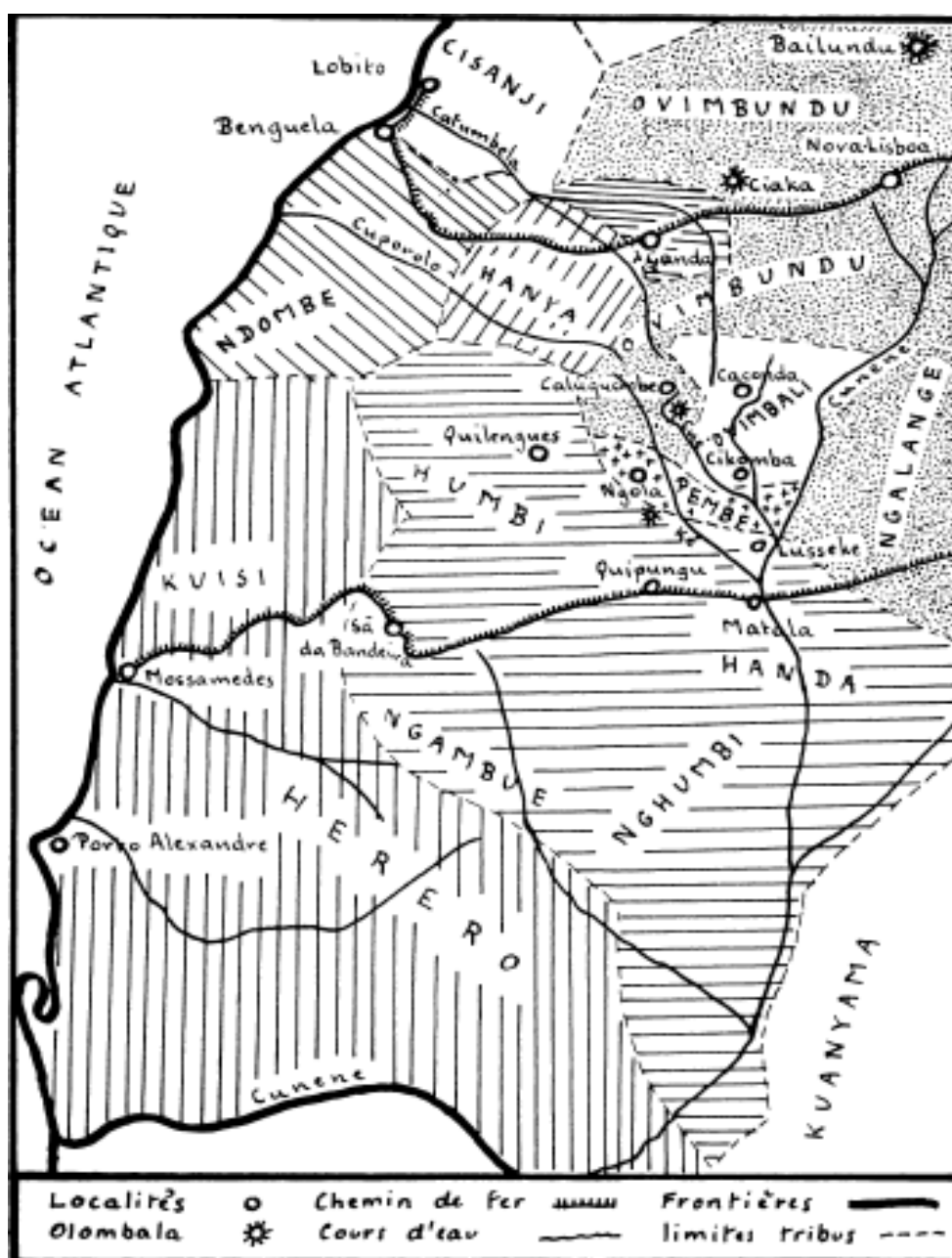


Fig. Tribos vizinhas de Caluquembe¹²⁷

O “jogo nas sombras” é segundo Nascimento (2020) a característica de um universo em que as realidades são misturadas e em que se vislumbra uma porosidade de fluxos migracionais, mas ao mesmo tempo, é um campo em que as tensões, conflitos e negociações são permanentes. Ao nosso ver é o caso da história de Caluquembe que abaixo queremos narrar. Isto porque segundo a historiadora Linda Heywood (2000), o colonialismo não só impôs um novo sistema de governo, como também a abertura de tensões nativas cada vez mais evidentes.

¹²⁷ Fonte: Imagem extraída do artigo de HAUESTEIN, 1963, p.49, 50

Estas tensões estiveram presentes quer quando as potências coloniais se abriram para o interior quanto em períodos marcantes de nossa história angolana: na luta anticolonial e no pós-independência. Estiveram ainda presentes na implementação das bases missionárias no interior angolano, através da ideia de *sagrado e profano*¹²⁸. Sobre este quesito nos diz o antigo bispo de Angola e Congo, Dom João Vidal, que os campos missionários ao serem inseridos no interior angolano criaram uma ruptura dentro das famílias e aldeias nativas, já que aqueles que se converteram ao cristianismo, passando a frequentar a base missionária começavam a adquirir um ar de superioridade face aos nativos “pagãos”:

Esta separação não obedece a nenhum espírito de saliência ou de orgulho, nem se ouve nunca a esta boa gente, apontando para os gentios da aldeia: acolá...embaixo...na libata...é o pagão! conquanto seja preciso estar sempre com os olhos atentos para que um certo sentimento de superioridade não se infiltre no ânimo dos batizados, criando a soberba e levantando entre os filhos da mesma raça uma barreira de ódios funestos e insuportável¹²⁹.

É preciso ler este excerto pelo que não é dito, e veremos que apesar deste bispo se recusar a reconhecer a separação de mundos criada pelas bases missionárias através da ideia do cristianismo vs paganismo, ela é bastante presente¹³⁰. Basta vermos a continuação desta citação em que o Bispo Vidal afirma: “Mas a verdade, é que, sobretudo em matéria de costumes os cristãos tinham muito que perder se vivessem de caldeiradas com os selvagens; as suas conversas são torpíssimas e os seus hábitos escandalosos, abomináveis”¹³¹. Assim é inevitável que um posicionamento do género não cause fissuras nas relações de certa forma já arranhadas pelos conflitos internos. Assim, tal como o colonialismo, se o cristianismo dualista e proselitista não criou o tribalismo nascente do interior angolano, ao menos contribuiu para a dimensão que veio a ganhar durante as lutas de libertação nacional e de guerra civil¹³².

¹²⁸ Entenda-se esta tensão tanto no campo interno quanto externo. Uma tensão que vai na mesma direção que apontamos lá atrás, sobre a atividade missionária “criar” um processo de diferenciação entre o que é “religiosidade”(o cristianismo/sagrado) e o que não é (crenças africanas/profanas), no processo de competição entre os missionários e um conjunto de práticas e crenças africanas que eles enxergavam como “perigosas”, “ímpias” e em eventual contradição com o cristianismo.

¹²⁹ VIDAL, João Evangelista de Lima. *Por terras D'Angola*. F. França Amado, Editor. Coimbra. 1916, p. 389

¹³⁰ As terminologias cristianismo x paganismo, e sagrado x profano, aparecem em nosso texto, não como sendo dicotômicas:- a primeira enquanto exterior (você tem que estar, integralmente, de um lado ou de outro da divisão; e a segunda enquanto interior: na vida de cada um dos batizados, é preciso reconhecer e garantir a diferenciação entre um domínio que é religioso e outro que não é – mas complementares. Já que pela mentalidade da época, o mundo do cristianismo representava o campo do sagrado, ao passo que o do paganismo, o profano.

¹³¹ *Ibid*

¹³² SCHUBERT 2000

Trazer esta história se configura importante para a historiografia angolana na medida em que nos permite abrir novos horizontes à historiografia angolana contada a partir de outras experiências, talvez menos estudada pela historiografia convencional que geralmente têm se restringido à região norte e central de Angola. Contudo, já nos dizia Neto (2000) que é impossível compreender a história de Angola, no seu conjunto, “sem analisar o funcionamento e evolução desses outros espaços económicos e políticos, estivessem ou não em articulação direta com a colónia portuguesa” (s.p)¹³³.

Isto porque no final do Séc. XIX e início do Séc. XX as regiões do interior sofreram uma grande mudança na sua administração, sobretudo quando em 1902/1903, os reinos de Bailundo e Bié foram conquistados por Portugal. É nesta senda de conquistas que em Caluquembe foi estabelecido em 1903 o primeiro posto militar, na aldeia de Sakanjila, além do riacho Etonga, pelo comandante Esteves da Cruz, cujo nome viria ser deformado pelos nativos em “Itepu” (Esteves)¹³⁴. Entretanto, anos mais tarde, 1917, este posto militar seria mudado para outra região, no Comissariado de Caluquembe que antes disso era aldeia de Ngula. Isto porque a autoridade colonial local, temia a incursão dos Cuanhamas nesta região¹³⁵.

Esta mudança desencadeou no desalojamento da população que vivia nesta localidade; tornando-se agora, este lugar, o posto administrativo de Kalukembe. A respeito desta mudança administrativa nos informa Simeão que “na altura estava sendo trabalhada a estrada de terra batida, Huambo-Sá-da-Bandeira à custa de tantas vidas humanas e que acabava precisamente de chegar a Kalukembe”¹³⁶. Neste relato vemos já de que maneira a entrada colonial no interior angolano impactou, política e socialmente a vida dos nativos.

Ngulo, se torna, portanto, na autoridade administrativa colonial de Caluquembe, no entanto, tal como ocorreu em outras localidades, havia também a autoridade administrativa local, que são as autoridades nativas compostas por reis ou “sobas” sucessores dos primeiros monarcas, que habitavam a região desde a época pré-colonial¹³⁷.

¹³³ NETO, 1999.

¹³⁴ Aqui vale abrir um parêntese, para dizer que a construção deste posto militar, segundo Simeão (1982), foi um pedido expresso do missionário da Missão Filafricana, Héli Châtelain. Um outro assunto que não entraremos em detalhe aqui, mas reconhecemos que caberia desenvolvê-lo é a relação entre missionarização e a ameaça da repressão pelo novo poder político-militar.

¹³⁵ Sobre a ação dos Cuanhamas e seu impacto no sul e sudoeste angolano vale ler a pesquisa feita por. NASCIMENTO 2020.

¹³⁶ SIMEÃO, 1982, p.15.

¹³⁷ Esta terminologia vem de uma das línguas da África do Norte “oba”, que significa “rei”. Para saber mais a respeito das sucessões e empossamento destes sobas recomendamos ler Simeão 1982.

Simeão (1982), e Heywood (2000) nos informam, porém, que o regime colonial português alterou completamente o *status* destes monarcas, que com o tempo passaram a ter uma posição meramente figurativa já que passaram a ser postos ou decompostos de seus cargos de acordo aos interesses das autoridades coloniais. E isto não ocorreu sem a resistência por parte de alguns que se mostraram intransigentes ao novo sistema, contudo foram vencidos, quer pelo poderio armamentista colonial quanto por outros chefes cujo interesse se alinhava aos interesses europeus. Estas disputas de interesses ao nosso ver são cruciais para compreendermos a história contemporânea de Caluquembe.

A menção de nativos operando em conjunto aos interesses coloniais, não deve ser vista com desprezo, mas como parte de um jogo de disputas tal qual ocorreu igualmente em outros universos que não o africano. A pergunta que poderia surgir por agora é: diante deste relato de novas dinâmicas e reconfigurações políticas em Caluquembe, como pensar a ideia de neutralidade, de paz e de tranquilidade atinente a Caluquembe apregoado pela historiografia convencional? Simeão (1982), Péclard (1995); Heywood (2000); Springer (2014) e Nascimento (2020) poderão nos ajudar a descortinar estas interrogações já que pela leitura feita das suas pesquisas é possível desprender que apesar de Caluquembe ser caracterizado pela historiografia de ser ele um espaço neutro, e de haver nele uma relativa pacificação, não foram poucos os episódios de tensões e conflitos (quer interno, quanto externo) nesta região.

Com ajuda de Simeão, listamos abaixo, algumas destas tensões políticas vivenciadas pelos ovimbundu de Caluquembe. Conflitos estes, emanados de um imbricamento de interesses externos e internos. Quanto ao segundo, Ruy Duarte de Carvalho denominou as investidas internas de as "guerras do Nano", que são, “ações de razia praticadas por numerosos bandos oriundos do "alto", do Nano, os Munanos¹³⁸ [...] Elas exerceram uma forte pressão sobretudo sobre as populações do planalto interior sul e estenderam-se até à costa” (1997, p.8).

Este mesmo autor ao analisar os *Kuvale* nos confirma ainda que era comum nesta região haver ações de razia e sobressaltam durante largos anos por todo o Sudoeste angolano. Fazendo com que, segundo o mesmo autor, a história desta região, se torne uma história de guerras sucessivas endógenas e exógenas:

A história [desta região] diz sobretudo respeito àqueles eventos que na memória coletiva ficaram assinalados como "guerras", sucessivas e marcadas pelos sinais da sua colocação no tempo, inevitavelmente

¹³⁸ Terminologia ainda hoje utilizada em Angola para designar a região os povos do planalto interior a Norte e os Ovimbundu de uma maneira geral.

ligadas a disputas pela posse do gado: razias, contra-razias, repressões administrativas e militares, espoliações e saques, processos de desapossamento e de recuperação que trazem já em si as dinâmicas que apontam, ou poderão apontar, à renovação de um ciclo que tende a ser vicioso (1997, p.8).

Percebemos assim que muitas dessas guerras por mais que envolvesse a população local traziam já a marca da incidência europeia direta¹³⁹. Tal qual se verificou nas sucessões dos reis de Caluquembe.

Simeão (1982) enquanto um nativo de Caluquembe, conhecedor de “sua tradição”, ao relatar a sucessão das autoridades nativas e expondo suas preocupações, nos apresenta uma série de episódios que confirmam o que estamos argumentando. É, por exemplo, o caso do Ngandu Kapembe, filho de Kalukembe Kolele considerado o primeiro rei de Caluquembe¹⁴⁰. Este rei a fim de defender-se dos ataques inimigos sobretudo provenientes dos Cuanhamas mandou cercar a Ombala com uma bem concebida fortificação de pedras. Um outro caso ocorreu com o rei Hekele Cinyama (Hekele o animal)¹⁴¹, também conhecido como Hekele Yetoto (Hekele o careca), filho de Ngandu Kapembe, que teve que lidar em seu tempo, com as investidas das tropas de Wambu “mas que foram vencidas e lançadas em um precipício que há perto de ombala chamado kahoko, onde foram massacrados”¹⁴².

Aos Reis acima expostos, seguiu-se o rei Kalunganga, que segundo Simeão (1982) fazia muitas guerras sobretudo com os Quipungo¹⁴³. Por esta razão não deixou sucessor quando morreu, deixando o reino de Caluquembe órfão de um Rei durante muito tempo. No entanto, ao contrário do que se poderia esperar com esta perda, sua morte suscitou a paz do reino. Isso deu-se em grande parte porque havia nesta localidade um famoso negociante de cera de abelhas a quem “os nobres da terra pediram para tomar as rédeas

¹³⁹ Cf. CARVALHO, 1997, p.10.

¹⁴⁰ Ngandu Kapembe é um nome acompanhado e explicado pelo seguinte provérbio: *Kapembe ka ci lia ositu, Kalunga ka ci mālā omanu*, “Kapembe (subentendido: “com o seu povo”) come carne (sinal de prosperidade) e o mundo dos mortos não extermina a vida. Esta é uma forma de se vangloriar do poder. Em nome de seu poder mágico, ele promete reinar durante o qual o país viverá em abundância e prosperidade e quando a morte não causará tanta devastação. Foi sob o seu reinado que foram construídas as atuais fortificações, alongangawe e ovimbaka. Conforme a cronologia feita por Hauenstein, Ngandu Kapembe reinou de 1729 à 1768. HAUENSTEIN, 1963, p.63

¹⁴¹ Provavelmente tenha reinado por pouco tempo, no ano de 1768. Cf. HAUENSTEIN, 1963, p.69.

¹⁴² SIMEÃO, 1982, p.16

¹⁴³ Kalunganga sucedeu Hekele. Seu nome é explicado da seguinte forma: *Kalunganga Citata ukelengenje liomunda olui ka yoka*, “aquele cuja raiva é como um cume que cresce como uma montanha e cujos fetiches são tão poderosos que ninguém ousa cruzar o curso de ‘água (o Kué) (implícito: ‘para atacá-lo’)”. Kalunganga ficou famoso por seus muitos ataques durante os quais trouxe muito gado e escravos. Foi assim que se dirigiu para a região do Cipungu (Quipungo), onde sofreu uma derrota que pôs fim às suas conquistas.

do Reino, pois achavam que ele era um homem “forte” em feitiçaria para assegurar a prosperidade do [reino] e da Ombala. Seu nome era Kafuamba e era natural de Galange”¹⁴⁴.

Este aceitou tal desafio, mas como já era avançado em idade propôs uma alternativa que era a possibilidade de um dos seus filhos tomar conta da Ombala. Começando desta forma, uma outra dinastia ou família real, a dinastia de Dumbo Saciyambu¹⁴⁵. Na época deste monarca não houve guerras, apenas paz, cabendo a ele apenas o encargo preventivo de proteger o reino de possíveis agressões inimigas. Seu sucessor Kaita Hungulu, também não fez guerras, assim como o sucessor deste, Kamupula.

Contudo, conforme dissemos linhas acima estes não eram dados como sendo da família real, eram considerados, apenas, pelos nativos de Caluquembe, enquanto gestores do reino. E como tal ficaram na sua gestão até que “surgiu” alguém da família real propriamente dita, ou seja, da família real de Caluquembe¹⁴⁶. O que veio a ocorrer com o aparecimento de Ngandu Kapembe II. E este, tal como seus antecessores, assim que tomou o poder começou a fazer muitas guerras, tendo ido batalhar desde Quilengues até Mossamedes, até mesmo pretendeu também ir guerrear em Cipungu, o que não ocorreu por conta da oposição dos nobres que o impediram e o destronaram com a petição de um novo rei¹⁴⁷.

Antes de continuarmos com nossa cronologia real, precisamos abrir aqui um parêntese para explicarmos este suposto “desaparecimento” e “aparecimento” dinástico em Caluquembe. Nossas fontes não são muito claras quanto a este período de interrupção

¹⁴⁴ SIMEÃO 1982, p.16.

¹⁴⁵ Segundo Hauenstein, ainda durante o reinado de Kalunganga, chegou em Kalukembe um grande comerciante, de nome Kafuamba, que pela sua celebridade, pela sua riqueza, mas sobretudo pelos seus poderes mágicos, fora incumbido pelo rei Kalunganga - para caso de o rei falhar - à alimentar o país e zelar pelo seu bem-estar (o kutekula). Alguns anos após a morte do monarca, não houve chuva por três anos consecutivos. Kafuamba anunciou que o “rei falecido havia ido embora com a chuva e que os akĩsi (espíritos do país) estavam infelizes. Ele fez um vaso especial chamado onjava no qual derramou água, e a chuva voltou depois que os ancestrais foram invocados. Kafuamba foi considerado por todo o país como um libertador e foi-lhe pedido que acendesse uma nova fogueira e reinasse sobre o país. Sendo ele já velho, recusou a oferta, mas propôs seu filho. Ndumbu Saciyambu. - Com Ndumbu vemos aparecer na linhagem dos reis de Caluquembe três reis interinos, se assim nos podemos exprimir. Em suma, tratava-se de assegurar a paz e a “saúde” do país até à escolha de um novo rei pertencente à família real. Mas Ndumbu não deixou de ser realmente nomeado rei; ele também tocou a trompa sagrada. Foi nessa ocasião que se deu o nome de Saciyambu, nome derivado do verbo *okuyambula*, “castigar”. Isso significa que ele salvou o país punindo espíritos hostis e devolvendo espíritos favoráveis a si mesmo. Ndumbu Saciyambu não parece ter organizado grandes guerras. Ele sabia que era o responsável por proteger o país contra qualquer agressão e parece ter se apegado a esse lema. (1963, p.64)

¹⁴⁶ Já que os anteriores eram como dissemos da tradição de Galange.

¹⁴⁷ Sobre as guerras no sul angolano, Mossamedes, Cunene, Huíla ver. NASCIMENTO, Washington. *Jogos nas sombras: realidades misturadas, estratégias de subjetificação e luta anticolonial (1901-1961)*. Edições UESB, Vitória da Conquista - Bahia, 2020.

da sucessão real proveniente da tradição de Kalukembe. No entanto, Hauenstein (1963, p.69), afirma ter existido em Kalukembe um interregno de vários anos que é interrompido com a chegada ao poder de Ngandu Kapembe II. Entretanto sabemos que as narrativas dinásticas são uma fonte, e como toda fonte precisam ser criticadas. Pelas fontes consultadas – quer de Simeão (1982) quanto Hauenstein (1963) não fica clara a explicação em torno deste aparecimento e despertamento da realeza originária da tradição de Kalukembe. Neste caso, a crítica impõe-se na medida em que Dinastias não desaparecem e reaparecem do nada; pois, a pergunta imediata é a seguinte: se o último rei não conseguiu colocar descendentes ao trono, como é que um descendente vai surgir décadas mais tarde? Os que incorrem por este tipo de questionamento com razão chegam à uma única conclusão, de que, muito provavelmente, influência política de outros estados umbundu e talvez um parentesco fictício ou simbólico estão aqui em jogo.

Estaríamos então no campo de disputa dinástica entre a tradição de Kalukembe vs Galange? Não temos como ter certeza. No entanto, talvez, Hauenstein (1963); Nascimento (2020) e Simeão (1982) nos ajudariam a entender melhor este fenómeno. Já que, a conclusão acima apresentada por mais apetecível que seja não é de todo correto, esquecem-se por exemplo, que, neste universo a sucessão real não se dava sempre por meio da sanguinidade/parentesco, mas sim pela capacidade do aspirante à realeza suprir as mais básicas necessidades dos “súditos” (o bem-estar da comunidade): desde controlar as forças naturais à garantir a subsistência do povo¹⁴⁸. Assim, uma vez tendo esta capacidade (de supressão das necessidades básicas como segurança, habitação, alimentação etc.,) não lhe era posto por exigência a herança sanguínea.

A respeito da função dos nobres e da sucessão real, eis o que nos conta Hauenstein (1963, p.71):

No passado, a responsabilidade de encontrar o novo rei recaía sobre uma família, mas parece que hoje em dia essa regra é menos rígida. Atualmente, são simplesmente os [nobres] *ovitundangala*, os verdadeiros [mestres] donos do país, que cuidam dela. O novo rei é capturado à força - uma espécie de sequestro - sem que lhe seja pedida a sua opinião¹⁴⁹. Depois de prendê-lo, os *ovitundangala* dizem a ele:

¹⁴⁸ Para poder cumprir bem suas funções, todo rei deve estar cercado, armado e protegido com muitos poderes mágicos. Quanto mais houver e mais poderosos forem, melhor será. A realeza é condicionada por eles. Feitiços malignos (*owanga*) e espíritos malignos (*ovilülü*) sendo mais temidos do que exércitos inimigos, é compreensível que cada soberano procure cercar-se de tantos fetiches quanto possível para poder não apenas resistir, mas também derrotar todos os poderes hostis que tentaram pôr em perigo sua vida (Cf. HAUENSTEIN, 1963, pp. 73-80).

¹⁴⁹ Hauenstein cita por exemplo “o caso de um catequista da Missão Evangélica de Caluquembe que veio refugiar-se na estação missionária para evitar o risco de ser eleito rei e levado à força” (1963, p.71). Ao cruzarmos as fontes nos parece se tratar de Chatelain (Simeão, 1982; Sprunger 2014).

Ocikele cove cokutekula ofeka ndaño ovingendeleyi lolosuke loohukui. Ovo omala vove va tekula lesunga locamo hacoko! “Sua responsabilidade é alimentar o país (implícito: os habitantes) os sem família, os pobres e os deserdados. Eles são seus filhos, cuide deles com justiça e sem acepção de pessoas!” Então o rei é levado para a casa do *muëlä sapi*, onde passará dois dias e duas noites. Durante este tempo ele está proibido de ter relações sexuais com sua esposa que está com ele. Ao terceiro dia mata-se um touro, sempre no mesmo bairro. Depois de retirada a pele, o rei recebe um pouco de carne dos *ekundukundu*, a parte gordurosa que fica na nuca, símbolo da responsabilidade, do jugo que terá de suportar. Esta carne é grelhada na brasa. Ninguém se atreve a tocar no resto da carne antes que o rei coma esta parte. Mas assim que o rei termina de comer, todos correm para o cadáver; come quem consegue mais. Este é um verdadeiro costume da barbárie. Não era incomum no passado os participantes machucarem uns aos outros.

Esta citação nos ajuda a responder, não apenas a questão da sucessão real, como também uma série de interrogações que apareceram durante a construção deste capítulo, sobretudo em relação a estruturação social de Kalukembe e a figura dos nobres: como se estruturava a sociedade em Kalukembe? quem eram os “nobres”? Em que bases estava sustentada sua autoridade? Como essa autoridade se relacionava com o poder econômico ou político? E, além disso, quem não era nobre? Ora, se lemos bem o excerto acima entendemos que por *nobres do país*, Hauenstein os descreve como sendo os *ovitundangala* no plural e *ocitundangala* no singular.

Do ponto de vista de estruturação, sabemos que, apesar de matrilineares¹⁵⁰, as estruturas das sociedades de Kalukembe assentava-se na gerontocracia (governo na mão dos *olosekulo/* anciãos)¹⁵¹. São estes que apesar de muitos deles jamais se assentarem ao trono determinavam a sucessão real. Alguns deles ocupavam o cargo de liderança

¹⁵⁰ Notamos primeiro que, apesar das tradições estritamente matrilineares dos Ovimbundu, são sempre os filhos ou irmãos do rei que herdam o trono, nunca os sobrinhos uterinos. “É claro que pode ser filho de uma esposa menos importante do rei falecido, da irmã de uma de suas esposas ou mesmo de um de seus irmãos. Isso, quando seus próprios filhos ainda são muito jovens para governar ou nenhum deles é considerado capaz de fazê-lo. pareceria - mas não é certo - que todos os reis de Caluquembe são do mesmo clã, nomeadamente o dos *vakuambela* (o clã da chuva), porque todos: pessoas, animais e plantas que precisam de chuva, este clã é considerado associado a todos os outros porque é necessário para eles. A escolha de um novo rei é sempre excessivamente importante. Digamos desde já que não podemos escrever esta cerimônia em todos os seus detalhes relevantes, uma vez que nunca a assistimos pessoalmente” (HAUENSTEIN, 1963, p.70,71).

¹⁵¹ Existe entre os Humbi um tipo de realza segundo o qual não são os filhos que herdam o trono, mas os sobrinhos uterinos ou outros representantes da família da mãe. Também o termo para designar esses reis não é o de *soma* (expressão específica da língua umbundo) mas sim *ohamba*. No entanto, apesar destas observações, a grande *olombala* que Hauenstein teve oportunidade de visitar na terra do humbi, segue a tradição indicada no rodapé acima deste. (HAUENSTEIN, 1963, p.70,71).

espiritual, com uma relação íntima com os ancestrais. E por conta deste *status* são chamados pela historiografia de *nobres do reino*¹⁵².

Os nobres, são então, os guardiões (mantenedores) da *Ombala*, os responsáveis pela manutenção da tradição (originária ou imaginada) ou pela perpetuação ou dissolução da comunidade/reino. São os líderes religiosos; os *olosekulo*; e ainda aqueles vinculados ao mito fundacional da comunidade. São estes os denominados nobres que apesar de não se encontrarem na linhagem hereditária da *Ombala* obtinham poder decisório na política interna e externa do reino. Sua autoridade era baseada, portanto, no tempo de comunidade vivida, e na relação direta ou indireta com os ancestrais¹⁵³. Tal autoridade se relacionava com o poder econômico ou político na medida em que toda decisão passava pelos seus pareceres: desde a seleção de um novo Rei, quanto aos aconselhamentos, as negociações, as guerras etc. Por fim, em sentido inverso, enquanto uma sociedade agropastoril e caçadora, bem como um espaço do entre-lugar (de tradição mista), não eram nobres em Kalukembe aqueles com pouca experiência comunitária, e com pouca capacidade decisória no Reino.

Posto isto, podemos voltar a nossa ordem cronológica da sucessão real. A petição de um novo Rei, fora ouvida, e à Ngandu Kapembe II, sucedendo-lhe Pomba Kalukembe proveniente da região de Cyaka. Sobre este rei afirma Simeão:

O nome de “Pomba” quer dizer “opomba yi palala yi kava, kolomgaja ka yi pitila”. O que quer dizer: “vou a kalukembe mas sem convicção. Se as coisas não andarem por lá logo hei-de regressar”. Ao tomar conta do poder se intitulou de “kalukembe o kempa ño vakuavo, eye ka kembiwa” (1982, p.17).

Duas coisas subentendem-se deste relato: a primeira, nos remete para o clima de insegurança que Caluquembe gerava não apenas ao povo como aos possíveis sucessores do trono. E a segunda, nos leva a conhecer a personalidade deste rei. Já que ao se autointitular “kalukembe o kempa ño vakuavo, eye ka kembiwa” que traduzindo significa “Kalukembe só, mente os outros, ele não é mentido”, o rei queria passar uma imagem de alguém que tem o pleno controle dos acontecimentos, não deixando-se vir a enganar por alguém. Ao mesmo tempo, por meio deste dístico, queria passar uma mensagem –

¹⁵² A respeito dos ancestrais enquanto mais velhos, recomendamos a obra de KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. In. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 21, p. 1-360, 2012

¹⁵³ BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In. *História Geral da África*. Volume I. Metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010 ver também. KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. In. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 21, p. 1-360, 2012

enquanto conhecedor do histórico da sucessão real - desencorajando quem tivesse uma intenção contra ele, ou quem tivesse para com ele má fé¹⁵⁴.

Pomba Kalukembe, não se destaca apenas na “arte da guerra” se destaca também, por ter sido um rei bastante estrategista e diplomático. Já que foi o primeiro a procurar aliança com os portugueses, indo na contramão dos seus predecessores que procuraram combatê-lo a todo custo, sobretudo, os que se encontravam em Caconda. É dentro deste jogo de poderes e de manutenção de *status* que a autoridade colonial vai se assentar nesta localidade. Após este rei ter sido destronado, os nobres, buscaram instalar de novo alguém da família real. Cabendo a Muengo Njamba ocupar o reinado. Contudo, segundo Simeão (1982) este rei era bastante despreparado e por conta disso cometeu inúmeros erros impróprios de um rei que o levou à morte. Eis o relato na íntegra apresentado por Simeão (1982):

Infelizmente este era um monarca totalmente insensato, nem mesmo nenhuma sabedoria. Fumava “liamba” e era ébrio¹⁵⁵. Mandava matar crianças para se entreter. Os nobres do país ficaram tão decepcionados com este rei que uma vez, um homem de nome Cimbinja, tendo encontrado o rei bêbado o arrastou para o mato onde o deixou. Depois que voltou a si o rei foi refugiar-se em Cilala, em casa dos seus familiares. Foi aí que os boers o encontraram¹⁵⁶. Perguntaram-lhe se era ele o soba de Kalukembe e ele mui orgulhosamente respondeu: Sou eu! Cá boers ainda tinham rancores do mal que lhes fizera Pomba Kalukembe. Não fizeram mais nada. Amarraram-no e puseram-no sobre o carro deles de bois. Mais tarde, no caminho para Benguela, amarraram-no numa das rodas do carro seguindo a rotação da mesma.

¹⁵⁴ Sobre este rei, nos narra ainda Simeão: A mãe dele, Cipembe, era já originária de Kalukembe, pois era neta de kalukembe kolele. Sua mãe, de nome Balundu, se tinha casado com o soba Ngunji de Hanya (Ombala de Eyoa). Em Ciyaka a Cipembe se casou com o soba Cikoko do qual nasceu Pomba. Foi a ele que os nobres da terra foram pedir para vir ser rei de kalukembe. Pomba kalukembe fez muitas guerras e tinha um poder quase proverbial. Fez guerras na região de Quilengues, Quipungo e de Hanya. Até fez também guerras aos Boers que na altura havia no país, vindos da África do Sul. Foi o maior monarca que jamais kalukembe teve. Mas também ao lado deste poder fez muitas injustiças de tal modo que foi detestado pelos seus súditos e teve de regressar a Ciyaka (1982, p.17).

¹⁵⁵ A respeito do uso da Liamba e da bebida alcoólica recomendamos os trabalhos do professor FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. Doenças e desvios na independência angolana: higienismo, liamba, kaporroto e kazukuta. In. (VÁRIOS. ORG) *Pandemias e Utopias: agendas políticas e possibilidades emergentes*, Coleção Afrofuturas - Estudos Étnicos, Estudos Africanos & Diversidade. Salvador: Cogito Editora, 2021; CURTO, Jose Carlos. *Alcohol and Slaves: The Lusa-Brazilian Alcohol Commerce at Mpinda, Luanda, and Benguela during the Atlantic Slave Trade c. 1480-1830 and its Impact on the Societies of West Central Africa*. University of California. Los Angeles, 1996

¹⁵⁶ Sobre como os Boers vieram parar no sul e sudoeste angolano, bem como o lugar que eles ocupavam neste universo vale a pena ler as pesquisas feitas por CARVALHO, 1997; HEYWOOD, 2000; NASCIMENTO 2020. Neles veremos que uma das famosas colônias de Boers foi a que se fixou na Humpata a 15 km a oeste do Lubango. Sempre com a intenção de melhor controlá-los do que os impedir, o governo português fixou perto deles em um lugar chamado Luvango uma outra colônia, desta vez de madeirenses (pessoas provenientes da cidade de Madeira - Portugal), isto em 1885. Com o tempo a relação entre portugueses e Boers, foram se deteriorando, decidindo com isto, o governo português, por volta de 1928, por ordenar a retirada dos Boers do solo angolano “tendo deixado aqui e acolá algumas poucas famílias que optaram pela nacionalidade portuguesa”. SIMEÃO 1982, p.21.

Logo, aí acabou o Muengo Njamba. Diz a tradição que foi depois este mesmo carro de bois que de regresso trouxe Héli Chatelain. Era novembro de 1897. Depois mais tarde foi trazido daquela região na Hanya um crânio que alguns creem ser o de Muengo Njamba e que se juntou na Ombala, no lugar onde estão os dois outros reis: Mas ninguém sabe ao certo se era de fato o seu crâneo ou se era de um outro! (p.18).

Apresentamos a integralidade deste relato por motivos óbvios, isto é para começarmos a ter uma ilação de como a Missão Filafricana se insere na vida dos Caluquembe. Pois, a partir deste relato vemos aí novamente a história da Missão Filafricana (ao menos do seu fundador) e de Caluquembe (ao menos da sua realeza) se entrecruzando. Vemos ainda a construção do mito de fundação da missão, o homem insensato e pecador, sendo substituído por um homem santo e sábio que herda a autoridade sobre o território, marcando a ruptura com o passado. E por fim, há neste relato uma tentativa de cultivar a memória dos reis do passado (a busca e sacralização do crânio) que são representadas agora como fúteis e possivelmente fabricadas. Resgataremos estes pontos mais para frente.

Após a morte de Muengo Njamba, o reino estaria novamente sem rei, cabendo de novo a intervenção dos nobres. Isto é, cabendo-lhes a procura de um sucessor ao trono. E o encontraram na dinastia de Galangue (Dumbo), na pessoa de Kavalu-Hungulu, feito rei em 1902. Com este monarca entra-se desta forma na história contemporânea de Caluquembe.

Como afirmamos acima, é comum olharmos para este quadro de guerras com uma apreciação negativa, e pejorativa, nos esquecendo que segundo a história, o mesmo quadro ocorreu em outras partes do globo, como por exemplo nos contextos europeus¹⁵⁷. Assim, precisamos entender essas guerras dentro de um quadro mimético¹⁵⁸, que sai de uma história local indo em direção à uma história global de poder¹⁵⁹. Pois, conforme nos diz Cooper (2014, p.9) “a história africana deve ser estudada em toda a sua complexidade, mas não como se a “África” existisse independentemente do resto do mundo”. isto significa dizer que, existe conexões e semelhanças entre a história aqui narradas e a história de reinados e poderes de outras localidades do mundo.

¹⁵⁷ Para saber mais ler. O historiador inglês HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções: 1789-1848*, Paz & Terra, 2012; _____ *A era do capital: 1848 – 1875*. Paz & Terra, 2012; _____ *A era dos impérios: 1875 – 1914*. Paz & Terra, 2012

¹⁵⁸ Sobre como ocorre este processo mimético ler. THOMAZ, Omar Ribeiro. *O tempo e o medo: ensaios de antropologia política no Sul de Moçambique*. Tese de Livre-docência apresentada por Omar Ribeiro Thomaz no Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2019

¹⁵⁹ Sobre a transição de uma história local na esteira de uma história global, recomendamos SCOTT, Julius S. *The Common Wind: Afro American Currents in the Age of Haitian Revolution*. Verso Trade, 2018

Relativamente à nossa pesquisa que consiste em estabelecer relação entre a cidade de Kalukembe e a Missão Filafricana, para além dos episódios acima mencionados envolvendo a figura de Héli Chatelain, Kavalu-Hungulu, então rei de Caluquembe teve igualmente uma estreita relação de amizade com Châtelain, culminando em diversas visitas por parte do missionário ao monarca. Sobre este Monarca Relata Simeão:

Teve um tempo de prosperidade, menos os anos de 1914 a 1915, anos de grande seca (ocitenya). Como já vimos, em 1916, começou a construir-se o novo posto administrativo de Kalukembe. A partir dessa data as autoridades nativas foram muito diminuídas em poder em virtude das autoridades portuguesas que se estabeleceram na área. A partir desta altura, não eram mais que figurinos do governo português o que fará dizer, em 1940, o Dr. Childs que os reis de Angola nessa altura não eram mais do que “peças vivas de um museu”. Só serviam para fornecer “contratados” e serventes e impostos ao novo governo. Kavalu-Hungulu morreu em 1918 tendo sido substituído por um outro, ainda da linhagem de Ciyaka (p.18,19).

De fato, a figura dos sobas/reis mudou bastante na história contemporânea angolana. Mas, mais uma vez, isso não é exclusivo do universo angolano é só olharmos para outras regiões do planeta, onde a realeza outrora imponente, ocupam agora meros cargos decorativos¹⁶⁰. Assim sendo, o universo angolano não é exceção. Contudo, este relato demonstra ainda como o colonialismo desorganizou as relações pré-estabelecidas na vida dos nativos, bem como trouxe em seu lugar novas relações de poder no solo angolano de forma geral e de Caluquembe em particular. A respeito desta constatação Heywood nos diz o seguinte:

Quando os portugueses conquistaram os estados e impuseram suas próprias estruturas de governo colonial entre 1890 e 1975, eles mantiveram muitas características das instituições da aldeia Ovimbundu, mas instituíram seu próprio sistema de governo que ameaçava a autonomia local. Como resultado, durante todo o período colonial, as tensões entre as prerrogativas locais e a autoridade estatal

¹⁶⁰ A utilização desta analogia, para alguns pode parecer forçada demais. No entanto a reivindicamos pelo fato de muitos lerem o universo africano pejorativamente como que se tratasse de um mundo à parte da história. Assim ao reivindicarmos a equivalência da história africana, não significa que não tenhamos ciência das diferenças existente nos processos históricos, pois sabemos de antemão que alguns são de fato particulares, não por conta de qualquer "diferença ontológica", nos termos de Mbembe 2013, mas porque a África tem uma história recente articulada pelo colonialismo MBEMBE, 2001. A perda das funções políticas por parte dos antigos títulos na África por exemplo, obedece a uma lógica completamente diferente da perda dessas mesmas funções pelas monarquias europeias. Do lado africano, isso tem a ver com os processos de administração indireta e da invenção da tradição, do lado europeu, com o desenvolvimento da política de massas e do sistema eleitoral representativo (que foi quase completamente inexistente na África colonial, com exceção de conselhos semi-legislativos em que a representação estava restrita a "civilizados"). Do lado europeu, o princípio basilar era a noção de "cidadania" unitária, do lado africano, a diarquia representada pela categoria legal de "indígena" / "nativo" (Cf. MBEMBE, Achille. As formas africanas de Auto-inscrição. Disponível em: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, pp.171-209 Acesso:20/07/2020; _____. *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Edições Mulemba, 2013; MUDIMBE, V. Y. *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. 1ª edição. Lisboa: editora Pedágio, 2019

(central) continuaram. Eles assumiram a forma de identidades regionais e étnicas acentuadas que reforçaram a separação dos Ovimbundu do estado e de outras populações africanas da Angola portuguesa¹⁶¹.

Por meio deste relato percebemos que a colonização, não apenas ameaça a autonomia do poder local, mas cria um clima de insegurança e instabilidade na vida nativa. Relativamente ao imposto narrado por Simeão, devemos encará-lo igualmente como mais uma - senão mesmo a principal - forma de violência imposta pelo sistema colonial português aos nativos¹⁶².

Sobre esta política colonial de impostos estabelecida entre os Caluquembe em particular e nas colônias africanas como um todo, a historiadora Maria da Conceição Neto nos confirma que esta era a principal característica do governo colonial português. Ou seja, “a [...] expansão territorial da colônia portuguesa correspondeu a instalação de um aparelho político-administrativo”, cujo impacto nas populações africanas se fez sentir, fundamentalmente, através do “imposto de cubata” (em execução a partir de 1907) e das diferentes modalidades de trabalho forçado¹⁶³. Esta mesma autora descrevendo a especificidade da política portuguesa acrescenta que tal especificidade “não reside nem nas leis nem nas práticas violentas, comuns aos regimes coloniais europeus em África”, mas sobretudo, “em ter prolongado a existência legal dessas formas de trabalho dos indígenas até 1961”¹⁶⁴.

Em ritmo de conclusão deste capítulo, precisamos deixar claro que ao recuperamos em nosso trabalho a história de Caluquembe, sobretudo, os processos de guerras, resistências e sucessões de reinados, não o fizemos com a pretensão de olhar

¹⁶¹ HEYWOOD, 2000, S.p. Heywood expõe este relato na sua introdução. 2000, XIII

¹⁶² Talvez, em toda a África, o Imposto era a principal forma de violência, porque era a mola de todo o sistema colonial. Ao menos é o que nos relata Ruy Duarte de Carvalho em “aviso à navegação” ao analisar a situação dos Kuvale: “O imposto, instaurado na colônia de Angola [desde] 1907 e recorrendo, para se estender ao seu território inteiro, a todos os métodos julgados adequados, incluindo a coação e a violência, constitui para os Kuvale, de acordo com o seu próprio testemunho, a razão mais evidente para a situação de insegurança endêmica e de conflito que marcou até à guerra de 1940-41 a sua relação com a autoridade colonial”. CARVALHO, 1997, p.12. Segundo este autor, os impostos eram o “óleo” que permitiam a engrenagem da sufocante política colonial e até mesmo das guerras.

¹⁶³ A legislação laboral, expressa no “Regulamento do Trabalho dos Indígenas das Colônias” de 1899 e textos subsequentes, permitia amplo recurso ao trabalho forçado dos colonizados, fosse “compelido”, “correcional”, “em obras de interesse público”, ou “contratado” através dos chefes das aldeias, sem direito a recusa ou escolha de patrão. A exceção nos governos de Norton de Matos (1912-14 e 1921-23), que combateu e suspendeu temporariamente tal legislação, foi apenas parcial, já que na mesma altura se fez uso em larga escala de mão-de-obra recrutada à força, incluindo mulheres e crianças, para as estradas e outros “trabalhos públicos”. A violência das formas de recrutamento da força de trabalho (além da produção agrícola e mineira, os carregadores continuaram a ser “meio de transporte” essencial neste período) e os seus efeitos na vida económica e social das populações africanas estão suficientemente documentados para a África em geral. NETO, 2000, S.p.

¹⁶⁴ NETO, 2000, S.p. Se bem que, nas colônias da França, elas existiram até 1946 (15 anos de diferença).

simplesmente para as narrativas heroicas ou de resistências, ali desencadeadas, mas para pensarmos de que maneira tais eventos e ações tiveram realmente efeitos nas posturas políticas dos protestantes da IESA durante os acontecimentos que vieram a ocorrer anos mais tarde – ora tornando o domínio total da administração colonial muito difícil ou caro, ou facilitando este mesmo domínio, ora abrindo fissuras nas estruturas de poder, ora abrindo nichos nos quais alguns africanos, talvez à custa de outros, “poderiam encontrar vantagens nas relações com um poder imperial e moldar parcialmente a natureza da interação com essa política”¹⁶⁵.

Destarte, o fizemos para compreendermos a agência dos soberanos africanos (em geral) e dos *caluquemistas* (em particular), no novo sistema que diante deles se abria, pois não podemos de forma alguma negligenciar as especificidades do regime colonial português, nem as especificidades de cada povo que nalguns momentos se aliavam fielmente as autoridades portuguesas isto, “ajudando a submeter os súditos, oferecendo-os aos trabalhos exigidos e forçados e arranjando impostos”¹⁶⁶.

Paradoxalmente, esta concessão de vontades possibilitou-lhes resistirem face um sistema que claramente visava não apenas os explorar como também os aniquilar, e permitiu-lhes também a manutenção e criação de certos privilégios¹⁶⁷. Assim que, talvez a pergunta que poderíamos fazer aqui seria: de que outra maneira eles poderiam proceder? afinal este foi um período em que todo olhar colonial se centralizava sobre o interior angolano, a fim de evitar possíveis insurreições, sobretudo no início da década de 60.

Segundo Maria da Conceição Neto (2000) o imposto, por exemplo, lançado sobre a população “não civilizada”, teve como alcance económico e político tornar-se em um “instrumento de sujeição uma constante de todas as cartilhas coloniais, mantido até 1961 nas colónias portuguesas com regime “de Indigenato””¹⁶⁸. Lendo esta autora fica ainda evidente que apesar de sobressair-se o aspecto político, havia grande interesse económico na perpetuação de cobranças destes impostos. O que unindo-se, - aspecto político e económico – suscitava todos os tipos de abusos “e sem contrapartida no desenvolvimento das populações que atingia”¹⁶⁹.

Deste modo, o imposto indígena se tornou “um símbolo dos aspectos odiosos da exploração colonial nas zonas rurais - e a recusa em pagá-lo, sob variados pretextos, era

¹⁶⁵ COOPER, 2014, p.9

¹⁶⁶ SIMEÃO, 1982, p.20.

¹⁶⁷ HEYWOOD, 2000

¹⁶⁸ NETO, 2000, S.p.

¹⁶⁹ NETO, 2000, S.p

sinal evidente de desafio à autoridade colonial, com duras consequências”¹⁷⁰ não apenas para o monarca como também para a população como um todo. É dentro deste espectro que mesmo as colaborações entre os soberanos ou entre as populações para com o regime colonial português são vistas aqui como mecanismo de resistência face a um sistema completamente brutal.

Portanto, de 1897, época em que a IESA se insere no solo de Caluquembe à 1970, época das lutas anticoloniais e último registro da existência de um rei/soba nesta região, Caluquembe viu-se obrigado a deixar de lado a sua fama de “terra neutra” para travar uma disputa de poder apresentada em várias frentes. Em decorrência destas guerras por poder, autoridade, resistência e autonomia, o trono era sempre alvo de insegurança e de trocas constantes tal qual o ambiente que ali se vivia¹⁷¹.

Um bom exemplo do que estamos falando, ocorreu durante o reinado de Vilar Chitata (1938-1961), um dos últimos soberanos antes do pós-independência, este soberano que segundo Simeão “não trouxe grande coisa para o reino, a não ser continuar servindo aos interesses da autoridade colonial”¹⁷² ficou mais marcado por sua destituição do que por seu reinado. Pois, apesar de aliar-se às autoridades coloniais mantinha uma certa paz na região e com a sua saída ao trono, desencadeou-se uma série de tensões e conflitos resultante das repreensões coloniais que enxergaram nesta postura de destronar este aliado rei um ato subversivo que atentava à autoridade colonial portuguesa. Uma vez que no Norte, a insurgência nortenha já apavorava o regime, este ato dos caluquembe que visava destronar Chiata, foi enxergado pela autoridade colonial com o mesmo teor subversivo tendo recebido o mesmo trato repreensivo - ainda que não na mesma proporção e em todos os lugares – que se dava em outros lugares do país¹⁷³.

O trato repressivo do governo visava assim erradicar pela raiz um mal que eles não queriam ver se repetir entre os nativos de Caluquembe. Os nobres que ficaram de 1961 à 1965 - época que no norte do país dá-se o início da luta anticolonial¹⁷⁴ – procuram por

¹⁷⁰ NETO, 2000, S.p

¹⁷¹ A título de curiosidade, de 1907 à 1970 Caluquembe registrou um total de 10 soberanos, isso equivale uma média de 6 anos de mandato para cada rei. Se pensarmos que cada destituição era decorrente de conflitos, chegamos então à conclusão de que Caluquembe mantinha apenas o nome de “terra de paz” de “neutralidade” ou de tranquilidade apenas no nome. Ver. SIMEÃO 1982.

¹⁷² SIMEÃO, 1982, p.20.

¹⁷³ A suspeita de subversão que surge na década de 60 atingiu igualmente os protestantes no centro-sul de Angola - bem longe da cena dos acontecimentos - tendo muitos sido presos e alguns mortos. Se a insurreição foi confinada ao noroeste, a repressão policial e militar que se seguiu foi generalizada (NETO, 2000, S.p).

¹⁷⁴ Os fatos ocorridos no Norte não devem ser vistos apenas sob a perspectiva nacionalista, mas também dentro do prisma das abusivas políticas económicas colonial. Já que segundo Neto (2000) “A alta de preços do café no pós-guerra [mundial] teria consequências dramáticas no noroeste de Angola, onde a obtenção

um sucessor ao reinado que se adequasse aos interesses do governo português, até que encontram na figura de Pedro Figueiredo Lunda, bisneto de Muengo Njamba, este aliado, que se manteve no poder de 1965 à 1974. Nesta mesma data, 1974, muda-se o regime em Portugal, isto, no dia 25 de Abril, e Angola torna-se independente um ano e sete meses depois, 11 de novembro de 1975. Advindo, daí, novamente anos sombrios para esta cidade que se encontrava na encruzilhada/zona cinzenta dos acontecimentos históricos de Angola¹⁷⁵. Nos referimos aqui, aos anos de guerra civil.

Sobre este episódio abordaremos em tópico próprio (Cap.3). Por ora, podemos afirmar que foi dentro deste macro panorama sociopolítico de guerras e de disputas diversas que se debate a inserção das missões cristãs protestante no sul e sudoeste angolano, isto é, como modelos de uma efetiva colonização ou de um plano heterogêneo de expansão imperial em África, que se inicia a partir de meados do século XIX, conforme mostraremos no capítulo que se segue.

abusiva de terras por imigrantes europeus criou graves tensões sociais e raciais. Do ponto de vista dos colonizados, tanto "indígenas" como "civilizados", agravam-se precisamente nessa década as contradições com os colonos, reforçando-se a exploração económica, as expropriações de terras, o engajamento forçado de mão-de-obra. Paralelamente, restringiu-se mais, a partir dos anos 40, o acesso ao estatuto de "civilizado". Inevitavelmente, crescia a consciência da marginalização e da discriminação, alimentando nos angolanos uma revolta que explodirá em várias direções no ano de 1961." (S.p).

¹⁷⁵ Por *zona cinzenta* nos referimos a histórias que acontecem nas fronteiras (territoriais e conceituais) que acabam não se encaixando nos modelos explicativos convencionais. Conhece-se as zonas cinzentas; zonas de contato; os entre lugares; os entre meios, quando nos interrogamos pelas pessoas/coisas/narrativas etc., marginais às estruturas oficiais. Que pessoas, que período, que evento, que espaço ... se encontra fora da estrutura ou narrativa convencional? Cf. HEDINGER, Daniel & HEÉ, Nadin. Transimperial History - Connectivity, Cooperation and Competition. *Journal of Modern European History*, 16(4), 2018, p. 429–452; SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780-1945*. Eduerj, 2001. (Introdução e capítulo 2). METCALF, Alida. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil, 1500-1600*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2019. (Introdução, capítulos 1- 2, 4 e 6)

CAP. 2. “TUDO CONTRIBUI PARA O NOSSO BEM, SEJA BOM OU MAU”: O PAPEL DA IGREJA EVANGÉLICA SINODAL DE ANGOLA – IESA, NA LUTA ANTICOLONIAL (1943-1970)



Fonte¹⁷⁶

Não temos como falar da Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA sem mencionarmos acerca da “Liga filafricana”. Ela surge, como um projeto interreligioso voltado para o continente africano. Com a sede principal situada em Nova York, nos Estados Unidos da América, presidido pelo Dr. Chamberlain e um comitê subsidiário situado na suíça, presidido pelo Pr. Buscarlet e tendo Alida Chatelain como secretária geral. Esta liga cria a sua base missionária denominada Missão Lincoln em Caluquembe, isto em 1897. Esta base é gerenciada por Héli Chatelain arquiteto do projeto. Após desentendimentos entre Héli Chatelain e o comitê americano a respeito do rumo do projeto, isto em 1901, Chatelain desvincula-se da junta americana. A missão filafricana (suíça) substitui a liga filafricana dos EUA.

No mesmo ano de 1901, um novo comitê da missão substitui o nome de liga filafricana (EUA) pelo novo nome de missão filafricana em Angola (suíça). Este comitê passa a responsabilizar-se financeiramente e com o capital humano (formação e envio de

¹⁷⁶ Fotografia captada por Marques Caires, um dos dirigentes musicais desta instituição. Disponível em: [Marques Caires | Facebook](#) Acesso em 29/09/2021.

missionários) pelas demandas das bases missionárias circunscritas em diversas localidades do sudoeste angolano, como é o caso da estação principal: a Missão de Caluquembe (que é a sede da missão Filafricana em Angola) e de suas sucursais, a estação de Ebanga, Chissengue - Hanya etc., em decorrência desta expansão, a Missão passa por um processo de reorganização institucional deixando de chamar-se de Missão Filafricana em Angola para chamar-se Missão Evangélica Suíça, isto em 1938.

Em 1963, diante das movimentações anticoloniais esta missão vê-se novamente obrigada a reorganizar-se, não apenas movendo os quadros de sua instituição (dando maior protagonismo aos nativos) como também criando várias bases missionárias, passando então, tais bases a serem chamadas de “Igreja Evangélica do sudoeste de Angola”. Com a nova conjuntura política e diante da enorme expansão da IESA a nível nacional, ela muda novamente sua designação em 1991 para “Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA”, nomenclatura que vigora até o presente momento¹⁷⁷

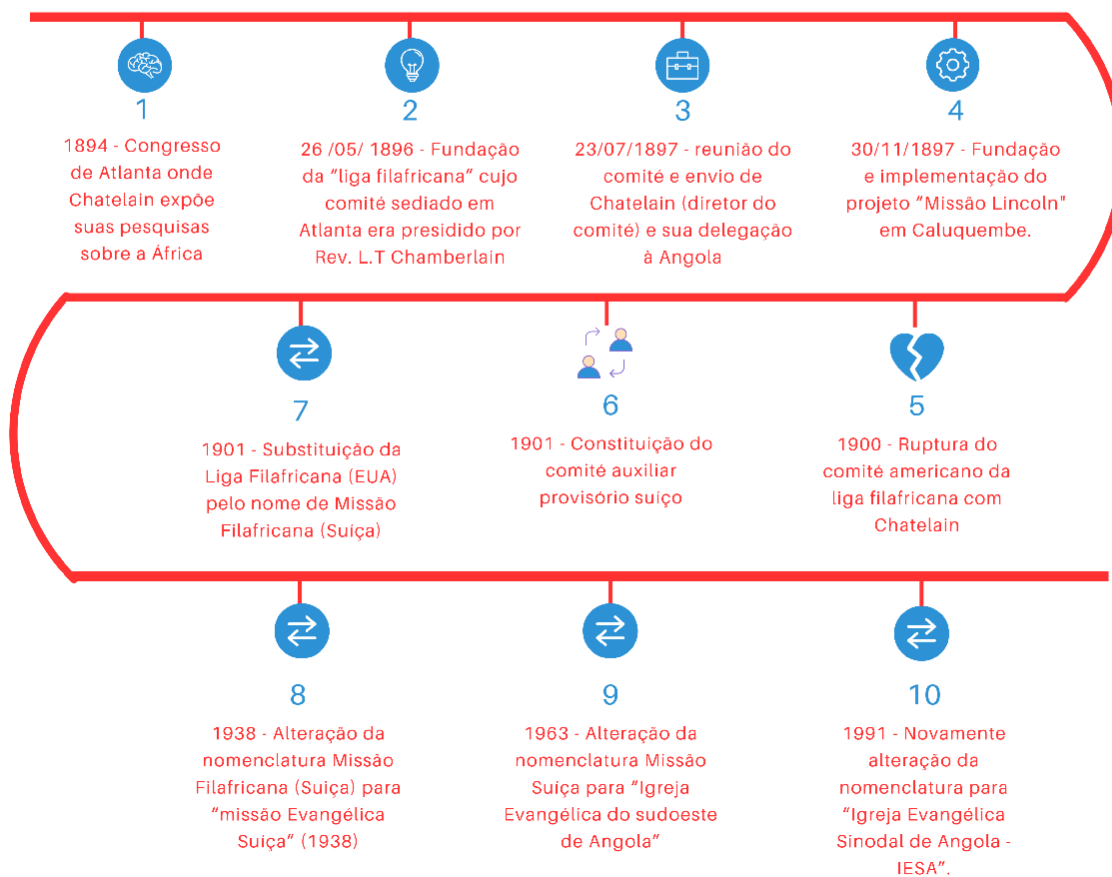
Este tópico foi, portanto, escrito, pensando em abordar a “Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA, outrora denominada “liga filafricana” (1896), posteriormente “Missão Lincoln” (1987), depois “Missão Filafricana” (1901), passando para “missão evangélica suíça” (1938), posteriormente para “Igreja Evangélica do sudoeste de Angola” (1963) e agora, “Igreja Evangélica Sinodal de Angola - IESA” (1991 em diante), no período de 1943 e 1979.

Com a finalidade de melhor compreensão do conteúdo colocado neste capítulo, segue abaixo ilustrado a linha temporal da IESA:

¹⁷⁷ (Cf. GONÇALVES, 1960; SCHUBERT, 2000, SPRUNGER, 2014)

Igreja Evangélica Sinodal de Angola - IESA

Linha temporal do projeto



Nosso recorte foi pensado tendo em conta o momento que se deu o grande ponto de viragem da história desta instituição no contexto angolano, década de 1940, períodos em que as missões reivindicavam por uma certa autonomia africana¹⁷⁸ que passava pela reorganização administrativa, incorporação de nativos nos seus quadros administrativos, até adoção de novas designações; no nosso caso, a adoção do nome: "IESA"¹⁷⁹. Entender as motivações por detrás destas mudanças se configurou também em um de nossos objetivos.

No entanto, não têm como abordarmos o período em questão sem descrever neste nosso trabalho o processo de inserção do cristianismo em Angola e do protestantismo no interior angolano como um todo, bem como as relações estabelecidas entre missões protestantes, administração colonial e administração local. É diante desta inevitabilidade

¹⁷⁸ Ver PÉCLARD, Didier, Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism (1940-1961), *Journal of Religion in Africa*, 28:2 (1998).

¹⁷⁹ Ver. SIMEÃO 1982; SPRUNGER 2014; EURICO 2017

que apesar de circunscritos entre a década de 40 à década de 70, procuraremos neste trabalho ampliar nossa escala temporal para dar conta da inquietação que nos levou a escrever a presente pesquisa: analisar a IESA na formação da subjetividade dos habitantes de Caluquembe situado no sudoeste angolano.

2.1. O processo de inserção do cristianismo em Angola e do protestantismo entre os ovimbundu no interior de Angola.

Tal como o povo de Kalukembe, o reino ovimbundu é igualmente composto por uma sociedade matrilinear, heterogénea, agro-pastoril, caçadora e comerciante. Dentro desta sociedade havia elites dominantes que se consolidaram ao longo dos anos, quer devido às guerras, às políticas internas e externas quanto aos processos de negociações (interno e externo). Neste sentido, ao mencionarmos a figura das elites ovimbundu no decorrer do texto, entenda-se enquanto sujeitos que - tal como os nobres de Kalukembe – ocupavam um lugar privilegiado na organização hierárquica dos ovimbundu¹⁸⁰.

A escolha dos ovimbundu enquanto categoria de análise neste subtítulo, deu-se porque apesar de heterogéneos, a IESA e Caluquembe eram no período estudado, composto por uma maioria ovimbundu. Sendo compreendidos por Childs (1943), Hauenstein (1963) e Simeão (1989) enquanto terra e instituição dos ovimbundu do sudoeste angolano. É tendo em mente esta premissa que nos lançaremos em descortinar de que maneira se deu o processo de inserção do cristianismo em Angola e do protestantismo entre os ovimbundu no interior de Angola?

O cristianismo entrou em Angola no Séc. XVI, através de um complexo processo de evangelização levado a cabo por companhias pertencentes ao catolicismo e ao império português. No entanto, o foco do nosso trabalho é sobre a outra vertente do cristianismo: o protestantismo. Este se encontra em Angola desde finais do Séc. XIX vindo a estabelecer suas bases missionárias - numa primeira fase - nas regiões cuja presença do catolicismo era escassa¹⁸¹. É por exemplo o caso da inserção da Igreja Evangélica Sinodal

¹⁸⁰ Para saber mais sobre a sociedade dos ovimbundu como um todo. As elites, seu tamanho relativo, sua formação e em que se baseia seu poder e sua distinção social em relação ao restante da sociedade, recomendamos os trabalhos de HEYWOOD, op. cit.; NETO, op.cit.

¹⁸¹ Ver. BAUR, John. *2000 anos de cristianismo em África: uma história da igreja africana*. Prior Velho: Paulinas, 2014; GONÇALVES, 1960; GABRIEL, 1978; HENDERSON, 2001.

de Angola – IESA, que se encontra entre as populações de Caluquembe, desde 1897¹⁸², mas que na atualidade se encontra presente não apenas nas 18 províncias de Angola como também em outros países fora de Angola:

A semente que Héli sacrificadamente semeou no longínquo ano de 1897, germinou bem, cresceu, ramificou, floresceu e deu fruto a 30 a 60 e a 100, [a milhares] consoante o período da sua história. A IESA hoje, é, portanto, uma “mulemba” muito grande, cobrindo todo território angolano e, agora, estendendo seus ramos para fora de Angola e do continente africano¹⁸³.

Esta fala do Pr. Dinis Eurico (atual presidente da IESA) por si só, demonstra o grau de importância ao se estudar a história dessa denominação; uma instituição que na atualidade exerce grande papel político, social, cultural, religioso, na vida de vários lubanguenses e de indivíduos de outras proveniências geográficas, já que tal instituição encontra-se na atualidade esparramada por toda Angola, e tendo – desde a década de 2000 - procurando se constituir em uma denominação transnacional, emergindo para as vizinhas repúblicas da Namíbia e da Zâmbia, e mais recentemente se inserido no contexto brasileiro¹⁸⁴.

Ora, na atualidade, a denominação supracitada, é composta por um público bastante diferenciado e diversificado que vai dos mais influentes e economicamente fortes aos mais desfavorecidos. Seu núcleo administrativo é composto por pastores, evangelistas, catequistas, diáconos / diaconisas etc., que procuram prestar “assistência espiritual” domiciliária e apoio encoberto a governantes do mapa político angolano¹⁸⁵. E foi entendendo o seu grau de importância ocupado no contexto atual angolano, fruto de um legado histórico construído ao longo da história atinente ao processo de construção da “nação” angolana¹⁸⁶ que, nos lançamos na averiguação da relação estabelecida entre esta

¹⁸² Estamos chamando de IESA, mas entenda-se Missão Lincoln; Missão Filafricana; Missão Evangélica Filafricana; Missão Evangélica de Kalukembe etc, seguimentos anteriores da atualmente denominada IESA.

¹⁸³ EURICO, 2017, pp. 1,2. Fala proferida durante o sínodo geral da IESA. in. Rev. Sinodal, 2017.

¹⁸⁴ Informação recolhida na primeira conversa que tivemos com TCHINGUE, Oseias. Entrevista concedida no dia 21 de abril de 2021, 13h do Brasil e 17h de Angola. Duração de 1h:30 min. Oseias ocupa na atualidade o cargo de administrador geral desta instituição.

¹⁸⁵ Informação igualmente recolhida na primeira conversa que tivemos com TCHINGUE, Oseias. Entrevista concedida no dia 21 de abril de 2021, 13h do Brasil e 17h de Angola. Duração de 1h:30 min. Oseias ocupa na atualidade a administração geral desta instituição.

¹⁸⁶ O conceito de nação é bastante ambíguo e de difícil consenso entre os teóricos. Suas abordagens irão variar de acordo com a linha de pesquisa de cada autor, historiador, sociólogo ou cientista político. Autores como Eric Hobsbawm, Ernest Gellner e Benedict Anderson, são alguns autores que se empenharam na teorização do conceito de Nação. E nos seus trabalhos reconhecem a dificuldade de um consenso em torno de uma possível definição. No entanto, algo que é comum a todos eles é que a ideia de nação se forma a partir dum imaginário coletivo que se pretende conservar. Ver GELLNER, Ernest, *Nações e Nacionalismo*, 1ª edição, Lisboa, 1993. HOBBSBAWM, Eric J., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, myth,*

missão e o contexto na qual se encontra inserida. Contudo, é pertinente dizermos de antemão de que a inserção da IESA na região do sudoeste angolano não se deu de forma aleatória, tal como as fontes consultadas querem nos fazer crer¹⁸⁷, mas estratégica¹⁸⁸.

Segundo Péclard (1993) razões económicas, políticas, sociais e religiosas estiveram igualmente na base da seleção do local em que a IESA fora implantada, isto porque conforme nos conta Péclard (1993, p.28) no programa da liga filafriicana (do qual a IESA é proveniente) continha várias dimensões “de um projeto educativo de largo espectro, incluindo uma dimensão explicitamente económica, uma vez que tinha como principal objetivo a eventual criação de uma empresa [rota] comercial”¹⁸⁹. Aqui é verdade também que para além dos interesses da liga filafriicana, nos conta Péclard que Chatelain tinha também seus próprios interesses, que segundo sua irmã, Alida Chatelain, consistia em fixar sua base missionária em Chibokoué, para além do Bihé, “numa tribo inteligente, mas saqueadora e perigosa”¹⁹⁰.

Contudo a maioria das fontes consultadas corroboram com esta versão de que a IESA apenas se estabelece entre os Kalukembe devido a um infortúnio, que se deu durante a viagem de Chatelain para o Bié. Versão esta que se perpetuou no tempo. Eis o relato do atual presidente da IESA o Pr. Dinis Eurico, lendo Simeão:

Quis Deus, nos seus insondáveis planos, que a primeira estação fosse fundada na margem do rio Kukala, na aldeia de Kalukembe, aos 30 de novembro de 1897, por Héli Chatelain, pelo facto de, os carros de então, conhecidos como “etemba”, onde se faziam transportar, propriedade dos fazendeiros alemães que partilhavam a região, decidirem parar ali, forçados pela fadiga provocada pela difícil marcha em terrenos bastante acidentados. Héli e seus colegas, mal sabiam o que o futuro ia realizar com aquela forçada paragem, que veio a ser definitiva, e começa assim o que é hoje conhecido como Igreja Evangélica Sinodal de Angola (IESA)¹⁹¹.

Péclard, na tentativa de agrupar ambas as visões, percorre seu raciocínio nesta mesma direção, e faz uma reflexão bastante importante de se levar em conta. Eis a sua reflexão na íntegra:

Para além das especulações que se possam fazer sobre as intenções de Chatelain, parece-nos interessante notar que, se o ofício era uma das muitas preocupações do missionário, constituía uma parte muito

reality, Cambridge University Press, 1995; ANDERSON, Benedict, *Comunidades Imaginadas*, Edições 70, Lisboa, 2005.

¹⁸⁷ Segundo Simeão 1982; Sprunger 2014 Chatelain fixa sua base missionária em Caluquembe devido à um infortúnio com o transporte que o levava.

¹⁸⁸ PÉCLARD, 1993

¹⁸⁹ PÉCLARD, 1993, p.28.

¹⁹⁰ PÉCLARD, 1993, p.28.

¹⁹¹ EURICO, 2017, p.1

importante da realidade sociopolítica dos reinos ovimbundos, que incluía Caluquembe onde Chatelain finalmente teve de resolver instalar-se. O comércio da borracha tinha começado por volta de 1874, e desde 1886 era a principal mercadoria de exportação da província de Angola, muito à frente de outras mercadorias importantes, como a cera, o marfim ou mesmo os escravos, ocupando os Ovimbundu um lugar especial neste mercado. Eram os intermediários privilegiados de todo o comércio colonial nesta região, detendo assim uma posição de força invejável. Também exerciam o controle sobre as caravanas de carregadores que transportavam matérias-primas do interior para o litoral em troca de armas, pólvora, tecidos etc. Verdadeiro fenómeno social, estas caravanas desempenharam um papel muito importante no contexto colonial, tão atrativas eram as perspectivas de lucro que ofereciam. É também diretamente pela escassez de carregadores gerada por esta concentração no comércio da borracha que Chatelain teve de desistir de se instalar para além do Bihe (justamente numa das regiões produtoras de borracha)¹⁹²

O próprio Chatelain reconhece isso quando em uma carta enviada à sua família a partir de Benguela, no dia 25 de agosto de 1897 escreveu o seguinte:

Como é impossível arranjar carregadores para o Bihe agora, e como o futuro não é melhor, e como posso chegar a Caconda em carroças bôeres e como Caconda é, segundo todos os relatos, o melhor distrito de Angola para saúde e agricultura de estilo europeu, decidi estabelecer nossa primeira estação perto de uma colônia de bôeres em Hanha (pronuncia-se Hagna), um pouco abaixo de Caconda propriamente dita¹⁹³.

Assim, apesar da dificuldade em determinar as motivações por detrás da seleção do campo missionário, compreender, algumas nuances que estiveram no cerne desta sua escolha pelos Caluquembe bem como pela região do sudoeste angolano foi o desafio deste nosso tópico, pois nos ajuda a entender melhor a relação estabelecida entre esta instituição e o campo no qual ela se inseriu.

O que podemos avançar de antemão é que “uma certa contingência presidiu, portanto, à constituição da Liga Filafricana em Angola, que de algum modo se chocava com o lado metucioso e muito preciso do plano que Chatelain havia traçado”¹⁹⁴. Este elemento por si só é bastante chamativo, pois “revela uma primeira faceta da estratégia missionária em situação: teve de se conformar com as diversas forças sociais presentes e nunca se fixou, como muitos acreditavam, num universo virgem sem história”¹⁹⁵

¹⁹² PÉCLARD, 1993, pp.28, 29

¹⁹³ *apud* PÉCLARD, 1993, p.29.

¹⁹⁴ PÉCLARD, 1993, p.29.

¹⁹⁵ PÉCLARD, 1993, p.29.

Ao lermos a historiografia angolana, sobretudo aquela que lida com o fenômeno do cristianismo em Angola, nos comprovam que dentre as duas expressões cristãs: catolicismo e protestantismo, este último acabou por se propagar mais entre os ovimbundu. E segundo Heywood (2000) tal motivo se deu pelo pouco interesse inicial da igreja católica em recrutar e converter descendentes do grupo dominante (elite ovimbundo) pré-colonial em seu sistema, e por outro lado os ovimbundu também aparentemente não fizeram questão alguma de aderir ao catolicismo, pela pouca oportunidade criativa de executarem seus interesses¹⁹⁶. Ou dito de outra forma, o protestantismo dava-lhes maior margem de manobra social, cultural, económica e política do que o catolicismo¹⁹⁷.

Ao contrário de Heywood (2000) acreditamos que mais do que esta aparente escassez de oportunidades criativas - que dizia respeito mais a uma elite ovimbundo do que ao todo - o que estava no epicentro da não aderência dos ovimbundu ao catolicismo foi sobretudo, o fato deste se constituir na representação cabal do Estado colonial, ao menos assim era enxergado pelos nativos, “afinal não podemos nos esquecer que para os ovimbundu a igreja católica representava a igreja do Estado colonial” (p.52)¹⁹⁸; Esta forma de enxergar o catolicismo fez com que os ovimbundu se identificassem, mais com o protestantismo que ali se encontrava desde a década de 1880 do que com o catolicismo. Como resultado, o protestantismo não apenas pautou as relações Estado/sociedade até 1926, mas contribuiu significativamente para o que se tornou a identidade ovimbundo moderna¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Principalmente pelo fato de o catolicismo português ser financiado pelo Estado (padroado) e estar profundamente comprometido com o projeto colonial, pelo menos no topo da hierarquia. Porém isso não impediu haver uma relativa “africanização” de suas estruturas, semelhante à que ocorria nas missões protestantes. Experimentaram, só que restrita aos antigos centros “crioulos” atlânticos. Tal como nas missões protestantes, essa africanização também solapou o consenso colonial.

¹⁹⁷ Os limites práticos da Igreja católica e do Estado português são no mínimo tão importantes quanto esses fatores mais subjetivos que aqui apontamos, e desconfiamos que muito mais. A presença da igreja católica na maior parte das zonas rurais de Angola foi bastante reduzida como um todo, e não apenas entre os ovimbundu. O catolicismo perdurou em Angola apenas nos grandes centros administrativos portugueses e nas regiões onde já havia uma história multissecular de contato, missionarização e reapropriação do cristianismo. Mesmo no Norte, o protestantismo, principalmente batista, veio a se tornar dominante - o catolicismo perdeu espaço também para a ascensão de igrejas cristãs, particularmente para o tocoísmo, a partir da década de 1940, e mais tarde também para o kimbanguismo.

¹⁹⁸ Até 1925, os padres do Espírito Santo franceses que dirigiam as operações católicas haviam treinado apenas dois padres Ovimbundos e quarenta catequistas do sexo masculino. Até então, o fardo da conversão e da transformação social recaiu sobre quarenta e dois padres europeus, irmãos leigos e freiras que dirigiam as dez estações missionárias que os católicos operavam no planalto central. De acordo com seus registros, eles ensinaram 40.000 crianças nas 300 escolas rurais que operavam, e serviram de 50.000 a 70.000 convertidos Ovimbundu e europeus sozinhos." (HEYWOOD, 2000, p.52)

¹⁹⁹ HEYWOOD, 2000, p.52

Ao analisarmos este contexto é preciso, no entanto, compreendermos que esta situação era de certa maneira esperada pelos protestantes já que ao se inserirem neste contexto o fizeram de maneira estudada e bastante estratégica. Segundo Lawrence W. Henderson, em “*A igreja em Angola: um rio com várias correntes*”, a escolha da inserção do protestantismo entre os ovimbundu para além de não se dar de forma aleatória, funde-se com a história da própria região e do próprio grupo étnico que ocupava um lugar estratégico no desenrolar da história angolana.

Jorge Arrimar ao resgatar a história do sul e sudoeste angolano argumenta que por volta do séc. XVII, os portugueses - talvez movidos pela ideia de que, naquela zona, abundavam jazidas de cobre - começaram a dar os primeiros passos para a fixação no interior sul de Angola, com a construção do fortim de Caconda-a-Velha, em 1680, nas margens do rio Coporolo, contudo, este repentino interesse dos portugueses pela Huíla sofreria um grande hiato, até meados do século seguinte, com a chegada a Angola do então governador Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho²⁰⁰. Este, ao se dar conta de que as chamadas “terras altas” eram detentoras de um clima favorável a instalação de europeus, criou políticas de incentivos em 1767, que corroboravam para a “fixação de portugueses na Oyla (na grafia da época), numa povoação que entendeu criar e à qual deu o nome de Alba Nova”²⁰¹.

Ao nosso ver, este incentivo e esta percepção do sul e sudoeste angolano (que se deram ao longo dos séculos) enquanto um lugar atraente não seduziu apenas portugueses, mas também os demais colonos, dizemos isto porque em 1885, por exemplo, 277 Boers (que perfazem o triplo da população branca do planalto) oriundos do Transval, na África do Sul, atravessaram o Humbe, onde tinham confronto com as populações locais, passaram pelos Gambos e instalaram-se em janeiro de 1881 na Humpata²⁰². De uma forma geral os Muílas “receberam bastante bem os novos colonos”, mas, mesmo assim

²⁰⁰ Governou Angola de junho de 1764 a 21 de novembro de 1772. Ver: PINTO, Alberto Oliveira. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, o “Marquês de Pombal” de Angola. *História de Angola*, Lisboa, Mercado de Letras, 2015, p. 449-454.

²⁰¹ Ver. ARRIMAR, Jorge de Abreu. *Os Gambos, o Humbe, as Guerras do Nano e os Portugueses (1844 – 1915)*, p.1-2, Sd.

²⁰² O período 1881-1885 marca uma nova era no sudoeste angolano: os portugueses, que já tinham recuperado a sua posição no Humbe, voltam a empenhar-se nos Gambos; chegam os bóers; instalam-se na Huíla missionários espíritanos; chega a colónia madeirense. De facto, entre 1881 e 1885 a Huíla recebe os maiores contingentes de brancos até então vistos: primeiro os Bóers, vindos do Transval, na África do Sul, em janeiro de 1881, fixando-se na Humpata e Palanca (277 pessoas); depois os madeirenses (558 pessoas), sendo que o 1º grupo é de 222 pessoas e o 2º grupo de 336 pessoas, que chegam ao planalto e fundam, em 1885, o Lubango (19 de janeiro) e a Chibia (16 de setembro) (ARRIMAR, S.d, p.10).

foi necessário, as autoridades portuguesas levarem alguns soldados para uma mais efetiva “pacificação” da região²⁰³.

No entendimento de Arrimar com a presença dos bóers nesta região, chega ao sul de Angola, dois importantes elementos que corroboraram para o desenvolvimento das chamadas “campanhas de pacificação”²⁰⁴ e do comércio. Se trata da utilização do cavalo enquanto meio de transporte e, “sobretudo, do carro bóer (etemba, carro de bois de quatro rodas)”²⁰⁵. Como vimos na citação do Pr. Dinis a “etemba” e os bóers se encontram igualmente imbricados na fixação da IESA entre os Kalukembe. E a desprender do relato apresentado por Simeão (1982), Péclard (1993) e Sprunger (2014), Chatelain fora seduzido por estas mesmas políticas de incentivo na povoação do interior angolano que pregavam as vantagens socioeconômicas decorrentes de um ambiente geográfico, cultural e político favorável a prática missionária²⁰⁶.

Ora, Chatelain e sua delegação não penetram o interior angolano às escuras, pois Kalukembe, tal como o sul e sudoeste angolano inteiro era na época de sua entrada uma região de constante trânsito e de diversas negociações. É verdade que quando Chatelain chega em Kalukembe encontra ali um ambiente hostil decorrente dos conflitos internos e externos analisados no primeiro capítulo da nossa dissertação, mas que vão com o tempo se resolvendo, graças também ao seu papel de “intermediário” entre a administração colonial e os gentios²⁰⁷. É por este motivo que, Arrimar afirma:

A relação entre os portugueses e os africanos, entre moradores e gentios (na linguagem da época), vai-se fazendo ao sabor das circunstâncias. Os sobas ou hambas da região nem sempre são inimigos declarados das

²⁰³ Entenda-se a “pacificação” enquanto guerra.

²⁰⁴ como era designado pelos portugueses os conflitos e as guerras de conquista.

²⁰⁵ Os portugueses ao adotarem este misto de “fortaleza ambulante” e de meio de transporte eficaz, lhes deu uma grande autonomia. Permitindo-lhes “abrir um caminho direto do porto de Moçâmedes até ao Humbe, atravessando as terras áridas dos kuvale e passando pelos Gambos... sem terem que subir ao planalto da Huíla” ARRIMAR, Sd. p.10.

²⁰⁶ A Huíla era uma região já conhecida e atravessada, desde meados do séc. XIX, por pombeiros e funantes e pelos próprios comerciantes ovimbundo do Huambo, que “vendiam diretamente a Benguela a cera, o marfim, escravos e gado que iam procurar ou pilhar até ao sul da Huíla, aos Gambos”. Esta é já uma região de transição climática entre um e outro lado do rio Caculuar e o Humbe. Nessa altura, a sul do Jau, havia dois sobados nhanecas (nyanekas) que eram vassalos dos Gambos, o Hai (Hay) e a Quihita (Tyihita). A sua população era avaliada entre 50.000 e 70.000 habitantes, e a sua riqueza era principalmente a cera, o marfim e o gado. Os portugueses, apesar dos contatos verificados em séculos anteriores como já foi dito, só muito tarde começaram a entrar e a percorrer a região, não se tendo notícia da penetração comercial antes de meados do século XIX. ARRIMAR, Sd.p.2.

²⁰⁷ Segundo Arrimar “por tradição, [...] nenhum pretendente a soba podia tomar o poder sem antes demonstrar as suas habilidades nas artes da guerra, devastando os seus vizinhos mais próximos ou mais distantes, de preferência os mais vulneráveis” Sd. p.2.

autoridades, sobretudo quando acham “que junto delas encontrariam justiça e apoio à sua causa”²⁰⁸.

A narrativa do missionário enquanto grande homem sábio pacificador não é imune a críticas. Já que os missionários de forma geral e Chatelain em particular chegam ao campo missionário com o reforço de um novo poder político-militar que ele pode mobilizar a seu favor em caso de conflito. Portanto, a chegada de Chatelain à Kalukembe deve também ser vista dentro deste quadro de missionários cristãos que se instalaram no interior africano nas duas últimas décadas do XIX até o começo do XX. Assim, a “resolução” dos problemas, nesse caso, equivale à consolidação do poder colonial.

Destarte, foi no âmbito destas estratégias que entre os ovimbundu foram implementadas de 1885 a 1887 diversas estações missionárias protestantes espalhadas: Benguela, Bailundo, Kamundongo, Chissamba, Chilesso e Elende, Bié, Huambo, Caconda, Caluquembe etc.²⁰⁹. Sendo a Missão Filafricana entre os ovimbundu de Caluquembe uma delas²¹⁰.

Ao expor os argumentos que tiveram na origem da seleção da inserção do protestantismo entre os ovimbundu, Henderson - missionário norte americano que trabalhou em Angola de 1947-1969, resgatando o relatório formulado e apresentado em 1878 à junta de missões, pelo Dr. John O. Means, aponta três premissas que serviram como parte destas estratégias:

1. Esta região não foi ainda aberta ao comércio. Quando o Evangelho se segue ao comércio, vai ter de enfrentar dois inimigos: não só os demônios do paganismo, já de si bastante maus, como ainda, o que é pior, os demônios de uma civilização corrupta e sem princípios.
2. Esta área, de onde saíram muitos escravos, tem um significado muito especial para os cristãos americanos, porque nós apoiamos a escravatura.

²⁰⁸ ARRIMAR, Jorge de Abreu. *Os Gambos, o Humbe, as Guerras do Nano e os Portugueses (1844 – 1915)*, Sd. p.10, 11.

²⁰⁹ Talvez as Missões pertencentes a atual Igreja Evangélica Congregacional de Angola – IECA, como a missão do Dondi circunscrita em Cachiungo acabaram por ganhar maior destaque; no entanto, não podemos nos esquecer de outras missões que em paralelo a esta acabariam por firmar suas raízes neste universo ovimbundu. É o caso por exemplo da Missão Filafricana entre os ovimbundu de Caluquembe.

²¹⁰ Como estamos apontando, a história desta missão se funde em grande medida com a história deste povo. Pois, tal como Caluquembe que se constituiu na historiografia angolana enquanto uma região cujo o “hibridismo cultural” decorrente de sua origem fronteiriça é bastante latente, o mesmo ocorre com a IESA, que em sua constituição carregou sempre o paradoxo da colonização. Sobre a questão do hibridismo cultural ler: BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. (Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves). Ed. UFMG, Belo Horizonte, 1998; CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas. Estratégias, para entrar y salir dela modernidade*. Nueva Version Paidós, Verlap-Argentina, 2001; MONTERO, Paula (org.) *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*, Editora Globo, São Paulo, 2006.

3. É muito fácil chegar ao Cuanza e ao Bié. A sua configuração e a estabilidade do povo e o seu relacionamento com as outras tribos do interior tornam este campo particularmente atraente e convidativo²¹¹.

Este relatório pertencente a junta protestante de missões, datado de 1878, nos confirma que houve uma opção do protestantismo pelos povos da região sul de Angola²¹². nos confirma também que teve um estudo prévio por parte das agências missionárias em relação a região no qual estariam missionando²¹³. Estando ainda na base de suas motivações, o comércio, o paganismo e uma suposta dívida moral²¹⁴. É interessante analisarmos estes três pontos pois, talvez aí residam algumas das particularidades do *modus operandi* das missões protestantes em solo angolano em relação por exemplo as missões católicas e mesmo as demais missões em outras localidades.

Ora, exceptuando-se a ideia do paganismo - que é comum a todas as missões cristãs -os demais pontos carregam as particularidades da missionação em terra ovimbundu. Estes missionários, ao afirmarem no tópico 1 registrado por Henderson “a evangelização atrelada ao comércio encontra o empecilho dos demônios de uma civilização corrupta e sem princípios”, estão procurando se contrapor ao movimento missionário anterior a eles (sobretudo católico), e estão desta feita, reconhecendo de antemão o fracasso que foi e é este tipo de missionação que atrela a missão ao projeto civilizacional capitalista que tem por base a tríade (Capital, Religião e Racismo)²¹⁵. Como veremos esta tríade será também crucial para compreendermos a Missão Filafricana, bem como o seu fundador.

²¹¹ HENDERSON 2001, p.66. O Dr. John O. Means, foi secretário e encarregado pela junta de missões a apresentar um relatório onde expusesse a sua avaliação sobre oito hipotéticos campos, na África Central. Neste relatório, o Dr. Means recomendou um outro campo, em vez do que havia sido sugerido pelo major Malan, que aconselhara a penetração pela África Oriental. Para a escolha da «região do Bié e do Cuanza», o Dr. Means apresentou as razões acima citadas. A Junta aceitou a sugestão feita pelo dr. Means, tendo dado o seu consentimento para a fundação da missão na parte ocidental da África Central, no mês de outubro de 1879. Um ano depois, a 5 de outubro de 1880, partiram de Lisboa os primeiros três missionários, num barco real, que saía a 5 de cada mês; e, após uma viagem de 39 dias, chegaram no dia 13 de novembro a Benguela, que era o porto de entrada do Bié. O chefe desta primeira expedição, o rev. William W. Bagster, tinha 32 anos de idade e era neto de Samuel Bagster, o editor da Bíblia Poliglota, em Londres. O rev. William Henry Sanders, o segundo elemento do grupo, nascera no Ceilão em 1856 e era filho de pais missionários. O terceiro membro foi o primeiro missionário negro em Angola; chamava-se Samuel Taylor Miller, nascera na Virgínia e era professor. Os seus pais eram escravos e, logo que foram libertados, ele entrou para a escola tendo completado o curso no Instituto de Hampton. HENDERSON, 2001, p.65,66.

²¹² Afinal não apenas Henderson (2001), como também Gonçalves (1960); Gabriel (1978) Schubert (2000) e Heywood (2000)

²¹³ Mas não só. Outras designações fizeram opção por outros territórios: por exemplo os metodistas que optaram pelo corredor Luanda-Malanje, aliás este foi o primeiro espaço onde Chatelain trabalhou em Angola, tanto que escreveu uma gramática do kimbundu.

²¹⁴ PÉCLARD, 1993

²¹⁵ Ver. PÉCLARD, 1993; ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

O segundo *item* apontado por Henderson nos convida a pensar que o protestantismo entre os ovimbundu já chega com uma consciência crítica em relação a escravização durante muito tempo praticada em Angola e fora dela, daí a suposta dívida moral destas agências missionárias para com este universo²¹⁶. Ao dizermos isto não queremos, contudo, supervalorizar este aparente “movimento abolicionista”, e assim atribuir a ele uma importância que talvez não tenha tido no universo africano. Já que segundo Levejoy (2002) e Cooper (2005) não há nada de especial para os africanos, no vínculo dos missionários ao movimento abolicionista; ao contrário, o abolicionismo foi um tópico fundamental no proselitismo cristão e principalmente protestante em todo o continente (exceto nas regiões islamizadas), embora tivessem sido ultrapassados pelos próprios africanos submetidos à escravidão no ímpeto antiescravista²¹⁷. Além disto, o abolicionismo, foi também, um dos principais argumentos a favor da colonização europeia da África.²¹⁸

Entretanto, enfatizamos o *item* supracitado porque pelos relatos obtidos no campo, do ponto de vista dos nativos, foi de certa forma importante no vínculo estabelecido posteriormente entre as missões protestantes e os grupos nacionalista africanos. No caso da Missão Filafricana, percebemos este criticismo quando Héli Chatelain fundador desta instituição ao analisar a postura dos demais missionários sobretudo alemães e holandeses afirmava, em 1897, que eles não eram verdadeiramente cristãos, nem praticantes de um verdadeiro cristianismo por estarem estreitamente vinculados a prática escravista²¹⁹. Sobre este fato relata o pastor Eliseu Simeão um dos primeiros pastores nativos da Missão Filafricana:

Quanto a religião, os boers [por exemplo], ou “ovahona”, como eram chamados entre os nativos, termo que vem das línguas do Sul e que quer dizer “ricos”, eram fanáticos calvinistas e bastante racistas, de tal modo que todo o africano era considerado “cafre” palavra árabe “kafir” que significa “infiel”. O mesmo nativo podia entrar no templo, mas só para lá fazer limpeza e nunca para adorar. Nesta região [do sudoeste angolano] alguns desses lugares de culto ainda são conhecidos hoje, por exemplo “Celeke” termo que vem do holandês kerk e que quer dizer “Igreja”, uma filial de kuilu, “kacipiolo” com o seu templo, o de Sussangue, que data precisamente daquela época. Héli Chatelain parou

²¹⁶ Afinal, segundo o relatório, eles não deveriam poupar esforço em combater tal prática escravista na região selecionada, nem em desenvolvê-la, porque eles não apenas apoiaram inicialmente a prática escravista como também se beneficiaram com tal prática.

²¹⁷ Veja o último capítulo do livro de LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Civilização Brasileira: Rio De Janeiro, 2002.

²¹⁸ Veja o capítulo de Frederick Cooper in SCOTT, Rebecca J. ; HOLT, Thomas C. ; COOPER, Frederick. *Além da escravidão: investigações sobre a raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Civilização Brasileira: Rio De Janeiro, 2005.

²¹⁹ Ver. SIMEÃO, 1982; PÉCLARD, 1993; SPRUNGER, 2014

em Kacipiolo uns 3 dias na sua vinda [para Angola], antes de continuar a sua viagem até Kalukembe, em 1897. Mais uma vez Héli Chatelain ao falar deles ficou também chocado da maneira como os mesmos maltratavam o africano apesar dos seus salmos que eles cantavam com fervor! Héli Châtelain classificou a religião deles de “glacial” e que “precisava de um reavivamento espiritual”²²⁰.

É importante salientarmos que o excerto supracitado não se trata de uma crítica a outras denominações missionárias oriundas da Europa ou dos EUA, mas às igrejas protestantes sul-africanas, que foram, mais tarde, uma das principais bases sociais do Apartheid. Quanto a igreja holandesa renovada é pertinente dizermos que ela não estava de forma nenhuma envolvida no processo de missionação, sua presença em Angola é justificada de forma a atender a seus fiéis, e mais nada. Contudo, o relato acima nos possibilita ao menos desprender o grau de consciência racial presente na fase inicial de inserção da IESA entre os ovimbundu de Caluquembe.

Isto não significa dizer que Chatelain era totalmente diferente dos missionários de sua época²²¹. Afinal, carregava em si todo espírito racial e todas as teorias em torno da raça que direta ou indiretamente conferia ao negro africano um grau de inferioridade em relação ao branco. Eis o que nos diz Chatelain em um de seus estudos: “Quando comecei meus estudos” - que aconteceu principalmente na escola alemã -, “a opinião etnológica popular colocava a raça negra no fundo da escala das raças humanas e a germânica no topo”²²². E ele prossegue dizendo:

O negro era considerado um ser humano imperfeito, resíduo de uma tentativa frustrada da natureza de fazer o homem, um emperramento na roda da evolução progressiva que a natureza teria que eliminar para dar lugar à raça germânica, na qual sozinha, ela havia realizado seu ideal de espécie humana²²³.

²²⁰ SIMEÃO, 1982, p. 21

²²¹ Esse mesmo tipo de “assombro” em relação a práticas segregacionistas se tornou parte da ideologia oficial da colonização portuguesa a partir do fim da Segunda Guerra, e especialmente a partir da década de 1950. Em uma conversa o professor Fábio Baqueiro nos mostrou ter acesso a uma fonte de 1960 que mostra um administrador português expressando esse mesmo tipo de “consciência racial” a um diplomata estadunidense em visita ao sul de Angola. Um dado que não podemos também nos esquecer também é que tendo escrito em 1982, é bastante verossímil que as mudanças de sensibilidade com relação à segregação racial tenham influenciado as memórias do pastor Simeão. No fim do século XIX, por exemplo, fora de Luanda e Benguela, onde havia uma significativa população não-branca escolarizada que tencionava, a prática da colonização portuguesa também era fundamentalmente segregacionista. O edifício da dominação indireta nas zonas rurais, inclusive, permitia ao Estado colonial não se envolver muito com a cultura local, diferente dos missionários. Nesse sentido, os objetivos estratégicos dos missionários obrigavam-nos a “incluir”, de alguma forma, os africanos, diferente dos objetivos estratégicos dos administradores coloniais, que giravam em torno de garantir o fluxo de trabalhadores ou commodities e manter a ordem.

²²² CHATELAIN, 1895, 177

²²³ CHATELAIN, 1895, 177

Neste relato vemos, portanto, Chatelain inserido em um ambiente a priori racista. Mas será que o ambiente de seu tempo era diferente da pessoa de Chatelain? Eis o que ele mesmo nos diz em primeira pessoa:

Devo confessar que quando fui pela primeira vez à África, dez anos atrás, eu estava tão imbuído do preconceito predominante que foi uma surpresa contínua encontrar tantos indícios da semelhança do negro africano com nossa própria humanidade branca. Não que eu tenha negligenciado seus vícios - que são humanos - ou subestimado suas fraquezas peculiares, mas descobri que elas são atribuídas à diferença de religião, conhecimento e ambiente, e não à inferioridade constitucional²²⁴.

A citação acima exposta não é de todo conclusiva para nossa pergunta, já que de maneira geral, não há nada extraordinário no que ele nos relata acima. Contudo, é perceptível ver que Chatelain transita da “diferença racial” para a “diferença civilizacional”, que era, na verdade, a perspectiva eurocêntrica dominante, muito mais difundida. O racismo científico estrito (a lá Oliveira Martins)²²⁵ é estridente e muito mais estudado, por isso há uma tendência de tomá-lo como hegemônico no conjunto da experiência histórica colonial, o que ele nunca foi. Podia ser hegemônico em certos círculos acadêmicos, mas não na administração colonial. Nesse sentido, a trajetória de Chatelain, representada por Simeão (1982), por Sprunger (2014), ou mesmo pelo próprio Chatelain (1895), como um processo de iluminação, é, em parte, a trajetória intelectual normal de todo europeu com formação acadêmica (missionária ou colonial) que ia para a África²²⁶.

Portanto, ao lermos os textos de Chatelain, ou mesmo aqueles que dizem a seu respeito devemos fazê-lo tendo em conta a crítica colocada acima, sobretudo, aos últimos dois pontos: havia missionários com uma maior simpatia à humanidade comum dos africanos que outros, seria Chatelain um destes missionários? olhemos para a análise, feita por Chatelain ao argumentar que tal como ele, um vasto grupo de pessoas a sua volta começa a se dar conta da farsa que são as teorias raciais, eis seu texto:

Hoje, a opinião pública na Alemanha e em outros lugares está amplamente revertendo seu julgamento. Assim como a África Central não é mais o deserto árido e tórrido das geografias de nossos pais, o nativo africano não é mais um ser fatalmente inferior, condenado à sujeição eterna, ou mesmo à extinção. Nenhum alemão familiarizado com os assuntos coloniais alimenta agora qualquer esperança de que a

²²⁴ CHATELAIN, 1895, 177

²²⁵ MARTINS, Oliveira. *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva*, 5.ª ed., Coleção «Obras Completas de Oliveira Martins», Lisboa: Guimarães & C. A. Editores, 1955

²²⁶ Dizemos isto porque mesmo que alguns europeus sejam mais simpáticos à humanidade comum dos africanos que outros, o arcabouço intelectual aqui não é em nada surpreendente.

raça alemã suplante as raças nativas da África, ou mesmo que os alemães mantenham sua supremacia política e comercial por mais de algumas gerações. Os belicosos alemães aprenderam a apreciar as habilidades militares do negro africano. Nas recentes guerras coloniais, as armas alemãs - carinhosamente consideradas invencíveis - foram repetidamente derrotadas por nativos do mato armados com flechas e pederneiras, enquanto soldados negros contratados das tropas coloniais tiveram que ser condecorados, publicamente elogiados, e elevado na classificação por comportamento heroico no campo de batalha²²⁷.

Aqui é interessante mencionarmos um dado curioso, apesar de Chatelain não ter vivido as duas grandes guerras, segue em seu relato aquela narrativa que coloca as guerras enquanto divisor de águas para a visão racializada ocidental em relação aos negros africanos²²⁸. Um outro dado curioso apresentado por Chatelain aparece quando ele nos diz que, a relação estabelecida entre a comunidade científica e as bases missionárias ajudaram a dissipar a percepção que os europeus tinham em relação aos negros. De que maneira? É a pergunta que não quer calar, e que, Chatelain responde da seguinte forma:

Agora, também, as autoridades e instituições científicas alemãs, sem subestimar as informações geográficas dos viajantes, recorrem aos missionários residentes para obter dados confiáveis sobre as questões africanas e percebem a importância de sua cooperação na solução dos grandes problemas sociais das colônias²²⁹. Na Inglaterra, onde desde os tempos de Wilberforce o preconceito deixou de ser tão geral quanto em outros lugares, uma mudança marcante para melhor também é notada na forma como o governo e a imprensa secular tratam os assuntos africanos, e o lema "África para os africanos e pelo africano" está ganhando cada vez mais preferência. A questão que surge agora é: como é que com um intelecto tão brilhante, apoiado por um físico tão robusto, o negro africano pode ter permanecido em um estado tão baixo de cultura? ²³⁰

Um outro dado curioso que sobressai deste relato é ver Chatelain - apesar de missionar em Angola, sobretudo no sudoeste angolano – fazer menção aos debates da Inglaterra e da Alemanha, e não falar sobre a colonização portuguesa. O que vemos aqui é uma figura que carrega em si toda complexidade do que foi e é o fenômeno das missões, pois, pelo exposto fica claro de que se por um lado Chatelain havia ao menos entendido a crítica em torno das questões raciais, sobretudo após sua primeira passagem por Angola

²²⁷ CHATELAIN, 1895, 177

²²⁸ Isto se dá porque a ênfase na cultura e a vitória do evolucionismo cultural sobre o conjunto do pensamento ocidental não significou, em nenhum aspecto, o abandono da raça como princípio norteador das classificações sociais vigentes na África colonial, e mesmo nas sociedades europeias e americanas pós-escravistas. A raça ficou mais "cultural", mas continuou lá, como um dos principais dispositivos de hierarquização social e produção de desigualdades.

²²⁹ Para melhor compreensão deste exposto recomendamos o livro de Valentin Mudimbe Op. Cit. Sobre tudo o cap. 3 intitulado "o poder da fala" pp. 85-167, onde relaciona a figura dos missionários à dos antropólogos e viajantes.

²³⁰ CHATELAIN, 1895, 177

(antes de fundar a IESA), por outro lado, não se dá conta de seu racismo religioso e cultural impregnado em seu novo projeto missional que desembocou na criação e fundação da liga Filafricana, posteriormente denominada de Missão Lincoln / Missão Filafricana / missão suíça / Igreja Evangélica do Sudoeste de Angola, e mais recentemente de Igreja Evangélica Sinodal de Angola - IESA.

Por que escolheram logo este nome? esta é uma pergunta que se faz necessária, mas que, por questão de tempo não desenvolveremos muito, no entanto ela é interessante na medida em que nos aponta para uma direção contrária a de nossas fontes que enxergam na escolha desta nomenclatura uma postura anti-escravidão/antirracista. Contudo, esta escolha pode nos dizer precisamente o oposto, pois ao olharmos com uma certa crítica veremos que inclusive a atribuição do fim da escravidão nos EUA a Lincoln aponta para o discurso paternalista e salvacionista missionário (salvar o africano de sua própria selvageria, e responsabilizar a África pela escravidão).

Talvez seja este seu incompreendido “racismo religioso e cultural” que o levou a um estado tão rigoroso de intolerância aos mínimos desvios do padrão de crença e de comportamento²³¹. Que padrão é este? Eis a questão. De qualquer modo, compreendê-lo nos ajuda a decifrar o que se encontra na base da exclamação “Eci acetu ko”, expressão que intitula nossa dissertação e que é tão propagada, defendida, e ensinada pelos líderes da IESA, utilizada como jargão com intuito resolutivo diante das possíveis controversas geracionais que ao longo dos anos vão surgindo.

Com toda certeza não é um padrão cuja “africanidade”²³² se encontra presente. Afinal, dizia Chatelain neste mesmo artigo acima mencionado que a cultura africana com seus hábitos e costumes - religiosidade, poligamia, feitiçaria, sua indolência e propensão ao consumo do álcool - estaria na base do principal entrave de seu projeto catequético²³³. E como afirma Dulley (2010), neste quesito, Chatelain não se diferia muito dos missionários católicos cuja aversão dizia obter. É caso para dizer que sua constatação sobre o racismo impregnado por seus “colegas” e sua “nova” forma de missionar era apenas “vinho novo, em odres velhos”, já que sua repulsa pela cultura e religiosidade africana explica sua maior reticência em considerar a evangelização como bem-sucedida neste campo.

²³¹ PÉCLARD, 1993; DULLEY, 2010

²³² Africanidade diz respeito à totalidade da vida. Ver. ALTUNA, Raul Ruiz De Asúa. *Cultura Tradicional Bantu*. Lisboa: Paulinas, 2014

²³³ CHATELAIN, 1895, pp. 13-18.

Contudo, ao contrário de sua percepção a missão começada por ele em 1897 em conjunto com outros atores, foi bem-sucedida, talvez não nos moldes que ele esperava, mas nos moldes daqueles que ao entrarem em contato com a proposta do cristianismo filafriquense - os nativos de Caluquembe – a partir da fronteira cultural negociavam o necessário que os possibilitava a reexistir em meio a um contexto que os marginalizava caso não se adaptassem à nova cultura.

2.1.1 “A liga filaafricana do qual se origina a IESA é como se fosse uma ONG”

Pelos relatos que tivemos oportunidade de adquirir, mais do que o carácter impositivo, foi a proposta “filantrópica”, que seduziu os nativos de Caluquembe a aderirem, consciente e deliberadamente pela IESA. Segue um relato fornecido pelo pastor Domingos Diu que nos ajuda a compreendermos o que esteve na base deste processo de inserção e afirmação da IESA entre os Caluquembe:

A liga filaafricana do qual se origina a IESA é como se fosse uma ONG. Que com uma visão holística do evangelho, tinha um único alvo. Emancipação dos escravizados que se daria pela via do evangélico, da educação e da saúde. Até hoje temos um livro em língua nacional denominado *watalavaia* que foi uma das primeiras ferramentas de alfabetização. Este livro foi por exemplo bastante útil no processo das lutas anticoloniais porque, as pessoas ficaram tão lúcidas de tal maneira que poderiam compreender o ser e seu lugar no mundo²³⁴.

Para não soar anacronismo é importante dizermos de antemão que a terminologia “ONG” talvez não seja a que melhor descreve a liga, nem a filantropia aqui descrita, talvez relações de ajuda mútua podem ser enquadradas nessa categoria no final do sec. XIX.

Simeão (1982) e Sprunger (2014) por exemplo, apesar de utilizarem a categoria ONG, apontam que que razões filantrópicas estiveram atreladas ao chamado missionário cristão de Châtelain ao decidir abrir entre os ovimbundu um centro de acolhimento aos ex-escravizados ou fugitivos dos ex-donos de escravizados. A utilização desta terminologia talvez melhor descreva o carácter dúbio atinente a este missionário. Pois, o próprio conceito “filantropia” é em si dúbio. Já que algumas vezes é traduzido enquanto um sentimento humanitário que se mistura com o conceito de caridade.

Catherine Duprat (1993 e 1996) é uma destas defensoras que abre espaço para que a filantropia seja também percebida enquanto caridade, ao salientar a dupla acepção dessa

²³⁴ Entrevista concedida pelo Pr. Domingos Diu, por WhatsApp no dia 9 de março de 2022. Duração: 1 hora e 10 minutos.

palavra, argumenta que as obras filantrópicas tinham tanto origem religiosa, quanto humanitárias²³⁵. Alguns teóricos como William Cohen (2003) não entendem desta forma; este autor, recuperando e salientando a diferenciação entre filantropia e beneficência de caridade, destaca que a primeira tem motivações seculares, enquanto a segunda se baseia, historicamente, em preceitos cristãos²³⁶.

Sanglard (2005) traz uma definição bastante interessante para nós, pois procura aproximar ambas as visões, ao afirmar que “de todo modo, imanentes ou transcendentais, laicas ou confessionais, ações isoladas ou coletivas, a caridade e a filantropia, [nos limites da história ...] não são entendidas de forma antagônica, visto que, encontram-se ambas indissociáveis a questão da pobreza, do socorro aos pobres e, posteriormente, do controle social sobre eles” (sp). É neste sentido que em muitos casos a filantropia é entendida também como sendo um ato paliativo/preventivo “da condição de miséria e pobreza” dos africanos (SANGLARD, 2005, sp.)²³⁷. Aqui seria talvez interessante explorar os caminhos que permitiram que o mecenato e a filantropia de Heli Chatelain à ciência e a saúde acontecessem em Kalukembe de 1897 a 1910. Ou dito de outra forma, averiguar, a relação entre Religião, Filantropia e Assistência médica. Pois, acreditamos nós, ser esta a chave para a compreensão do fenómeno IESA entre os Kalukembe do sudoeste angolano.

Apesar de ser em outra temporalidade, relatos como de Diu é importante na medida que contrapõe a hipótese aventada por Péclard, a respeito da atração dos Caluquembe pela IESA, que é a de que o interesse destes sujeitos pela IESA estaria baseado muito mais na “oferta de mercadorias e alimentos adquiridos mediante a prestação de serviços – o que nos sucessivos períodos de seca e fome pelos quais passou o território no início do século XX é bastante significativo”²³⁸ – do que na afinidade dos Ovimbundu com a doutrina proposta pelos missionários²³⁹.

²³⁵ DUPRAT *apud* Sanglard, 2005

²³⁶ COHEN *apud* Sanglard, 2005

²³⁷ Cf. SANGLARD, Gisele Porto. *Entre os salões e o laboratório: filantropia, mecenato e práticas científicas* - Rio de Janeiro, 1920-1940. Rio de Janeiro, 2005.

²³⁸ DULLEY, Iracema Hilário. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010, p.44. Ver Também _____. *do culto aos ancestrais ao cristianismo e vice-versa: vislumbres da prática da comunicação nas missões espiritanas do planalto central angolano*. Campinas, SP: [s. n.], 2008. _____. A historiografia sobre a “conversão” nas colônias portuguesas na África e a trajetória de Jesse Chiula Chipenda. In. *Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap)*, São Paulo, Brasil, 2015

²³⁹ Estes (principalmente os protestantes) ter-se-iam valido dos momentos em que os nativos estavam na missão trabalhando devido à necessidade de suprir suas carências materiais para tentar inculcar-lhes os valores morais e éticos do cristianismo através do exemplo do trabalho. Relata serem os evangelizados receptivos sobretudo aos cânticos, reproduzidos mesmo em contextos externos à missão (PÉCLARD, 1993, p. 15; HENDERSON, 2001, p. 40).

Esta forma de análise é como veremos muito simplória²⁴⁰, pois não abre espaço para uma eventual subjetividade e autonomia religiosa dos nativos. Já que aquilo que começou por razões “filantrópicas”, e às vezes com caráter impositivo desembocou hoje em uma igreja centenária com milhares de membros africanos espalhados por toda angola e diásporas.

Ao colocarmos a ênfase na subjetividade, não significa desconsiderarmos o fato de que as “subjetividades” mudam conforme as diferentes circunstâncias, afinal isto é uma máxima de quase todos colonialistas. Para uma boa parte destes agentes: “colonizar significava criar necessidades”²⁴¹. Além do mais, como veremos no decorrer do nosso texto a bibliografia aponta o papel das missões protestantes como mediadoras da inclusão de africanos nos circuitos coloniais (por meio da escolarização, do ensino de “profissões”, da biomedicina, do acesso a novas mercadorias, novos hábitos etc.,)²⁴².

Tudo isso cria sensibilidades e gostos (subjetividades, portanto). O quanto essas novas subjetividades são negociadas? o quanto elas implicam em ruptura, em permanência ou em adaptação? é a questão em cada caso particular²⁴³. Portanto, nossa crítica a Péclard incide, sobretudo, na ênfase que ele dá ao “comercio/espírito capitalista” enquanto fato gerador para a conversão dos nativos. Nisto acabamos nos diferenciando deste autor, pois preferimos articular nossa análise a partir do campo religioso, do que do campo material, já que do contrário tornamos os africanos em meros materialistas cuja subjetividade é sempre projetada/criada para si, jamais desenvolvida por si, autêntica:

Não existe qualquer dimensão importante da experiência humana que não esteja ligada ao sobrenatural, ao sentimento popular religioso e à piedade [...]. Tudo isso constitui parte integrante da estrutura ideológica

²⁴⁰ É verdade que o relato acima pode falar mais sobre a perspectiva contemporânea que o nosso interlocutor tem sobre a fundação, do que ser um relato “fiel” aos fatos históricos. Contudo, mesmo lendo a fonte analisada por Peclard (1993), vemos que o argumento que coloca pura e simplesmente a adesão dos nativos ao protestantismo enquanto uma questão de aquisição material é bastante deficiente, pois, outras variáveis precisam entrar nesta equação como religiosa, cultural etc., que perfazem a subjetividade do ser.

²⁴¹ A frase “colonizar é criar necessidades” é atribuída a Mouzinho de Albuquerque que foi um militar e governador colonial português que ficou famoso por ter liderado a captura do Imperador Nguni Gungunhana em Chaimite (1895) e pela subsequente campanha de pacificação das populações locais à administração colonial portuguesa, ou da sua conquista e subjugação, no território que viria a constituir o atual Moçambique, mas não há evidências de que ele tenha realmente dito isso. Cf. PÉLISSIER, René. *História de Moçambique: Formação e oposição, 1854-1918*. Editorial Estampa, 3.^a Edição, Lisboa, 2000, Volume I, pp. 26-32

²⁴² MUDIMBE, 2019; MBEMBE, 2013

²⁴³ Terence Ranger, em particular, coloca esse argumento muito bem, mas também Afigbo, nos respectivos capítulos do HGA 7. Mas a bibliografia nesse sentido poderia ser multiplicada muitas e muitas vezes. RANGER, Terence O. Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista *In*. BOAHEN, A. A. *História Geral da África: África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010, vol. VII, p.51-72; AFIGBO, Adiele Eberchukuwu. Repercussões sociais da dominação colonial: novas estruturas sociais. *In*. BOAHEN, A. A. *História Geral da África: África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010, vol. VII, p. 567-589.

da sociedade tradicional e é essencial para uma interpretação exata da experiência no contexto social tradicional²⁴⁴.

A historiadora Linda Heywood (2000), ao analisar o proceder destas instituições missionárias protestantes que atrelava a fé cristã à questão filantrópica, vai na mesma direção de nosso interlocutor, e segundo ela “os Missionários protestantes dirigiam uma organização missionária bem financiada e superavam seus colegas católicos. Seus objetivos eram fornecer aos convertidos [...] educação, saúde e serviços sociais”²⁴⁵, além do mais visavam “estabelecer uma rede de instituições que os [nativos] pudessem ajudar a administrar e representar as preocupações de sua comunidade protestante junto ao Estado”²⁴⁶.

Esses objetivos se tornaram a base a partir da qual os convertidos puderam se adaptar à fase inicial do colonialismo português, e se constituiu no mecanismo através do qual os nativos encontrariam proteção contra o controle direto e contra o abusivo estado colonial. E segundo esta mesma autora, esta forma de fazer missão permitiu que os missionários protestantes se encontrassem numa posição única para fornecer um espaço criativo aos seus convertidos.

Este maciço interesse dos Caluquembe pelo protestantismo fez com que este fosse visto pelo governo colonial com certa desconfiança, no entanto, apesar das suspeitas dos funcionários e de seus trabalhos que ameaçavam a soberania portuguesa nas terras interioranas, o Estado colonial português acabou por tolerá-los mais tarde porque o *modus operandi* do protestantismo acabou por dar uma face positiva ao colonialismo português²⁴⁷.

Olhando para as “fontes coloniais”²⁴⁸ vemos ainda que, o “lugar marginal” / mediador dos protestantes, possibilitou a existência de uma relação aberta e amistosa

²⁴⁴ E. Obiechina *apud* OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial *in*. BOAHEN, A. A. *História Geral da África: África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010, vol. VII, p. 591-624

²⁴⁵ HEYWOOD, 2000, p.53

²⁴⁶ HEYWOOD, 2000, p.53

²⁴⁷ HEYWOOD, 2000, p.54. Vale mencionarmos aqui que não havia, também, outra saída, porque os acordos intra-europeus que tornaram possível a partilha da África exigia não apenas tolerância, mas proteção estatal às missões cristãs de todas as designações. conforme estipulado no Artigo 6 da ata final da Conferência de Berlim. Disponível em: https://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/conf_berlim.pdf Acesso em 05/04/2023.

²⁴⁸ Nos referimos aquelas fontes produzidas pelos próprios missionários, como por exemplo alguns artigos de Héli Chatelain que tivemos acesso, as circulares de Alfred e Helene Hauenstein, comunicações como as do Padre Lecomte, ou mesmo as correspondências que Héli Chatelain manteve, durante os 10 anos que passou em Lincoln, com o membros de sua família (principalmente sua irmã, Álda que se tornou secretária suíça da Missão), o Presidente do Comitê da Philafricaine League nos Estados Unidos, bem como várias outras pessoas, na Suíça, Grã-Bretanha, Estados Unidos ou em outro lugar (em relação a esta última fonte

entre os povos da “terra alta” como um todo e do Sudoeste em particular. E tal relação fazia, igualmente parte dos diversos jogos de poderes existente neste universo; e mediante a este jogo, percebemos que seguindo o ditado popular: *inimigo do meu inimigo é meu amigo* os Kaluquembe optaram por aliar-se ao protestantismo como forma de “insubordinação” ao catolicismo, pois, “consideravam os protestantes, e não os representantes do Estado ou os missionários católicos, como guardiões razoáveis de sua terra”²⁴⁹, e os protestantes souberam extrair muito bem todo proveito possível desta situação favorável a si, quer a nível numérico de convertidos quanto a nível de construções de bases missionárias.²⁵⁰

Entre os Caluquembe por exemplo, afirmamos no primeiro capítulo que a região estava imersa a guerras internas e externas, assim a entrada da missão Filafricana nesta região colaborou na “pacificação” do território, afinal como nos diz e bem, Dulley “não é de se desprezar o papel da evangelização na pacificação do território”²⁵¹. Portanto, as decisões tomadas pela elite dominante (como os *Soma, Sekulu, Sacerdotes* etc.,)²⁵² na fase inicial de expansão do cristianismo (1897) permitiram um maior fortalecimento no relacionamento para com os protestantes no início da década de 1920, e permitiu ainda que anos mais tarde eles pudessem ocupar cargos importantes dentro do regime colonial, e do sistema religioso protestante²⁵³.

apesar de não termos ainda contacto direto com ela os extratos presentes nos trabalhos de Péclard ; Sprunger e Simeão são por agora suficientes para fazermos uma boa análise).

²⁴⁹ HEYWOOD, 2000, p.54

²⁵⁰ Heywood nos apresenta um bom exemplo da vantagem protestante diante dos jogos de poder ali existente: Em 1912, por exemplo, dois anos antes de Norton de Matos vender formalmente Dondi aos protestantes, Soba Murandavantu, ex-porteiro, concordou com as propostas dos militantes protestantes Henry Neipp e William Bell para estabelecer a missão de Dondi na ombala abandonada do soba Kachivungo, cujos dependentes haviam abandonado depois que os portugueses capturaram e exilaram o soba. A decisão de passá-lo para os missionários protestantes foi uma excelente jogada do soba Murandavantu. Para já antecipou a sua tomada pelo Estado ou colonos e garantiu que os Ovimbundu continuariam a ter acesso a este local estratégico e bem irrigado, situado no traçado do Caminho-de-ferro de Benguela e junto ao Rio Kutato, potencial fonte de eletricidade (2000, p.54).

²⁵¹ (2010, p.44)

²⁵² Há, em nosso trabalho, bem como nas cartas de Chatelain, uma certa confusão no uso de termos que permitem definir os diferentes níveis da hierarquia das instituições de Caluquembe em particular, e ovimbundu em geral. Na verdade, o reino ovimbundu, quanto à realidade de sua divisão política, era dividido em sub-reinos, incluindo o Caluquembe. Esses sub-reinos eram eles próprios subdivididos em grupos de aldeias, cujo critério de agrupamento foi a filiação ao clã, e que eram liderados por um “soba” (rei ou chefe). Nas aldeias, a autoridade era dos “sekulus” (antigo – mais velhos); Chatelain foi considerado o “sekulu” de Lincoln. Às vezes, Chatelain usou o termo “sekulu” para se referir ao líder de um grupo de aldeias; o termo “soba” era pouco usado por ele. Por fim, os chefes do “concelho”, como o de Caconda eram claros representantes da administração colonial e não tinham ligação com a hierarquia “tradicional”. Eram portugueses ou mulatos assimilados (“assimilados”) (PÉCLARD, 1993, pp.54,55)

²⁵³ Ver. HEYWOOD, 2000, p.54.

Em decorrência deste quadro de expansão dos protestantes no interior angolano e desta agência quer do mundo invisível quanto visível, as autoridades locais colocaram em prática vários mecanismos de contenção dos sujeitos pertencentes a este segmento, desde promulgações de leis à restrições de locomoção e em alguns casos pela via do trabalho forçado. Portanto,²⁵⁴

Foi para evitar a perspectiva de os protestantes ovimbundos emergirem como o ímã da oposição ovimbundo ao estado colonial que as autoridades locais intervieram para interromper algumas das atividades dos protestantes e limitar sua influência. A preocupação era evidente antes da década de 1920. Norton de Matos liderou os esforços oficiais para atenuar o impacto dos missionários protestantes e para eliminar a nascente solidariedade ovimbundo que estava surgindo entre os protestantes ovimbundos²⁵⁵.

Ora, como forma de conter as ideias protestantes entre os ovimbundu, Norton de Matos, adotou uma série de medidas, a começar pela criação da vila de Nova Lisboa (Huambo) às vésperas da chegada do caminho-de-ferro em 1911; seguiu-se o decreto 77 promulgado em 1921, que dentre outras medidas exigia que o português fosse falado em todas as escolas da colônia e que todos os professores passassem por um exame em português²⁵⁶.

De acordo com Heywood (2000) com esta medida, o objetivo de Norton de Matos, visava acabar com a prática do uso das línguas africanas como meio de instrução nas escolas e Igrejas da colônia. Heywood nos diz ainda que em consequência deste decreto seguiram-se diversos episódios de ataques, capturas e envio de estudantes protestante ao exército ou trabalhos forçados, fechamento de escolas e bases missionárias protestantes etc., esta situação apenas viria registrar algumas melhorias nos anos de 1925 e 1926²⁵⁷.

²⁵⁴ Em um incidente de 1915, o protestante *Sekulu* Jerry do Chilesio e 110 de seus os aldeões foram enviados para trabalhos forçados porque o *sekulu* tinha escrito uma carta no Umbundu, informando o chefe de que não podia enviar os homens que tinham sido solicitados para servirem de porteiros ao governador visitante de Benguela, porque estavam nos serviços da igreja. HEYWOOD, 2000, p.57.

²⁵⁵ (2000, p.58) a citação de Neto diz respeito à legislação de 1899. No entanto houve outra ainda durante a monarquia portuguesa, em 1902, válida apenas para Angola (<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/87/136/p630>). Acesso em 05/04/2023. Uma outra redigida em 1926, coincidindo com o período em que Norton de Matos estava tomando essas medidas citadas no texto, e provavelmente com a participação dele, válida para Angola e Moçambique: <https://dre.pt/application/conteudo/161554> Acesso em 05/04/2023.

²⁵⁶ Ver. o Estatuto político Civil e criminal dos indígenas de Angola e Moçambique. Disponível em: <https://dre.pt/application/conteudo/161554> . Acesso em 05/04/2023.

²⁵⁷ No entanto, é importante registrarmos também aqui que estas melhorias foram graças às articulações e dinâmicas dos próprios nativos. Isto porque apesar das restrições, os protestantes ovimbundo já haviam se estabelecido como um grupo social distinto e importante na colônia, capazes, portanto, de estabelecerem redes de proteção de alguns direitos seus e de colocarem pressão à então administração colonial. Além disso, eram extremamente hábeis em achar formas de resignificação das ações coloniais à seus favor. Um bom exemplo disto ocorreu com o trabalho forçado implementado pela administração colonial como resultado da associação dos ovimbundu com os missionários protestantes estrangeiros, que ao contrário do

O relato de Heywood nos ajuda a compreender as motivações que de certa medida estavam na origem das constantes sucessões dos reis de Caluquembe, narrado no capítulo um, no entanto, não nos ajuda a compreender a força criativa dos nativos, o processo de insubmissão e indocilidade dos grupos sociais que não faziam parte da corte ou mesmo da elite nativa.

Contudo, seu relato é importante na medida em que conversando com um de nossos interlocutores membro da Igreja Evangélica Sinodal de Angola (IESA) a respeito da política do trabalho forçado, nos transmite a sensação de que apesar de algumas exceções estipuladas em lei²⁵⁸ o fardo da política colonial recaiu sobre todos grupos sociais nativos independentemente do seu *status* social, no entanto, aqueles que não pertenciam em nenhum grupo da elite quer nativa quanto colonial, acabaram por se encontrar em uma situação completamente mais desumana; onde o trabalho forçado e o exílio se constituíram no maior dos temores destes sujeitos. Eis o seu relato na íntegra:

Eu considero o trabalho forçado ou mesmo o trabalho de contrato, como parte aprimorada do processo de escravização dos povos africanos. Nova cara ou nova roupagem de linguagem, mas mesmo *modus operandi*. Digo isso porque, tal como no tráfico negreiro, não podemos dizer que o contratado ou o trabalhador forçado detinham autonomia. Em minha família tive como exemplo o meu tio, que foi levado para trabalho de contratado nas ilhas de São Tomé e querendo ele voltar não conseguia de nenhuma forma. Tendo apenas conseguido após ficar muito doente e perdido algum membro de seu corpo: as mãos. Segundo ele, os demais, por mais vontade que tinham, não conseguiram voltar. Ele volta, portanto, porque ficou deficiente. E anos mais tarde de sua volta ele se matou, não tendo suportado as tramas psíquicas e físicas imposto pelo sistema colonial²⁵⁹.

Infelizmente não conseguimos estabelecer a data exata em que se redigiu o contrato do tio de nosso interlocutor em S. Tomé. Porém a julgar pela bibliografia disponível, provavelmente aconteceu entre as décadas de 20 e 30²⁶⁰. Nosso interlocutor nos mostra ainda que houve muitas fases do trabalho forçado, e mudanças legislativas. Sua narrativa acompanha a memória social, de equivalência entre trabalho forçado com a escravidão,

que se esperava (dispersar qualquer união possível) reforçou ainda mais a nova forma de consciência revolucionária entre os protestantes ovimbundo. HENDERSON 2001.

²⁵⁸ Pela lei "mulheres, homens de mais de 60 anos, e menos de 14 anos de Idade, os doentes inválidos, sobas, dembos, macotas, sekulos e outros chefes ou grandes indígenas, como tais reconhecidos pela população e pela autoridade" estavam isentos de trabalho compelido (forçado), cf. art. 60 do decreto de 1902 (<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/87/136/p637>) Acesso em 05/04/2023. Entretanto já argumentava Neto (2017) que para estudarmos o fenómeno do trabalho na África colonizada devemos fazê-lo tendo em conta "as fontes existentes, a partir do que se passava no terreno e não tanto com base na prolixa legislação colonial" (p.117).

²⁵⁹ Entrevista concedida pelo Pr. Sabonete por WhatsApp em 17/06/2022. Duração: 1 hora e 30 minutos.

²⁶⁰ Haja vista que o regime de Indigenato foi instituído a partir de 1926 em Angola e Moçambique (e na Guiné em 1927).

que foi reforçada pelo nacionalismo e pela "história oficial". Mas já há bibliografia suficiente para apresentar uma narrativa mais matizada, ao mesmo tempo reconhecendo a importância simbólica da associação entre trabalho forçado e escravidão para a construção do nacionalismo e da resistência à colonização²⁶¹.

Portanto, do relato acima exposto gostaríamos destacar dois pontos: o primeiro é relativo ao regime colonial, que foi sobretudo um regime de morte de africanos: física, psíquica e ideológica. E é tendo em mente esta sentença que precisamos entender igualmente o trabalho forçado e o trabalho de contratados, que na práxis - com as devidas ressalvas - era mais uma forma de aprimoramento do sistema escravista²⁶². Um regime que sem piedade destruiu a vida dos povos colonizados, sendo uma de suas expressões o trabalho forçado que nalgumas vezes era disfarçado de um contrato. Ao assemelharmos o trabalho forçado ao processo escravista, não significa que desconhecemos as diferenciações existente entre ambas as terminologias, o fazemos apenas no campo conceitual – e não da operacionalidade – haja vista o discurso colonial que tende a esvaziar o grau de desumanização atinente ao trabalho forçado ou de contrato²⁶³.

Quanto à relação entre trabalho forçado e trabalho de contrato, qualquer um que nascera antes da década de 50 e 60 sabe da obrigatoriedade existente nestes trabalhos de contratado. Muitos dos contratados eram na verdade forçados pelo Estado colonial a deixarem famílias e projetos pessoais etc., em troca de um tipo de remuneração incerta e desumana: “eu vi nos meus olhos o meu pai no contrato colher o café, deixar o seu serviço para ir cumprir um ano e meio e o que se pagava era uma gota no oceano e isso não agradou o povo”²⁶⁴ assim descrevia Francisco este regime.

²⁶¹ Veja NETO, Maria da Conceição. «De Escravos a “Serviçais”, de “Serviçais” a “Contratados”: Omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial» Disponível em: *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 33 | 2017; SCOTT, Rebecca J.; HOLT, Thomas C.; COOPER, Frederick. *Além da escravidão: investigações sobre a raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Civilização Brasileira: Rio De Janeiro, 2005.

²⁶² Nas palavras de Neto (2017, p.115,116), “a sequência e/ou sobreposição de diferentes regimes de exploração da mão de obra mostra que o trabalho forçado não foi uma aberração ocasional do sistema colonial ou uma originalidade da colonização portuguesa em África. Ele foi uma forma de extrair riqueza e força de trabalho das populações colonizadas, usada sistematicamente, de um ou outro modo, por todos os colonizadores europeus em África, em pleno século vinte”.

²⁶³ Se por um lado generalizar demasiado (assemelhar) ou obscurecer diferenças nunca foi muito útil à compreensão dos fenómenos e processos sociais, por outro lado, a ênfase nas diferenças em estudos que procuram compreender o sistema colonial apenas são importantes na medida em que não trivializam / esvaziam a dor das vítimas. Aqui recomendamos os trabalhos de MILLER, Joseph C. *The Problem of Slavery as History a global approach* New Haven & London, 2012 e BLACKMON, Douglas A. *Slavery by Another Name: The Re-Enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II* Anchor Books, 2009.

²⁶⁴ FRANCISCO, Adolfo. *Independência (2015)*: Um filme da Associação Tchiweka de Documentação (ATD) produzido pela Geração 80 in. Youtube 07/12/2020. https://www.youtube.com/watch?v=-jK_k4lGcgU&t=673s Acesso em 31/03/2023. 1h:45m

Neto (2017) fazendo este mesmo exercício de aproximação e distanciamento entre as terminologias: trabalho forçado, processo escravista e trabalho de contrato, nos adverte o seguinte:

É consensual, entre os investigadores, mas também em muitos autores da época, que certas formas de recrutamento de serviçais no início do século vinte pouco ou nada se distinguiam do tráfico de escravos. E do ponto de vista dos pais a quem levavam o filho, ou da mulher que ficava sem o companheiro, tanto fazia que o levassem para S. Tomé como “escravo”, como “serviçal” ou como “contratado”. Mas a análise histórica e sociológica não deve contentar-se com o discurso e a linguagem da denúncia e do combate à exploração do trabalho. Aliás, no caso angolano pelo menos, alguns dos atingidos pelo trabalho forçado reconheciam a diferença: em muitas partes de Angola, a memória social guardou o ano de 1910 (implantação da República em Portugal) como o ano em que foi de facto abolida a escravatura (digamos) clássica que, embora residual, continuava a ter nichos de mercado internos e externos²⁶⁵.

Esta autora em sua argumentação prossegue ainda dizendo:

Embora muitos dos efeitos da escravatura ligada ao tráfico transatlântico se tenham prolongado através do trabalho forçado nas colónias europeias de África, não era a mesma coisa. Mais uma vez, vendo do lado da população angolana, podemos apontar desde logo uma diferença: quando as pessoas partiam para não se sabia onde, além-mar, desapareciam para sempre. Mesmo os que iam para S. Tomé, de onde inicialmente poucos regressavam, na prática “desapareciam”. Portanto, quando de uma comunidade, de uma família, pessoas eram levadas no tempo do tráfico de escravos, a escravidão era equivalente à morte, pois era o desaparecimento definitivo. Quando, no tempo do trabalho forçado que sucedeu à escravatura, isto se passava dentro da colónia, ou até fora das suas fronteiras, mas em espaço acessível, não havia a mesma ideia de separação definitiva. Apesar do grande sofrimento que implicava, encontravam-se meios de mandar recados e avisos, o homem poderia voltar a casa, dar alguma ajuda, fazer mais um filho, antes de partir novamente. E a fuga era uma possibilidade real. Há, pois, um impacto diferente na percepção e na realidade, relativamente ao que se passava no tempo do tráfico transatlântico e nas décadas finais do século dezanove e primeiras do século vinte, quando a ida de “serviçais” para S. Tomé ainda “era a escravatura”²⁶⁶.

A crítica feita por Neto é bem-vinda na medida em que nos ajuda analisar as terminologias dentro do campo da “operacionalidade dos conceitos” e não dentro de um “puro plano conceitual”²⁶⁷. No entanto, nos diz a mesma autora que, apesar deste cuidado

²⁶⁵ NETO, 2017, pp.119,120.

²⁶⁶ NETO, 2017, pp.120,121.

²⁶⁷ Eis o que nos diz Neto: Reafirmando o que tenho escrito, acho inadequado e, em certos casos, errado, o uso do termo escravatura (ou escravidão) para designar diversas modalidades de trabalho forçado. Embora já me tenha também referido a essa “nova escravatura”, há muitos anos, foi precisamente a continuidade do trabalho de investigação que me levou a perceber que isso é mais um risco do que uma vantagem para a análise das situações concretas e a compreensão dos processos a que estão ligadas. Portanto, esta discussão não se coloca num puro plano conceitual, mas no plano da operacionalidade dos conceitos. A investigação histórica sobre o tema precisa de estabelecer semelhanças e diferenças nas modalidades da obtenção da

dos pesquisadores na mobilização das fontes (sobretudo orais) o “discurso das vítimas de um sistema é essencial para compreendermos o sistema pois, mais do que saber o que é verdade, permite dar conta do que é visto como verdade”²⁶⁸. É nesta linha de raciocínio que a denúncia feita pelo nosso interlocutor ganha sentido: não dentro de uma comparação que assemelha - categorias a priori distintas - de forma literal, mas dentro de uma lógica denunciativa.

Portanto, nosso entrevistado, com seu depoimento tem a pretensão de interligar o trabalho de contrato ao trabalho forçado e à escravidão para enfatizar o grau de perversão atinente aquilo que se estava vivendo. Já que para ele, tal como na escravidão - e apesar das diferenças -, pessoas estavam alienadas de sua humanidade: forçadamente as pessoas eram levadas ao exílio, sem receberem nada em troca, e raramente elas voltavam para casa. Sendo um destes escassos casos o do tio do nosso interlocutor. Em seu relato, vemos também que a volta destes sujeitos não significa necessariamente (para todos) liberdade, já que o estrago causado pelo terror colonial já estava feito²⁶⁹

O segundo ponto é em relação a nossa total incapacidade imaginativa do que ocorria nestes “campos” em que os “contratados” e os trabalhadores forçados eram enviados. E esta nossa incapacidade justifica-se pelo fato de nunca termos experimentado os ditos “campos de morte” como o descrito pelo nosso interlocutor²⁷⁰. Parafraseando Hannah Arendt: Não há paralelos à vida nos campos de mortes. “O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação”²⁷¹ daqueles que jamais o experimentaram. “justamente por situar-se fora da vida e da morte”²⁷².

mão de obra, no papel do Estado, nos agentes recrutadores, nas rotas, no transporte, nos direitos dos donos ou patrões, nos limites desses direitos, no destino dos trabalhadores, na duração e condições do trabalho (2017, p.119).

²⁶⁸ NETO, 2017, pp. 118,119

²⁶⁹ A expressão terror justifica-se na medida em que Mbembe nos diz: o terror é uma característica que define tanto os Estados escravistas quanto os regimes coloniais contemporâneos. Ambos os regimes são também instâncias e experiências específicas de ausência de liberdade (MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições, 2018, p.68).

²⁷⁰ Vários foram o que já se debruçaram sobre esta terminologia, tendo ganhado na contemporaneidade múltiplas interpretações, no entanto, apesar das diversas interpretações atribuída metaforicamente a expressão “campo de morte” em seu eixo se encontra um significado único: “a violência soberana e destrutiva como o último sinal do poder absoluto do negativo”. Em razão de seus ocupantes serem “desprovidos de estatuto político e reduzidos a seus corpos biológicos” o campo é, para Giorgio Agamben, por exemplo “o lugar no qual se realizou a mais absoluta *condicio inhumana* que já se deu sobre a terra”. AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: Notas sobre a política*, trad. bras. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 41.

²⁷¹ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, trad. Roberto Raposo São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 589.

²⁷² MBEMBE, 2018, p.7

Assim, relativamente ao suicídio do tio de nosso interlocutor, o que podemos dizer é que por mais difícil que seja imaginar o tipo de sofrimento que ele tenha passado no campo em que fora enviado, fato é que a trama vivida por lá o levou à suicídio após sua volta para casa²⁷³. Destarte, o suicídio, é aqui entendido também como forma de insubordinação / indocilidade africana perante um sistema cruel que não apenas almejava matar, mas sobretudo brutalizar²⁷⁴.

Como diria Mbembe para este tipo de sistema a morte não é suficiente é preciso também a aplicação do terror contínuo e de “um espetáculo mórbido” da violência, de maneira a eclipsar o presente e o futuro do sujeito que sofre²⁷⁵. Esses contínuos atos de terrores bem como o espetáculo mórbido que se dava de diversas formas, visava sobretudo, a dessubjetivação e objetificação dos sujeitos nativos restando-os a sobrevivência²⁷⁶.

Inge Brinkman no seu artigo intitulado “formas de mortes” vai na mesma linha de pensamento de Mbembe pois nos diz que em relatos do passado colonial, “a violência constituiu um elemento formativo”²⁷⁷. E como veremos ainda em nosso texto, esses relatos incidem quase todos eles em descrever “como os portugueses mandavam as pessoas trabalharem para eles e impunham pesados impostos”²⁷⁸. Nas narrativas aparecem ainda informações a respeito de “como as pessoas nas aldeias (mulheres e homens) foram reunidas e submetidas a trabalhos forçados”²⁷⁹. Ao passo que, como também veremos, se a construção de estradas era reservada “principalmente às mulheres, os homens tinham que carregar os novos governantes de um lugar para outro em redes quando saíam em turnê para registrar os contribuintes”²⁸⁰.

²⁷³ Em relação a temática dos traumas gerado pela deficiência recomendamos o artigo de Bruno Martins, que pese embora se referir aos ex-combatentes de guerra nos diz que tais sujeitos se tornam corpos-memórias que “carregam toda uma sorte de guerras vestigiais, bem inscritas nas memórias dos seus corpos” p.308. MARTINS, Bruno Sena. *Corpos-memórias da Guerra Colonial: os Deficientes das Forças Armadas e o «restolhar de asas no telhado»*. In: RIBEIRO, António Sousa; RIBEIRO, Margarida Calafate. *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais*. Edições Afrontamento, 2016.

²⁷⁴ MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. São Paulo: N-1-edições, 2021

²⁷⁵ MBEMBE, 2018, p.61,65

²⁷⁶ Ver igualmente FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Paz e terra, 1961

²⁷⁷ BRINKMAN, Inge. Ways of death: accounts of terror from angolan refugees in namibia. *África: Journal of the International African Institute*, Vol. 70, No. 1 (2000), pp. 1-24. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1161399> . Acesso em 26/04/2023, 19:37; MBEMBE, Achille. *políticas da inimizade*. São Paulo: N-1 edições, 2021.

²⁷⁸ BRINKMAN, 2000, p.6

²⁷⁹ BRINKMAN, 2000, p.6

²⁸⁰ BRINKMAN, 2000, p.6. Embora se dissesse que mulheres “preguiçosas” e “desobedientes” às vezes eram espancadas, os homens portadores suportavam o peso da violência física.

No entanto, apesar desta imposição colonial de “agachamento” dos nativos²⁸¹, atos de insubordinação, insubmissão, e indocilidades africanas como demonstrado no relato de nossos interlocutores foram sempre aparecendo ao longo da governação colonial. A respeito desses atos nos narra Heywood sobre os programas de campesinatos impostos pelo governo colonial numa época próxima ao vivido pelo nosso interlocutor: década de 50 e 60. Neste período o governo colonial português se lançou na implementação de uma série de programas mais progressistas, o que exigiu do governo um esforço financeiro em projetos-piloto para estudar como “estabilizar a agricultura africana”.

Dos que apoiavam a política progressista o grupo pró-campesinato foi o que mais se empenhou na implementação destes programas. Tendo forte influência no plano que entrou em vigor em 1949, quando funcionários de Caconda iniciaram um projeto agrícola modelo. Segundo Heywood o projeto teve um começo bastante promissor, e o cônsul britânico que o visitou em 1950 concluiu que “os camponeses estavam duas ou três vezes melhor do que os camponeses da Bulgária, que foi seu último posto”²⁸².

Outros programas políticos visando o controle dos nativos africanos foram com o tempo tornados públicos, sendo um deles utilizado como mecanismo de contenção de famílias poligâmicas, é o caso por exemplo, da família de nosso interlocutor. Este modelo de campesinato e controle mercantil que previa “a nomeação de um administrador encarregado de estabelecer e supervisionar um grupo de famílias camponesas africanas modernas e monogâmicas”²⁸³ foi tornado público em 1950, sendo que seu plano previa que cada família seria chefiada por um “casal nativo” vivendo em uma casa “construída higienicamente”, com uma pequena horta ao redor e com terra (cinco hectares) destinada ao cultivo²⁸⁴. Cabendo, no entanto, as autoridades fornecer a cada modelo de casal assistência sanitária, social, técnica e espiritual²⁸⁵.

Contudo, segundo Heywood, apenas em 1956 este projeto foi colocado em prática entre aldeões não cristãos²⁸⁶. E nos diz ainda a mesma autora, que apesar da forte investida e todas as tentativas feitas, até 1960, o modelo não conseguiu decolar, e a resposta para esta não decolagem se encontra naquilo que estamos aqui trabalhando, isto é, na

²⁸¹ FANON, 1961, p.34

²⁸² O esquema acabou por incluir um total de oitocentos camponeses africanos residentes, ocupando cerca de 250.000 hectares. HEYWOOD, 2000, p.87

²⁸³ HEYWOOD, 2000, p.87

²⁸⁴ A respeito desta organização familiar, Ver. TUCKER, John. *Drums in the Darkness*. Toronto: Ryerson Press, 1927.

²⁸⁵ HEYWOOD, 2000, p.87

²⁸⁶ HEYWOOD, 2000, p.87.

indocilidade africana, sobretudo, das mulheres que sendo o público-alvo de tal modelo, “não respeitavam os regedores e cipaes que o chef português escolheu para implementar o programa”²⁸⁷.

Vemos, portanto, que o controle colonial se deu de diversas formas, e do mesmo modo, de forma diversa se deram os atos de insubmissão nativas, sendo algumas delas, diretas e outras de forma indireta. Um exemplo de forma indireta ocorria quando os nativos às vezes criavam uma brecha nos planos do Estado, permitindo com isso que alguns nativos escapassem das medidas impostas²⁸⁸. Para além destas formas indiretas de insubmissão africana, tivemos as formas diretas, cujo exemplo fático é dos produtores interioranos que desafiaram abertamente as regulamentações impostas pelas agências de comercialização²⁸⁹. Ou mesmo o caso dos recrutados que vieram na década de 60 compor os movimentos anticoloniais.

Por todo este exposto, peca quem pensa que os nativos do sudoeste angolano tiveram uma postura *niilista* diante das fortes investidas coloniais²⁹⁰. O que se viu anos mais tarde: nas lutas de libertação nacional, foi apenas o estopim cuja iniciativa de insurgência remonta muitos anos atrás²⁹¹. É, portanto, dentro deste espectro de indocilidade, negociações, e jogos de poderes que precisamos enxergar igualmente a inserção do protestantismo da IESA entre os nativos de Caluquembe, bem como a aderência destes a este segmento. Um “casamento” que segundo Heywood acabou por reforçar o surgimento de uma nova forma de consciência que respondesse às constantes e múltiplas demandas imposta pelo então Estado colonial português as terras ultramarinas²⁹².

2.2. A implantação e o desenvolvimento da Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA entre os Caluquembe.

Nossa intenção com este subtópico consiste em perceber e desvendar, a partir da historiografia, e dos relatos obtidos em nossa entrevista os processos de negociação

²⁸⁷ Até 1960, o programa não se expandiu muito além do plano original. HEYWOOD, 2000, p.87, 88

²⁸⁸ Cf. HEYWOOD, 2000, p.88.

²⁸⁹ Ver. HEYWOOD, 2000, pp.88, 89.

²⁹⁰ Para saber mais sobre a agência dos nativos diante da política colonial, recomendamos os trabalhos de BIRMINGHAM, David *Portugal and Africa*. New York, Palgrave, 1999, pp.122-132; NETO, Maria da Conceição. “Maria do Huambo: Uma vida de “indígena”. Colonização, estatuto jurídico e discriminação racial em Angola (1926-1961)’ in. USP: *Revista Áfricas* Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i35p119-127>. Acesso em 05/04/2023. Ambos trabalham a experiência colonial a partir da experiência de vida, o que é o ponto de partida para trabalhar subjetividades, da maneira que aqui propomos.

²⁹¹ Ver. HEYWOOD, 2000, pp.88-91.

²⁹² HEYWOOD, 2000, pp. 61-62.

estabelecidos entre esta missão e os autóctones do sudoeste angolano. Já que, conforme nos adverte Neto (2013), qualquer Igreja é muito mais do que os seus bispos, pastores, padres e missionários. A mesma premissa se aplica ao falarmos de missões protestantes e suas ambiguidades ou paradoxos²⁹³.

Assim, ao analisarmos este fenômeno dentro de uma dada conjuntura, tem de incluir-se necessariamente “as atitudes, estratégias e ações dos seus crentes que, no caso de Angola, eram majoritariamente os angolanos sujeitos²⁹⁴ à colonização portuguesa”²⁹⁵.

Desta forma, com este tópico temos igualmente a pretensão de compreender os elementos constitutivos atinentes ao labor missional da Missão Filafricana no sudoeste angolano, bem como, compreender as relações cotidianas, as negociações, os arranjos e conflitos dos cotidianos estabelecidos entre esta missão e os nativos desta região, a fim de possibilitar-nos obter uma vasta compreensão do papel e contributo da missão Filafricana na formação da subjetividade dos angolanos no sudoeste angolano, bem como entender as novas práticas associadas ao protestantismo do sudoeste angolano entre as décadas de 1940-1970.

Pretendemos ainda com este tópico fazer coro aos argumentos defendido por Moreira (2020) de que há uma especificidade das missões protestantes de forma geral da missão Filafricana em particular que, conquanto eurocêntricas e normativa e não poucas vezes solidária aos colonizadores, entregou na mão dos nativos de Caluquembe um livro (a bíblia) que, da perspectiva dos protestantes estrangeiros, revelava a verdade que liberta. Muitos dos nativos que o leram, como [veremos em nosso trabalho], acreditaram. Dando com isso origem a um protestantismo angolano no sudoeste angolano e a uma subjetividade própria.

Abordamos linhas acima que, há entre os nativos de Caluquembe e os missionários da Missão Filafricana uma relação de proximidade e amizade e não de alienação. Esta estreita relação deu-se em grande medida pelo fato de que a ação

²⁹³ Já nos advertia Monteiro (2006) a missão era e é um lugar de negociação, entre nativos e missionários, entre nativos, missionários e governos (locais e da metrópole), entre nativos e nativos, entre missionários e missionários [...] tratava-se, portanto, de diferentes e emaranhados poderes que envolviam todos os agentes.

²⁹⁴ COOPER, Frederick. 2005. “Condições análogas à escravidão. Imperialismo e ideologias da mão de obra livre na África”. In: Frederick Cooper, Thomas C. Holt & Rebecca J. Scott (orgs.), *Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p.201-270.2010. NETO, Maria da Conceição “*A República no seu estado colonial: combater a escravidão, estabelecer o ‘Indigenato’*”. *Ler História*, 59:205-225.

²⁹⁵ NETO, Maria da Conceição. Igrejas cristãs e nacionalismo angolano: o paradoxo católico, Texto a ser publicado em: MULEMBA. *Revista Angolana de Ciências Sociais*. Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto. Sd, p.3.

catequética dos missionários protestantes se fez, mediante um estudo profundo da região, seu povo e sua cultura que permitiu criar meios e métodos que atingissem a “estrutura social e as crenças²⁹⁶ dos povos afro-sul-saarianos no próprio cerne”. Simeão (1982), ao analisar por exemplo o laço de amizade, estabelecido entre o fundador da Missão Filafricana e os sobas que aí residiam (Caluquembe), relata da seguinte forma:

A semente é lançada e não se sabe qual há de produzir fruto. Héli Châtelain movido de espírito de evangelização percorreu as terras de kalukembe para contactar os seus habitantes. O soba kavalu Huungulu foi um dos monarcas que mais beneficiou destas visitas. Ñala Viti do Kaseke (Ombala de Dondi), além de Vionga era também uma das personalidades amigas de Héli Chatelain a quem ele visitou uma e outra vez, além da correspondência mantida entre eles. Katanga, Njilahulu, Sakanjila, Etutu eram algumas aldeias mais favoritas de Héli Châtelain (p.22).

Além desta ligação existente entre a elite dos nativos de Caluquembe e a Missão Filafricana, o campo missionário da IESA abriu-se igualmente para aqueles que não pertenciam a esta elite, é o caso dos ex-escravizados que procuravam abrigo nela. Quem são esses ex-escravizados? De onde vêm? Onde eram escravizados e por quem? Como conseguiram a sua liberdade? Estas são algumas das perguntas que podem aqui ser feitas: segundo a bibliografia consultada, eram sujeitos provenientes de diversas localidades quer dos vizinhos do sul (Quanyamas), quanto do Norte (Luanda) ou mesmo no interior do próprio Kalukembe. O mais famoso destes que tivemos oportunidade de averiguar foi João Catraio, também conhecido como João “Kateta” um ex-escravizado que tinha fugido do seu senhor luandense Manuel kateta, e veio fixar-se em Kamukua - perto de Vatuku. Não havendo onde se instalar, veio a refugiar-se nesta missão²⁹⁷. Episódios do gênero eram recorrentes nesta missão Filafricana. Sobre os escravizados fugitivos escreve Springer:

Um dia o Soba Sakanjila trouxe um escravo que ele encontrou na sua lavra a comer espigas de trigo. O rapaz Katalayu foi vendido pelo dono dos seus pais, que também eram escravos. Um inglês comprou-o e vendeu a um português de Caconda. Este vendeu-o a um Boer e dali o rapaz fugiu. O que fazer? Guardá-lo era prejudicar o dono que comprou. Levá-lo ao dono significaria que Chatelain aceita a escravatura. Segundo a lei, Chatelain podia guardá-lo até que o caso fosse apresentado ao comandante. Mais tarde o comandante visitou Lincoln e autorizou Chatelain a ficar com o Katalayu até que o dono viesse buscá-lo. Assim o assunto foi resolvido! (2014, p.27)

²⁹⁶ Ao usarmos o vocábulo crenças, em vez da palavra religiões, fazemo-lo para definir a parte representacional do cristianismo (em contraste com as práticas).

²⁹⁷ Segundo Birmingham 1999 eram também escravos que fugiam das caravanas de particulares que iam para a costa para serem “vendidos” aos cacaueiros de São Tomé.

É dentro deste tipo de negociações que a IESA esteve envolvida na sua fase inicial em Caluquembe²⁹⁸. A apreensão do missionário (guardar ou devolvê-lo) apresentada no relato acima é justificável na medida em que qualquer uma das decisões tomadas acabaria de certa forma por alimentar o tráfico do qual pretendia suprimir. Afinal não podemos nos esquecer que em Angola no início do século vinte, dentro e fora da área controlada por Portugal, continuava “a ocorrer a captura e comércio de pessoas que seriam utilizadas na produção, no transporte e nos serviços domésticos”²⁹⁹. Existia ainda o chamado “resgate” (terminologia herdada de épocas anteriores) que segundo Neto (2017) era feito por missionários católicos ou protestantes que, com rapazes e raparigas assim comprados e libertos, “iam reforçando as hostes de fiéis e as suas aldeias cristãs, tentando ignorar o fato de se verem identificados como compradores de escravos e de acabarem por alimentar o tráfico que queriam suprimir”³⁰⁰.

A bibliografia consultada, demonstra que Chatelain e sua missão eram cientes destas práticas e procuravam não serem colocados no mesmo rol dos missionários acima citados. Tendo em mente isto, quando possível evitavam a todo custo ter em sua base missionária algum escravo, fugitivo ou resgatado e até mesmo funcionários de alguma forma, não remunerados³⁰¹. Mas qual foi de fato o resultado da penetração do protestantismo nesta região? Podemos nos indagar. Segundo Simeão:

Uns aceitaram a mensagem de bom agrado e aprenderam a alegrar-se nela. Outros a receberam com relutância preferindo a vida antiga à nova. Quanto à população branca e seus descendentes, na sua qualidade de “crentes católicos” eles levaram muito tempo a aceitar este evangelho que eles achavam que devia ser apenas para os pretos. A assistência aos cultos era apenas quase na base do interesse medical. A maior parte deles só viveu para os lucros e para ganho fazendo-se surdos à voz de Deus até que o 25 de Abril de 1974 veio demonstrar que não é só do pão que deve viver o homem, mas de toda a palavra que sai do bom Deus. Muitos deles nos seus campos de concentração no

²⁹⁸ Ao lermos Simeão (1982) e Sprunger (2014) ficamos com a sensação de que eles querem nos fazer crer de se tratar esta missão, de uma comunidade de ex-escravizados. Contudo, a memória de uma comunidade de ex-escravos não parece corresponder à realidade, tudo que eles nos ofereceram foi dois casos exemplares, citados aqui, e só. Assim, não é nossa intenção reiterarmos este argumento. Acredito que para chegarmos a este veredito precisaríamos de mais casos e de uma pesquisa mais detalhada sobre a proveniência dos nativos que ali vieram a se instalar.

²⁹⁹ NETO, 2017, p.114.

³⁰⁰ O tráfico de escravos prosseguia, portanto, numa vasta zona da África central e austral, embora sem comparação com a intensidade de outrora. “O facto de algumas sociedades africanas continuarem a alimentar esse comércio servia de desculpa aos compradores e utilizadores, camuflando também formas mais diretas de os obter, através de raptos, da falsa contratação de carregadores”. NETO, 2017, p.114.

³⁰¹ SIMEÃO 1982, PÉCLARD, 1993 e SPRUNGER, 2014 nos confirmam que neste quesito, Chatelain e sua missão se diferenciavam das demais. Em uma carta enviada à Suíça Chatelain escrevia que eram os únicos da região que não tinham escravos e por conta disso eram bem aceites pelos nativos. *In. op.cit.*

Sudoeste africano tiveram que se aperceber desta dura verdade e alguns tiveram que se decidir para Deus³⁰².

Pelo que tudo indica, a última parte do relato de Simeão se trata de prisioneiros da Unita, ou vítimas do despertar da primeira etapa da guerra civil. Abrindo-se para nós a possibilidade de pensar em um potencial de indocilidade africana no qual estes sujeitos usavam a conversão para melhorar suas chances de sobrevivência ou conquistar melhor tratamento. Recuperaremos este ponto em seu tópico próprio. Por ora, é interessante vermos Simeão enquanto pastor nativo aliar os fatos pró-independência como uma espécie de castigo de Deus aos brancos. Já que, para Simeão os acontecimentos (guerras) que tiveram lugar na década de 1970, sobretudo, a situação vivida pelos brancos ou lusodescendentes, foi resultado do endurecimento do coração destes para com o evangelho que não lhes impelia a olharem para a causa dos nativos. Estes relatos estão carregados não só da perspectiva da crença religiosa que Simeão professa como também do *status* ocupado por ele enquanto pastor de uma instituição protestante. Daí a sua visão negativa em relação ao catolicismo, ou mesmo em relação aos que optaram em não professar a recém crença que aí pretendia se fazer presente³⁰³.

Entretanto, seu relato nos dá um panorama de como a IESA enxergava a dominação colonial, e qual margem poderá ocupar neste contexto político. Nos ajuda ainda a vislumbrar a relação estabelecida entre a Missão Filafricana - ao menos de seu líder -, para com as autoridades tradicionais, para com a autoridade colonial ou mesmo para com a população em geral, quer nativa (onde tinha os que se relacionavam bem, chegando mesmo a converter-se; e os que ouviam mas optavam por manter sua crença religiosa) quanto estrangeira (estas geralmente estabelecendo com as missões protestante uma relação pautada na desconfiança, gerada pelos jogos de interesses).

Gonçalves (1960) corrobora com a ideia de haver neste universo jogos de interesses: protestantes vs católicos que impossibilitaram uma relação amistosa, entretanto, segundo o mesmo autor, esta relação de desconfiança não ocorreu entre os protestantes e a população nativa. E aponta ainda que a “amizade” entre eles, bem como o estudo prévio dos protestantes em relação a região possibilitou a grande “permeabilidade dos Negro-Africanos à influência protestante — que, ao contrário do

³⁰² SIMEÃO, 1982, p.22.

³⁰³ Na verdade, este desinteresse dos brancos pela pregação protestante se dava porque as missões protestantes eram apenas para os negros. Os brancos não estavam submetidos ao Indigenato e não tinham nenhuma necessidade dos serviços prestados pela missão, não havia nenhuma força social que os impelisse à conversão como no caso dos nativos.

que poderá pensar-se com base em um raciocínio simplista, não é exclusivamente religiosa” (168) ela transcende o âmbito do religioso incorporando-se nas demais áreas deste universo africano como o social, cultural, económico ou mesmo político.

Por outro lado, essa permeabilidade faz com que o próprio protestantismo seja influenciado durante esta incursão na vida dos nativos, aquilo que Gonçalves enquanto missionário católico (logo defensor de uma decência eclesiástica ou correta doutrina) denominou de “os defeitos da permeabilidade” que por “metamorfose favorece, implica ou dita novos comportamentos, desviados, em boa parte, da linha de rumo indicada pelos ensinamentos religiosos protestantes” (p.168).

Ora, este autor está afirmando que foi desta permeabilidade, protestante / nativos que se originaram, portanto, novas fórmulas religiosas, e até mesmo social, cultural, e políticas³⁰⁴. Que efeitos concretos esta permeabilidade teve na concepção moderna da IESA? É uma das perguntas que pretendemos responder. Por ora é interessante também dizermos aqui que não é verdade que os antagonismos gerados pelos jogos de interesses entre os ovimbundu do interior angolano estavam apenas atrelados ao binarismo católicos vs protestantes, ou católicos vs nativos, já que mesmo entre os protestantes havia também rivalidades, sobretudo na década de 1970, e como vimos no primeiro capítulo, mesmo a nível da organização interna dos nativos de Caluquembe havia rivalidades³⁰⁵. A respeito disto segue abaixo uma conversa que tivemos com o Frei Hangalo. Havia alguma concorrência entre estes movimentos ou entre católicos e protestantes? perguntamos:

Talvez a terminologia não seja concorrência, mas sim rivalidades. Desde sua origem as relações entre catolicismo e outros movimentos cristãos sempre foram de rivalidades. Cada um olhava o outro como errante. Afinal não podemos esquecer que só a partir dos anos oitenta com o vaticano segundo é que a igreja católica assume um discurso ecuménico, no sentido de procurar manter relações positivas e dialogar com outros movimentos cristãos³⁰⁶.

³⁰⁴ No âmbito religioso por exemplo, as chamadas religiões separatistas e separadas, dos Afronegros, parecem ser os elementos mais representativos já estudados - dado o seu papel político que, pelo menos as primeiras, por vezes têm desempenhado — Ambas acabaram por fomentar ou fortalecer os chamados nacionalismos africanos (GONÇALVES 1960). Por religiões separatistas e separadas entendemos serem as igrejas cristãs africanas e as igrejas etíopes. Há bastante bibliografia sobre isso na África Austral como um todo. Para Angola há bastante bibliografia sobre o Tocoísmo, e acreditamos que em um outro momento pode servir de contraponto para nossa pesquisa, já que é uma igreja que também se manteve 'neutra' durante a luta de libertação e condenava a luta armada. Mais interessante ainda para os próximos estudos seria saber se há influência de igrejas africanas a partir da Namíbia ou da Zâmbia alcançando o planalto.

³⁰⁵ Ver por exemplo o antagonismo existente entre a missão Filafricana e a Igreja Tocoísta em Caluquembe. HENDERSON, 2001, pp.150, 151.

³⁰⁶ Entrevista concedida via ligação de WhatsApp no dia 24 de fevereiro de 2022, 15H do Brasil, 19 horas de Roma, duração de 1h:16min:54, sg.

Portanto, estas rivalidades ocorreram não apenas entre movimentos católicos vs demais movimentos protestantes e vice-versa, pois, mesmo dentro do catolicismo o mesmo ocorria. Havia no seu entorno uma certa depreciação entre ordens, desembocando, em rivalidades e disputas³⁰⁷. Será que o mesmo ocorreu entre os protestantes? Bem, já mostramos anteriormente a forma com que Chatelain descreveu os protestantes provenientes da África do sul, classificando sua religião de “glacial” e que “precisava de um reavivamento espiritual”³⁰⁸. No entanto, procurando compreender ainda mais a relação existente entre protestantes, eis o que um de nossos interlocutores, Óscar Paulo nos reportou:

Para já, esta era a tática do colono - dividir para melhor reinar - as igrejas eram antagonistas. Não é à toa que na política também os movimentos políticos o são. Eu lembro-me muito bem, um antagonismo terrível entre evangélicos e católicos desde a minha meninice. De tal forma que nós na escola se houvesse uma irmã (sacerdote católica) dando aula, nós éramos proibidos de assistir. E proibidos de fazer o gesto de “em nome do pai, do filho, e do espírito santo, amém”. Ai de ti, se fizeres isto em casa. Esta recriminação ia exatamente no quadro de não aceitar a diferença. Quando em 1972, aparece então a segmentação dos evangélicos do Norte, os grupos se tornaram ainda mais antagônicos. Ao ponto de o coro de uma igreja fazer músicas contra outra igreja ser considerado normal...estás a ver? “Vocês dos batistas, não sei o quê ... no céu não vão entrar ... não sei quanto mais...” [risos] estás a ver? Ai de ti que és Batista e vais casar com uma miúda da reformada. Crescemos assim. Este antagonismo de ver o outro como alguém que não presta. Mesmo dentro de segmentos da cristandade aparentemente próximos³⁰⁹.

Neste sentido percebemos que as rupturas europeias se seguiram nos campos missionários, contraponto a narrativa de que neste universo o “denominacionalismo” não tenha existido³¹⁰, e que as rivalidades encontram apenas suas explicações dentro da questão dos etnocentrismos/tribalismos existentes neste universo. Aliás, Amselle (2017), já se interrogava se necessariamente precisamos justificar todos os acontecimentos de conflitos, tensões e disputas ocorridos nas sociedades africanas dentro da problemática da tribalização? Nos advertia ainda que é muito cômodo ao pesquisador se deixar ficar nesta questão, pois nalgumas vezes a tensão poderá transcender a questão étnica. Assim,

³⁰⁷ Há muita bibliografia sobre a atuação e a concorrência entre as diferentes ordens religiosas católicas em Angola, sobretudo em séculos passados. No entanto, é também verdade que a situação muda completamente durante a colonização efetiva, e principalmente a partir da concordata de 1940.

³⁰⁸ SIMEÃO, 1982, p. 21

³⁰⁹ PAULO, Óscar. Entrevista concedida presencialmente em Campinas no dia 15 de fevereiro de 2022 pelas 17 horas; Duração de 1h: 38min e 12 segundos.

³¹⁰ HENDERSON, 2001; SCHUBERT 2000

para este autor o grande desafio imposto a nós pesquisadore(a)s das sociedades africanas é entender os conflitos para além da questão etnocêntrica.

Com a intenção de ir além neste assunto insistimos com nossos interlocutores onde alguns optaram em reproduzir a versão oficial no sentido de não haver jamais conflitos entre protestantes ou entre católicos e outros que nos narravam versões completamente opostas como é o caso do já citado Frei Hangalo e do médico de profissão Óscar Paulo:

Talvez haja quem diga que o antagonismo entre protestantes e católicos seja normal. O fato é que o mesmo ocorria entre os protestantes. É verdade que a AEA e o C.I.C.A tentaram colmatar estas desavenças³¹¹. Mas é só pararmos para pensar um pouco: por que é que você vai ter a fundação de duas organizações evangélicas dentro do mesmo universo? Por causa de quê? Por causa do denominacionalismo doutrinal ou ideológico. O CICA tinha um caráter mais interventivo na área social e até mexia mais com a política. A AEA dizia: epa, nós somos igreja, vamos ficar mais restritos a santificação e fugir destas coisas de fazer política. Então cria-se estes dois blocos. Isso é pura ideologia³¹².

O que Paulo está nos convidar é ultrapassar a questão étnica nos debates sobre as relações estabelecidas entre os nativos ou mesmos igrejas, e olharmos também para os denominacionalismos doutrinários de cada seguimento religioso bem como os vínculos ideológicos de cada seguimento que veio a se intensificar com o pós independência. É verdade que o real efeito das rivalidades existente entre estas instituições apenas foram possíveis de serem compreendidas em sua totalidade na época das lutas anticoloniais e subsequentes a elas (guerra civil), no entanto, deve ficar absolutamente claro que tais rivalidades não são subprodutos das lutas étnicas ali existe, pelo contrário, questões religiosas acentuaram em certa medida os discursos étnicos que mais tarde passaram a serem proferidos durante a década de 1970.

2.2.1. “A semente é lançada e não se sabe qual há de produzir fruto”

A Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA, outrora denominada de Missão Filafricana inicia sua história em solo angolano em 1897. Conforme descrito, linhas acima, ela foi fundada pelo célebre missionário-filólogo suíço Heli Chatelain - alcunhado por Gonçalves como sendo “o Junod da costa ocidental” (1960, p.30) - entre os nativos de Caluquembe com o objetivo de ajudar os ex-escravizados depois da sua libertação.

³¹¹ O Conselho de Igrejas Cristãs de Angola - C.I.C.A, foi fundado em 24 de fevereiro de 1977, em Luanda. Possuindo em suas fileiras membros protestantes que “não compartilham” a mesma postura doutrinal que os protestantes pertencentes à Aliança Evangélica de Angola – AEA, fundada em 27 de dezembro de 1974, em Benguela. Cf. VIEGAS, Fátima. *Angola e as Religiões: uma visão social*. Luanda, 1998

³¹² PAULO, Óscar. Entrevista concedida presencialmente em Campinas no dia 15 de fevereiro de 2022 pelas 17 horas; Duração de 1h: 38min e 12 segundos.

Ao menos é isto que vai nos descrever o atual presidente da IESA - Dinis Eurico - quando em uma conferência realizada em 2017 dizia que “é no quadro do auge da evangelização mundial (Séc. 17, 18 e 19 sobretudo) que se enquadra a vinda à Angola do suíço e carismático missionário Héli Chatelain, à Angola em 1897”, o mesmo prossegue dizendo que este missionário acompanhado de outros colegas, iniciaram a fundação de várias estações missionárias (do Atlântico ao Índico) “visando, inicialmente, o recebimento, reeducação e socialização dos então escravos, à luz da Lei internacional, sobre abolição do comércio de escravos” (p.1)³¹³. Assim, por mais inocente que possa parecer da nossa parte esta motivação, aqui enunciada, o fizemos porque assim se encontra nas fontes pesquisadas³¹⁴, no entanto não podemos nos esquecer do espírito civilizacional efervescente da época, já acima analisada.

Ora, com esta pretensão humanista e ao mesmo tempo expansionista, Chatelain, após um primeiro período em Angola (1885-1888), teve a ideia de fundar a Liga Filafricana, cuja direção foi confiada ao Dr. Chamberlain, secretário e depois presidente da Aliança Evangélica dos Estados Unidos.

Segundo Péclard (1993) a Liga Filafricana espelhava de certa forma o reflexo do seu tempo: “os sentimentos anti-escavidão eram cada vez mais difundido no final do século XIX, e as correntes abolicionistas geraram um debate significativo ao longo deste século” (p.24). Além deste fato Chatelain carregava desde a infância uma forte admiração pelo político norte americano Abraham Lincoln, razão esta que denominaram, em um primeiro momento, a sua base localizada em Caluquembe, de Lincoln, em homenagem ao antigo presidente americano.

Tendo isso em vista, recrutaram como missionários, carpinteiros, agricultores, médicos, com suas respectivas esposas (em sua maioria enfermeiras). Uma vez ter aprendido e se identificado com a política da autossuficiência de Taylor³¹⁵, Chatelain

³¹³ A lei internacional, nesse caso, é a Conferência de Berlim. EURICO, Dinis Marcolino. Retrospectiva Histórica, resumida pelo Pastor Dinis Marcolino Eurico, Serviço da IESA, por ocasião do Aniversário dos 120 anos da IESA, Para a *Revista SINODAL*. Novembro de 2017.

³¹⁴ SPRUNGER, 2014; SIMEÃO, 1982; PÉCLARD, 1993; HENDERSON, 2001; GABRIEL, 1978; GONÇALVES, 1960; EURICO, 2017.

³¹⁵ O filólogo e linguista Dr. Héli Chatelain, contratado pelo Bispo William Taylor (idealizador e fundador da missão metodista) para auxiliar a missão metodista na sua incursão por Angola, após longos anos de parceria (1885-1887) com esta missão viria a separar-se e fundar conseqüentemente a Missão Filafricana de Caluquembe. Durante os primeiros anos continuou ainda na Europa e na América a trabalhar para os metodistas com a publicação de alguns livros em quimbundo, aceitou depois (1891-1892) o convite de um instituto americano para recolher em Angola objetos para a exposição de Chicago. Nomeado agente consular em Luanda, onde se dedicou a colecionar os objetos para a referida exposição e a pregar o seu livro “Folk-Tales of Angola – contos populares de Angola”, voltou à América no fim de um ano e dali regressou à Suíça, onde se manteve até 1895. GABRIEL, 1978, p.602.

rompeu com todos os laços americanos e fundou a *Mission Philafricaine* em Angola com sede na Suíça, sua terra natal. “A princípio os subsídios que foram enviados eram de apoiantes americanos e mais tarde de Suíços”³¹⁶, mas os missionários dependiam essencialmente dos seus trabalhos realizados no campo, através de seus ofícios seculares supracitados³¹⁷. É desta organização que nasceria anos mais tarde a Igreja Evangélica Sinodal de Angola (IESA) com a sua sede em Caluquembe, tendo seus frutos ao fim de 15 anos com o batismo dos cinco primeiros catecúmenos, isto em 1912³¹⁸.

No entanto, oficialmente comemora-se o ano de 1901 como a data de aniversário desta instituição³¹⁹. Assim, para a historiografia convencional, em 1901, nascia entre os ovanyaneka/ovimbundo/nganguela³²⁰, na província da Huíla, município de Caluquembe

³¹⁶ HENDERSON, 2001, p. 75. Assim, para além de algumas doações, se mantinham através de suas profissões seculares, como carpintaria, medicina, ou mesmo o comércio com os nativos.

³¹⁷ Se mantinham de atividades agrícolas; trabalhos de forjaduras e de sapatarias; vendas e compras de diversos produtos como borrachas, sal, panos etc. (Ver. PÉCLARD, 1993).

³¹⁸ Duas coisas a serem salientadas: primeiro, cinco pessoas batizadas, após 15 anos de existência parece um número bastante reduzido, sobretudo para uma organização cuja evangelização aparentemente foi bem-sucedida. E a explicação se encontra no fato de que diferente de outras organizações missionárias que atuavam em Angola, a Missão filaficana não batizava facilmente seus membros, podendo um indivíduo demorar entre 6 e 10 anos para ser batizado. É o exemplo de Catraio que chega na missão em 1902, converte-se e só é batizado em 1912 (cf. SPRUNGER, 2014, p.42). Assim, o número de batizados, não é demonstrativo do número exato de pessoas que esta missão abrigava. Pois, um dado de fevereiro de 1898 dizia que havia nesta missão mais ou menos 30 trabalhadores: homens, mulheres e crianças, a maioria da aldeia de Sanjundu (SPRUNGER, 2014, p.24). E só no ano de 1899 um total de 747 havia passado um certo tempo na missão. A segunda coisa a ser salientada é, apesar da base missionária se encontrar em Angola, o comitê da missão filaficana se encontrava na suíça de onde saíam os financiamentos e o capital humano (missionários com diversas profissões).

³¹⁹ A escolha desta data é instigante já que geralmente as instituições tentam recuar suas datas de fundação cada vez mais para o passado, e não o contrário como parece ser o caso aqui. Percorrendo por um marco cronológico, a fim de dar uma possível resposta do porquê da escolha desta data, veremos que a resposta talvez se encontre na ruptura ocorrida em 1900 entre Chatelain/missão Lincoln e o Comitê americano que o financiava. Isto porque em setembro de 1900 o comitê americano fundador da Liga Filaficana havia pedido para que Chatelain transferisse todos seus direitos e poderes da missão a um comitê local e imigrasse para um outro espaço. Chatelain, no entanto, recusou, e dia 15 de janeiro de 1901 todos demais missionários que atuavam em Kalukembe (pertencentes a este comitê) descontentes com a recusa de Chatelain demitiram-se, e regressaram de imediato a seus países, deixando Chatelain sozinho na missão. O comitê (mantenedor) de Nova Iorque que garantia a manutenção financeira e o envio de missionários não mandou outros missionários. Pelo contrário, deu um ultimato: ou Chatelain continuava sozinho sem o financiamento do comitê americano ou continuava a sua obra com o sustento dos seus amigos suíços. Em outras palavras, Chatelain tinha de escolher entre EUA ou Suíça. Ele escolheu a segunda alternativa. Tornando-se, desde então, a missão de Lincoln, propriedade exclusiva de Héli Chatelain. Aliás, com esta ruptura um novo comitê (suíço) da Missão, substitui o nome da Ligafilaficana (EUA) para “Missão Filaficana em Angola” (Suíça). A partir de 1901, os relatórios de Chatelain foram publicados sob o nome de Missão Filaficana e não mais de “liga Filaficana” (SPRUNGER, 2014, pp.31-34).

³²⁰ Pelas informações obtidas, a determinação de qual grupo étnico teria iniciado esta obra missionária encontra-se na atualidade em disputa. Alguns dizem que a IESA é dos ovimbundo porque começou na Ebanga-Kalukembe, outros dizem que a IESA é dos Ganguelas porque apesar de fundada em Kalukembe, os primeiros membros encontrados e batizados pelos missionários era composto por Ganguelas e Cuanhamas, portanto, não havia nenhum ovimbundo. Esta disputa propiciou na atualidade a ruptura da Igreja em duas vertentes: Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA (Reverendo Dinis) e Igreja Cristã Evangélica Solidária em Angola- ICESA (Reverendo José Chipala). SAMUEL, Quinto. Entrevista

(configuração atualizada) a Igreja Evangélica Sinodal de Angola (IESA), fundada pelo missionário suíço Héli Chatelain. Em um período também denominado como sendo da difusão do protestantismo no sul angolano. Contudo, para compreender melhor esta instituição e sua relação com Caluquembe é preciso apontarmos aqui alguns episódios que ocorreram na época em que “a semente fora lançada”.

Chatelain, é descrito na historiografia como uma pessoa de espírito aventureiro, mas de saúde frágil. No entanto, este aparente antagonismo não o impossibilitou de fazer suas viagens por Angola³²¹. Em consequência desta debilidade que o acompanhou durante sua vida inteira³²² ele chega assim a Caluquembe em 30 de novembro de 1897, mais precisamente em Kukala – vindo de Benguela - bastante frágil e trazido por um vagaroso carro de bois, único meio de transporte mais em voga naqueles tempos. Segundo Simeão, os Boers, que lhe ofereceram uma “boleia” e lhe hospedaram por alguns dias, vendo o estado de Chatelain haviam feito um prognóstico de que “daí a dois meses ninguém mais iria nada saber dos seus traços” (p.3). No entanto, esse prognóstico não se cumpriu já que Chatelain e sua comitiva³²³ conseguiram instalar nesta localidade de Caluquembe a primeira base da liga Filafricana³²⁴.

A relação com os nativos, a princípio não se deu como esperavam, fazendo com que se tornasse a missão com o menor número de estações missionárias durante o período de expansão do cristianismo no interior angolano, e segundo Henderson (2001) três razões contribuíram para este “insucesso”: a primeira incide no *fracasso do método da*

concedida no dia 16 de setembro de 2022, via áudio de WhatsApp, 9:8. Nada diferente do que ocorreu na grande cisma da Igreja cristã entre 1378 à 1417.

³²¹ De 1885-1897, Chatelain realizou três viagens entre Angola, EUA e Suíça.

³²² Nascido em 29 de abril de 1859, em Morat, uma pequena cidade de relojoeiros da Suíça. Foi o quarto filho de seus pais, cujos nomes são Henri-Louis Chatelain (1918) e Virginie Chatelain (1930). Muito cedo Chatelain escolheu ser Missionário, talvez afetado pelo espírito da época (de expansionismo europeu), ainda mais se tratando de uma criança nascida dentro de um ambiente cristão, e com uma história de vida de superação. É que a vida de Héli Chatelain foi marcada desde muito cedo por desafios e superações, sobretudo a nível de sua saúde. Sobre este fato nos relata Sprunger (2014): “Desde muito novo, Héli estudava livros de história bíblica e de história suíça. Ele não tinha boa saúde. Uma grave doença dos olhos forçou-o a ficar em casa durante seis meses sem ler nem escrever” (p.13), após este episódio, um acidente numas escadarias de casa, obrigou-o a ficar outra vez de cama, vindo a ficar acamado dos 11 anos de idade aos 22. Em decorrência deste incidente ele andou a coxear, apoiando-se sobre uma bengala, até ao fim da sua vida SPRUNGER, 2014; SIMEÃO, 1982; PÉCLARD, 1993.

³²³ Juntamente com Chatelain vieram Krank Lea e sua esposa; o casal Bell e o dr. Wintsch. Infelizmente não consegui encontrar os nomes quer da mulher de Frank quanto de Bell.

³²⁴ O alvo da “liga Filafricana” [...], era de fundar, através da África, até a costa Oriental, estações missionárias de sustento próprio que lutassem pela dignidade humana do africano e sobretudo para a sua evangelização. Kalukembe iria ser uma das primeiras estações. SIMEÃO, 1982, p.4. No entanto, com a ruptura de Chatelain em 1901 este projeto expansionista não avançou (SPRUNGER, 2014).

autossuficiência por eles adotados que não conseguia cobrir os custos e as demandas da base missionária.

A segunda, consiste na *insistência da luta contra a escravidão* que se configurava em um atentado aos diversos interesses envolvidos: quer da administração colonial, dos clientes/simpatizantes (boeres) da missão quanto da elite nativa. Em relação ao interesse dos primeiros (a administração colonial), nos diz Birmingham (1999) que as autoridades coloniais “ficaram indignadas quando a missão se chamou Lincoln, em homenagem ao presidente americano que banuiu a escravidão nos Estados Unidos”³²⁵, e se negaram ainda em confirmar que “qualquer súdito colonial angolano corresse o risco de ser escravizado e precisasse ser resgatado”³²⁶.

Quanto ao segundo entrave (advindo dos bôeres) se deu porque estes eram imigrantes africanos que escapando do domínio britânico na África do Sul se dirigiram ao sul angolano afim de “encontrar fazendas onde pudessem praticar sua costumeira criação de gado e cultivo com a ajuda de escravos negros”³²⁷. Uma vez que esses escravos que buscavam asilo na missão suíça eram fugitivos dos trabalhos forçados e de punições cruéis, a proposta filafriana contradiz assim, com os interesses de seus maiores parceiros de negócios (os bôeres) que em decorrência disto ameaçaram em parar com as negociações até então existente com esta missão e com isto retirar seus costumes das lojas e oficinas da missão. Contudo, conforme nos diz Birmingham, “a ameaça pode ter sido irreal, já que nenhuma outra oficina era tão habilidosa na forja de novos aros de metal para as rodas das carroças Boer quanto os artesãos da missão”³²⁸, entretanto a missão, “teve que reduzir seu idealismo para sobreviver”³²⁹.

Quanto ao terceiro entrave decorrente dos interesses nativos nos diz Henderson que: “orientando toda sua obra evangélica a favor dos escravos, dos nômadas na região de Kalukembe, acabaram por ignorar os Umbundu e os Mbali, embora eles também habitassem aquela região”³³⁰.

³²⁵ BIRMINGHAM, 1999, p.75

³²⁶ BIRMINGHAM, 1999, p.75

³²⁷ BIRMINGHAM, 1999, p.75

³²⁸ BIRMINGHAM, 1999, p.75

³²⁹ BIRMINGHAM, 1999, p.75

³³⁰ HENDERSON, 2001, p.106. Daí nossa dificuldade em taxarmos esta missão como sendo apenas ovimbundu.

E por fim, temos uma terceira razão que explica o “insucesso” inicial da liga filaficana: *A desarticulação no trabalho em equipe*³³¹. A isto acrescenta-se o fato dos nativos - já habituados pelos maus-tratos dos outros brancos, os portugueses - os enxergarem com uma certa desconfiança. Aos poucos, porém, foram se soltando e habituando-se a estes brancos que segundo Sprunger (2014) “em muitos aspectos pareciam ser diferentes daqueles que eles tinham visto até então”³³²:

As pessoas fogem (Ovindele vikoka usumba! – os brancos causam temores!) aos poucos alguns aproximam-se e ficam admirados: Este branco não é como os outros! Anda sozinho e sem arma, conta palavras de amor na nossa língua! Dois homens vão com ele para ver a estação e assistir a um culto, Chatelain canta em umbundu. Os homens prometem voltar com outros para trabalhar. Poucos dias depois chegam 10 homens para assistir ao culto e trabalhar. A nova estação chama-se “LINCOLN”³³³

Simeão (1982), percorrendo o mesmo raciocínio de pensamento apresentado por Sprunger (2014) escreve que com o tempo o “medo” dos diferentes grupos sociais nativos aos missionários suíços foi desaparecendo, pois começaram a entender que eles tinham uma proposta diferente e em decorrência disto foram se juntando a esta missão:

Os cuanhamas, ameaçados pelas secas contínuas das suas terras, foram surgindo, assim como escravos fugidos ou libertados de seus antigos senhores e que vinham procurar aqui abrigo. Não se chamava a estação missionária “Lincoln” nome que inspirava liberdade? Assim o povo aos poucos, foi ganhando confiança no evangelho e naqueles que o pregavam. Novos hábitos de trabalho e de vida começaram a deitar algumas raízes, embora ainda mui lentamente. Segundo seu biógrafo “até ao fim da sua vida Héli Châtelain amou o seu próximo como a si mesmo”³³⁴.

Percebe-se assim uma certa semelhança no discurso de ambos os autores, no entanto, isso ocorre porque ambos extraem seus textos do mesmo biógrafo de Chatelain, tendo apenas algumas diferenças pelo fato de Sprunger munir-se com informações provenientes do jornal “Le philafricain”. Seus relatos, porém, vão também ao encontro da percepção que Chatelain tinha acerca de si, do povo e da sua missão. Eis o que ele relata em uma de suas cartas:

Nós somos os únicos nesta floresta, sem defesa³³⁵. Se alguém quiser vingar-se é fácil. Mas não estamos preocupados. Cremos que Deus não

³³¹ Chatelain não formava com os seus colegas uma boa equipa. Ele era um intelectual conhecido internacionalmente como linguista e antropólogo, ao passo que seus colegas eram artesãos suíços sem preparação especial para a obra missionária. HENDERSON, 2001, p.106.

³³² SPRUNGER, 2014, p.23.

³³³ SPRUNGER, 2014, p.23.

³³⁴ SIMEÃO, 1982, p.5

³³⁵ Em relação a este suposto domínio da natureza (floresta) pelo homem (missionário), é importante o que nos descreve Péclard (1993) “Chatelain descreve, na torção de uma carta, a nova vida dos missionários

nos trouxe aqui em vão. Somos os únicos a não ter escravos, não fazer aguardente, não enganar pessoas, respeitar o Domingo, tratar brancos e pretos da mesma maneira. É maravilhoso falar de Jesus Cristo com pessoas que ainda nunca ouviram o seu nome...Não estamos isolados. Muita gente chega cada dia com presentes ou para pedir serviço e assistir aos cultos porque ouviram que não fomos fazer a guerra com o chefe de Caconda. O comandante de Hanya veio pedir desculpa e promete ajudar no transporte das nossas coisas de Benguela³³⁶.

Este excerto, nos leva a interrogar-nos sobre quais outras missões se encontravam na região? A princípio, na época que Chatelain residiu em Kalukembe apenas havia uma missão, católica. Estaria ele se comparando apenas com estes sujeitos ou sua defesa se insere em um plano amplo? de qualquer modo sua afirmação nos leva a subentender que ele estava se comparando com outras missões instauradas entre os ovimbundu: quer protestantes quanto católicas. E até mesmo à, outros sujeitos ali existentes: quer nativos quanto estrangeiros³³⁷.

Se retirarmos a visão religiosa da citação supracitada, uma crítica que poderíamos fazer aqui seria em torno do seguinte questionamento: Qual seria a resposta da administração colonial caso os brancos da missão fossem atacados fisicamente? Isto porque em toda a África, os missionários podiam andar desarmados porque o exército e a polícia colonial serviam como garantidores. Portanto, este receio de um possível ataque do qual Chatelain especula não partiria dos nativos (já que seria entendido como um ataque a administração colonial), mas de outros agentes que estariam devidamente em equivalência de trato em qualquer eventual conflito.

Nesta carta é perceptível vemos ainda, mais uma vez o repúdio que Chatelain tinha sobre a prática da escravização, o que segundo ele, poderia acarretar-lhe insegurança. Expõe ao mesmo tempo que foi por esta mesma postura antiescravista que conseguiu estabelecer uma relação “amistosa” com os nativos. Ao mencionar a questão da guerra acaba corroborando com o que escrevemos na linha acima, de ser o universo de Caluquembe e Caconda na época de inserção da Missão Filafricana um espaço de

como semelhante à de Robinson Crusoe. Aqui encontramos o mito da virgindade do território africano, um muito propício ao desenvolvimento do trabalho missionário. Indica também aquilo que os missionários ingleses na África do Sul percebiam sobre a imagem africana: a paisagem como desarrumada e primitiva (um lugar a ser arrumado); e, portanto, devido a esta concepção primitiva não só da paisagem como também da imagética dos seus habitantes, o primeiro ato missionário consistiu em ordenar o ambiente em que eles foram encontrados (Sp).

³³⁶ Chatelain *apud* SPRUNGER, 2014, p.24.

³³⁷ Quanto a prática escravista por parte dos nativos, a historiografia para além de reconhecê-la vincula, também, sua estimulação, aos missionários. É por este motivo que vemos Chatelain procurando se distanciar desta prática. Sobre a relação dos nativos de Caconda, Catoco, Bihé e Bailundo (regiões vizinhas de Kalukembe), com a escravatura, argumentava Le Conte (1897, p.6) que “os gentios se rodeiam de escravos e resistem a separar-se de suas mulheres pela falta que lhe fariam em suas culturas”.

constante conflitos. Contudo esta guerra que Chatelain menciona seria a última guerra da região envolvendo nativos e estrangeiros (portugueses e Boers). Eis o relato na íntegra do sucedido:

Um dia de janeiro de 1898 cinco vacas pararam em frente das nossas tendas. Os trabalhadores guardaram-nas. Eu pensei que o dono viria buscá-las. Mas não. Ao anoitecer fizemos um cerco para elas não fugirem. Ao dia seguinte mandei uns trabalhadores apascentá-las. Mas ao meio-dia as vacas tinham desaparecido com os trabalhadores. (ocitangi! Problema!). Passados alguns dias, algumas tropas indígenas passaram para ir falar com o Soba Cisala e recuperar seis vacas que fugiram. Sábado, as tropas voltaram com as vacas e não só. Vinham com três mulheres presas, um homem amarrado e uma coluna de portadores... Falei com as tropas para eles bem cuidar dos presos. Disseram-lhes que os presos foram batidos e maltratados pelos soldados. Expliquei-lhes que eu podia proteger os meus trabalhadores, mas não pessoas desconhecidas que passassem por aí ³³⁸

É provável que “essa grande influência” de Chatelain sobre os nativos se deva ao fato de que ele era branco, e se assim for, a relação nesse caso, era com sipaios (tropas compostas por nativos) integrados às forças coloniais portuguesas. Contudo, pelo exposto compreendemos a grande influência que Chatelain bem como sua missão tinham neste universo angolano em tão pouco tempo de existência³³⁹. Isso será melhor visível no relato seguinte:

Dias depois [de janeiro de 1898], chegou um grupo armado com um saco de milho da parte do Soba Sanjundu que pedia a ajuda de Chatelain para ele falar com o comandante de Hanya, para que libertasse as três mulheres presas. Mas Chatelain queria falar pessoalmente com o Soba. Então os soldados levaram-no na tipóia. Primeiro o Soba zangou-se e disse: “Nduwipa” [vou lhe matar] ao perceber que este era o homem a quem mandou o saco de milho, ele convidou Chatelain. Entraram e conversaram. Chatelain aceita ir falar com o comandante se for levado na tipóia [devido a sua limitação de saúde]. O Soba Sanjundu escolhe os portadores e manda preparar comida para a viagem. Chatelain estava pronto a sair quando chegaram dois outros sobas a informar sobre uma guerra com os Boers. Então Chatelain voltou para casa onde Lea e Bell estão a espera dele. Perguntaram logo: Viste o chefe de Caconda com 20 tropas, 12 carroças de Boers e os presos levados pelos soldados do comandante? Sendo assim, Chatelain manda dizer ao Soba Sanjundu que não vale a pena ir falar com o comandante de Hanya porque o chefe de Caconda é superior, e Chatelain não quer entrar em guerra. Ele quer ficar a guardar a sua gente na missão. Depois os missionários reuniram-se para orar. Ao dia seguinte ouviram o tiroteio. Ficaram nas suas tendas, não queriam meter-se na guerra. Uma semana mais tarde os Boers regressaram com muito gado capturado. Chatelain cumprimentou o chefe e fez-lhe perguntas, mas ele não gostou e foi-se embora. A aldeia de Sanjundu não foi queimada. Passaram quatro mulheres de

³³⁸ SPRUNGER, 2014, p.23.

³³⁹ Lembrando que a missão foi estabelecida em 1897 e o episódio narrado ter ocorrido em 1898. Um ano após Chatelain estabelecer-se nesta região.

Sanjundu com os bebês. Mais tarde foram soltas. Chatelain levou comida para elas³⁴⁰.

Por este relato percebemos os desafios da Missão Filafricana bem como de seu fundador neste período de inserção, compreendemos ainda o clima conflitivo que havia na região, estando a Missão Filafricana no “entre-conflito”. Como veremos em nosso trabalho, esta situação não mudaria com o tempo, já que tal como a região, a IESA se veria constantemente neste entre-lugar/conflito. Entretanto, é a expressão *Chatelain não quer entrar em guerra. Ele quer ficar a guardar a sua gente na missão*, que gostaríamos destacar deste relato, já que ao nosso ver, este é desde sempre o *modus operandi* da missão Filafricana entre os nativos de Caluquembe. Mas ao contrário de uma leitura precipitada que enxerga aí uma certa parcimônia e consequente alienação ou “apolitismo”³⁴¹, encaramos esta postura dentro de uma estratégia cuidada de alguém que se encontra no “entre-lugar” / “entre-conflito”. Já que como vemos no relato acima apresentado, apesar de não ir ao chefe de Caconda, Chatelain e sua missão procuraram formas de se inserir nas disputas que o circundam, neste caso concreto, quer pedindo explicações a quem de direito e assim servir de intermediário, quanto servindo os nativos com sua base missionária. Do lado inverso, enquanto a missão servia como protetora os “calunquembes” serviam à missão com trabalho. Ou seja, havia interesse de ambas as partes.

O relato nos ajuda ainda a compreender que este missionário tinha uma certa concepção da autoridade portuguesa, e dos limites da sua própria influência, o que justifica sua “política de neutralidade”³⁴². A cerca desta limitação nos narra Péclard:

Ele só poderia assistir desamparadamente o desfile de soldados bôeres com seus despojos de guerra. O resultado da guerra é o a seguir: oito ou dez nativos mortos e vários feridos; oito ou dez grandes aldeias queimadas; os outros saqueados; campos devastados; trinta e um nativos feitos prisioneiros (eles cercaram nossa tenda); trezentas cabeças de gado grande e outros tantos bois pequenos levados embora; treze vagões cheios de espólio trazido pelos bôeres. O gado é dividido igualmente entre o Chefes e os bôeres³⁴³.

Chatelain narra este fato com um extremo pesar, como de alguém que nada poderia fazer, se não olhar aquela incursão, um sentimento de impotência diante dos soldados mandatados pelo Chefe da Caconda. O que faz desta suposta “neutralidade política” ser,

³⁴⁰ SPRUNGER, 2014, pp.23-24

³⁴¹ SCHUBERT 2000

³⁴² Segundo Schubert (2000) ela é fruto de uma teologia conservadora vinculada a uma concepção particular da neutralidade suíça (p.154)

³⁴³ *Apud* PÉCLARD, 1993, p.53

afinal de contas, o único procedimento possível diante das circunstâncias que sobre ele se apresentava. Este episódio ocorreu apenas cerca de um mês após a instalação do Chatelain em Caluquembe, o que significa que ele não tinha a sua disposição todos os meios materiais para fazer frente a este conflito que colocava de um lado Boers, Portugueses e diferentes grupos sociais nativos.

Além do mais, Chatelain se encontrava muito debilitado fisicamente, conforme relatado. E por fim, Chatelain não tinha também neste momento, controle sobre os mecanismos legais nem as articulações políticas apropriadas que poderiam garantir seu sucesso numa possível mediação. É neste sentido que Péclard (1993) analisando este mesmo episódio argumenta:

Acima de tudo, deve ser visto que a forma como Chatelain reagiu estava inteiramente dentro de suas opções missionárias, e, mais amplamente, à política habitual das sociedades missionárias: nenhum confronto direto com as autoridades portuguesas estava na ordem do dia, e o missionário só poderia se contentar em oferecer um espaço desabrigado de conflitos desse tipo, a fim de estimular a vinda dos indígenas para se estabelecerem perto deste lugar, o único procedimento, inicialmente em qualquer caso, era oferecer um ensino suscetível de colocar em prática a vontade de edificação moral expressa no plano da Liga Filafricana³⁴⁴.

E é por ser um “espaço neutro” que obteve o reconhecimento quer das autoridades portuguesas, das autoridades de Caluquembe e dos nativos comuns que procuravam por sossego. Chatelain explicou sua política de neutralidade da seguinte maneira:

Os nativos dos arredores sabendo e reconhecendo que somos seus amigos e que não participamos na guerra nem lucramos com o saque, dificilmente se tornarão um perigo para nós e vice-versa, ou ainda, dificilmente os Caluquembes nos ataquem e se vinguem de nós pelo tratamento que eles têm recebido de outros brancos³⁴⁵.

Percebemos deste modo, que nesta fase inicial, a própria “neutralidade política” se tornou em si uma política que possibilitou à Missão Filafricana se postular no “entre-lugar”, podendo consequentemente articular-se e transitar dentro de um campo ou espaço - pelo menos - triplo: português, boer e nativos³⁴⁶.

À medida que a missão crescia, os trabalhadores também, bem como os aderentes a esta missão. Isto, no entanto, ao invés de ser motivo de alegria para esta missão foi ao

³⁴⁴ PÉCLARD, 1993, p.54

³⁴⁵ Chatelain à Alida, Lincoln, 3.01.1898, C6, p. 26 tradução e grifo nosso.

³⁴⁶ Ao analisar-se o fenômeno religioso em espaço público pensa-se em como a igreja agencia-se para alcançar os espaços de poder, mas talvez devamos pensar em uma instrumentalização da política pela religião sem necessariamente pretender-se atingir o poder. Pela primeira análise necessariamente caímos nas dicotomias entre igreja politizada (nacionalista) vs apolitizada (alienada), ao passo que a segunda, nos amplia o horizonte para se pensar as agências dos sujeitos em meio a um universo em constante transformação.

mesmo tempo motivo de desentendimento entre Chatelain e a direção da Missão (na época Lincoln) situada nos EUA, que não viam mais a necessidade de manter Chatelain neste campo missionário, a contragosto de Chatelain³⁴⁷. Este conflito de interesse entre a direção da Missão Lincoln e a vontade de Chatelain, fez com que Chatelain rompesse com esta organização. Ruth Sprunger (2014), relata assim este episódio:

Há sempre trabalhadores a vir e a regressar para a sua terra, como Alma e Yangi da tribo kuanyama e Ndonga. Agora a base de Lincoln está estabelecida e conhecida. A Liga Filafricana na América queria que Chatelain fosse abrir refúgios para escravos noutras partes da África, por exemplo no Sudão (26).

E Chatelain diante desta situação embaraçosa para si, retrucou:

O alvo da Liga Filafricana não é só lutar contra a escravatura, mas também aplicar os princípios de Cristo a todas as questões sociais do continente. Este programa é tão vasto e engloba tantos problemas (por exemplo o álcool) que vai levar muito tempo. É preciso que o Espírito Santo regenere o maior número possível de indivíduos antes de reconstruir a sociedade africana. A nossa obra é neste momento uma missão industrial e agrícola³⁴⁸ que permite resolver o problema da escravatura, da poligamia, do álcool e da feitiçaria. Portanto a Liga Filafricana [A junta da Missão] tem muito que fazer, mesmo se não houver mais escravos a libertar. Aqui em Lincoln [em Caluquembe] temos muitas vantagens: o clima é muito bom; a distância com a Costa é razoável; a escravatura ainda existe aqui, mas há outros males que podemos combater. Graças a Deus, o alvo fixado foi atingido: Uma base foi estabelecida³⁴⁹

A ênfase de Chatelain de que sua missão era uma missão industrial e agrícola que lhe permitia “resolver o problema da escravatura, da poligamia, do álcool e da feitiçaria” é de suma importância em nossa reflexão porque foi nesses âmbitos, em particular, que as missões protestantes agiram sobre a experiência africana e atuaram para criar diferenciações entre o que é e o que não é “nosso”, entre o campo da religiosidade e o que não era religiosidade, e entre o fiel e o ímpio.

³⁴⁷ Segundo Péclard (1993 p.54) nem sempre a postura de retraimento de Chatelain agradou aos seus colaboradores missionários, que se mostraram mais inclinados a criticar as autoridades portuguesas. Por isso Chatelain teve que “recolocar a igreja no meio da aldeia” na chegada da segunda equipe de ajuda missionária americana, sem que isso agradasse aos recém-chegados: (dizia Chatelain em uma carta) “Recordei que respeitei as autoridades sob cujo controle vivo, que amo os portugueses apesar das suas faltas, e que nós, como trabalhadores da Liga, devemos nos abster de fazer política e ter a maior cautela nas nossas palavras, e até nos nossos olhares, que aparentemente não foram bem recebidos” (*apud* PÉCLARD, 1993, p.54).

³⁴⁸ Chatelain se referia a sua base missionária enquanto uma “missão industrial e agrícola”: “a Missão filafricana é, se você quiser, uma missão industrial e agrícola, inter-religioso e principalmente laica ... [isto porque ela] “fazia parte do círculo das sociedades indústrias que combinavam trabalho prático [produção, compra e vendas de diversas mercadorias] e evangelização, sendo cada estação ao mesmo tempo um centro de vida social e cristã e cada missionário uma espécie de fazendeiro ou líder do setor, sem deixar de ser um pregador do Evangelho” (PÉCLARD 1993, p.37). Para saber mais acerca do funcionamento desta “Missão industrial e agrícola” recomendamos os trabalhos de Péclard (1993) e Birmingham (1998)

³⁴⁹ *apud*. SPRUNGER, 2014, p.26.

Para alguns autores, a partir deste ponto ocorre a efetiva transição de um projeto filantrópico para um outro projeto: o protestantismo de missão³⁵⁰.

Historicamente este “projeto filantrópico” missionário foi também cunhado de “protestantismo não colonial”. O que seria isso? É uma forma analítica surgida em 1900 utilizada pelos historiadores do estudo das missões, como mecanismo de distinção entre “missões não coloniais” e “missões coloniais”³⁵¹.

Em nosso trabalho não levamos esta divisão de forma literal. Já que na prática historiográfica esta maneira de analisar um fenômeno tão complexo como as missões - que não obedece a esta regra dualista e binária - é como “chover no molhado”³⁵². Um bom exemplo disto ocorre com o projeto da missão Filafricana, que apesar de financiada pelos agentes do governo estadunidense, surge igualmente no impulso dos movimentos de reavivamentos, carregando, portanto, ambas características³⁵³.

Teologicamente falando o discurso do protestantismo de missão se valia de uma “retórica liberal, mas escondia mecanismos de intolerância”³⁵⁴ daí por exemplo, Chatelain

³⁵⁰ Por projeto filantrópico nos referimos a este intento inicial da Liga Filafricana de se inserir no solo africano com a finalidade de conter a prática escravista e se constituir a missão Lincoln em um abrigo de ex-escravos. Já o projeto de missão seria este projeto pessoal de Chatelain cuja finalidade proselitista resultou na ruptura com a junta.

³⁵¹ A primeira surgiu do impulso dos movimentos religiosos de reavivamento (revival), que se dedicaram à evangelização no interior e no exterior do mundo protestante. Tratou-se, portanto, de um movimento de base que, com poucos recursos, enviava missionários a diversas localidades do mundo (HENDERSON 2001). Já as missões coloniais são aquelas que de certa forma estariam vinculadas aos empreendimentos expansionistas imperiais. Isto é, auxiliadas e patrocinadas pelos agentes do governo ou das empresas comerciais. HOLLARD, Pasteur. *Missions Coloniales et missions non coloniales*. Paris: Maison de Missions évangéliques, Conférence Consultative des Comités Auxiliaires, 1900. Sp. Nos parece que essa distinção carece ainda de maior aprofundamento já que esta definição, é para nós problemática, e parece ter a ver com a necessidade de “limpar a reputação” das maiores denominações protestantes de sua cumplicidade com o projeto colonial.

³⁵² A cristianização em grande parte da África subsaariana foi muitas vezes um processo paradoxal: enquanto ajuda a criar sujeitos compatíveis e uma força de trabalho qualificada para a nova ordem colonial, também abriu caminho para a mobilidade social e influenciou a modernização e as organizações que minaram os próprios fundamentos da regra colonial. No centro de Angola como em outros lugares de África, a rápida expansão do cristianismo resultou mais do trabalho da população local do que da ação direta de missionários estrangeiros. A cristianização foi paralela à mudança econômica (novas atividades de trabalho, agricultura de rendimento, acesso a bens e roupas 'modernas', trabalho de recrutamento, impostos monetários) o que alterou profunda e irreversivelmente as sociedades africanas. VER. NETO, Maria da C. «Nós é que sabemos!...»: Reflexões em torno da memória e da história”, *Actas do Colóquio "Da luta clandestina à proclamação da Independência Nacional: Memórias de um passado que se faz presente"*, Luanda, Arquivo Nacional de Angola, 2012, p.178.

³⁵³ Dizemos isto porque mesmo que não sejam colonialistas são imperialistas já que estão em colaboração permanente com o capitalismo, afinal não podemos nos esquecer dos trabalhadores da Missão, que com seus respectivos trabalhos podem até pagar impostos e consumirem produtos coloniais/dos países imperialistas.

³⁵⁴ CAMPOS, Leonildo Silveira. O Protestantismo de Missão no Brasil, cidadania e liberdade religiosa *Rev. Educação & Linguagem* • v. 17 • n. 1 • 76-116 • jan-jun. 2014 disponível: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/EL/article/view/5493/4510> Acesso 11/08/2021.

reunir em um único pacote o problema da escravatura, da poligamia, do álcool e da feitiçaria como justificativa de sua permanência em solo angolano.

Aparentemente, as bases missionárias desta organização, carregaram em sua forma de ser Igreja este paradoxo, já que conforme nos diz Henderson (2001), apesar de serem provenientes do mesmo fundador e da mesma direção missionária elas diferiam uma das outras, em sua forma de entender a missão, é o caso da Missão de Ebanga³⁵⁵ que ao lado da Missão de Caluquembe e suas respectivas igrejas, se perfilavam nas duas estações pertencente a Missão Filafricana de maior expressão, no entanto, cada uma delas tinha desenvolvido o seu estilo próprio de disciplina. Isto é, a primeira fundada em 1927 era muito tolerante e flexível (teologia liberal) para com os nativos, ao passo que a segunda (Caluquembe) fundada em 1897 era muito rígida nas suas normas (teologia conservadora): como exemplo, podemos dizer que na estação de Caluquembe de tão conservadores que eram, “houve alturas em que os catecúmenos tinham de esperar cerca de seis anos para poderem serem batizados”³⁵⁶

Ora, apesar de Chatelain procurar o tempo todo diferenciar sua missão dos demais missionários, quer protestantes quanto católicos, vemos que seu projeto missionário apresenta semelhanças com os demais empreendimentos³⁵⁷. Do nosso ponto de vista, obedeceu ao mesmo tipo de missionação que se instalou em outros contextos: Um

³⁵⁵ Missão Evangélica de Ebanga - Trata-se de uma missão suíça, dependente de uma missão principal, que é a Missão Filafricana de Caluquembe. Rigorosamente não devia ser designada por missão, uma vez que se trata de uma sucursal da missão-sede. A tradição, porém, consagrou tal nomenclatura. A Missão de Ebanga possuía na década de 50, um pequeno hospital, que era visitado, em regra mensalmente, por um médico, e onde havia enfermeiros e enfermeiras. O número de angolanos vinculados a esta «missão-sucursal» não atingia a 2000 na década de 50. Enquanto os números da missão de Caluquembe ultrapassava os 2.500 de pessoas vinculadas a ela (GONÇALVES, 1960, p.57).

³⁵⁶ Em 1943, com o Dr. Bréchet presidindo o novo campo missionário desta instituição, procurou colmatar estas diferenças, convocando para tal, duas vezes por ano uma reunião, de modo que representantes de ambas as estações, pudessem chegar a um consenso estabelecendo padrões de condutas comuns a ser aplicado a todos os campos. HENDERSON, 2001, p.108.

³⁵⁷ DUELLEY 2010.

protestantismo difusor de uma pedagogia liberal, mas que por outro lado, remetia os nativos a uma série de intolerâncias³⁵⁸ atinentes às suas culturas.³⁵⁹

Nos adverte ainda Péclard (1993) que apesar dos missionários terem, ao nível da análise histórica, um estatuto que os aproxima um pouco dos reformadores do séc. XVI - quer do ponto de vista de suas atividades religiosas, quanto teológicas -, ao estudarmos suas mensagens e suas práticas missionárias percebemos que as comparações param por aí (no estatuto).

Heli Chatelain por exemplo, bem como seus colaboradores nunca foram os produtores de um dogma teológico, no mais, eles estavam à frente de uma corrente religiosa cujo veículo dogmático principal teria sido previamente escrito. Isto faz com que nosso estudo, portanto, não seja baseado em um corpus de textos fundadores, mas sobre práticas, ou melhor, sobre a relação prática estabelecida entre Chatelain, a administração colonial portuguesa, bem como os diferentes grupos sociais nativos³⁶⁰. E foi mobilizando tais relações que a missão filaficana foi ganhando espaço entre os nativos de Caluquembe, e aqui vale dizer que tal processo não ocorreu de forma pacífica, mas dentro de um confronto multifacetado:

Confronto físico na forma de um encontro entre missionários e seu futuro rebanho; confronto estratégico entre o projeto elaborado pelos missionários e como os nativos sentiram esses novos “intrusos” que poderiam entrar em seu mundo; confronto imaginário entre representações opostas do outro, resultante em grande parte da trajetória histórica específica para as respectivas sociedades de missionários e nativos; confronto histórico, enfim, entre uma terra colonial carregada de história, designando antecipadamente aos recém-chegados uma

³⁵⁸ A intolerância para com os desviantes, para com os de pensamentos diferentes, inclusive com os judeus, esteve presente na retórica protestante em vários momentos históricos. A intolerância para com o novo deve ser buscada ao longo da tradição protestante, que precede ao surgimento das instituições protestantes, e se insere no cristianismo medieval. A caça às bruxas responsáveis pelos riscos de quebra da ordem necessária, na visão deles, para que, finalmente, venha o progresso, resulta de certa perspectiva messiânico-milenarista, em que se espera do ser humano a contribuição para a implantação do reino de Deus na face da terra. Por outro lado, a recomendação bíblica mal compreendida de obediência às autoridades, aliada aos ensinamentos de Lutero sobre os “dois reinos” e, especialmente de Calvino sobre a maldade intrínseca dos seres humanos, complicam a aceitação de que os “seres humanos são dotados de direitos inalienáveis” que foram embutidos neles pela própria natureza ou pelo Criador. CAMPOS, 2014, pp.109, 110.

³⁵⁹ Ainda a respeito da intolerância cultural explica Frantz Fanon que o racismo atinge uma forma de existência que passa pelo aspeto cultural. FANON, Frantz Omar. *Racismo e cultura*. Editora Terra sem Amos: Brasil, 2021. Portanto, não podemos desvincular a intolerância ao racismo. Em outras palavras, a hierarquia institucional marcava uma hierarquia racial dentro da Missão. O que em termos práticos, disfarçado de um paternalismo colocava limitação de ascensão aos nativos.

³⁶⁰ PÉCLARD, 1993, p.5. Por este exposto vemos assim uma diferença significativa, na pretensão analítica do protestantismo praticado em solo angolano e o protestantismo em solo inglês analisado por Weber, mas segundo Péclard isso não significa ao menos não tão longe, que devemos rejeitar a reflexão teórica de Weber em termos de *ethos* econômico. Se eles não são produtores de ética Protestante, Chatelain e seus colaboradores são seus representantes em muitos cumprimentos emblemáticos, na medida em que carregam consigo os seus valores; e além disso, seu status inovador pode ser comparado ao dos teóricos da Reforma, na medida em que também introduzem uma nova abordagem, uma nova concepção de mundo. *Ibid*.

função e um lugar adequado, preciso, e esses recém-chegados estão prontos para perturbar este sistema estabelecido para garantir a disseminação de sua mensagem³⁶¹

Analisando a característica do protestantismo em solo angolano e sua influência na vida dos nativos, a historiadora Maria da Conceição Neto diz o seguinte:

Em Angola, como no resto de África, as Missões cristãs foram responsáveis pela emergência de elites letradas e culturalmente influenciadas pela cultura cristã e "ocidental". O Cristianismo, associado às transformações económicas e sociais geradas pelo sistema colonial, alterou concepções e modos de vida, noções de propriedade e de família, as práticas diárias na alimentação, no vestuário, na educação dos filhos... Das Missões saíram professores, enfermeiros, operários especializados, agricultores usando a tração animal e os adubos etc. Menos numerosos, mas importantes na sociedade angolana até a atualidade, foram os que estudaram nos seminários católicos e os bolsiros enviados ou apoiados no exterior pelas Igrejas protestantes a partir dos anos 50 (2000 S.p)

Em vista disso percebemos que a empreitada protestante que foi “em sua totalidade um projeto educativo”³⁶² conseguiu criar uma rede de escolas, cuja proposta valorizava o indivíduo, sua ascensão social e o reforço do sistema de poder no Continente. É tendo em mente isto que em nossa análise do protestantismo inserido no sudoeste angolano procuramos também compreender os meandros deste fenómeno. E para tal, do ponto de vista da história social a análise não passa tanto na interrogação do que há de realidade e de retórica nos discursos aparentemente ufanistas, mas contar os eventos a partir do contexto em que se deram.

Em uma carta enviada por Chatelain, a 14 de fevereiro de 1899, Chatelain deixa evidente o que estamos articulando e nos mostra ainda como decorriam os processos de negociações na implantação de uma base missionária em solo angolano. Eis o texto na íntegra:

O Soba Nambalu queria que fossemos estabelecer uma nova estação na aldeia dele, então fomos lá ver o lugar com o Dr Henderson e o Sr Neipp. A noite fizemos uma reunião de evangelização. Ao dia seguinte o “Jango” reuniu-se com nove sobas. Esclareci outra vez o alvo da missão: Nós não viemos para procurar cera, marfim, dinheiro ou poder político. Queremos ensinar-vos a vontade de Deus, o nosso Criador e Pai, e o amor do seu Filho Jesus Cristo que morreu para os resgatar da escravidão de Satanás. Trazemos a gloriosa esperança da vida eterna ... por isso temos professores para vos ensinar a ler e escrever e temos médicos que podem curar as vossas doenças. Temos uma loja onde podem comprar várias coisas sem ir muito longe. Sobre a proposta do Soba Nambalu, estou pronto a ver qual é o lugar apropriado, mas os chefes aqui presentes devem declarar que isso é o desejo deles. Todos aceitaram (vatava). Depois o Soba Mbambi acrescentou: Estamos

³⁶¹ PÉCLARD, 1993, p.27

³⁶² CAMPOS, 2014, p.80.

contentes que vieram. A meu ver, o melhor lugar é a cascata do Uselei. Ali tem água para construir um moinho. Depois os sobas Mbambi e Cimuku conduziram os missionários até lá ver³⁶³.

Por este exposto vemos por outro lado que a inserção do protestantismo entre os nativos nem sempre se deu por meio do uso da força, mas sim mediante um longo processo de negociação. É o caso da inserção da IESA entre os nativos de Caluquembe, cuja história de seu fundador nos mostra uma relação de negociação, que de tão enraizados e conectados que estavam com os povos nativos, lhes fora oferecido ao seu fundador, Héli Chatelain, cargos importantes na organização administrativa dos nativos como sucedeu durante o período que Kalukembe ficou sem um rei. É que nos narra Sprunger:

Durante um certo tempo não houve rei na Ombala de Kalukembe, e alguns Sekulos [anciãos] disseram: Nós não queremos um rei da antiga Ombala, queremos que Chatelain seja o nosso rei, porque ele é que está a reconstruir o país [entenda-se a aldeia]. Chatelain não aceitou. Depois, um homem chamado Kavalu foi escolhido pelos “akisi” (2014, p.30).

Sobre o reinado de Kavalu – que deve ser Kavalu-Hungulu, feito rei em 1902 – já frisamos no primeiro capítulo que havia uma estreita relação de amizade resultado da colaboração política entre Héli Châtelain e Kavalu-Hungulu, então rei de Caluquembe que culminaria em diversas visitas por parte quer de um, quanto de outro. Talvez pelo fato de ambos terem ficado, de, por meio, com uma “dívida moral” resultante do episódio acima narrado. Frisamos ainda que foi com este monarca que se entra na “história contemporânea” de Caluquembe³⁶⁴. E é sobre esta história contemporânea de Caluquembe, como da Missão Filafricana que queremos agora nos voltar.

2.2.2. “Unene wongandu kovava”: Os Caluquembe sob o protestantismo de missão da Missão Filafricana (1920 - 1960)

O novo século (1901) começa com uma crise interna nos objetivos da missão Filafricana que mudaria por completo sua ação neste território. Isto porque aquele ambiente a prior denominado de “Vredestadt” (lugar de paz)³⁶⁵ seria agora lugar de tensões³⁶⁶, precisamente por disparidades de pensamentos. Estas disparidades resultaram,

³⁶³ SPRUNGER, 2014, p.27.

³⁶⁴ Por contemporânea nos referimos a esta história que se inicia em meados do sec. XX em diante.

³⁶⁵ Isso porque diferentes nacionalidades trabalharam juntos dentro da missão Filafricana

³⁶⁶ Este nome foi criado pelos Boers que um belo dia vieram ver a missão Loncoln. Eles diziam entre eles: esse lugar merece o nome de “Vredestadt” (cidade da Paz) porque diferentes nacionalidades trabalham juntos em paz (SPRUNGER, 2014, p.27). Este relato é deveras importante, visto que segundo a historiografia convencional (Neto 2000; Schubert 2000) “as diferentes confissões religiosas protestantes realizaram desde o início uma “partilha” de zonas de influência” que os distanciava umas das outras,

em um primeiro momento, na ruptura de Héli Chatelain com a junta estadunidense, isto em 1900, na ruptura entre o comité estrangeiro e a administração nativa (década de 1940 a 1960), e por fim, na ruptura entre a missão Filafricana e as demais missões protestantes (década de 1960 em diante).

No final de 1900 um episódio marcaria a história da IESA em Angola, já que sairia da gestão Americana e passaria agora em mãos do comité suíço composto pelo Pr. Buscarlet (Presidente); pelo Pr. Phil Châtelain (Secretário); Paul Chopard (tesoureiro); Alois Perrin e B. Green (membros do conselho) Alida Châtelain (Secretária Geral). Igualmente esta ruptura significou o fim da “Liga Filafricana” para dar início a “Missão Filafricana em Angola”. A respeito disto nos escreve Péclard (1993, p.39):

No final de 1900, Chatelain se viu sozinho em Lincoln: sem auxílio missionário. Os americanos saíram juntos por motivos de desacordo sobre como fazer prosperar a estação e, acima de tudo, porque Châtelain, persuadido a agir apenas sob o controle de Deus e de ser de fato um intermediário entre o projeto de Deus na África e os homens, tinha uma maneira muito autoritária de conduzir os negócios da emissora e exigia, de acordo com suas visões teológicas, uma regeneração e um "novo nascimento" de seus ajudantes no Espírito de Deus. Como nenhum deles, segundo ele, deu esse passo decisivo, ele não poderia dar-lhes responsabilidade e exigia completa obediência deles. A partida dos missionários ajudantes americanos (é significativo de que Chatelain nunca os considerou outra coisa senão ajudantes ou trabalhadores) marcou o fim da colaboração entre a Philafricaine League (americana) e a Estação Lincoln. Como resultado, um Comitê Auxiliar foi formado na Suíça, e Lincoln tornou-se a primeira estação da Missão Filafrica (Suíça). Irmã de Chatelain, Alida, em contato permanente com ele, tornou-se Secretária-Geral da Missão. Certamente há mais aqui do que a expressão simples de caráter autoritário. Como um "representante" de Deus, Chatelain não certamente poderia conceber a partilha de poder. Mas talvez a imagem de "chefe" que é essencial quando observamos sua atitude na estação é também o sinal de uma certa adaptação do missionário para o novo terreno cultural em que estava evoluindo, senão por sua aculturação: não nos esqueçamos a esse respeito que Chatelain era chamado de "sekulu" em Lincoln³⁶⁷

Ao contrário de Péclard não podemos concordar com este tipo de pensamento dualista em que qualquer comportamento negativo dos missionários (autoritarismo) seja atribuído aos nativos, ao passo que aos supostos comportamentos positivos (filantropia) sejam ocidentais. Pois, mais do que aculturação, talvez sua relutância em renunciar à

reforçando com isso em parte uma “consciência étnica” abrangente, integrando subgrupos com percursos históricos diferentes, mas da mesma área linguística. Simultaneamente, essa ação acentuou fronteiras regionais (e culturais) entre as diferentes elites emergindo entre os colonizados, com reflexos nas contradições políticas durante e após a luta de libertação angolana”. NETO, 2000, S.p.

³⁶⁷ (PÉCLARD, 1993, pp.54,55).

liderança de Caluquembe possa estar no princípio paternalista ocidental no qual o impossibilitava de contemplar os nativos que ali se convertiam e trabalhavam como sendo hábeis para dar continuidade da obra. Fato este que veio provar-se falso anos mais tarde com a morte de Chatelain e posteriormente com a passagem de bastão da direção da Missão Filafricana para mão dos nativos.

A passagem de bastão começa a ganhar forma em 1907 quando Chatelain deixa Caluquembe com destino a Suíça, desta vez para sempre, já que, uma vez que chegou à sua cidade natal acabou por morrer. Nesse período a “Missão Filafricana” era apenas um embrião que estava em curva ascendente. É o que vai nos dizer o relatório sobre a visita em Caluquembe em 1912 de um delegado da Igreja Nacional de Vaud, Suíça: “hoje foi fundada em Lincoln (Kalukembe) uma Igreja composta de cinco pessoas. Não nos é possível predizer o futuro, mas está cheio de promessas”³⁶⁸.

Este delegado ao referir-se Kalukembe pelo nome da missão, nos comprova o grau de relação estabelecida entre a região e esta missão, pois para muitos que viveram neste período (sobretudo estrangeiros), Kalukembe era a missão filafricana e a missão filafricana era Kalukembe, e isto foi graças os trabalhos realizados pela missão nesta região que recolocaram Kalukembe no mapa historiográfico de Angola (ao menos do ponto de vista externo). Conversando com um de nossos interlocutores sobre o impacto da igreja da IESA na região de Kalukembe ele nos contou o seguinte:

Foi ótimo, porque quando o Chatelain chega, a IECA já estava no Huambo, a católica já estava na Caconda então ele chega em Kalukembe, fundando aí a IESA. Ajudou a desenvolver não apenas a IESA, mas também a própria região de Kalukembe. O braço social da IESA, como saúde e educação, foi bastante útil para a região quer no tempo colonial quanto no tempo da guerra. E isso lhe conferiu uma certa respeitabilidade. Exemplo disso é que apesar das intensas guerras, os carros da IESA que transitavam pelo país nunca tiveram problemas. Aquilo só bastava colocar a insígnia da IESA nos transportes que circulavam normalmente. Mesmo nos capôs a gente metia tal logotipo para que mesmo do espaço os aviões soubessem se tratar da IESA. O braço da saúde foi muito forte e importante para a expansão da IESA porque era sem fronteiras³⁶⁹.

Sobre a situação da IESA na época da guerra falaremos mais para frente, por agora queremos destacar desta fala, o forte imbricamento existente entre a IESA e Kalukembe, um relacionamento que se inicia desde o período de sua inserção e reforçada nos períodos posteriores. Um dado curioso é o fato de que dos 5 primeiros crentes batizados na Missão

³⁶⁸ SIMEÃO, 1982, p.22

³⁶⁹ SETH, Goceane. Entrevista concedida via ligação de WhatsApp, no dia 24 de fevereiro de 2022, pelas 13:19 horas duração da entrevista de 1:10min

Filafricana de Caluquembe, nenhum era originário deste lugar³⁷⁰. São eles: Nicodemos Mule; Daniel Katalayu; Pedro Mule e Paulo Kafindi (todos eles com origem Cuanhama) e João Catraio, também conhecido como João “Kateta” (de origem luandense).

Sobre João Catraio já mencionamos que era um ex-escravizado que chega à missão após este fugir de seu senhor luandense. A respeito dos Jovens de origem Cuanhama é provável que tenham ido para Caluquembe logo no início do século a fim de escaparem das constantes secas que havia na região do Sul do país³⁷¹. Foi com estes 5 nativos e mais tantos outros missionários estrangeiros que a Missão Filafricana foi ganhando forma e se impondo nesta região do sudoeste angolano.

No Natal de 1917 inaugura-se uma escola de 300 lugares - o que demonstra o quanto a missão crescia em termo também de aderentes - e no ano seguinte com o intuito de separar meninas dos rapazes, funda-se o internato feminino da Etonda. Nesta altura quem estava a cargo da missão era Eugen Kaegi e sua esposa Guignard Lucile³⁷². Neste período houve uma paragem na vinda de missionários já que estávamos diante da primeira guerra mundial. O que fez com que estes missionários se sentissem só, mas por pouco tempo, já que com o término dela, vários missionários vieram se juntar a esta missão³⁷³.

De 1919 – 1939 foi um período de muitos movimentos missionários entre os Caluquembe da missão Filafricana, e ao mesmo tempo de uma virada missional³⁷⁴. Já que se começa a fazer uma transferência de bastão para os nativos ao mesmo tempo que a Missão começa a deixar sua vertente local (restrita a Caluquembe) para uma vertente mais ampla (espalhando-se por toda região sul e sudoeste angolano)³⁷⁵.

Esta transferência verificou-se sobretudo depois que um missionário da Missão americana do Dondi visitou Caluquembe, e estando nesta missão pronunciou o seguinte ditado em Umbundu: “*Unene wongandu kovava*” que traduzindo significa: “o jacaré só se move bem nas águas”. Com este ditado ele estava exprimindo a necessidade de as

³⁷⁰ O que pode revelar um movimento migratório forte em Caluquembe. Em parte devido os conflitos existentes nas zonas mais sul, bem como nas zonas mais acima de Caluquembe, e devido também ao fato de Caluquembe postular-se enquanto zona fronteira. Cf. PÉLISSIER, 1986; CARVALHO, 1997.

³⁷¹ NASCIMENTO 2020.

³⁷² O casal acima mencionado chega a Caluquembe em 1907, vindo do cantão de Vaud (La Sarraz).

³⁷³ Só em 1919, juntou-se a esta missão um total de 7 missionários, desempenhando funções diversificadas: enfermeiro(a)s; serralheiros; mecânicos etc. esta ajuda de recursos humanos corroborou para que em 1921-1922, se construísse a “Capela de kukala”

³⁷⁴ Cria-se várias redes de auxílio pela Europa afora, bem como internamente. Fundaram-se então outras duas estações: Ebanga em 1927 e Sussangue em 1930. Contudo, é importante falar que mesmo com este relativo crescimento, até 1928, a evolução da Igreja nas áreas em que a Missão Filafricana desenvolveu o seu trabalho foi bastante diminuto (HENDERSON, 2001, pp.106,107).

³⁷⁵ SIMEÃO, 1982.

missões cooperarem com os nativos para um melhor desenvolvimento da obra³⁷⁶. E lembrando aos seus confrades que sozinhos, a tarefa missionária nunca poderia ir muito longe.

Pelo que constatamos nas fontes, atreves desta conversa, redefiniu-se a forma da Missão Filafricana atuar em campo. O que de certo modo vai na contramão de uma certa historiografia que coloca de forma natural a cooperação entre missionários protestantes e nativos³⁷⁷, já que a desprender das fontes consultadas³⁷⁸, ocorreu isso sim um longo processo para que os missionários protestantes saíssem da posição de tutela e enxergassem os nativos como também capacitados na missão.

Dentre estes nativos selecionados a ajudarem no trabalho missionário estavam Daniel Kanyanga, como secretário, Benjamim Kassoma e David Chiñuli³⁷⁹. A estes seguiram-se Jonas Kambuta, Arone Silva, Filipe Alves, Lutero Binga, que ao lado do já mencionado Benjamim Kassoma, foram os primeiros catequistas da IESA com bilhetes reconhecidos pelas autoridades³⁸⁰.

Seguiu-se ainda em 1927, Eliseu Jamba, e mais tarde Marcos Lucindo antes de ser Soba da região. O mesmo Eliseu Jamba, juntamente com Daniel Kanyanga fundaram em 1928 a filial de Buandangi³⁸¹. E de filiais em filiais a Missão Filafricana foi se espalhando por toda região do sudoeste angolano³⁸². Assim era gestada a Missão Filafricana, no sul

³⁷⁶ A expressão adequada talvez não seja passagem de bastão, mas sim cooperação com os nativos já que a IESA apenas alcançaria a sua autonomia de poder decisório em 1991, que se veria livre das decisões provenientes da Suíça. VER. SCHUBERT 2000.

³⁷⁷ GABRIEL 1978; GONÇALVES 1960

³⁷⁸ SIMEÃO 1982; SPRUNGER 2014

³⁷⁹ Sobre seus trabalhos afirma Simeão: A Igreja naquela altura devia ter uns 500 membros. Estes “sekulus” (anciãos) como eram chamados, trabalharam em estreita colaboração com o missionário na resolução dos problemas da Igreja e nas visitas às filiais. Foi assim que a partir daquela altura a obra conheceu um maior incremento (1982, p.29).

³⁸⁰ A obtenção de um bilhete de Catequista por um nativo, não era um processo fácil, já que “Abandonadas desde o fim do século XIX as teses de certas correntes liberais, a política colonial portuguesa no século XX oscilou entre uma “assimilação” sob grandes reservas e uma política que francamente a rejeitava, defendendo o papel utilitário e subordinado das colónias e a desigualdade jurídica entre colonizadores e colonizados. Independentemente dos modelos seguidos, a verdade é que nenhuma potência colonial generalizou a cidadania a todos os colonizados, até à segunda guerra mundial” (NETO, 2000, S.p). Esta situação viria agravar-se com a criação do “Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique” (na sua última formulação, Decreto-lei 39 666 de 1954), pois com sua criação passa-se a existir “de fato e de jure a discriminação racial, já que todo o branco era por nascimento “cidadão” e “civilizado”, enquanto negros e mestiços tinham de requerer essa mesma cidadania, comprovando por processos administrativos “a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do Direito público e privado dos cidadãos portugueses” (NETO, 2000, S.p). Sobre este processo de aquisição de bilhetes de Catequista ver DULLEY, Iracema. A historiografia sobre a “conversão” nas colónias portuguesas na África e a trajetória de Jesse Chiula Chipenda. In. *Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap)*, São Paulo, Brasil, 2015

³⁸¹ Desta filial resultaria a conversão de Simeão Vilombo e sua mulher Ciloka pais do Pr. Eliseu Simeão.

³⁸² Para saber mais os nomes dos nativos convertidos e assumindo a liderança das diversas estações missionárias Filafricana ver a extensa lista apresentada por Simeão (1982, p. 29,30).

O "mapa" do cristianismo em Angola “apresentava-se, à altura da Independência, muito irregular no território, com zonas de alta densidade (Huambo, Cabinda, Uíje) e outras de fraca implantação (sul, leste)”³⁸⁶. Este quadro era ainda mais desnivelado no recorte aqui estudado por nós. Do relato de Simeão vemos, portanto, que a história da Missão Filafricana nesta região é perpassada pelo evangelho, por negociações, conflitos e mercado:

É certo que de vez em quando as necessidades materiais obrigaram os missionários a praticarem uns negócios o que logo foi corrigido pelo Comité na Suíça, ou quando havia, sobretudo no tempo do senhor Mermoud e do senhor Gerard Alber, tendência de se fazer da Missão quase um campo de atividades agrícolas apenas. Tal é a tentação que sempre ameaçou as atividades missionárias. Às vezes há dispersão de alvos para se conseguir sustento próprios e outras vezes também em nome da multiplicidade das necessidades do nativo³⁸⁷.

Tendo em conta este relato apresentado por Simeão, seria este suposto “desvio” a lógica do protestantismo de missão? E se for, não seriam as articulações missionárias dos nativos uma subversão a este tipo de protestantismo? Apenas para refletir.

De qualquer forma, das práticas de negócios agrícolas, surgiria outras modalidades de atuação da IESA. A educação, a saúde, e o mercado se tornaria na grande sedução de aproximação entre a Missão Filafricana e os nativos de Caluquembe. A “Alliance Missionnaire Evangélique” presidida pelo Dr. Bréchet - desde 1943 líder da Missão Filafricana - e apoiada principalmente por círculos das comunidades livres suíças, “expandiu a partir daqui a sua atuação missionária em Angola. O hospital da missão de Caluquembe e a luta de sua equipe médica contra a lepra alcançaram fama nacional”³⁸⁸.

Na verdade, a ideia de construir uma leprosaria em Caluquembe surgiu em 1938 aquando da viagem do então diretor (Dr. Pierre de Benoit) e do vice-presidente (Pr. Henri Monnier) do comité da Missão Filafricana (Suíça) à Angola. Em maio de 1938 pela primeira vez, a Missão Filafricana participou na Conferência Continental das Missões que teve lugar em Brema (Alemanha), de 19 a 23 de maio. Nesta conferência se abordou sobre a participação coletiva (autóctones e estrangeiros) no campo missionário.

No mesmo ano houve uma conferência realizada no dia 12 de agosto em Luanda pela Aliança Evangélica de Angola, onde o comité da Missão Filafricana (suíça) recebeu

³⁸⁶ NETO, 2000, S.p. Em 1960 (último Censo publicado), de 4. 830, 449 habitantes, 2. 454, 401 eram católicos e 800. 091 Protestantes. Mas no conjunto os cristãos eram no Moxico e Malanje menos de 50%, enquanto no Huambo eram mais de 90% e no Uíje mais de 98%. In *3º Recenseamento Geral da População - 1960*, Luanda, Direção dos Serviços de Economia e Estatística Geral, 1967-68, vol. III: 9.

³⁸⁷ SIMEÃO, 1982, p.27.

³⁸⁸ SCHUBERT 2000, p.53.

um convite para participar do evento. Em decorrência deste convite, no dia 31 de maio, o comitê suíço decidiu enviar o Dr. Benoit acompanhado pelo vice-presidente, o pastor Henri Monier, que chegam em Angola no dia 21 de junho, não apenas para participar da conferência como também para tratar vários assuntos e constatar *in locus* o andamento dos trabalhos das missões Filafricanas em Angola.

Esta viagem foi um marco importante para a IESA, na medida em que a depender do que vissem determinaria o encerramento ou a continuidade desta missão em solo angolano. Aparentemente o que viram no terreno os convenceu pela continuidade de suas estações, conforme o relatório abaixo escrito por Monier, datado de 1938:

A viagem:

Ficámos 10 semanas em Angola. Chegámos dia 21 de junho, passámos rapidamente por cada estação e fomos a Chilessó para assistir à Conferência da Aliança das Missões Evangélicas em Angola. Encontrámos missionários experimentados para discutir os problemas. Graças ao Sr. Neipp, antigo colega de Chatelain, fomos visitar também as missões dos Irmãos e passámos por Dondi. Ao total visitámos 6 estações. Dia 7 de Julho estivemos de regresso no campo da Filafricana. O Dr. John Tucker [Secretário da Aliança das Missões Evangélicas em Angola] acompanhou-nos e fomos até: Kalukembe, Etonga, Três-Fontes, Ebanga e vimos umas 70 filiais [Filafricanas].

O que vimos:

Muito progresso apesar da obra não poder desenvolver-se normalmente por causa da falta de dinheiro. - Há entre 1500 e 2000 crentes baptizados. - A seara está pronta para a ceifa, mas faltam obreiros. Temos de pedir a Deus para que mande obreiros bem-preparados intelectual e espiritualmente. As escolas estão bem desenvolvidas e adaptadas às exigências governamentais, mas falta uma escola superior de cursos domésticos para meninas. *As igrejas ainda não estão bem-organizadas para depois se tornarem independentes.* Elas precisam ser preparadas para resistir a todos os ataques do inimigo. Também precisam de mais contatos com as outras igrejas evangélicas. - Evangelizar nas aldeias abrindo mais filiais deve ser a tarefa primordial da Missão. *Isto necessita urgentemente a abertura duma boa escola bíblica para formar evangelistas.* Os sectores, senhoras, juventude, crianças (EBD) merecem desenvolver-se mais. *Um hospital faz falta.*

O nosso campo de trabalho:

A superfície que nos cabe evangelizar é mais ou menos igual à superfície da Suíça. O Dr. Tucker certificou que o povo dos ovimbundu é um dos mais fortes em África, com um grande potencial de desenvolvimento. *O nosso campo faz parte da zona onde eles vivem.* Estima-se o número dos ovimbundu a um milhão. Portanto há muito que fazer, e quem pode fazê-lo se não formos nós?

Conclusão:

1. A tarefa da Missão Filafricana é certa, urgente e bonita. 2. *Nesse momento é impossível entregar o nosso campo a outras missões como se tinha pensado.* 3. Temos de desenvolver o sistema escolar: - escolas rurais - escolas e internatos nas estações - ensino superior - centro de formação dos evangelistas 4. Extensão da evangelização. 5. Edificação

da Igreja de maneira que ela possa ficar firme, venha o que vier. 6. Abrir mais 2 ou 3 estações enquanto se poder. 7. *Um hospital é indispensável*. 8. Pedir a Deus de prover homens e finanças para concretizar este programa. A chamada de Deus é urgente. A nossa obra ficará modesta e limitada. Mas não temos o direito de a deixar morrer nem de abandonar as pessoas que Deus nos confiou³⁸⁹

Ao que tudo indica, os apelos da aliança missionária evangélica aos Filafricanos bem como os trabalhos realizados pela sua homóloga, a missão canadense/estadunidense do Dondi pertencente a atual Igreja Evangélica Congregacional de Angola - IECA³⁹⁰, colaboraram para a continuidade da missão Filafricana (suíça) em solo angolano:

A conferência insistiu para que a missão Filafricana continue o seu trabalho, abrindo um hospital e novas estações missionárias. Saindo de Chillesso fomos visitar DONDI (estação canadiana e americana). É um grande centro de evangelização e de educação cristã. Fomos recebidos pelo casal Tucker e conversámos longamente sobre o futuro da nossa obra. Vimos o “Instituto Curie” dirigido pelo Dr. Childs e esposa. Mostraram-nos também a “Escola Means”. O senso de responsabilidade dos dirigentes é impressionante. Os métodos usados dão bons resultados. Vimos o hospital que recebe em média 300 doentes por dia. Está tudo bem-organizado³⁹¹

A partir deste momento se registrou um maior investimento da missão em todos os sectores da missão Filafricana, sobretudo no que diz respeito aos quesitos dos tópicos três (educação), quatro (evangelização) e sete (saúde) da citação anterior. Os dois primeiros objetivos foram concretizados com a construção do Instituto Bíblico de Kalukembe - Missão Urgente (IBEK-MU), isto em 1942. Ao passo que o último (saúde), foi concretizado com a fundação da Leprosaria de Caluquembe, em 1947³⁹². O que daria a esta missão ainda mais visibilidade na região. Eis uma entrevista oferecida pelo Frei Hangalo que tivemos oportunidade de recolher:

³⁸⁹ Monier, *apud* SPRUNGER, 2014, p.69-70

³⁹⁰ A Igreja Evangélica Congregacional de Angola – IECA atua em Angola desde 1886, conforme nos confirma Gonçalves: “Em 1886 aparecem os primeiros missionários enviados pela Igreja Congregacionalista, do Canadá, que mais tarde vêm a fundar a célebre Missão do Dondi [fundada em 1914] e a estabelecer uma sólida colaboração com a Junta Missionária Metodista Americana”. (1960, p.30). Até 1950 esta junta de missão era detentora de várias bases missionárias entre os Ovimbundo, sendo a de maior destaque a missão evangélica do Dondi. Cf. a página Oficial da IECA em: <http://www.iecaecca.com/index.php/9-portugues/uncategorised/80-resumo-historico-da-missao-do-dondi> acesso em 20/05/2021. Ver também TUCKER, John. *Relatório da Missão Evangélica do Dondi-Bela Vista, área do Posto de Vila Nova e área do posto do Chiumbo*, Dondi, Bela Vista Angola, janeiro de 1942.

³⁹¹ Monier, *apud* SPRUNGER, 2014, p.72

³⁹² Apesar da Leprosaria datar oficialmente de 1947 já havia antes desta data serviços médicos. Pois a construção de um Hospital em Caluquembe se deu em 1943 com a chegada do Dr. Brécher e sua Mulher Anny Allenbach conforme relato de Monier datado de 1944: “Desde que o Dr. Brécher entrou em Angola (há um ano) [1943] houve muitas mudanças: organização da obra médica, construção do hospital, desenvolvimento e coordenação de todo o campo missionário [...] vários casos de lepra foram diagnosticados, portanto temos o projeto de abrir uma leprosaria em Kalukembe esperamos ainda construir uma leprosaria” (SPRUNGER, 2014, p.84 e 79). Simeão completa esta informação dizendo que a Leprosaria apenas seria fundada entre 1946 e 1947 (SIMEÃO, 1982, p.35).

Eu conheci a IESA por causa da sua fama na saúde. Para mim, o hospital de Caluquembe é a chama que deu força à IESA nesta região. Ele chegou a ser um dos melhores a nível nacional, vindo pessoas de diversas partes do país procurando se curar aí. A IESA que nasce ligada ao hospital de Caluquembe já é uma IESA naturalmente “democratisada”, não “etnisada” nem “confessional”. Isto quer dizer que o hospital não era exclusivo aos membros da IESA. E isso fez com que este hospital se constituísse na porta de entrada para muitos se tornarem membros desta instituição³⁹³.

O Dr. Óscar Paulo, um batista, natural do Uíge, fazendo uma comparação entre as estações missionárias do Norte e do Sul, nos apresenta um relato semelhante a este. Eis o relato na íntegra:

O que eu noto, comparativamente norte e sul, o evangelho foi muito mais intenso e atingiu mais os nativos no Sul porque os grupos que aí evangelizaram já tinham uma estrutura organizacional, tendo já aprendido com outras experiências. É assim que tu encontras, não apenas um missionário isolado, mas sim um grupo composto por pastor, professor, enfermeiro, e agrônomo, etc.; isso permitiu ao protestantismo ter uma maior incidência nestas localidades³⁹⁴.

Ao lermos outras evidências, a sensação que fica é que Oscar Paulo talvez esteja se referindo ao fato de que os missionários que se voltaram para o sul angolano, sobretudo Chatelain, já haviam tido uma experiência prévia no norte angolano e em outras regiões, que lhes possibilitou fazerem um trabalho mais aprimorado no sudoeste angolano:

[...] penso que a IESA não fugiu muito. Já que os que começaram o trabalho lá eram enfermeiros, depois é que pedem à coordenação da Missão Filafricana que envie novos obreiros, surgindo a figura de um médico e daí é que decidem ampliar o trabalho. Isso é o que sei, daí não sei mais. Mas no geral, penso que dentro daquela limitação a IESA estava encarregue de evangelizar a parte da Huíla e conseqüentemente dos Ganguelas. Pronto, com a independência é que começou a haver a expansão para outras partes do país. Agora, me parece que houve um esforço da igreja em investir na formação de quadros. Acho que este é um ponto principal. As Igrejas contribuíram muito na angolanidade em dois aspectos, primeiro na assistência - são os tais hospitais, quer dizer, quem é de boa memória sabe que houve pessoas do país inteiro que saíam de suas localidades procurando por tratamento no hospital de Kalukembe. A referência da saúde naquela altura era Kalukembe. Outro aspecto desta formação da angolanidade foi o da formação. Agora o que me parece, este é o meu ponto de vista, me parece que faltou uma maior mentoria na formação, uma maior ousadia. Isto porque, apesar das luzes abertas para alguns – e aqui nos referimos as elites de negros que se encontravam nas regiões do sul – ³⁹⁵ mesmo assim, a formação

³⁹³ HANGALO, Joaquim. Entrevista concedida via ligação de WhatsApp no dia 24 de fevereiro de 2022, 15H do Brasil, 19 horas de Roma, duração de 1h:16min:54, sg.

³⁹⁴ PAULO, Óscar. Entrevista concedida presencialmente em Campinas no dia 15 de fevereiro de 2022 pelas 17 horas; Duração de 1h: 38min e 12 segundos.

³⁹⁵ Na parte do Huambo, no Sul, já havia uma elite de negros, que são aqueles que trabalhavam nos caminhos de ferro, os que tinham escolaridades e chegaram no liceu, podendo, portanto, lecionar etc., Ver. NETO 2014; HEYWOOD, 2000

avançada secular era muito limitada e acredito que aí já foi efeito do colonialismo³⁹⁶. Porque apesar da Igreja ter ousadia de pegar pessoas para a formação secular, seu trabalho foi ínfimo diante dos números elevados de indígenas não escolarizados, claro, Savimbi foi fazer a formação no exterior porque era filho do Velho Loth³⁹⁷, e eram os tais filhos da elite que andavam ali, ok? Portanto, houve um esforço de formação dos nativos, mas foi mais no sentido de formar catequistas e pastores, na área teológica³⁹⁸.

De fato, a IESA concentrou-se mais na área da saúde e da educação teológica do que propriamente na área da educação secular. O máximo que chegava neste último ponto era com programas de alfabetização³⁹⁹. Do nosso ponto de vista, esta postura estava também vinculada ao seu conservadorismo teológico proveniente das diretrizes advindas do seu comité fundador da suíça que até 1991 exercia ainda grande influência⁴⁰⁰. Em decorrência disto, todo suporte financeiro e teológico da IESA, “era bancado de fora, mesmo os trabalhos médicos eram de fora. Os orçamentos, os medicamentos, os blocos operatórios etc.”⁴⁰¹ Em que medida os nacionais participaram desta gestão? É um questionamento que devemos fazer. E ao fazê-lo nos remete para o campo da autonomia.

D. Manuel Nunes Gabriel (1978), ao analisar a autonomia das igrejas angolanas afirma que, a maioria das igrejas históricas protestantes angolanas pertenciam a um tipo

³⁹⁶ Sim e não. A administração colonial em geral não reconhecia a formação nas escolas missionárias como equivalente ao ensino oficial; a segregação legal no ensino (ensino indígena) durou até 1963-64, mas há exemplos contrários: alguns africanos formados nas escolas missionárias seguiram direto para o ensino universitário no estrangeiro com bolsas das missões (ou de "aliados internacionais" a partir de 1960): Agostinho Neto, Deolinda Rodrigues, Jonas Savimbi etc. Ou seja, era possível. Aparentemente, foi decisão das próprias missões concentrar os recursos nos filhos das elites "tradicionais". Esse padrão está bem documentado para o continente como um todo até o fim do XIX (Cf. LOVEJOY, 2002), e foi também seguido em todo o continente no caso das escolas oficiais, mantidas pelo Estado colonial. A promoção das elites "tradicionais" foi parte da reação colonial contra a rápida ascensão de plebeus e ex-escravizados por meio da educação, na África Ocidental, nos poucos espaços coloniais então existentes na segunda metade do século XIX, no quadro de experiências de "dominação direta". Por tanto, o medo da formação rápida de uma classe de africanos capazes de governar seus próprios territórios por meio instituições “modernas” ajudou a consolidar a opção preferencial pela dominação indireta em todo o continente a partir do início do século XX.

³⁹⁷ O velho Loth é Lotte Malheiro Savimbi pai de Jonas Malheiro Savimbi, Líder da União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA). Ver BENTO, Lourenço. Savimbi, Jonas Malheiro. Uma vida por Angola e pelos Angolanos 1934-2002. In. *Jornal KUP*, Disponível em: <https://kwachaunitapress.com/2019/06/06/biografia-do-dr-jonas-malheiro-savimbi/> Acesso em 24/09/2022.

³⁹⁸ PAULO, Óscar. Entrevista concedida presencialmente em campinas no dia 15 de fevereiro de 2022 pelas 17 horas; Duração de 1h: 38min e 12 segundos.

³⁹⁹ Atualmente este quadro já foi revertido, uma vez que a IESA se encontra hoje envolvida em diversos trabalhos sociais, tendo no momento uma universidade com cursos seculares, e escola do ensino secundário. Ver. *Revista Sinodal*: a sua revista de formação e informação evangélica, Lubango 2017.

⁴⁰⁰ Apesar da Missão Evangélica Suíça em Caluquembe ter conquistado uma relativa autonomia e mudado consequentemente seu nome para Igreja Evangélica do Sudoeste de Angola, desde 1963, recebia ainda financiamentos e recursos teológicos e médicos provenientes do comité da Suíça.

⁴⁰¹ PAULO, Óscar. Entrevista concedida presencialmente em Campinas no dia 15 de fevereiro de 2022 pelas 17 horas; Duração de 1h: 38min e 12 segundos.

de organização administrativa congregacionalista. O que significa isso? Que as igrejas ou congregações locais eram detentoras de uma parcial autonomia; contudo, pelo que averiguamos isto jamais ocorreu com a IESA que estava em total dependência da Suíça e de seus missionários.

Ao lermos Schubert (2000) e Péclard (1998), ficamos com a sensação de que dos anos quarenta em diante, a missão suíça trilhou um caminho que concedia às comunidades por ela fundada “uma autonomia cada vez maior, reunindo-as, simultaneamente, como Igreja”⁴⁰² e culminando a partir de 1963 na mudança de sua nomenclatura: “já não era mais a “Igreja da Mission Philafricaine”, mas a “Igreja Evangélica do Sudoeste de Angola””. Esta mudança levou Schubert a argumentar que a IESA atingia neste período cada vez mais autonomia. Contudo o que se verificou na prática é que mesmo com esta mudança a sede da Suíça, não ficou sendo apenas uma organização parceira da IESA, mas manteve a sua presença/autoridade em Angola.

Destarte, para a IESA o fim do colonialismo e consequentemente da independência, não significou autonomia eclesiástica:

Diferente do que aconteceu com outras Igrejas, surgidas a partir do trabalho missionário ocidental, não houve, na IESA, uma ruptura entre a época missionária e a independência como Igreja. A autonomia da IESA não dizia respeito aos grandes projetos e centros missionários, que continuavam propriedade da “Mission Philafricaine” suíça e sob responsabilidade de uma equipe missionária. Esta equipe não se deixa expulsar nem pela guerra da independência, nem pela posterior “confusão”, mas foi persistente e se esforçou em continuar o seu trabalho da melhor maneira possível; o seu trabalho de assistência médica mereceu especial consideração⁴⁰³.

Poderíamos então nos interrogar: no que consistiu a autonomia da IESA? Ao nosso ver, o que se pretendeu com a mudança da nomenclatura, foi *aliar a missão e a igreja a fim de formar um só organismo eclesiástico*. Esta decisão foi importante na medida em que para os missionários era importante dar um único rosto a uma instituição que cada

⁴⁰² SCHUBERT, 2000, p.154

⁴⁰³ O Dr. Bréchet fundamenta esta política missionária da seguinte maneira: “Alguns se perguntavam, se a Missão não deveria ser dissolvida em favor da Igreja. Diante deste problema controvertido, vimos claramente que, se a Missão deve SERVIR à edificação da Igreja e com ela viver em estreita comunhão, deve-se distinguir entre a vocação e função de ambas. A Igreja se preocupa com o rebanho, com os seus responsáveis e dirige-se para fora com o desejo de evangelizar. A Missão tem uma função específica, a saber: conquistar novas regiões para Jesus Cristo, lá implantar novas igrejas e remeter o fruto do seu trabalho às Igrejas do país. Ela também assume a responsabilidade por instituições importantes, tais como os hospitais; não tem sentido sobrecarregar uma jovem Igreja com isto. Enfim, a Missão não quer, por um lado, oferecer a autonomia e, por outro, criar uma dependência ao colocar os seus bens sob a administração da Igreja. A jovem Igreja de Angola tem a sua própria identidade, uma autonomia saudável e efetiva; ela trará frutos, porque o Espírito Santo nela age.” (*apud* SCHUBERT, 2000, p.154)

vez mais tendia a crescer e se expandindo pelo Sul a fora, dando algumas vezes a sensação de serem estações diferentes⁴⁰⁴.

Em termos prático, com a mudança de nome de Missão Filafricana/Missão Evangélica Suíça para Igreja Evangélica do Sudoeste de Angola-IESA, escolhido no Sínodo de 1963, as Actas dos sínodos passam a ser assinadas com a nomenclatura de IESA, as cartas de convite são escritas, não mais pelo presidente do campo missionário, mas pelo Secretário da IESA em Angola. Verificaram-se ainda outras mudanças como a escolha da estação de Ebanga, no sínodo de 1964, para ser a Comissão Executiva (CE) da IESA, composta de 7 angolanos e 2 missionários.

O sínodo de 1965 realizado pela primeira vez na Jamba, escolheu Luís Francisco como secretário da IESA e Eliseu Simeão como presidente da CE da IESA. Em 1966, a Conferência Geral dos Missionários que, representou a autoridade administrativa do Campo da Missão Filafricana em Angola, por 23 anos, fechou os seus trabalhos. Esta conferência é substituída pelas comissões técnicas do sínodo.

Com esta mentalidade integradora a IESA continuou se dedicando no campo da saúde e da educação (sobretudo teológico). Além do aspecto da saúde, Óscar Paulo menciona que a IESA se destacava também na educação teológica. Ora, isto foi possível graças ao Instituto Bíblico da Ebanga e de Kalukembe, que ao nosso ver foram igualmente responsáveis pela formação da identidade dos nativos de Kalukembe. É o que vamos encontrar descrito na circular pessoal número 11 datada de 26 de maio de 1949 e assinada por Alfred e Helene Hauenstein, missionários da missão Filafricana que exerciam seus trabalhos na Kanyala. Eis um excerto desta circular:

Caros amigos,

Passou-se mais tempo do que gostaríamos entre nossa última circular e a carta que hoje lhe escrevemos. Gostaríamos de compartilhar com vocês mais vezes as alegrias e tristezas do belo ministério que Deus nos confiou. Vamos levá-lo desta vez para a primeira parada de um passeio médico e escolar: (...) no dia seguinte ... [após a nossa chegada] ... cedo, começamos a trabalhar. Enquanto o médico e a enfermeira se preparam para examinar mais de 170 doentes, dirigimo-nos à igreja que serve de escola e onde nos esperam 130 alunos. A perspectiva de serem interrogados pelo missionário não os permitia; até os mais ignorantes ficam felizes em mostrar seu conhecimento ... se, depois de uma ou duas horas, o missionário, cansado de ouvir a gagueira de dezenas de crianças soletrando dolorosamente as primeiras palavras e com pressa de acabar com isso, põe na cabeça pular alguns nomes no registro, os alunos assim poupados não soltarão um “ufa” de alívio, como fizeram

⁴⁰⁴ O Conflito existente abertamente entre Ebanga e Kalukembe é um bom exemplo do que se pretendia resolver com esta mudança na nomenclatura, já que a manutenção da designação missão Filafricana de Kalukembe era por si só excludente em relação às demais estações missionárias.

os nossos filhos. Eles não dirão: "Que sorte eu tive". Não, eles voltarão para casa tristes e desanimados, dizendo para si mesmos: "Sou muito pequeno aos olhos do homem branco, pois ele nem se deu ao trabalho de interrogar. Tal reação nos surpreende, nos desconcerta e gostaríamos de exclamar: "Não, meu amigo, não te desprezo". Mas pensando bem, entendemos que ele não está totalmente errado, esse pretinho decepcionado. Não subestimamos o esforço que ele faz para vir à escola regularmente, ele, o filho do mato, acostumado a correr o dia todo sem constrangimento da direita para a esquerda? mesmo, aquele que se livrou de sua apatia inata e que está começando a pensar em outra coisa além de satisfazer suas necessidades físicas? – Tem que ser missionário responsável pelo trabalho escolar, ainda não terminou de aprender a si mesmo: lições de paciência, de psicologia indígena. E não pense que é fácil passar nos testes de forma brilhante nessas matérias. Estamos aqui há quatro anos e fomos ensinados por Deus, mas ainda não sabemos. Rogai por nós para que não machuquemos nenhuma dessas almas simplistas que recorrem a nós para ajudá-las a sair de suas trevas e de suas carências espirituais. Com o dia do exame concluído, ainda visitamos o distrito escolar, tão bonito de se ver na luz dourada do pôr do sol. É uma verdadeira aldeia de vinte casas que os cristãos construíram para os alunos vindos dos anexos remotos. Os meninos vivem lá em pequenas famílias, formadas como bem entendem. Eles passam longas horas ali, sentados ao redor da fogueira, conversando muito sobre a aldeia da família e compartilhando suas impressões sobre os Brancos e sobre a Civilização. Em algumas semanas, a escola Kanyala fechará por alguns meses, mas antes de se dispersar para as férias, os meninos participarão novamente de um acampamento organizado pela primeira vez em sua região. Você vai orar por eles, para que eles encontrem Jesus Cristo lá e se rendam a Ele para então se tornarem mensageiros de salvação e guias espirituais para seu povo⁴⁰⁵.

Ao lermos esta citação nossa atenção é de imediata capturada por algumas expressões - *muito pequeno aos olhos do homem branco; pretinho decepcionado; incapacidade de pensar em outra coisa além de satisfazer suas necessidades físicas; psicologia indígena; almas simplistas* etc., - que reforçam o puro caldo do racismo colonial do qual as missões protestantes (até mesmo aquelas que se diziam “esclarecidas”) também não escapavam etc.,

Percebe-se ainda que do ponto de vista dos missionários, a única afirmação possível dos diferentes grupos sociais nativos é o de subalterno. Sua vida pregressa não vem de um tipo diferente de cultura ou civilização, mas diretamente da natureza (“filhos do mato”), sendo representada pela ausência de regras e determinada por necessidades físicas apenas. É uma visão estritamente naturalista, em que a única salvação possível é o abandono em favor da conversão e da subserviência.

⁴⁰⁵ HAUENSTEIN; HAUENSTEIN (1949)

Portanto, o excerto, nos ajuda a compreender o nível relacional existente entre esta missão e os diferentes grupos sociais nativos, nos mostra ainda haver bastante semelhança entre a visão do missionário fundador (Héli Chatelain) e aqueles que deram seguimento à obra, sobretudo na maneira com que enxergavam os nativos, o que nos faz concluir que apesar de terem se passado décadas de sua fundação, a IESA, através de seus missionários manteve o legado paternalista de seu fundador.

Contudo, ao nos debruçarmos a fundo na escrita desta circular é possível ainda observamos as diferentes formas dos nativos de Caluquembe poderem se afirmar em um meio que os hostilizava; e por último, não menos importante, nos possibilita ver a missão Filafriana corroborando não apenas para a formação da subjetividade destes agentes como também para a inserção e afirmação dos mesmos, não somente na organização religiosa como também secular, quer nativa quanto colonial, ao menos é que podemos extrair da descrição que este missionário faz em relação ao professor de Kanyala:

Ainda não te apresentamos ao mestre desta Escola Central. É esse menino de sorriso bem aberto que você vê ali⁴⁰⁶, encostado na primeira cabana da aldeia. Ele não é muito mais alto do que os colegiais de estatura média, e ainda assim você ficaria surpreso ao ver com que respeito os grandes e os pequenos o cercam. Há apenas 5 meses, ele próprio era aluno do Internato de Qualuquembe e cumpria como todos os seus camaradas a disciplina escolar, desempenhando diariamente as funções que os seus superiores lhe indicavam. Em seguida, ele passou nos exames de conclusão da escola primária. E aqui está ele, mestre por sua vez, mestre de uma escola de 140 alunos, metade dos quais ainda não sabe nada. Você pode imaginar o trabalho que representa ter cada aluno lendo individualmente e isso todos os dias? Certamente nunca terá sucesso em uma escola onde as crianças dificultam a vida dos professores. Mas aqui é completamente diferente. Este mestre muito jovem e inexperiente dá sua aula de uma maneira que o surpreenderia; sem xingamentos, sem bocejos. A maior parte de sua autoridade vem do fato de que todos respeitam nele a educação que ele adquiriu. Ele tem o direito de comandar, de dirigir, porque se fez mestre de parte da ciência dos brancos e agora tem a chave para isso. Para os meninos como para os homens casados que se sentam nos bancos da escola ele é o "Sr. Professor". Na igreja, ele se senta no banco dos anciãos e catequistas; ele dirige o coro. Mas não pense que é por isso que ele tem uma palavra a dizer nos assuntos eclesiásticos; na comunidade, ele é apenas uma criança e assim permanecerá por muito tempo. Mas ele é um mestre em seu campo e isso já é muito. A consideração de que é objeto permite-lhe exercer uma grande influência, boa ou má. Ore por ele, um jovem membro da igreja batizado no último Natal e membro de uma família pagã. Que Deus fortaleça a fé de uma criança, preserve-a de ser tomada pela sedução do ganho e lhe dê um espírito de consagração e serviço. Que sua única ambição é glorificar seu Deus.

⁴⁰⁶ Na circular que tivemos oportunidade de obter, não tinha imagem, nem o nome do menino, contudo o texto em si é útil para o nosso propósito.

Que seja também nosso e vosso, queridos amigos que saudamos de longe, com todo o nosso afeto em Cristo⁴⁰⁷.

Na tentativa de absorver mais esta relação estabelecida entre a missão de Caluquembe e nativos bem como compreender a importância deste instituto na vida dos Caluquembe eis o relato do Pr. Diu que obtivemos em nossa busca:

A escola bíblica de Kalukembe tinha uma relação muito estreita com a escola bíblica de Emaús da Suíça. Com uma doutrina muito aprumada no sentido de uma linha evangélica e conservadora e isto ajudou a formar os quadros angolanos que passaram no instituto bíblico de Kalukembe desde 1942. O Ibek Mu⁴⁰⁸ foi fundado pelo missionário finlandês Peltola. Este missionário era na altura da Igreja Evangélica Luterana de Angola - IELA, hoje Igreja Luterana, pertencente a sociedade missionária da Finlândia, eles quando passaram pelo sul de Angola, acabaram por fundar o Instituto Bíblico de Kalukembe. Minha entrada ao instituto se deu com 18 anos [em 1980], e desde lá até aqui não conheço nenhuma outra área a não ser trabalhar para Deus. Sempre em tempo integral e nunca me desliguei do ministério. Minha entrada se deu porque tive um período da minha vida que estive muito mal - de saúde e socialmente também - então quando me recuperei e completando 18 anos decidi entrar no instituto⁴⁰⁹.

Apesar de ter sido já em outra temporalidade, este relato é bastante interessante para nós, na medida que nos elucida as razões que levariam um sujeito fazer parte a esta denominação. Contudo, algumas ressalvas se fazem necessárias: o Instituto Bíblico de Kalukembe - Missão Urgente (IBEK-MU) foi fundado em 1944 e não 1942⁴¹⁰. E a segunda ressalva a ser feita é em relação o responsável pela fundação do Instituto Bíblico de Kalukembe - Missão Urgente. Isto porque o excerto, se lido de maneira precipitada, nos dá a entender que foram os luteranos que fundaram o Instituto Bíblico de Kalukembe - Missão Urgente.

No entanto, pela bibliografia consultada, vemos que apesar de ter havido uma aparente cooperação técnica entre missionários de instituições diferentes, as fontes nos confirmam que Peltola Matti foi um missionário finlandês a serviço da Sociedade Missionária da Suíça, ligada as denominações independentes na Suíça, em Angola à IESA, enviado para Angola em 1940⁴¹¹. Peltola permaneceu em Angola até 1946, tendo

⁴⁰⁷ Cf. HAUENSTEIN; HAUENSTEIN, 1949

⁴⁰⁸ IBEK-MU - Instituto Bíblico de Kalukembe - Missão Urgente.

⁴⁰⁹ DIU, Domingos. Entrevista concedida no dia 9 março de 2022 à meia noite e 30 min do Brasil e 4 h e 30 min de Angola.

⁴¹⁰ Estas imprecisões de datas são comuns de acontecer em fontes orais, sobretudo por envolver um fenómeno (ensino) e sujeitos (Peltola) que transitam e interligam duas estações (Ebanga e Kalukembe) da mesma base missionária (Missão Filafriana).

⁴¹¹ Apesar das fontes não serem muito esclarecedoras, acreditamos ter havido uma parceria entre missionários provenientes de países e organizações eclesásticas diferentes, havia nas estações da Missão Filafriana, missionários provenientes de diversos lugares da Europa, muitos deles formados previamente na escola bíblica de Emaús da Suíça. Com a fundação da Aliança Evangélica de Angola estas parcerias

ajudado num primeiro momento, na instrução e implantação do instituto bíblico da Missão da Ebanga (1942) e posteriormente na fundação do IBEK-MU em Kalukembe (1944)⁴¹². Ao que tudo indica, seu trabalho de campo, foi sobretudo, com a obra escolar e consequentemente com a formação pastoral.

Não demoraria muito para a Missão colher os frutos da iniciativa encabeçada por Peltola, já que em 17 de setembro de 1944, quatro sujeitos instruídos por Peltola em sua casa⁴¹³, foram consagrados a pastores, numa cerimónia presidida pelo Dr. Tucker, secretário geral da Aliança Evangélica de Angola. Cada um dos quatro candidatos tomou a responsabilidade de pastorear um centro com uma dezena de filiais⁴¹⁴: O Pr. David Chinguli, Centro de kuilu; o Pr. Benjamim Cassoma, Centro de Cucala; o Pr. Filipe Alves, Centro de Vionga; e por fim o Pr. Daniel Canyanga, Centro de Cucala.

O que se pretendia com estas consagrações era passar, para uma outra fase da missão e demarcar assim, um novo tempo para a Missão Filafricana: em direção a autonomia da igreja onde ela seria desde então dirigida pelos nativos e não mais pelos missionários⁴¹⁵. A consagração pública destes pastores, se constituiu igualmente num estímulo para os demais nativos, e em decorrência deste ato, em 1945, ao invés de quatro a escola passou a ter 14 alunos⁴¹⁶.

O trabalho iniciado por Peltola continuou dando seus frutos, mesmo após este ter deixado Angola (1946), já que onze anos mais tarde, no Pentecostes de 1955, foi fundado um outro edifício para a Escola Bíblica. E o curso para evangelistas “foi alongado para

ficaram ainda mais afloradas. Após alguns anos de inserção da IESA no sul angolano (1897) estava entrando também em 1890 os “Irmãos de Plymouth Brethren dos EUA, no Bié e no Sudeste. Seguimento este de onde provêm os luteranos de Angola. Essas diferentes missões e igrejas, mantiveram uma boa relação entre elas e agruparam-se progressivamente em grupos evangélicos alianças ou conselhos (como é o caso da Aliança Evangélica de Angola), mas sempre mantiveram uma boa medida de independência, especialmente no que diz respeito às suas respectivas estratégias de evangelização. Pois, “A unidade protestante deve-se tanto à oposição comum do colonialismo português como a qualquer outro fator” (PÉCLARD, 1998, p.171).

⁴¹² Ebanga foi a primeira Missão protestante em Angola que recebeu a licença oficial de estabelecimento. Kalukembe apenas foi receber sua licença 40 anos depois de sua existência (SPRUNGER, 2014, p.74).

⁴¹³ Em 1944 em Kalukembe, o missionário finlandês Matti Peltola, *ao serviço da missão suíça*, resolveu abrir as portas da sua casa e pôr a sua pequena sala-de-estar a servir de sala de aula para os primeiros quatro candidatos ao pastorado. O curso para evangelistas tinha a duração de dois anos e constava de duas secções: educação geral e estudos bíblicos (HENDERSON, 2001, p.190).

⁴¹⁴ Segundo o relatório anual apresentado em Lausanne a 4 de junho de 1944, pelo Dr. Pierre de Benoit, eram os centros mais importantes da região onde se reuniam de 400 a 1000 pessoas. (SPRUNGER, 2014, p.84)

⁴¹⁵ A respeito desta autonomia pedia também Peltola em janeiro de 1944 para que esta independência se reverbera também nas questões financeiras, sobretudo as filiais que já existiam há anos (SPRUNGER, 2014, p.84)

⁴¹⁶ SPRUNGER, 2014, p.87

três anos, tendo estado planeado um quarto ano para aqueles que viessem a entrar para o ministério pastoral⁴¹⁷.

Seria o seminário de Kalukembe um espaço que para além do crescimento espiritual possibilitou em certa medida, aos nativos uma ascensão social? O que sabemos de fato é que lendo as citações acima transcritas vemos que, para além da ascensão social que a missão oferecia aos nativos, foi ela ao lado dos “mais velhos” a responsável pela manutenção identitária do que significa ser IESA. E foi ainda através dela que a IESA conseguiu através dos anos conservar seu “discurso de neutralidade”⁴¹⁸ ainda que na atualidade, seja ao nosso ver, diferente ao defendido pelo seu fundador Chatelain, do qual recorrem para fundamentar tal postura.

Segue abaixo duas falas que comprovam de que ocorreu, ainda que pequena, uma mutação teológica nesta instituição sobretudo no concernente a sua agência pública, a primeira do Pr. Diu já mencionado anteriormente:

A IESA é uma igreja que prega uma mensagem holística desde os tempos dos missionários. Entende que o ser humano não é apenas espiritual, ele também é um ser social e inserido numa sociedade, e por conta disto o evangelho tem a ver também com questões materiais. É por isso que desde seu surgimento ela visou em qualquer missão sua haver uma capela, uma escola de arte de ofícios, um hospital e uma escola para a formação académica etc., tinha estes componentes todos para que o ser humano fosse formado na íntegra porque ele é composto de espírito, corpo e alma⁴¹⁹.

Procurando compreender melhor este fenómeno conversamos então com um outro interlocutor igualmente pertencente IESA que por razões de preservação de sua imagem utilizaremos o nome fictício de “o ensaísta”; ao perguntamos a respeito do papel da IESA na construção de uma suposta angolanidade ou Estado nação ele nos respondeu da seguinte forma:

A IESA, trouxe sempre uma mensagem contrária aos processos de emancipação, pois seu foco residiu sempre no campo espiritual, na pessoa espiritual, ou seja, o foco era o indivíduo tornar-se crente, acredita que existe um Deus capaz de mudar isso e aquilo na pessoa, capaz de mudar a nossa vida e tudo mais, agora uma construção de um angolano patriota, ou uma angolanidade patriótica e cidadã, eu não vi. Eu só cresci, mas não senti isso, inclusive quando a escola nos introduziu na OPA (Organização do Pioneiro Angolano)⁴²⁰, fomos

⁴¹⁷ HENDERSON, 2001, p.190

⁴¹⁸ Por “discurso de neutralidade” nossos interlocutores se referem a esta tentativa de demarcação de vínculo da IESA a qualquer um dos polos: governo colonial português e os movimentos de libertação.

⁴¹⁹ DIU, Domingos. Entrevista concedida no dia 9 março de 2022 à meia noite e 30 min do Brasil e 4 h e 30 min de Angola.

⁴²⁰ A OPA foi fundada em 1º de dezembro de 1963 pelo cofundador do MPLA Lúcio Lara e inicialmente se chamava Kudianguessa. Foi originalmente criado para filhos de guerrilheiros. Após a independência de Angola, em 1975, passou a chamar-se Organização do Pioneiro Angolano.

proibidos pela igreja, ou seja, nós que éramos da igreja, especificamente da IESA, não poderíamos colocar os uniformes desta organização, não podíamos dançar carnaval, não podíamos falar nada do partido ou do MPLA, era proibido. Parecia pecado pensar o país, ou falar da construção de um angolano. Por isso que eu não vejo muito a participação da IESA na formação de um ser, de um angolano que pensa o país. É muito no campo do individual e menos no campo macro. E nós ainda carregamos esses traços de espiritualidades. Lembro ainda que segundo a liderança é um imperativo do nosso manual de fé que não podemos aliar nossa fé a questões políticas, e eles associam a isto ao texto bíblico que diz que "dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus" e isso significa que não devemos nos envolver em atividades sociais, nós somos diferentes, e isso de certa forma inibe o sujeito se despertar e ter uma consciência cidadã, de dizer que não é só apenas pessoa da IESA, mas alguém pertencente num macro, uma pessoa parte do país⁴²¹.

Apesar de serem relatos de temporalidades diferentes, o primeiro da década de 1960 e o segundo da década 1980, vemos, contudo, algumas semelhanças: a primeira é que mesmo quando os integrantes da IESA falam de outros períodos históricos parece que tudo leva a Chatelain. O protagonismo de outras pessoas dentro dessa instituição é ignorado para ficar reiterando a perspectiva de um homem em meio a tantos. Isto por si só dois relatos diferentes de duas pessoas pertencentes à mesma instituição sendo que o primeiro nos foi oferecido por um pastor e o segundo por um dirigente musical. Contudo, mais do que a posição ocupada por eles, a diferença de seus discursos se encontra na questão cronológica temporal do qual estão analisando a IESA, o primeiro o faz recorrendo a proposta inicial da IESA perpassada pelos desejos de emancipação humana trazidas por Héli Chatelain, ao passo que o segundo o faz a partir da nova postura assumida pela igreja a partir da década de 1960.

O que mudou? nos parece que a emergência da luta armada desempenhou um papel importante nesta mudança. Sobre este aspecto falaremos mais em instante, por agora será interessante analisar aqui a base teológica do qual forjou a formação identitária dos nativos de Caluquembe. Pois acreditamos que fazer isso é importante na medida em que será a partir dela que compreenderemos o procedimento histórico da IESA diante dos processos históricos angolanos. Isto é, colonização, luta de independência, e conflitos armados. Fazemos isso porque Benedict Schubert (2000) ao analisar a guerra e as igrejas em Angola vincula as suas vertentes teológicas às suas agências. Em relação a IESA por exemplo afirma este autor, que o seu “não engajamento político” é fruto de seu lugar originário e da teologia ali produzida

⁴²¹ O ensaísta. Entrevista concedida via ligação de WhatsApp.

Igualmente Péclard (1993) ao procurar compreender o procedimento do fundador desta missão nos ensina que sua agência se dá em grande medida devido aquilo que ele denomina de o “Ethos missionário” ocidental de Chatelain que consciente ou inconscientemente articula uma teologia que mistura aspectos do pietismo, puritanismo e do metodismo⁴²². Argumento este que ganhou força devido à forte ligação de Chatelain com o bispo metodista William Taylor. E com a constante referência de Chatelain à John Wesley, um extrato disto nos foi apresentado por Péclard onde Chatelain expõe:

Quem põe em prática o "amor perfeito" ordenado pela Bíblia e explicado por John Wesley não pode ser obrigado ou a estar em desacordo comigo. Pequenos aborrecimentos ou atrito podem surgir, mas esse "amor perfeito" pode e deve superá-los, apagando cada traço de ressentimento (tradução e grifo nosso)⁴²³.

É bem verdade que Chatelain se compreendia enquanto sujeito não vinculado a nenhuma confissão religiosa⁴²⁴, no entanto, apesar de seu desejo de se manter à margem de qualquer confissão particular (que em si já é a expressão de uma certa posição no campo religioso), há, em suas correspondências (sendo o relato acima uma delas) uma certa semelhança teológica ao pietismo⁴²⁵.

Ora, dizemos isso porque tal como no pietismo, para Chatelain a relação do ser humano para com Deus é determinada apenas pela fé, e na mediação de todos, a instituição humana é rejeitada; além disso, a relação Deus e o humano se dá dentro de uma relação eminentemente individual, visto que é em todos que Deus deve se revelar, isto é, deve nascer.

O facto é, que, existia entre os cristãos que optaram por este segmento teológico um enorme senso de gratidão por aquilo que diziam ter recebido de Deus e ao mesmo tempo um desejo urgente de compartilhar com outras pessoas, dentro de seus países e fora deles,

⁴²² Entre 1790 e 1840, iniciam-se os movimentos de despertamento da fé que acabaram por influenciar diversos agentes missionários, isto porque Pietismo e puritanismo, dentre outros, exigiam uma decisão pessoal e de foro íntimo como critério de conversão ao cristianismo. E logo depois de sua conversão, todos, indistintamente, eram convocados a dedicar-se à obra de Deus. Salvação e serviço eram pares indissociáveis ver. GONZÁLEZ, Justo L. *História ilustrada do Cristianismo*. São Paulo: Vida Nova, 2011

⁴²³ Chatelain para Mme. Mead, Lincoln, 07.21.1906 in. PÉCLARD, 1993

⁴²⁴ Chatelain não reconhecido em qualquer corrente religiosa, rejeitou sacrificar sua vida ao confessionalismo. Para ele, o homem de uma cultura notável, dotado para o estudo das línguas, o cientista, os fatos, as ações dos outros contava mais do que as sutilezas doutrinárias das múltiplas tendências do protestantismo: I não me importo muito com as profissões das pessoas (promessas), mas com o cuidado, com suas ações; Eu também não acredito nesta ou naquela denominação, mas na noiva de Cristo: sua Igreja invisível e universal que será revelado pela remoção de todos os nomes atuais, exatamente da mesma maneira que o Seu Reino suplantará todos reinos e repúblicas humanas (PÉCLARD, 1993, p.13).

⁴²⁵ O pietismo é um movimento oriundo do luteranismo que valoriza as experiências individuais do crente. Tal movimento surgiu no século XVI, como oposição à negligência da ortodoxia luterana para com a dimensão pessoal da religião, e teve seu auge entre 1650-1800. Ver. BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2014

as ditas “bênçãos tão graciosamente derramadas sobre eles (...) opondo-se a concepções prevalecentes na época”⁴²⁶. Portanto, o individualismo e o pragmatismo⁴²⁷ que emerge desta opção teológica feita por Chatelain e pela missão Filafricana é uma das principais características do “ethos missionário” de Chatelain⁴²⁸, bem como de seu campo missionário, a missão Filafricana, por meio do qual colocou em prática seus princípios⁴²⁹.

A nosso ver, este pragmatismo, é decorrente da relação estabelecida entre Chatelain, e o Bispo Metodista, Taylor. E tal pragmatismo justifica de certa forma a seleção dos missionários que pela missão Filafricana passaram, bem como os seus diversos posicionamentos nesta região. Sobretudo em relação “a suposta marginalidade” nos acontecimentos históricos de Angola. É que para eles, a igreja deve, única e exclusivamente, atentar-se aos sentimentos religiosos, aos mandamentos de Deus e ao ascetismo. É em decorrência disto que a Missão Filafricana – IESA, será conotada como sendo “Igreja Calada” diante dos eventos sócio-políticos.

Schubert descreve a teologia e a consequente postura assumida pela IESA da seguinte forma:

O tema da “nova Jerusalém” e da “peregrinação” da vida humana aparecia com frequência nos hinos da Igreja. A esperança por um outro mundo radioso na presença de Deus marcava e ainda marca profundamente a fé dos protestantes angolanos. Tais hinos não devem ser menosprezados; eles oferecem consolo onde a realidade nada mais é do que um vale de lágrimas. Mas a origem destes hinos geralmente era ligada a uma teologia que aceitava a situação vigente como dada por Deus, rejeitando uma reflexão ético-social e um engajamento político com o argumento de que Jesus dissera claramente, que o seu reino não era deste mundo. Encontramos um exemplo típico de uma tal atitude na “Mission Philafricaine”, cujo centro é em Kalukembe. Aqui, ao menos entre os missionários responsáveis, a teologia conservadora se ligava à concepção particular da neutralidade suíça, que parte do ponto de vista de que os que detêm o poder, assim o merecem. Esta atitude condizia à

⁴²⁶ Os missionários consideravam irmãos e irmãs as pessoas a quem Deus, segundo eles, os havia enviado (...) Embora os missionários vissem a si mesmos e aos que consideravam pagãos como filhos da ira, não era isso que colocavam em primeiro plano; sublinhavam, primordialmente, o fato de que todas as pessoas eram, inicialmente, objetos do amor de Deus e, por isso, eram dignas da salvação. BOSCH, 2014, p. 348

⁴²⁷ A orientação pragmática de Chatelain ou da Missão Philafricaine, se refere a importância prioritária que o missionário deu à “prática” e, mais especificamente, ao trabalho.

⁴²⁸ No nível religioso, as duas características do compromisso de Chatelain foram, por um lado, o sentimento de responder a um chamado, a uma injunção divina que induziu a vontade de cumprir seu dever a todo custo; por outro lado, uma renúncia completa para o mundo e seus atributos materiais. Eles correspondem a certos aspectos que Weber - e outros - descreveram como constituindo o alicerce de Ética protestante. PÉCLARD, 1993, p.17.

⁴²⁹ Eis um escrito de Chatelain que reflete este pragmatismo: “o trabalho missionário não deve ser, em sua concepção, obra de teólogos, mas a de praticantes, operários e até artesãos. A Cristandade sentimental só será prejudicial aqui. É apenas o cristianismo praticado que pode estar à altura da tarefa; ou seja, um cristianismo que põe em prática os mandamentos claros e precisos de Cristo. Um livro de “fazer” vale mais do que um quintal de “saber” ou fazer o que agrada”. Chatelain para Alida, Lincoln, 26.10.1902, C13, p.76. In. PÉCLARD, 1993, p.17.

exigência portuguesa de obediência às autoridades e por isso o trabalho desta missão e da sua Igreja, em comparação com outras, não foi importunado⁴³⁰.

Apesar desta citação dizer respeito aos anos iniciais da década de 70, encontra paralelismo com a fase inicial de estabelecimento da missão Filafricana em Kalukembe. Em uma carta enviada a sua irmã Alida Chatelain, explicando sobre as dificuldades financeiras na missão Lincoln, eis o que este missionário escreve:

Deve-se vir e esperar levar a cruz que Jesus promete a cada um de seus discípulos; e essa cruz não seria uma se fosse agradável: a verdadeira cruz de Jesus está contente com nada menos do que a morte do eu tão exigente, tão entusiasmado por si mesmo, tão cócegas, tão cego, tão ligado ao mundo. Nossa missão é pobre; e eu tenho mais respeito pela pobreza do que pela riqueza... [em vista disto] não é mais dinheiro que precisamos, que precisamos na igreja, mas mais Espírito Santo, o que implica menos do eu, menos da carne, menos do mundo. [...] Este dom que precisamos é mais poder divino; e só podemos obtê-lo ao ponto em que nosso eu, se torna fraco e desaparece. Este dom do nosso trabalho precisa, o que toda a Igreja precisa, o que falta são verdadeiros homens. A maciez, a efeminação [sic!], engendrada pela abundância material, pelos confortos da carne rastejam por toda a Igreja e através do corpo político⁴³¹.

Durante sua jornada por Angola, Chatelain, foi sempre muito crítico com alguns de seus colegas missionários, não tendo receio de denunciar e criticar mesmo aquelas organizações aparentemente próximas a si. Como é o caso da "American Board of Commissioners for Foreign Missions" (ABCFM), incluindo uma das estações, estabelecidas no Bihé, cerca de 200 km em linha reta ao norte de Lincoln. As relações às vezes tensas com Chatelain e estas missões é nos apresentada por Péclard (1993):

Os missionários que eu particularmente amava e, tinha (também) alta estima me tratam várias vezes de uma maneira muito inescrupulosa; e a razão pela qual eles não gostam de mim é que eu sou um missionário lixo [pobre] e eu vivo um estilo que eles não consideram decente o suficiente para mim que sou missionário. Se houvesse muitos como eu, isso "arruinaria seu trabalho", e seu comitê poderia propor uma redução de seus salários! E a maioria das pessoas em todas as igrejas pensam como eles! Se Cristo reaparecesse na Terra como ele fez então, pobre homem, sem aparência, dizendo toda a verdade para os fortes e fracos, você acha que as igrejas o receberiam bem? Eu temo que eles iriam desejar sua morte como a igreja de seu tempo fez⁴³².

Este relato nos possibilita igualmente ver um fenômeno já acima apontado, concernente ao grau de disputa missionária que foi o universo angolano, bem como, entender em seus limites o projeto de Chatelain, isto é: “a vontade de construir, dentro

⁴³⁰ SCHUBERT, 2000, p.154

⁴³¹ (Chatelain para Alida, Lincoln, 22/05/1906, C18, pp. 63 e 69) In. PÉCLARD, 1993, p.15

⁴³² (Chatelain à Welch, Lincoln, 13.07.1906 tradução e grifo nosso) In. PÉCLARD, 1993, p.16

dos próprios limites do império colonial, uma espécie de Reino de Deus, um lugar para reconstruir o ideal cristão caído pelo advento da civilização material”⁴³³.

Nisto, vemos ainda, o paradoxo em que este missionário estava metido, já que seu motor religioso bem como o galvanizador de seu trabalho missionário - por mais crítico que tenha sido ele ao sistema no qual estava imerso - permaneceu, no entanto, diretamente influenciado pelo momento colonial do qual foi mais ou menos parte; por outro lado, percebemos ainda que desde o seu fundador, a missão Filafricana sempre se postulou enquanto uma instituição que trabalha nos “limites”⁴³⁴ a fim de levar avante seus objetivos, no entanto estes “limites” não devem ser vistos enquanto um certo “não posicionamento histórico”; “acriticidade” ou falta de consciência histórica, muito menos um certo “apoliticismo”. Já que amada ou odiada quer pelo Estado colonial, pela administração nativa, pelos nativos que a ela recorriam, ou pelo Estado pós independência, a nenhum passou indiferente ou despercebida.

É o que nos relata Schubert (2000) ao afirmar que esta instituição (IESA) caracterizada pelo seu grande repertório de hinos evangélicos de origens anglo-americanas e ressignificados na cultura nativa, caracterizada pela centralidade na bíblia - igualmente traduzida em muitas línguas nativas – pela pregação da mensagem com a utilização de tradutores em línguas nativas e ainda pelo traje dominical costumeiro para ir ao culto, implementava certas regras de condutas pessoal que os distinguiu e os distingue dos demais cristãos como católicos e protestantes; e é esta mesma característica própria, que atraía e ainda atrai diversos nativos para suas fileiras de membresia⁴³⁵.

Estas regras de condutas impostas ou adquiridas pelos nativos é o que nós estamos chamando aqui de formação de subjetividade. Ora, ao pensarmos sobre o processo formativo da subjetividade africana na missão Filafricana do sudoeste angolano precisamos, portanto, compreendê-lo dentro deste espectro de dinamicidade, negociação e transitoriedade, como já afirmava Conceição Neto (1995) “a identidade dos indivíduos e dos povos só importa se é dinâmica e atuante no presente, pressupondo-se que é capaz de responder a novas situações, adaptando-se sem morrer” (s.p.)

⁴³³ PÉCLARD, 1993, p.16

⁴³⁴ Em um primeiro momento nos limites da colonização, do projeto civilizatório, do projeto independentista, bem como do Estado nação.

⁴³⁵ Certamente, a abstinência de álcool, e fumo têm para eles um peso especial, no entanto, não se descarta nesta equação a postura política “reservada” no espaço público como maneira diferencial de serem igreja. Estes dois últimos elementos característicos da IESA descortinamos no tópico que se segue.

Esta premissa é também defendida por Péclard (1993) que lendo Terence Ranger, ao analisar o impacto do cristianismo sobretudo da Missão Filafricana entre os Caluquembe, na identidade dos sujeitos ali circunscrito afirma que, “o [...] Cristianismo teria entrado nas sociedades africanas [...] como uma parte de um sistema de opostos equilibrados”(p.9); esta afirmação aparentemente assustadora, sobretudo para aqueles acostumados com a narrativa que enxerga os africanos completamente desprovidos de ação neste contato com os europeus, é bastante importante em nosso estudo, já que nos ajuda a compreender a identidade africana, bem como a identidade cristã enquanto um processo que poderia ser aqui utilizada “para expressar novas e adicionais camadas de experiência e autodefinição” (p.9) isto é, como se tornar um camponês, um trabalhador, ou um angolano cristão⁴³⁶.

Ora, tendo em conta todo argumento até aqui apresentado, queremos concluir este subtópico dizendo que de fato houve uma influência cristã e até colonial que modificou comportamentos e valores nos nativos de Caluquembe, no entanto, o contrário é também verdadeiro. O que nos leva a acreditar que apesar de toda rigidez teológica desta denominação houve nesta região uma confluência cultural, ou identitária. Confluência esta construída sobretudo, a partir de 1902 em diante. Este mesmo período é, no entanto - conforme mencionamos no primeiro capítulo - conhecido como o período de abertura dos povos do sudeste angolano⁴³⁷.

Assim, podemos previamente afirmar que a história desta denominação e a história do sul angolano como um todo, e do Sudoeste em particular acabam de certa forma por se inter-relacionar. É por este motivo que neste trabalho, partindo da historiografia social, procuramos correlacionar a história do sul angolano como um todo, e do Sudoeste em particular, à história da IESA entre a década de 1940 à 1960.

⁴³⁶ As coisas não apenas "desmoronaram" com o advento do colonialismo. Claro, o colonialismo foi brutalmente alienante; no sentido mais literal, as pessoas foram expropriadas, suas terras foram tomadas, suas identidades foram manipuladas. Mas os africanos estão muito menos perplexos do que muitas vezes imaginamos, e muito mais capazes de negociar novas identidades e de expressá-las em termos religiosos PÉCLARD, 1993, p.9.

⁴³⁷ BAHU, Helder Pedro Alicerces. *Os Profetas e a Cura Pela Fé. Um Estudo Antropológico da Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango*. Tese de Doutoramento em Antropologia, Instituto Universitário de Lisboa - IUL, 2014.; NASCIMENTO, 2020; CARVALHO, 1997.

3. “ETU TWA IESA KATULINGUI ECI, MEKONDA ECI ACETU KO”: KALUKEMBE E A IGREJA EVANGÉLICA SINODAL DE ANGOLA – IESA, NAS GUERRAS ANGOLANA (1960-1979).

O que estamos vindo a falar até o momento é que em sua proposta inicial a IESA surge enquanto um projeto de estação missionária antiescravista, onde os libertos poderiam “ser recebidos e instruídos em todos os domínios, também na palavra de Deus”⁴³⁸. Porém, ao mergulharmos nas fontes apenas tivemos contato com 5 casos apurados em que são mencionados nomes de ex-escravizados.

Para uma instituição que se postulou enquanto refúgio de escravizados, fugidos ou libertos, fazendo disto o objetivo da sua agência em Angola, e tendo em conta os anos que ali se estabeleceu, este número nos parece bastante pequeno, o que pode nos levar a pensar na hipótese de que esses libertos / fugidos eram mais um argumento retórico que uma realidade empírica. Contudo Sprunger (2014) traz uma informação que pode nos ajudar a não enveredar por este caminho, já que ela aponta que para além de Katraio e Ulunga⁴³⁹ havia mais outros escravizados refugiados na Missão Filafricana: um jovem de Cikuma, um sego chamado Yakopu e o Kalimi de origem congoleza e mais outros: “Foram roubados quando eram crianças e levados para muito longe, vendidos e revendidos, e nunca mais podiam rever as suas famílias”⁴⁴⁰.

Para esta autora, a missão “era como um novo lar para eles”⁴⁴¹ e acrescenta ainda que “as autoridades portuguesas apoiavam Chatelain na sua luta contra a escravatura”⁴⁴², e depois aponta uma grande expansão, envolvendo 500 anciãos (pessoas não escravizadas e possivelmente milhares de fiéis também não escravizados) e diversos trabalhadores que em algum momento passaram pela missão⁴⁴³.

⁴³⁸ SPRUNGER, 2014, p.18.

⁴³⁹ Os dois casos que mencionamos em nosso trabalho.

⁴⁴⁰ SPRUNGER, 2014, p.41

⁴⁴¹ SPRUNGER, 2014, p.41

⁴⁴² SPRUNGER, 2014, p.41. Vale lembrar que legalmente o tráfico de escravos (e não a escravatura) foi suprimida em 1836. Esta lei veio ser reforçada com o decreto de 1875, considerado o marco definitivo da abolição: “Em 1875, o decreto de 28 de abril, por vezes indicado como marco da abolição definitiva, extinguiu a servidão dos “libertos” para daí a um ano, mas eles ficariam sob tutela pública até 29 de abril de 1878, a data prevista no decreto de 1858!” (NETO, 2017, p.112). Percebe-se assim a dificuldade de indicar a data da abolição legal da escravatura em Angola que não segue um ritmo uniforme. Seja como for, “o alcance destas leis era muito reduzido pelas próprias limitações do domínio europeu em África no período em causa, sendo quase nulos os efeitos da legislação abolicionista no interior. E enquanto houve clientes do lado americano do Atlântico (o Brasil, o sul dos Estados Unidos, Cuba), houve tráfico de escravos” (NETO, 2017, p.112).

⁴⁴³ Só em 1899, um total de 747 de trabalhadores havia passado um certo tempo na missão (SPRUNGER, 2014, p.30)

Ao nosso ver, o pouco número de refugiados esteve também no cerne da ruptura ocorrida entre Chatelain e seus mantenedores dos EUA, convergindo no fim da Liga Filafricana e consequentemente na criação da Missão Filafricana dirigida agora pelo comité suíço. Nesta mudança de organismo, propósitos foram revistos, bem como os públicos-alvo⁴⁴⁴. Esta nossa tese se justifica ainda pelo fato de nossos interlocutores apontarem também para uma clara preferência da missão pelos filhos de chefes, inclusive com a adoção da nomenclatura da chefatura tradicional, tal como incorporada pela administração indireta portuguesa (*sekulo*).

De qualquer forma, ao ouvirmos nossos interlocutores percebemos também que o projeto da Missão Filafricana, antes mesmo de ganhar um rosto tipicamente evangelístico, voltava-se, sobretudo, para o âmbito da filantropia; cujo objetivo seria a criação de uma rede de contato que culminaria na emancipação dos escravizados de Angola⁴⁴⁵. Esta proposta foi bem aceite pelos nativos de Caluquembe que passaram a encontrar abrigo na IESA. Assim, não é por acaso que os primeiros convertidos desta instituição (ainda que apenas cinco casos encontrados) tenham sido ex-escravizados.

Com este ideal em mente rapidamente a IESA foi se adaptando ao contexto dos Caluquembe, é verdade que como dissemos, numa primeira fase enfrentaria sérios problemas econômicos, o que a levaria rever suas políticas de autossuficiência. A morte de seu fundador em 1907 seria outro grande golpe em uma instituição em que a figura de seu fundador e a própria instituição se confundiam, contudo, a grande reviravolta se deu por volta da década de 1943 quando o Dr. Rodolph Bréchet assumiu a liderança dos campos missionários da Missão Filafricana; com ele a postura da IESA diante dos acontecimentos sócio-políticos angolanos igualmente mudaria. Este missionário cuja diplomacia para com o governo colonial português fora elogiada por Henderson (2001) em parceria de sua esposa, Anny Bréchet, representam, portanto, o ponto de viragem na história da Igreja Evangélica Sinodal de Angola no sudoeste angolano. Pois com sua diplomacia e sua proposta na saúde, durante cerca de 40 anos, “moldaria a estrutura e a

⁴⁴⁴ Em nosso texto já apontamos o relato apresentado por Sprunger de 1898 em que diz que após a junta americana ver que a base de Lincoln estava estabelecida e conhecida, ordenou à Chatelain para que deixasse Angola e fosse abrir refúgios para escravos noutras partes da África, por exemplo no Sudão. Pedido este que não agradou Chatelain, respondendo o seguinte: “o alvo da Liga Filafricana não é só lutar contra a escravatura, mas também aplicar os princípios de Cristo a todas as questões sociais do continente” (SPRUNGER, 2014, p.26).

⁴⁴⁵ Segundo o que consta na bibliografia de Chatelain, antes da conferência ministrada em Atlanta, Chatelain teve uma “visão”: ele vê o lago Léman transformado numa multidão de pretos amarrados a estender os braços para ele e a gritar: “kamba dia Ngola, vem nos socorrer” (*apud* SPRUNGER, 2014, p.18).

orientação política e teológica da Igreja” e dos Caluquembe, “Sob a sua forte direção a missão deu determinados passos que muito incentivaram o seu crescimento”⁴⁴⁶. Assim, neste tópico procuraremos descortinar a nova postura assumida pela Igreja e pelos sujeitos pertencentes a ela entre a década de 1960 a 1970.

O titular “Etu twa IESA katulingui eci, mekonda eci acetu ko” é uma expressão comum de ser ouvida por qualquer membro ou até mesmo por alguém que algum dia tenha frequentado esta denominação, mas poucos saberão o que se quer dizer com tais palavras. A princípio ela nos remete para um lugar de pertencimento do que significa ser IESA. Neste trabalho procuramos igualmente compreender as complexidades que giram em torno desta expressão, já que acreditamos que entendendo ela, compreendemos melhor a relação ambígua existente entre a IESA e os fenômenos históricos de luta anticolonial (1961-1975) e de guerra civil em Angola (1975-2002).

Falamos no subtópico anterior que a IESA desde suas origens inseriu em seu campo missional uma regra de conduta comportamental que a princípio deveria ser seguida por todos seus membros. A expressão acima traduzida do Umbundo para o português ficaria da seguinte forma: “nós da IESA não fazemos isto porque isto não é nosso”. Perguntando a um dos pastores desta instituição sobre o que esta frase quer dizer ao ser pronunciada? Ele nos respondeu da seguinte forma:

Quer dizer que nós que pertencemos a IESA com relação a isso a nossa posição bíblica é isto. É uma forma de estar e se posicionar no mundo. A nossa maneira ética é assim, a nossa maneira de ser cristão é assim, a nossa maneira de definição do reino de Deus é assim⁴⁴⁷.

Ora, existe, portanto, uma identidade, ou uma formação identitária que se deu por meio desta instituição (IESA) ao longo dos anos e incorporada nos comportamentos dos sujeitos pertencentes a ela, que independentemente do lugar se encontrem expressam tais comportamentos. Isto ficou ainda mais explícito pelo relato que tivemos oportunidade de recolher, concedido por Quinto Samuel, um membro e dirigente musical da IESA.

Minha infância foi toda na IESA mesmo. Nasci na comuna da Ebanga, perto da missão do Ganda, município de Benguela. Os cultos nós fazíamos nesta missão mesmo. Com 5 anos saio da comuna da Ebanga e fui ao município da Ganda para poder estudar, fiquei ali até aos 11 anos. Depois devido a guerra, tivemos de sair de novo do município da Ganda e voltar a missão da Ebanga, fico aí até os 19 anos. E da missão da Ebanga volto novamente à Ganda, e como era um pouquinho

⁴⁴⁶ HENDERSON, 2001, p.107.

⁴⁴⁷ DIU, Domingos. Entrevista concedida no dia 9 março de 2022 à meia noite e 30 min do brasil e 4 h e 30 min de Angola.

crescidinho não poderia ficar sob risco de ser ruscado para a tropa (FAA)⁴⁴⁸. Então me mudei para Benguela capital, vi que a situação era a mesma, então migrei para o Lubango. Fiquei por aí, 2, 3 anos; como o risco da tropa era muito grande, surgiu a oportunidade de ir estudar na Namíbia. Na altura a IESA, oferecia algumas bolsas, mas como não conseguimos ainda assim nos movimentamos para ir por autossustento. Portanto, foi muito bom ter nascido na IESA, porque agregou muito para a construção e formação da minha personalidade. E por outra contribuiu muito para a minha área profissional, isto enquanto músico que sou hoje. O seu contributo na formação da minha personalidade só fui percebendo, sobretudo quando me encontrava na Namíbia, pois estudar fora, e ainda mais sendo jovem é sabido que algumas coisas podem mexer com a nossa cabeça e mudar o nosso comportamento, porém os anos de ensino cristão na IESA nos ajudaram a nos manter focados e responsáveis naquilo que nos levou lá. Essa personalidade seguiu-me. Eu lembro que quando adolescente eu tinha dificuldade de abraçar uma menina. A regra é que se eu estivesse gostando de alguém teria de falar a um dirigente mais velho, e ele intervinha falando com a menina só então poderia avançar, a decisão não pode ser tomada por ti. Se esperava sempre que o mais velho dissesse alguma coisa, isso criou um certo temor na gente de que antes de fazer alguma coisa você teria de pensar duas ou três vezes se a coisa que estou fazendo é certo ou não, e encontramos esta dificuldade na namíbia porque os outros eram liberais. Se foi positivo neste ponto, por outro, não nos ajudava muito, porque pensávamos muito lento para questões que precisassem de respostas rápidas. Mesmo antes de emigrar para a Namíbia o ensino recebido da IESA já foi bastante útil para que tivéssemos uma vida longe daquelas coisas a prior consideradas como sendo erradas como roubos, mulheres, bebidas etc., Lembro que quando criança tínhamos mania de roubar bananas, mangas e canas, éramos um pouquinho traquinos [risos], algumas vezes só roubávamos porque tínhamos fome, mas o medo e a consciência de que aquilo que estávamos fazendo era pecado de certa forma acabou construindo a personalidade que tenho hoje, de se resguardar ou se cuidar de coisas que não poderíamos fazer⁴⁴⁹.

Duas premissas queremos destacar neste excerto: a primeira reside no fato de que a IESA conservou e bem a “ética” de seu fundador mesmo em períodos completamente diferente de sua fase originária, e segundo lugar, pelo elevado número de missões com suas respectivas propostas missionários: educação, saúde e conversão acabando por converter aldeias, esta citação faz-nos pensar que “o que determinava muitas vezes a pertença a uma Igreja e confissão era o fato de alguém ter nascido de um ou outro lado do rio ou da montanha, atrás ou na frente da mata”⁴⁵⁰. Qual é o fator determinante para o pertencimento dos nativos a uma ou outra igreja protestante? Este foi uma das perguntas

⁴⁴⁸ Forças Armadas de Angola (FAA) fundada a 9 de outubro de 1991.

⁴⁴⁹ Samuel atualmente é coordenador da música e dirigente coral de uma das igrejas da IESA. SAMUEL, Quinto. Entrevista concedida via ligação de WhatsApp, no dia 31 de janeiro de 2022, via WhatsApp, 18:29 duração de 1h. Os acontecimentos deste relato são datados de finais da década de 80 à 90 num período em que os mais jovens estavam sujeitos às rusgas para compor o exército na guerra civil.

⁴⁵⁰ SCHUBERT, 2000, p.47

feita por nós nas entrevistas que tivemos oportunidade de fazer, eis algumas respostas obtidas. A primeira é de Goceane Seth de 59 anos de idade:

Eu fui batizado na IESA do Bocoio. Naquele tempo não sabíamos se era que igreja. Nós todos crescemos só que era apenas igreja evangélica. Não fazíamos questão de discernir se é igreja evangélica da IESA ou da IECA ou outra denominação. Porque até eu para conhecer que agora estou na IESA foi já na década de 80. Foi neste período que passei a conhecer que os evangélicos eram diferentes: havia IESA, IECA, BATISTA etc., foi em 1981 que passei a me definir que agora sou mesmo IESA, até então só sabia que estava na Igreja Evangélica⁴⁵¹.

O que determinou sua opção pela IESA? Perguntamos a um outro interlocutor, Pr. Diu de 62 anos:

Primeiro é que na minha aldeia onde eu cresci só tinha duas missões: a católica e a IESA. Então a uma dada altura crescendo ali e tendo a oportunidade de estudar aí, a pregação do evangelho me possibilitou abrir a minha vida para Jesus. Vale ressaltar que naquela altura do tempo colonial havia os chamados cursos escolares que estavam a cargo das missões. Tinha a escola da Missão Filaafricana que mais tarde aquando da independência passou para o Estado. Mas tais escolas eram construídas com o esforço da escola local com apoio das missões. Mesmo os inspectores vinham da missão, as provas todas eram provenientes da missão. No meu caso da missão de Kalukembe⁴⁵².

Então foi através da Educação que a IESA entrou na sua vida?

Desde que nascemos, ainda que em tenra idade já estávamos na Missão Filaafricana. Logo, não foi muito pela educação, era sobretudo por questão de vizinhança. Como os pais estavam próximo de onde estava a igreja, então a partir daí começaram a se aproximar a ela, ainda que com uma vida misturada, então a dada altura nós também acompanhamos⁴⁵³.

O pai poderia nos contar um pouco sobre este seu processo de conversão?⁴⁵⁴

Bem, como tivera te dito, me considerei sempre alguém da IESA. Nos anos 60 estava na igreja da IESA, por razões de vizinhança conforme te expliquei e depois vou para missão católica onde fiz minha formação académica. Depois por conta das tensões políticas volto para a minha terra natal na comuna de kasseque, aí volto para a IESA, onde me batizei. Isto já nos finais da década de 70 e início de 80. Então acredito que este foi o período da minha conversão. No mesmo período foi quando entro na formação teológica no instituto bíblico de Kalukembe. Vindo anos mais tarde a me tornar pastor, e desde então tenho exercido a vida pastoral⁴⁵⁵.

⁴⁵¹ SETH, Goceane. Entrevista concedida via ligação de WhatsApp, no dia 24 de fevereiro de 2022, pelas 13:19 horas duração da entrevista de 1:10min

⁴⁵² DIU, Domingos. Entrevista concedida no dia 9 março de 2022 à meia noite e 30 min do brasil e 4 h e 30 min de Angola.

⁴⁵³ DIU, Domingos. Entrevista concedida no dia 9 março de 2022 à meia noite e 30 min do brasil e 4 h e 30 min de Angola.

⁴⁵⁴ A expressão pai é sinônimo de respeito para com um mais velho na cultura angolana.

⁴⁵⁵ DIU, Domingos. Entrevista concedida no dia 9 março de 2022 à meia noite e 30 min do brasil e 4 h e 30 min de Angola.

Paralelamente a estes sujeitos que seus primeiros contatos com o protestantismo se deram com a IESA, ou que migraram do catolicismo para o protestantismo havia ainda outros provenientes de outras denominações protestantes como foi o caso de uma interlocutora nossa, Melina Songo Vieira, de 71 anos de idade. Ela descreveu a sua mudança de uma denominação para a outra da seguinte forma: “Num primeiro momento, obviamente estranhei um pouco, porque apesar de serem todas protestantes não eram iguais. Mais como havia me casado nela, com o tempo fui me habituando, até hoje”⁴⁵⁶. Como nos descreverias a relação estabelecida entre ambas?

Era normal, porque nós membros transitávamos de igreja para igreja sempre que precisássemos, só que na altura não havia IESA em todos os lugares do país. A IESA só estava em Caluquembe, Huíla, Benguela, até Caconda e Namibe, o resto de Caconda para lá, era IECA⁴⁵⁷.

O que influenciou a mudança da tia para Kalukembe? “Foi mesmo amor, por causa das promessas e porque o marido era mesmo de lá, Kalukembe. É filho... nunca pensei, mas meu pertencimento na IESA se deu então por amor [risos]”⁴⁵⁸.

Todos estes nossos interlocutores são nascidos entre as décadas de 1950 e 1960, seus relatos nos mostraram a heterogeneidade existente na forma de pertencimento dos nativos à uma determinada igreja. Outras entrevistas coletadas de nossos interlocutores nos mostram situações em que há outros elementos que possibilitam analisar o pertencimento a uma determinada denominação, como uma obtenção material ou uma deliberada vontade dos sujeitos convertidos. Sendo que muitos outros vinculavam-se a uma ou outra denominação sem terem consciência alguma de suas motivações: apenas o faziam.

De qualquer modo, estes relatos nos fazem questionar pela importância da IESA na formação dos sujeitos que à ela pertenciam. Eis uma outra resposta que obtivemos do pastor Diu: “O papel é abrangente. A salvação da graça me marcou a tal ponto de estar ainda hoje vocacionado ao santo ministério e servir esta igreja até hoje. Nunca vou me arrepender de abraçar a IESA e estar neste ministério”⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ VIEIRA, Melina Songo. Entrevista concedida via WhatsApp às 13h:18min do dia 23 de janeiro de 2022, duração de 1h.

⁴⁵⁷ VIEIRA, Melina Songo. Entrevista concedida via WhatsApp às 13h:18min do dia 23 de janeiro de 2022, duração de 1h.

⁴⁵⁸ VIEIRA, Melina Songo. Entrevista concedida via WhatsApp às 13h:18min do dia 23 de janeiro de 2022, duração de 1h.

⁴⁵⁹ DIU, Domingos. Entrevista concedida no dia 9 março de 2022 à meia noite e 30 min do Brasil e 4 h e 30 min de Angola.

Para além de descreverem a importância da IESA no processo formativo dos Caluquembe, estes relatos, sobretudo, de Melina nos remetem ainda para a questão das dinâmicas das margens⁴⁶⁰. A problemática das margens, surge aqui, no momento em que ela nos direciona para uma errónea narrativa binária e dualista de vilões (católicos) e heróis/amigos dos nativos (protestantes):

Em Angola, catolicismo e protestantismo eram considerados, respectivamente, “igreja dos colonizadores” e “igreja dos colonizados”. A alta hierarquia era a “igreja dos poderosos”, juridicamente constituída através da Concordata e do Acordo Missionário. Não se pode esquecer, porém, que a realidade da Igreja católica em Angola abrangia também outras áreas. Aqui e acolá também ela era Igreja que ensinava aos colonizados não só a subordinação e assimilação ao sistema português, mas lhes oferecia consolo e ajuda, aliviava-lhes a vida através de assistência nas áreas de saúde e educação, até o ponto de proporcionar a alguns, através de uma educação religiosa, a oportunidade de desenvolver uma consciência crítica frente ao sistema colonial [insubordinação]⁴⁶¹.

Conforme nos adverte o moçambicano Severino Ngoenha a suposta diferença de posturas missionárias que faz com que uns se aproximem mais da causa nativa (protestantes) do que da causa ocidental (católicos), não deve nos levar a uma precipitação ou euforia analítica, outorgando uns como bons e outros como maus. Em vista disto o posicionamento do protestantismo ou dos protestantismos, nos países outrora colonizados por Portugal, deve ser visto “dentro de um prisma de marginalização relativa”⁴⁶², o que faz com que tal análise oscile, “em certos casos, de uma quase centralidade a uma quase « perifericidade »” em relação ao Estado colonial⁴⁶³. Esta mesma premissa, também defendida por Christine Messiant, em *Protestantismes en situation coloniale. Quelles marges?* (1998), isto referindo-se ao contexto angolano.

A historiadora angolana Maria da Conceição Neto (2013), analisando, por exemplo, o catolicismo em solo angolano, ao correlacioná-lo ao protestantismo afirma que, ao se pensar o cristianismo em solo angolano, se torna imperativo abordá-lo de “forma mais cuidadosa do que é habitual”, quer “a relação entre Igrejas cristãs, anticolonialismo e consciência de angolanidade” quanto a relação entre protestantismo, nacionalismo e a criação de elites angolanas. Segundo esta autora, “Não há uma equação simples que

⁴⁶⁰ Ver. MESSIANT, Christiane em “Protestantismes en situation coloniale. Quelles marges?” *Lusotopie*, 1998.

⁴⁶¹ SCHUBERT, 2000, p.52

⁴⁶² NGOENHA, Severino Elias. Os missionários suíços face ao nacionalismo moçambicano Entre a tsonganidade e a moçambicanidade, *Lusotopie* 1999, p.1

⁴⁶³ NGOENHA, 1999, p.1 ver também SILVA, Teresa Cruz. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: CEDIMA, 2001.

permita associar os crentes de uma ou outra igreja ao nacionalismo angolano, deixando aos restantes o papel de conformistas ou colaboradores do regime colonial”⁴⁶⁴.

Este se configurou, dessa forma, no nosso grande dilema para compreender a IESA no sudoeste angolano (1943-1979). Obedece a IESA estes mesmo processos descritos acima? Encontrar-se-ia em alguma das margens? O tópico que se segue foi assim escrito pensando responder estas perguntas, pois ao analisá-las, nos ajudará a compreendermos as relações estabelecidas entre a IESA e a administração colonial, a IESA e os nativos de Caluquembe, a IESA e os movimentos de libertação e por fim o lugar da IESA no sudoeste angolano.

3.1. “ca lia onjamba ci liñi kawai yoko”: os protestantes na luta anticolonial angolana - o caso da IESA.

A luta de libertação angolana, ou simplesmente luta anticolonial que contou, sobretudo, com a agência de três movimentos atuantes: Movimento Popular de Libertação de Angola - MPLA, fundado entre a população kimbundu de Luanda e região, em 1956 e liderada por Mário Pinto de Andrade e Agostinho Neto⁴⁶⁵; Frente Nacional de Libertação de Angola – FNLA, fundada entre os bakongo do norte em 1962, cujo líder foi Holden Roberto e a União Nacional para a Independência Total de Angola – UNITA, fundada entre os ovimbundu, em 1966 e liderada por Jonas Malheiro Savimbi, é

⁴⁶⁴ 2013, p.9. Neto se refere a questão das margens do protestantismo em solo angolano. Ela diz isso para rebater à ideia que simplesmente identifica os Protestantes como contestatários da situação colonial e os Católicos como resignados com ela, o caso de Angola já foi analisado fora desse quadro redutor por investigadores como Christine Messiant (1998, e 2000) e Didier Péclard, 1993; 1998.

⁴⁶⁵ Cabe aqui apresentarmos uma explicação: a data em questão, corresponde a data oficial, podendo não ser a data real, já que conforme nos ensina o professor Bittencourt a data de criação dos movimentos de libertação nacional, se encontram em disputa, fazendo com que haja diversas vozes contrárias, as datações oficiais. Na busca por datar a criação do MPLA, Bittencourt, data-o em 1960, em Tunis, e não em 1956 por exemplo. E justifica-se da seguinte forma: “Todos [...] depoimentos e mesmo os demais materiais encontrados, ou até não-encontrados, mas apenas referidos, como é o caso da documentação oficial do MPLA do período anterior a 1960, e seus panfletos e também o jornal citado por Lúcio Lara, nos fazem acreditar que sua criação realmente deva ser transferida de Luanda para o exterior, mais precisamente para Túnis, e do ano de 1956 para o ano de 1960” 2018, S.p. Contudo, um outro deslocamento geográfico e cronológico é possível de ser feito em relação à data de existência do MPLA. Isto porque em janeiro de 1960, em Túnis, o nome MPLA é apenas tornado público pela primeira vez. Mas isso não significa que o movimento já “existisse”, porque naquele momento ele era composto por talvez vinte pessoas espalhadas em diversas cidades da Europa Ocidental. Só depois de chegar a Léopoldville em 1962 é que o MPLA começa a ter seguidores / militantes. Só então, a partir daí, é que podemos dizer que ele “existe”. BITTENCOURT, Marcelo. A criação do MPLA. In *CLUB-K ANGOLA* - Notícias Imparciais de Angola, agosto 26, 2018. Acesso em 25/04/2019. Para além do já citado Bittencourt ver também LARA, Lúcio. Documentos e Comentários para a História do MPLA (até fev. 1961), 3 vol. D. Quixote: Luanda, 2000; ANDRADE, Mário Pinto de. Manifesto do MPLA. Disponível online no arquivo Mário Pinto de Andrade na Casa Comum (<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04357.005.001>) Acesso em 21/04/2023.

decorrente da insatisfação geral da população nativa angolana - quer em Angola, quanto no exterior - que em consequência das pesadas políticas coloniais imergiram por uma efervescência, pulverizada – em um primeiro momento - de pequenos movimentos na década de 50 em diante, que foram com o tempo se reconfigurando em movimentos mais robustos e organizados, atuando primeiramente a partir da clandestinidade e posteriormente, de forma mais aberta:

Perante tal situação política resta-nos perguntar: o que fazer? Só há uma resposta às manobras do colonialismo português e do imperialismo: prosseguir o combate. A tarefa tática principal que se impõem a todos os nacionalistas revolucionários angolanos das zonas urbanas é prepararem e lançarem uma vigorosa ofensiva contra o colonialismo e o imperialismo⁴⁶⁶

Segundo Bittencourt (2018, Sp), apesar da clandestinidade a que eram empurrados pela repressão portuguesa havia diferentes vínculos parciais de solidariedade que os uniam, “na verdade, a ofensiva colonial sobre os grupos que agiam em Angola acabou por destacar e, conseqüentemente, fortalecer o grupo que estava no exterior”⁴⁶⁷.

Ora, os movimentos de libertação nacional, em colaboração com as igrejas e com as entidades religiosas africanas, agiam em um movimento que com o tempo foi da clandestinidade para um confronto público. Portanto, assim como em toda a África, os movimentos de libertação nacional são fruto de uma tomada de consciência dos povos colonizados em relação à sua situação vivencial imposta por meio de força pelos colonizadores. Situação, esta, de expropriação, negação e de desumanização que vigorou por quase um século⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ Fonte: MPLA, Movimento Popular de Libertação de Angola. Jornal “Luta do Povo”. *Jornal dos comités Henda*, nº 1 junho, S.d. p.4

⁴⁶⁷ No tocante à clandestinidade, era normal que tais movimentos desconfiassem e mesmo temessem qualquer agregação ou associação com outros parceiros já constituídos em organizações políticas. Contava para tanto a ação eficaz e rigorosa realizada pela ditadura fascista portuguesa, representada pela PIDE e materializada no método de infiltração de informantes. Ver. *Independência (2015)*: Um filme da Associação Tchiweka de Documentação (ATD) produzido pela Geração 80 in. Youtube 07/12/2020. https://www.youtube.com/watch?v=-jK_k4lGcgU&t=673s Acesso em 31/03/2023. 1h:45m. Em vista disso e sem as condições para os grupamentos políticos se exporem, diminuía as possibilidades de aproximação entre eles. Como tivemos oportunidade de perceber através dos relatos, por diversas vezes não se sabia nem para que movimento se estava trabalhando. Por outro lado, tais organizações muitas vezes refletiam a existência de vínculos de solidariedade, desde entre os grupos formados por indivíduos do mesmo bairro, da mesma geração na escola, da mesma profissão, do mesmo clube, até entre os da mesma religião ou frequentadores da mesma igreja ou missão. E nem sempre era fácil extrapolar de uma atuação nesse meio para outro. O interessante nesse processo é perceber como irá se dar a unificação da luta empreendida por tais movimentos. Acreditamos que para isso tenham sido decisivas a perseguição e depois as prisões realizadas pelas forças de repressão portuguesas, que iriam desestruturar, quando não extinguir, os movimentos atuantes (BITTENCOURT, 2018, Sp).

⁴⁶⁸ No Planalto Central, por exemplo, se pode falar de um período colonial de 80 a 100 anos de duração.

Tal tomada de consciência deu origem a um processo de revoltas que culminaria em uma ruptura com o sistema colonial. Esta premissa elimina a ideia Eurocêntrica e romantizada de que a “descolonização” ocorreu em um processo de conexão e cessão deliberada. Conforme esclarecem os professores Serrano e Munanga: “a descolonização é produto dos movimentos nacionais que encurralaram o colonialismo, obrigando-o pela força”⁴⁶⁹. Eles argumentam ainda que, “mesmo nos países onde não houve guerras de libertação, os colonialistas foram obrigados a ceder pelas negociações políticas resultantes da pressão dos povos oprimidos”⁴⁷⁰.

Esta é a razão pelo qual os sujeitos que encabeçaram tais movimentos ao invés de chamarem este fenómeno de “descolonização” optaram por chamá-lo de “movimento de luta pela libertação”. O que seria isso? Agostinho Neto define a luta de libertação como sendo uma “Luta do Povo pelo poder Político, pela Independência econômica, pelo restabelecimento da vida cultural, pela desalienação, pelas relações com todos os Povos, numa base de igualdade e de fraternidade”⁴⁷¹. Ela é também um meio de quebrar todo um sistema injusto de opressão existente no mundo.

É dentro deste pensamento que se pode utilizar e argumentar a respeito do processo de libertação, ou melhor, o processo de luta armada pela libertação dos povos africanos que contou não só com a iniciativa dos colonizados, mas também com os apoios solidários de outros povos e movimentos de ideias, tais como o panafricanismo, a negritude e o pan-arabismo.

Além destes, podemos também, paradoxalmente, listar aqui, no caso angolano, a colaboração de sujeitos portugueses e luso-africanos, pois, ao analisarmos fontes, percebemos que além dos nativos, houve em Angola e na diáspora, portugueses conscientes que desertaram do governo português, para de uma maneira ou de outra se alistarem nas fileiras nacionalistas. É o que vai nos dizer Agostinho Neto: “A nossa experiência da clandestinidade mostrou que pode haver essa colaboração racial na luta contra o sistema. E, no fundo, o que é que nós queremos?”⁴⁷² vemos, portanto, que a semelhança dos movimentos nacionalistas, esses movimentos externos, pressionaram

⁴⁶⁹ SERRANO, Carlos; MUNANGA, Kabenguele. *A revolta dos colonizados: o processo de descolonização e as independências da África e da Ásia* São Paulo: USP 1999, p.10

⁴⁷⁰ SERRANO; MUNANGA, 1995, p.10

⁴⁷¹ NETO, Agostinho. Quem é o inimigo, qual é o nosso objetivo? Conferência realizada em Dar Es Salaam - Tanzânia, no dia 07/02/1974. In. *Arquivo de História Social*, Disponível em: <http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs-ics/1/f/c/1fce52515ddbfbfd08096666f1277bf8e9a5b766a48c3ee76434b65e7454657/PT-AHS-ICS-AB-MNA-43-compressed.pdf>. Acesso em 07/06/2022. p.10

⁴⁷² NETO, 1974, p.6

igualmente os colonialistas para que “acelerassem o processo das independências, cumprindo a vontade dos povos oprimidos”⁴⁷³.

Com este cenário em voga, em 1961 os movimentos independentistas começaram a se movimentar organizando-se para alcançar a nação desejada. Todavia, vale salientarmos que a história da libertação dos povos africanos das colônias portuguesas “têm raízes mais profundas do que aquelas que se tornaram manifestas na fase contemporânea, a da luta armada de 1961-1975 que conduziu à conquista das independências”⁴⁷⁴. Essas raízes são provenientes das lutas de resistência ao longo dos séculos, conforme argumentou o primeiro presidente de Angola, Agostinho Neto:

Em Angola, a resistência e a luta contra o agressor, o colonialismo português, começaram no momento em que o povo compreendeu que os comerciantes, os padres e os militares portugueses que então chegavam, vinham com a intenção de os dominar para nos explorar e não para conosco ter relações de amizade⁴⁷⁵

Apesar de Neto não estipular datas em sua fala, tudo indica que ele está remetendo a nascente da luta de libertação angolana ao séc. XVI e XVII aquando dos primeiros contatos com os portugueses, isto é, por meio de ações de resistências, insubordinação, insurgência, indocilidade, civil, política, religiosa etc.

As raízes pela luta de libertação, são ainda provenientes das produções literárias de intelectuais autóctones, denominados por Bittencourt de “os crioulos africanos”⁴⁷⁶, por

⁴⁷³ SERRANO; MUNANGA, 1995, p.10

⁴⁷⁴ SERRANO e MUNANGA 1995, p.59.

⁴⁷⁵ Fonte: MPLA, Movimento Popular de Libertação de Angola. Luta do Povo. *Jornal dos comités Henda*, nº 1 junho, p.1, S.d.

⁴⁷⁶ O uso do termo “crioulo” para os grupos luso-africanos da costa no século XIX é de Mário António. E Bittencourt, utiliza-se desta terminologia “crioulo” para se referir “a uma mestiçagem cultural, a um cruzamento de traços culturais diferenciados e com os quais ele adquire a capacidade de se relacionar, assumindo uma postura mediadora que lhe convém e que o diferencia, mas não o impede de se aproximar dos extremos que lhe dão forma, de acordo com as necessidades que surgem. Isso, porém, não significa a ausência de disputas e fissuras no interior desse grupo”. Este mesmo autor segue ainda argumentando que os crioulos participaram da atividade econômica existente em Angola até meados do séc. XIX: “O tráfico de escravos. O comércio escravista implicava a renovação constante dos agentes envolvidos e, ao mesmo tempo, permitia o rápido enriquecimento destes, traduzindo-se, assim, em determinados casos, na acumulação de riqueza por parte de famílias negras e mestiças. Ao longo dos anos, e empenhadas em consolidar sua posição intermediária, essas famílias passaram a integrar também os órgãos administrativos, do judiciário e militares na colônia, além da igreja católica e suas irmandades. Tal fato pode ser melhor entendido levando-se em consideração a fragilidade portuguesa em manter as ligações com o território e, consequentemente, firmar sua ascendência sobre ele com base única e exclusivamente na escassa migração metropolitana (2002, p.31).

Messiant de os “novos assimilados”⁴⁷⁷ ou por Heywood de “a nova elite”⁴⁷⁸ que para além de afirmarem-se socialmente em um espaço que visava eliminá-las, adaptaram-se, e organizaram-se e em alguns casos denunciavam as práticas desumanas coloniais⁴⁷⁹.

De qualquer modo a luta anticolonial pode ser efetivamente datada a partir de 1961 com o levante das revoltas camponesas no norte de Angola⁴⁸⁰. Destas revoltas resultaria sobre os protestantes, ataques ferozes por parte dos agentes da PIDE, que agressivamente atacavam os protestantes que se encontravam quer no Norte quanto no sul. Pois, em suas maneiras de pensar só por meio de uma ofensiva massiva conteriam a disseminação de atividades anti-portuguesas⁴⁸¹.

Com a ofensiva da PIDE os agentes envolvidos na luta anticolonial tiveram de recorrer a associações culturais, clubes desportivos e até em igrejas para poderem passar a ideia da independência:

Nas igrejas encontramos um espaço aberto. Discutia-se de tudo. Aprendemos a reunir e a discutir. É ali onde eu comecei a compreender a realidade política, econômica e social. A igreja jogou este papel. Mas eles, os protestantes em princípio não contaram com isso.⁴⁸²

Ora, com o aval do governo, grupos de vigilantes de colonos passaram a prender, ameaçar e até matar “qualquer indivíduo ou organização que suspeitassem de envolvimento em atividades nacionalistas, ou que abrigassem africanos que expressassem

⁴⁷⁷ Segundo Messiant, (1989, p.171-6), os “novos assimilados” haviam desenvolvido uma consciência uma visão racial da colonização na qual os mestiços (crioulos) aparecem como privilegiados. Vale lembrarmos que “crioulos” não eram apenas os mestiços, mas incluíam o que Messiant chama de “velhos assimilados”: filhos de famílias negras vivendo há séculos em cidades costeiras ou seus arredores, escolarizados, católicos, e empurrados para baixo na escala social com a implantação do regime colonial moderno baseado na raça, no fim do século XIX. MESSIANT, Christine. Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste. In: CAHEN, Michel (org.). “Vilas” et “cidades”: bourgs et villes en Afrique lusophone. Paris: L’Harmattan, 1989, p. 125-199.

⁴⁷⁸ Heywood (2000) atribui o surgimento desta elite angolana, sobretudo ovimbundo às igrejas protestantes.

⁴⁷⁹ É importante frisarmos que tanto “crioulos”, quanto “novo assimilados” são termos provenientes de uma análise sociológica da situação colonial “baseada na história e na interpretação de alguns traços culturais, pretendendo ultrapassar a segmentação jurídica imposta pelo colonialismo” (BITTENCOURT, 2002, p.38). Uma outra questão importante de ser frisada é que: “crioulos” e “novos assimilados” não são o mesmo grupo social, mas é do encontro desses dois grupos em Luanda que vai surgir o impulso social por trás do MPLA, ou da “nova elite” luandense. NASCIMENTO, Washington. *Gentes do mato: os “novos assimilados” em Luanda (1926- 1961)*. Tese de doutoramento. Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

⁴⁸⁰ A partir de 1957 instalou-se em Angola a polícia política salazarista para reprimir os possíveis insurgentes de Angola. Ver. DOCUMENTÁRIO. *Independência (2015)*: Um filme da Associação Tchiweka de Documentação (ATD) produzido pela Geração 80 in. Youtube 07/12/2020. https://www.youtube.com/watch?v=-jK_k4lGcgU&t=673s Acesso em 31/03/2023. 1h:45m

⁴⁸¹ A 29 de Março de 1959, a PIDE iniciou a sua onda de prisões, sendo o mais conhecido dos processos dos 50. Um processo que contava com mais de 50 pessoas incluindo portugueses que abraçaram a causa anticolonial. (*Ibid*).

⁴⁸² Noé Saúde (preso político). *Independência (2015)*: Um filme da Associação Tchiweka de Documentação (ATD) produzido pela Geração 80 in. Youtube 07/12/2020. https://www.youtube.com/watch?v=-jK_k4lGcgU&t=673s Acesso em 31/03/2023. 1h:45m

sentimento anti-colonos ou portugueses”⁴⁸³. O que deixou em maus lençóis as missões protestantes como um todo, que acabaram se tornando em um alvo da PIDE⁴⁸⁴. Heywood por exemplo descreveu a situação dos protestantes no planalto central - sobretudo ovimbundo - na luta anticolonial da seguinte forma:

Embora não houvesse indícios de envolvimento dos Ovimbundu nas revoltas do norte e não houvesse agitação nas terras altas. Sete meses após o rompimento, agentes e soldados da PIDE prenderam e detiveram entre 250 e 300 professores, pastores, anciãos de aldeias, agentes de saúde e membros da igreja protestantes ovimbundos. Eles foram acusados de vários crimes contra o Estado; entre os mais graves estava que os protestantes estavam circulando planos para uma rebelião contra o Estado e para o assassinato de colonos. Em novembro de 1961, 157 dos detidos ainda se encontravam na prisão, tinham sido enviados para trabalhos forçados e outros 15 tinham morrido em circunstâncias suspeitas, aparentemente nas mãos de soldados e agentes da PIDE. Confiscando seus rádios, assediando a população e recrutando informantes. À medida que a luta colonial se expandia, a reação oficial contra os protestantes ovimbundos nas terras altas centrais aumentava. Apesar do fato de que o trabalho forçado foi abolido pelas reformas de 1961, representantes do estado nas terras altas enviaram para o trabalho forçado centenas de protestantes ovimbundos inocentes que haviam sido acusados de vários crimes contra o estado. As autoridades tentaram impedir os protestantes de se manifestarem publicamente contra o estado, recrutando para o exército protestantes ovimbundos que haviam completado o primeiro ciclo do ensino médio. Os homens tiveram que servir quatro anos ou mais nas forças armadas. Um relatório de 1965 refletindo a tendência observou que o seminário protestante de Bela Vista havia perdido 20% de seus alunos para o exército nas duas primeiras semanas do ano letivo... À medida que a guerra contra os nacionalistas se intensificava, as autoridades estatais continuaram a destacar e perseguir os protestantes ovimbundos instruídos; eles

⁴⁸³ Os vigilantes dos colonos também travaram sua própria guerra particular contra os protestantes, destruindo muitas de suas escolas e casas cristãs, bem como aldeias tradicionais. Em alguns casos, os colonos também se moveram contra os Ovimbundu que se juntaram ao governo e que talvez fossem mais zelosos na aplicação da lei contra os colonos do que o típico vigilante burocrata. HEYWOOD, 2000, p.141-143

⁴⁸⁴ As represálias recaíram tanto para missionários nativos quanto estrangeiros que inicialmente suportaram o peso da reação oficial, mas com o tempo passaram a articular-se as vezes de forma oportunistas a fim de livrarem-se do excessivo controle a eles imposto. As autoridades acreditavam que os missionários protestantes haviam incitado o levante. Em consequência disto, vários missionários batistas britânicos e metodistas americanos foram expulsos de Angola em 1961. Ou não tiveram seus vistos renovados, após viagens de férias a seus países. Foi o caso de Gladwin Childs. Bolseiros protestantes também foram impedidos de sair para estudar no exterior, o governo colonial se negava a emitir o passaporte. A verdadeira campanha contra os missionários protestantes alastrou-se ao planalto depois de Jonas Savimbi e alguns outros Ovimbundu se tornarem porta-vozes do MPLA e da FNLA em 1964. Quando Jonas Savimbi e outros sulistas anunciaram a formação da UNITA em 1966, oficiais acusaram os missionários protestantes estrangeiros de encorajar os Ovimbundu a pressionar pela independência contra Portugal. Os agentes da PIDE e o exército lançaram uma campanha para destruir as instituições protestantes que tinham proporcionado uma aparência de desenvolvimento econômico e cultural para os Ovimbundu. As autoridades acreditavam, com razão, que essas instituições estavam na raiz dos sentimentos nacionalistas emergentes entre os Ovimbundu. Eles atacaram primeiro aqueles protestantes (pastores, professores, enfermeiros, estudantes) que viviam nos centros urbanos, juntamente com aqueles que tinham os vínculos mais próximos com os missionários. HEYWOOD, 2000, p.141,

cooptaram muitos ex-recrutas para a burocracia estatal após a sua dispensa, sendo este o seu único refúgio contra o assédio dos agentes da PIDE⁴⁸⁵.

Apesar de Heywood estar descrevendo o planalto central e o protestantismo ovimbundo pertencente a IESA, pelos relatos obtidos por nossos interlocutores, vemos que o mesmo fenómeno se deu em relação aos nativos de Kalukembe pertencentes a IESA; foi por exemplo, o caso do marido de uma de nossa interlocutora, Melina, conforme o relato abaixo:

Ainda fazendo a minha formação no Huambo, conheci um moço da IESA que veio a ser meu namorado na altura, e posteriormente meu marido. Naquela altura, finais da década de 60 e início de 70, ele vivia juntamente com o meu irmão em Luanda porque ambos pertenciam ao exército do Estado colonial. Fui passar lá férias, aí nos gostamos, continuamos nos comunicando por correspondência, eu no Huambo, continuando meus estudos e ele em Luanda, à trabalho. Passando um tempo nos casamos, depois devido a guerra de libertação, me trouxe no Kalukembe, sua terra natal, onde tinha a IESA, e onde nos casamos. Passamos então doravante a pertencer a Igreja da IESA até hoje⁴⁸⁶.

O que a tia poderia nos informar sobre o seu marido?

Meu marido era ovimbundo, nasceu em Kalukembe, se formou na missão da IESA, se tornou professor do Estado colonial, depois entrou na tropa colonial, onde exerceu até 1974. Isto significa dizer que, ele era mesmo um tropa, português que estava a combater contra os inimigos do estado colonial [que ela se recusa a dizer quem eram estes inimigos, mas as evidências nos fazem pensar que eram os movimentos de independência. Ele era negro ou branco? Pergunto eu...] Ele era 100% negro. Nunca pertenceu a nenhum dos movimentos nacionais. Tive com o meu marido, 8 filhos, todos nasceram em Caluquembe. No meio da guerra civil, meu marido morreu. Foi atacado numa viagem que ele fazia. Nesta altura já não era mais tropa, mas sim professor⁴⁸⁷.

A minha pergunta sobre o grupo racial de Salomão Teodoro Domingos, marido de nossa interlocutora, carregava na altura uma ignorância e um erro grave que ainda é reproduzido por muitos, achar que a identidade nacional portuguesa teria a ver com a identidade racial, e com isso achar que a guerra anticolonial fora travada contra um exército português composto somente por brancos portugueses, ou seja, negros contra brancos. Mais uma das contradições que o sistema colonial nos legou.

⁴⁸⁵ HEYWOOD, 2000, p.141, 142. Ver também TUCKER, John. *Relatório da Missão Evangélica do Dondi-Bela Vista, área do Posto de Vila Nova e área do posto do Chiumbo*. Dondi, Bela Vista, Angola, janeiro de 1942.

⁴⁸⁶ VIEIRA, Melina Songo. Entrevista concedida via WhatsApp as 13h:18min do dia 23 de janeiro de 2022, duração de 1h.

⁴⁸⁷ VIEIRA, Melina Songo. Entrevista concedida via WhatsApp às 13h:18min do dia 23 de janeiro de 2022, duração de 1h.

Ao analisarmos as fontes percebemos que foram muitas as pessoas, que assim como o marido desta nossa interlocutora tiveram de negociar suas posições sociais e econômicas dentro do sistema colonial português que os reduzia a nada, uma destas pessoas, é igualmente o irmão desta nossa interlocutora chamado Vieira Molossande Domingos, que apesar dela não nos contar muita coisa sobre ele [e não tivemos oportunidade de averiguar melhor], o fato dele ser colega de seu marido, subentende ter feito o mesmo trajeto de vida que seu marido. Talvez com a diferença de que ele tenha partido da missão da IECA e seu marido partido da missão da IESA, e se assim for, corrobora com o que estamos postulando que tanto os protestantes ovimbundo da IECA, quanto os membros da IESA, foram alvos das investidas sistemáticas da PIDE, com vista a destruir, enfraquecer e, eventualmente, assumir o controle das instituições de saúde e educação que os missionários protestantes construíram.

Relativamente ao caso da IESA, Sprunger 2014, nos apresenta um relato em que vemos a IESA mergulhada em meio a “tempestade”⁴⁸⁸. Segundo ela, com a represália colonial dos atos de 1961 no Norte, muitos missionários suíços pertencentes a IESA foram impedidos de entrarem no território angolano, devido a este impasse os candidatos que esperavam já prontos para a missão na suíça tiveram que direcionar-se ao Brasil e outros para a Costa do Marfim.

Este impasse teve a duração de 10 anos, o que significa dizer que só em 1971 é que começaram a entrar novamente missionários vinculados a IESA, no solo angolano, a esta dificuldade, acrescenta-se o abandono de diversos missionários dos campos da IESA por motivos de saúde. O que fez com que a igreja da IESA, apresentasse neste período uma escassez de missionários, e diversas obras paradas, pelo fato de que o governo colonial em colaboração com a população branca havia decretado as missões protestantes como sendo terroristas: “as missões protestantes foram acusadas de formar terroristas. A população branca não tem mais confiança nos evangélicos”⁴⁸⁹

Ora, disto podemos inferir que além de combater guerrilhas e intimidar a população, os militares, milicianos e a PIDE sob o protesto de estarem combatendo “nacionalistas” realizaram várias incursões de medidas de contra insurgência contra o povo africano

⁴⁸⁸ Termo que ela aplica, para designar a vida neste período da década de 60.

⁴⁸⁹ SPRUNGER, 2014, p.147. De forma geral, todas as igrejas foram perseguidas, não apenas a IECA ou IESA, mas igualmente batistas e metodistas no Norte. Tocoístas também foram bastante vigiados, mesmo condenando publicamente a luta armada e os movimentos nacionalistas. Alguns sacerdotes católicos também foram vítimas de repressão, mas não os católicos de forma sistemática, como foi com os protestantes (HENDERSON, 2001).

como um todo. Muitas destas violentas medidas, atingiram diretamente as bases missionárias cristãs que se encontravam nas chamadas aldeias neutras (aquelas áreas distantes das ações de guerrilha) ou “aldeias estratégicas”, lugares estrategicamente selecionados por africanos que optaram por viver nas chamadas “aldeias praticadas”, ou seja, cujo pensamento crítico era mais aflorado⁴⁹⁰.

Sprunger nos apresenta dois exemplos que nos ajudam a compreender esta tensão vivida pelos protestantes, sobretudo os protestantes da IESA. O primeiro ocorreu em março de 1961, quando o Dr. Bréchet então responsável pelas missões da IESA, presidia o comitê da Aliança Evangélica de Angola, em Luanda: um grupo de brancos armados aproximou-se da Missão protestante e manifestou todo seu furor atirando pedras e tijolos. Entretanto, apesar de partirem alguns vidros, “a reunião continuou no corredor, dentro da casa que os manifestantes queriam queimar. A polícia bem armada teve de intervir com gás lacrimogêneo para dispersar os manifestantes”⁴⁹¹.

Um segundo relato ocorreu com Willy Maeder, que se encontrava em uma das estações missionária da IESA, este foi acusado de terrorismo pela PIDE e preso, sua casa foi revistada; em Cubal, a igreja que ali se encontrava e a leprosaria da Jamba só não foram incendiadas pelos colonos brancos graça a ajuda das autoridades locais. No Lubango, centralidade da IESA, Rodolph Bréchet se deparou com uma situação em que estava com armas apontadas para ele, teve de abrir a sua bagagem para uma revista, porque ele foi acusado de transportar armas para os terroristas. Portanto,

Muitos catequistas e outros dirigentes da igreja foram detidos, alguns durante dias, outros durante anos, e nem todos voltaram, como foi o caso do pastor João Moko. A missão não tinha direito de intervir, apesar dos problemas que as detenções provocaram no serviço. Mas o Senhor é vencedor: muitos deram estes testemunhos nas prisões, pouco a pouco, uma vez acabadas as investigações, as autoridades mostraram mais respeito pelas missões evangélicas do que antes. Infelizmente há exceções. Na região do Bocoio, Monte-belo, Balombo, foram descobertos planos de conspiração e dizem que alguns membros da Igreja estavam metidos lá dentro. Houve muitas detenções. A igreja ficou sem dirigentes e mais fracos, não resistiram. Alguns tiveram tanto medo que eles próprios queimaram as suas capelas e enterraram as

⁴⁹⁰ "Apesar de Sprunger e Schubert utilizarem-se destas terminologias para diferenciar estas aldeias, acredito que estas não são as terminologias corretas para descrever estes lugares. Já que eram aldeias criadas pelo exército colonial, cercadas, vigiadas e com presença permanente de tropas coloniais. Os africanos que viviam em aldeias ou dispersos no entorno eram obrigados a ir morar nesses espaços. A entrada e a saída do perímetro eram controladas pelos soldados. Essa tática foi especialmente utilizada no Leste, que era uma zona de povoamento esparsa, de forma mais intensa a partir da década de 1970. Era uma tática utilizada pelos estadunidenses no Vietnã, na mesma época, e tinha como objetivo impedir os contatos dos guerrilheiros com a população, dificultando o seu abastecimento de víveres, a coleta de informações sobre as tropas e estabelecimentos portugueses, e o recrutamento de novos guerrilheiros.

⁴⁹¹ SPRUNGER, 2014, p.147

bíblias. Os comerciantes brancos diziam que a religião protestante ia desaparecer. Nos lugares recém evangelizados os cristãos foram mais corajosos e fiéis. Purificada pelo fogo a igreja tornou-se mais forte⁴⁹².

Vemos, portanto, que houve em Angola, particularmente entre os ovimbundo (a IESA e Caluquembe incluídos nesta categoria ovimbundu)⁴⁹³, duas posturas divergentes das missões em relação a luta anticolonial, uma que agia abertamente em prol dos movimentos anticoloniais e outra, que procurava a “neutralidade” política. No entanto, o que não variava é que todas elas, consciente ou inconscientemente, se tornariam na base formativa de uma “consciência nacionalista angolana”⁴⁹⁴, e quando não, a brutalidade Estatal, e sua forte represália - que incidia tanto sobre as aldeias (base missionárias) neutras, quanto sobre aldeias (base missionárias) estratégicas/praticadas – fazia o resto, ou seja, empurrava os poucos que haviam optado por uma postura política “neutra” aos movimentos nacionalistas/anticolonial ou quando não, fazia emergir uma simpatia com estes e aflorar um sentimento anticolonial/nacionalista⁴⁹⁵.

No caso dos protestantes da IESA, apesar de seu discurso de neutralidade “os processos elaborados pela PIDE, fazem crer que suas redes missionárias muitas vezes funcionaram [igualmente] como esquema de apoio para fugas e auxílios de indivíduos comprometidos com atividades clandestinas”⁴⁹⁶

Ora, a PIDE por meio de uma segurança rígida implementou em Angola um cenário de insegurança latente para a população e para as missões. Segundo Heywood à medida que os movimentos anticoloniais cresciam, e se espalhavam por todo país, funcionários e colonos portugueses passaram a considerar as instituições missionárias protestantes uma verdadeira ameaça ao Estado, e por esta razão moveram-se para prejudicá-las⁴⁹⁷.

Vemos então que mesmo que o foco da PIDE tenha recaído sobre as missões protestantes que haviam abertamente se aliado aos movimentos de libertação, como a

⁴⁹² SPRUNGER, 2014, p.147

⁴⁹³ Quando tratamos a IESA e Kalukembe como ovimbundo estamos fazendo dentro da lógica de maioria explicado no primeiro capítulo. Mas cientes de que dentro deste grupo havia igualmente cuanhamas, ganguelas, cubales e outros povos atingidos também pela repressão colonial.

⁴⁹⁴ NETO, Maria da C. Conhecimento histórico, consciência nacional e desenvolvimento. In. *Festival nacional de cultura (fenacult / 89) colóquio sobre a dimensão cultural do desenvolvimento*. Luanda, 11-16 setembro de 1989.

⁴⁹⁵ No caso dos protestantes, os processos elaborados pela PIDE, fazem crer que suas redes missionárias muitas vezes funcionaram como esquema de apoio para fugas e auxílios de indivíduos comprometidos com atividades clandestinas

⁴⁹⁶ BITTENCOURT, 2002, p.147.

⁴⁹⁷ Esta movimentação do Estado, em torno de uma campanha anti-protestante, teve, na verdade, suas raízes no final da década de 1950, “quando autoridades locais usaram pesquisas de inteligência para descobrir potenciais encenqueiros, especialmente jovens catequistas e estudantes e pastores protestantes” HEYWOOD, 2000, 139.

IECA, Metodista, e Batista⁴⁹⁸, a brutalidade do Estado, atingiu igualmente aquelas que se autocompreendiam como sendo neutras. É o que nos relatou, por exemplo, o Pr. Diu em relação a igreja da IESA, uma denominação que como dissemos além de construir suas bases missionárias nas zonas neutras, incorporou em seu discurso a neutralidade enquanto política eclesiástica:

Tanto no período colonial, quanto no período de transição (para o estado independente), foram períodos de grandes desafios para a IESA. Porque no tempo colonial, sabemos que o Estado colonial se assentava muito no catolicismo e como tal algumas práticas da missão filaficana não foram bem recebidas ou compreendidas. Porque desde sempre ela optou por não ter uma fé de misturas, uma fé barata. E isto fez com que também sofresse alguns ataques ou retaliações por parte do Estado colonial. Exemplo disto é que temos diversos catequistas e pastores que foram presos sendo mesmo alguns decapitados. Temos o pastor João Moco na área de Bocoio que fora pego e decapitado pela PIDE em 1961 aquando da Celebração da ceia da Páscoa. Pelo fato de ter uma posição contrária às práticas anticristãs. Isto porque os evangélicos elucidavam através da bíblia para que as pessoas vivessem bem, sabendo o que é a escravatura, o que é a independência, em suma a liberdade em sua essência. E isto significava um atentado ao regime colonial. Por exemplo, nesta época você não poderia chamar em voz alta o dedo polegar pelo seu nome em Umbundo, porque o dedo polegar em Umbundo se chama mumba, e dito em voz alta poderiam pensar estar a se referir à patrício Lumumba. Por isso não foi um período fácil⁴⁹⁹.

A figura do Pr. João Moco apareceu de forma recorrente em nossa pesquisa, e por esta razão procuramos saber um pouco mais com o nosso interlocutor a respeito dele. E ele nos contou que, tal perseguição pela PIDE em relação a sua pessoa, apenas se deu pelo fato deste ter vivido próximo ao centro de Kaluvango pertencente à IECA. E a razão é simples, dizia ele:

Como naquela altura havia dentro da IECA um grupo que abertamente havia se identificado com os movimentos políticos, isso acabou por recair sobre ele. Afinal se você está com um vizinho e este vizinho é atacado por uma bomba você não irá escapar⁵⁰⁰.

Em sua fala vemos uma tentativa de desvincular a IESA aos movimentos missionários, daí vincular o sucedido ao Pr. Moco à sua proximidade a IECA e não ao seu protestantismo militante apesar de ser ele catequista da IESA. Isto é normal de ocorrer, afinal, é necessário dentro de um discurso político que prima pela neutralidade eclesiástica haver este distanciamento. No entanto, é preciso entendermos que entre o discurso institucional e a práxis dos sujeitos, há um grande abismo lhes separando, ainda

⁴⁹⁸ Ver. HENDERSON, 2001, SCHUBERT, 2000, MANUEL, 1992.

⁴⁹⁹ Entrevista concedida pelo Pr. Domingos Diu, por WhatsApp no dia 9 de março de 2022. Duração: 1 hora e 10 minutos.

⁵⁰⁰ Entrevista concedida pelo Pr. Domingos Diu, por WhatsApp no dia 9 de março de 2022. Duração: 1 hora e 10 minutos.

mais se pensarmos que a denominação em questão, adotou uma postura doutrinal de liberdade de consciência política dos seus membros que a nosso ver é ideal para eximir-se de quaisquer responsabilidades futuras. Diu nos explicava esta liberdade de consciência da seguinte forma:

Igreja como tal, não deve e nunca deverá inclinar-se para o partido x ou y, mas agora, não podemos associar organização com pessoas né? Apesar das organizações existirem pelas pessoas, mas nunca devemos confundir. Isso é que tem que ficar mesmo bem claro. Se alguém optou por algum dos movimentos políticos isso é dele. A igreja é una e santa e ela deve marchar como tal⁵⁰¹.

A bem da verdade, apesar de haver algumas instituições com um discurso político mais aberto, em sua maioria, as organizações eclesiais, foram todas elas, oficialmente neutras e publicamente aceitavam o Estado colonial como legítimo, incluindo batistas, metodistas e congregacionalistas. Assim, essa distinção que nosso interlocutor faz entre pessoas e instituições é também parte do discurso de desresponsabilização. Afinal não podemos também nos esquecer que o nacionalismo se deu através das redes de sociabilidade estabelecidas pelas igrejas, e ajudou a conformar uma certa preferência “étnica” pelas diferentes organizações. Perguntado qual seria então a relação estabelecida entre as missões cristãs protestantes e os movimentos nacionalistas? O Pr. Diu nos respondeu da seguinte forma:

O que de fato debes entender é que a presença do colono cá em Angola impedia que as pessoas estudassem, aqueles que o faziam, no máximo chegavam apenas até a quarta classe. - Mas uma quarta classe bem-feita, não esta quarta classe que temos agora que não sabe escrever, não sabe tabuada não sabe nada – [risos] ... e o panafricanismo que surge na década de 60 se alinhava com a visão das igrejas que ensinavam que as pessoas vivessem não só uma liberdade espiritual, mas também uma liberdade social e isso chocava com a política colonial. Mas dizer que claramente as igrejas protestantes operaram dentro de um nacionalismo ou que o nacionalismo forjou a ação das igrejas não condiz com a verdade. Até porque estas questões de opção ou não opção ideológicas, partidárias etc., são questões pessoais, nunca podemos confundir a igreja com questões políticas que são passageiras neh? São coisas humanas... hoje estão, amanhã não estão. Isso é um assunto pessoal. É de pessoa e não de instituição. O que sabemos é que *são as missões evangélicas [cristãs] que abriram a visão espiritual e social dos nativos*. Tentaram demonstrar como que o ser humano dotado a imagem e semelhança de Deus deveria viver. Até mesmo agora a IESA prega que individualmente posso ter uma opção política a fim de exercer

⁵⁰¹ Entrevista concedida pelo Pr. Domingos Diu, por WhatsApp no dia 9 de março de 2022. Duração: 1 hora e 10 minutos.

minha cidadania, mas não posso como líder impor ou anunciá-la entre os membros⁵⁰².

Uma outra figura igualmente importante na história da IESA é o pastor Simeão, um dos primeiros pastores ordenados da IESA, e o primeiro presidente nativo desta instituição, sobre o papel da IESA na luta anticolonial angolana, ele descreveu esse período como sendo um período em que a IESA se encontrava na “fornalha da aflição”, e como tal tinha que por todos meios livra-se do “grande edifício imperial português” que negava os direitos mais elementares dos angolanos, direitos estes doados por Deus: a vida!⁵⁰³ Portanto, diante deste mal, não bastava apenas “resistir” conforme traduzido na versão King James a passagem do apóstolo Tiago 4:7, mas “confrontá-lo” conforme outras traduções da mesma passagem a traduzem. É assim que, “não podendo mais suportar tão objeta situação, os angolanos optaram pela sua libertação pegando em armas”. Os acontecimentos subsequentes nos é narrado por Simeão da seguinte forma:

Começou-se então a viver-se dias de desespero, de vingança e de consequentes represálias. Em nome do que? Em nome do egoísmo humano e também em nome da supremacia racial: “quem semeia o vento colherá tempestade”, lá diz o conhecido ditado. Dizendo isto não estamos dar a entender que foi a igreja como tal que fomentou a revolução de 1961. As verdadeiras razões achavam-se precisamente na política opressiva do país. “ca lia onjamba ci liñi kawai Yoko”. Por outra causa morreu o elefante e não por causa dos vermes⁵⁰⁴.

Talvez, mesmo de forma inconsciente o que encontramos no discurso do Pr. Diu bem como do Pr. Simeão é uma tentativa de demarcar-se dos movimentos nacionalistas e assim manter seus discursos de neutralidade política, no entanto não conseguem demarcarem-se de todo pelo fato de que, há igualmente em seus relatos uma necessária disputa sobre os principais agentes para a transformação do *status quo* dos angolanos, o que acaba por recair na questão sobre quem tivera influenciado quem? Se na fala de Diu vemos ele remeter o protagonismo da libertação à uma confluência de ideias: protestantismo e movimentos de libertação, na fala de Simeão, a libertação é decorrente de um cansaço coletivo da população que decidiram dar um basta ao regime opressor.

Como forma de explicar o antagonismo gerado pelo discurso da neutralidade eclesiástica que rejeita a mudança por meio da revolução e do uso da luta armada, Simeão

⁵⁰² Entrevista concedida pelo Pr. Domingos Diu, por WhatsApp no dia 9 de março de 2022. Duração: 1 hora e 10 minutos.

⁵⁰³ Segundo a doutrina da IESA redigida em 1948 pelo então missionário H. MONIER, a autoridade da sagrada escritura, divinamente inspirada e totalmente digna de confiança, é soberana em todos os pontos em relação à fé e a vida. Isto pressupõe dizer que a igreja deverá agir sempre que a vida e a fé estiverem sendo comprometidas. SPRUNGER, 2014, p.100

⁵⁰⁴ SIMEÃO, 1982, p.57

através do aforismo “quem semeia o vento colherá tempestade” utiliza-se da justiça retributiva para explicar o sucedido, daí a sua conclusão de que foi a política opressiva que desencadeou as revoltas entre os angolanos e não as igrejas, nem os movimentos de libertação, e reforça seu posicionamento com um provérbio Umbundo que nos remete a pensarmos que “causas ocultas” estiveram na base do declínio do regime colonial português.

Seriam estas causas as agências dos espíritos? Diu, ao enfatizar que foi o protestantismo - e não o nacionalismo - que abriu a visão espiritual e social dos nativos, rumo a mudanças concretas, se alinha conosco, no sentido de que os espíritos, e não as instituições estiveram na base do nacionalismo ou que, corroboraram para o processo anticolonial⁵⁰⁵. Desta forma, ambos autores, nos confirmam que a IESA, apesar de sua suposta neutralidade foi capaz de dar forma a uma subjetividade crítica dos sujeitos que ali se fixaram, contudo, isto contraria o discurso da neutralidade eclesiástica defendida pela IESA, razão pelo qual ao mesmo tempo que estes autores aproximam ambos os movimentos (nacionalismo e protestantismo) eles procuram igualmente por distanciá-los.

Esta é precisamente a contradição que a postura de “neutralidade” política da IESA, defendida por exemplo, por autores como Schubert 2000, e Henderson 2001, causam ao se pensar o lugar da IESA nos acontecimentos históricos de Angola entre as décadas de 60 em diante, e para resolver tal problema, esta postura neutra deve, portanto, ser também aqui vista enquanto ferramenta política em um contexto em que a desconfiança e a insegurança reinavam. Dito de forma inversa, a neutralidade não deve ser compreendida enquanto ausência de uma consciência crítica, ou nacionalista entre os ovimbundo protestante de Caluquembe, mas, maneira sofisticada de procurar seu espaço dentro de um contexto em transformação.

É o que vai interrogar o Pr. Simeão: poderia a igreja da IESA, que viveu a mesma situação de opressão juntamente com o povo angolano, dissociar-se das lutas por libertação e consequentemente das repressões coloniais? Sua conclusão é que era impossível naquele período tornar-se indiferente ao que estava sucedendo, pois, “sem querer, a igreja viu-se envolvida numa situação cavada havia séculos”⁵⁰⁶. Cujas perguntas possíveis, não era mais se poderia adentrar ou não no conflito, mas sim “de qual lado poderia então ficar? Do lado do opressor? Antes, tal como Moisés no Egito, ela escolheu

⁵⁰⁵ Faremos esta discussão em tópico próprio.

⁵⁰⁶ SIMEÃO, 1982, p.57

sofrer com o povo de Deus”⁵⁰⁷. Esta constatação, vinda do líder da IESA, nos leva a três premissas: A primeira é que esta instituição tinha bem definida sua responsabilidade política. Aqui poderíamos então nos perguntar: o que significa escolher o povo? a princípio, a resposta a esta pergunta não passa pela percepção da neutralidade. Ainda mais quando a expressão “escolher o povo de Deus” surge como contraposição ao “lado do opressor” que nas palavras de Simeão era a “entidade colonial”⁵⁰⁸.

Isto nos remete para o segundo ponto: escolher o povo de Deus significava escolher os oprimidos e todos aqueles que lutavam ao lado dos mesmos, dentre eles aqueles que compunham os movimentos de libertação nacional. Portanto, diferente de Péclard e Schubert, o que o pastor Simeão afirma, ainda que nas entrelinhas, é a ideia de que a IESA, apesar de todo seu discurso neutro (herdada dos missionários europeus) viu-se, durante o período das lutas por libertação nacional, na obrigação de escolher um lado, que foi o de sofrer juntamente “com o povo de deus”:

Ela escolheu sofrer com o povo de Deus ao qual ela continuou levar a mensagem de consolo e de paz, a qual ela continuou a curar as feridas, com ela se identificou, enterrando os seus mortos, casando os seus noivos, batizando os seus crentes, elevando a Deus as suas orações a favor de todos. A entidade colonial, assim enfurecida, não poupou a Igreja. Alguns dos seus dirigentes foram degolados, outros enterrados vivos e outros ainda pereceram em abjectas prisões, e o resto torturado, uns poucos, que ainda o puderam fazer, atravessaram as fronteiras, salvando as suas mulheres e crianças. Os direitos humanos que já eram quase inexistentes, foram ainda muito menos com este espírito de represálias: capelas queimadas, movimentos dos obreiros da Missão e da Igreja tolhidos, reuniões proibidas. Tal era a situação que a Igreja igualmente viu-se com todo o povo angolano. Podia ela dissociar-se?⁵⁰⁹

Uma terceira opção é que houve uma reconstrução posterior da memória pública de Simeão de modo a não parecer alinhada com o opressor. Da nossa parte, tendo em conta as evidências, entendemos que, esta última premissa, apesar de válida, não é a mais correta. Portanto, é dentro das duas premissas anteriores que a IESA deve ser entendida diante dos acontecimentos históricos de Angola entre as décadas de 60. Não como uma igreja neutra, mas como aquela que se encontrava juntamente com o povo angolano⁵¹⁰. E

⁵⁰⁷ SIMEÃO, 1982, p.57

⁵⁰⁸ SIMEÃO, 1982, p.57

⁵⁰⁹ SIMEÃO, 1982, p.57, 58

⁵¹⁰ Dentro da historiografia, o que tem caracterizado ou caracteriza a não-neutralidade de batistas, metodistas e congregacionalistas, e a neutralidade de tocoistas ou outras denominações como a IESA por exemplo (mesmo que alguns tocoistas tenham aderido à luta armada, e todos tivessem mantido uma postura de “resistência passiva” à ordem colonial), tem sido a mobilização das redes de sociabilidade da igreja em relação ao nacionalismo; a aderência ao trabalho clandestino e à guerrilha; e o contato que a liderança mantinha com os líderes nacionalistas. Comparativamente com o nosso caso, acreditamos que lendo nossas fontes estas marcas não podem ser descartadas com um grau de certeza. E acabam sendo simplistas, ainda

foi por conta desta vinculação com o lado dos oprimidos (o povo angolano) que ela, tal como as demais igrejas protestantes, sofreu igualmente represálias:

No que nos toca a nós aqui [da IESA] perdemos alguns elementos da nossa igreja na área de Kanyala, Monte Belo, que foi mais atingida por estes nefastos acontecimentos. Foi assim que tivemos que chorar o desaparecimento dos nossos pastores João Moko Grilo, enfermeiro Avelino Salunga, Timóteo Alemão, que pereceram nas celas prisionais, sem contar as mil e umas peripécias pelas quais todos nós passamos⁵¹¹.

Não tivemos acesso aos processos desses sujeitos, mas pelo que estamos vindo articular neste texto, todos eles foram acusados por colaborarem com os “movimentos terroristas” da Unita. Destarte, o suposto discurso de neutralidade política da IESA defendido por Schubert e por uma vasta historiografia aqui mencionada, não livrou a IESA de ser vista pelo lado da “entidade colonial”, como “instituição militante do lado dos terroristas”. Portanto, o discurso paradoxal da neutralidade política da IESA, carrega, assim, dentro de si uma ambiguidade, que pode nos remeter a uma falsa percepção histórica se não desmiuçado os detalhes do processo angustiante pelo qual a IESA esteve imersa. É por este motivo que no tópico que se segue iremos olhar com maior detalhamento para a paradoxal política de neutralidade da IESA.

3.2. A Igreja Evangélica Sinodal de Angola - IESA e sua paradoxal política de neutralidade.

Estamos argumentando até o presente momento que de 1961 a 1974, os Caluquembe, tal como o restante do país, viveriam uma situação marcada pela onda de violência resultante dos diversos tipos de insurreições dos nativos na busca de uma vida digna e autônoma. Nos referimos ao contexto angolano inteiro porque apesar, da historiografia que trata das lutas anticoloniais, dar maior ênfase aos acontecimentos ocorridos no norte de Angola, é sabido porém que a tensão e as consequências do conflito eram generalizadas; além disso, como apresentado no tópico anterior, a violência e as represálias impostas pelo colono no norte, bem como a rebelião - que não seguiu um plano lógico – recaiu diretamente não apenas a colonos, ou nativos nortenhos, mas também aos nativos (sobretudo ovimbundo) contratados do sul que ali trabalhavam; originando com isso um medo e desconfiança generalizada.

mais se pensarmos que as organizações, todas, foram oficialmente neutras e publicamente aceitavam o Estado colonial como legítimo, incluindo Batistas, Metodistas e Congregacionalistas.

⁵¹¹ SIMEÃO, 1982, p.58

Assim, a calma vivida em Angola, sobretudo no interior angolano, no início dos anos sessenta, enganava. Pois os acontecimentos que se seguiram mostram que se tratava de um contexto que parecia “um “barril de pólvora” cujo rastilho já estava preparado”⁵¹². Esta situação recaiu diretamente sobre as missões protestantes como um todo, pois o fato de alguns protestantes terem participado na luta anticolonial transformou a desconfiança latente dos portugueses contra os nativos numa inimizade aberta. “Os portugueses, portanto, não se deram conta que através dos mecanismos de implementação e de organização da sociedade colonial colocaram a dinamite que agora a detonava”⁵¹³. Não conseguiam entender por exemplo que se tratava da erupção de um ódio generalizado, e acumulado ao longo dos anos; estavam também convictos de que “se tratava de manobras subversivas”⁵¹⁴. Assim, externamente Portugal responsabilizava os “comunistas” e internamente acusava os protestantes pela rebelião. E desta forma justificou a desconfiança e os ataques aos protestantes.

Esta generalização desembocou naquilo que Schubert (2000) denominou de “caça a bodes expiatórios”. Ele utiliza essa terminologia porque dentre os que, como cristãos protestantes pertenciam aos movimentos de independência ou ao seu contexto, nem todos tinham optado desde o início, conscientemente, pelo caminho da resistência. E muitos deles “chegaram à resistência impelidos pela propaganda e perseguição do poder colonial”⁵¹⁵. Acreditamos nós que foi este o caso dos nativos integrantes da IESA, tendo alguns deles imergido aos movimentos de resistência e outros se viram obrigados a recorrer a sua velha “política da neutralidade”.

Gordon Allport analisando os mecanismos da “política de caça aos bodes expiatórios” escreve que “em tempos de crises as relações sociais entre grupos sociais mudam de carácter; parcialidade transforma-se em preconceitos; passa-se a discriminação, e finalmente convoca-se a caça a bodes expiatórios”⁵¹⁶. Destarte, colocando esta política em prática o governo colonial proliferou as ações contra as missões e as comunidades protestantes. Schubert descreve o clima vivido pelos protestantes, gerado pela política de “bode expiatório” da seguinte forma:

Os diversos sinais de ligação entre os rebeldes e as missões protestantes – como, por exemplo, o caso óbvio de que estas missões não eram importunadas pelos rebeldes ou o fato de muitos mais protestantes do

⁵¹² SCHUBERT, 2000, p.63

⁵¹³ SCHUBERT, 2000, p.85

⁵¹⁴ SCHUBERT, 2000, p.85

⁵¹⁵ SCHUBERT, 2000, p.86

⁵¹⁶ SCHUBERT, 2000, p.86

que católicos refugiavam-se no exílio. Considerado como prova de culpa – fizeram com que os Portugueses levantassem contra os protestantes uma acusação ampla e global de traição. *Os protestantes eram os bodes expiatórios que tinham que ser sacrificados ou expulsos para solucionar o conflito.* Nas suas cruzadas de saque e destruição pelas aldeias, as tropas portuguesas, seja em formação regular ou como bandos de colonos armados, geralmente agiam de forma parecida ... Há relatórios que indicam que especialmente as capelas e demais construções das comunidades protestantes eram visadas. Caçavam todos de quem se suspeitava que liderassem ou instigassem outros. Quem tivesse sido alfabetizado em uma escola protestante, tinha que temer pela sua vida. É verdade que a política colonial portuguesa visava “civilizar” os africanos. Agora, porém, corria perigo de vida quem carregasse as marcas de tal civilização⁵¹⁷.

Nisto vemos os paradoxos da colonização e do contexto em que os diferentes grupos sociais nativos protestantes estavam inseridos, um contexto em que a mera possibilidade de obter uma bíblia se configurava, para as tropas portuguesas em um forte indício de “atitude terrorista”: “O poder colonial confiscava e distribuía bíblias, porque obviamente não confiava mais nos que as liam e interpretavam para dentro da realidade angolana”⁵¹⁸.

Diante desta situação, mesmo “a política de neutralidade” da IESA não a ilibava da tão pesada política colonial, pois a sua mera existência como igreja protestante a remetia no lugar de um esconderijo de “terroristas em potencial”. É verdade também que com sua “política de neutralidade” ela tentou se adaptar ao sistema, não porque o agradava, mas pelo fato de que estavam convictos de que a resistência, sobretudo armada era uma atitude que não se impunha, que talvez fosse absurda, ilegal e acima de tudo, contrária aos princípios cristãos defendidos por eles: “Assim era mais sensato adaptar-se de tal modo ao sistema a fim de cumprir a sua verdadeira vocação missional evangelizadora e de diaconia”⁵¹⁹.

Um extrato retirado do relatório de Albert George, Secretário da Missão Filafricana em Lausanne, que visitou Kalukembe em 1974, nos comprova precisamente os dois elementos aqui analisados: a pseudo calma que se vivia na região sul e sudoeste angolano e a fragilidade argumentativa da suposta “neutralidade” política da IESA. Eis seu relato:

Comparando com a capital, o Sudoeste parece-nos calmo, pelo menos durante a viagem quando atravessamos 18 cidades, vilas e as diferentes estações missionárias. Não encontramos problemas, a não ser antes da nossa saída onde houve um grande roubo no hospital de Kalukembe. O

⁵¹⁷ SCHUBERT, 2000, p.86

⁵¹⁸ SCHUBERT, 2000, p.87

⁵¹⁹ SCHUBERT, 2000, p.87

povo está um pouco agitado por causa da propaganda dos diferentes movimentos de libertação⁵²⁰.

Dando sequência nesta sua apresentação sobre o sudoeste angolano, George nos apresenta um detalhe ainda mais rico ao descrever o clima vivido no retiro de pastores da IESA: “[...] o que me alegra muito é a liberdade de expressão no amor fraternal. Os problemas relacionados com o futuro do país e da colaboração com a missão são abordados”⁵²¹.

É verdade que, aparentemente, este relatório é feito após o 25 de abril de 1974, após o reconhecimento do direito à independência angolana por parte de Portugal, e numa altura em que os debates sobre o futuro do país não significavam o mesmo que durante a época colonial. Todavia, sua fala nos confirma que assuntos políticos: independência, autonomia, libertação etc., estavam ao menos neste momento nas pautas da IESA, durante suas reuniões eclesiais.

Por todo exposto fica evidente que a análise do protestantismo em Angola não pode ser vista apenas sob a perspectiva da igreja “perseguida/nacionalista” ou do “exílio/neutra”. Pois muitas delas não eram unânimes quanto ao tipo de independência que estava sendo utilizada pelos movimentos de libertação nacional.

As discussões nas conferências das missões por exemplo, eram nesta época acaloradas porque algumas comunidades protestantes, principalmente das regiões menos atingidas pelas guerras de luta anticoloniais como a região do sudoeste e sul angolano, acreditando numa “independência tranquila e planejada” não viam os tumultos do norte como precursores de independência, mas como uma perturbação passageira e esperavam por um breve retorno à normalidade. Um bom exemplo que explica muito bem este tipo de atitude e de visão é o da Igreja Evangélica Sinodal de Angola representada, sobretudo, pela Missão de Kalukembe⁵²², apontada pela historiografia como sendo a representação cabal daquela parcela do protestantismo em Angola que “consciente e deliberadamente se distanciava de tudo o que o Estado pudesse interpretar como intromissão nos seus negócios”⁵²³.

O então dirigente da Missão de Caluquembe, Dr. Rodolphe Bréchet, escreveu em 1972, agradecido e aliviado, que existiam, com efeito, regiões no norte e no leste onde a guerrilha tinha se tornado crônica,

⁵²⁰ *Apud* SPRUNGER, 2014, p.164

⁵²¹ *Ibidem*

⁵²² A utilização da arma/violência no processo de libertação é um ponto a se ter conta ao se analisar uma igreja como a IESA cuja base teológica é como falamos decorrente dos movimentos de santidade avivalistas. Ou seja, sua atitude é própria de um protestantismo conservador. SCHUBERT, 2000, p.108.

⁵²³ SCHUBERT, 2000, p.108

mas nas regiões mais populosas e desenvolvidas do país a vida voltara novamente ao “normal”, possibilitando desta forma a continuidade do trabalho evangelístico, missionário e tradicional. Que tinha a conotação de ser “a luta apocalíptica” contra as forças das trevas no “continente negro”⁵²⁴

Este relato nos é útil na medida em que nos prova que de fato, havia tanto católicos como protestantes na “igreja do sistema”. Assim, não apenas a hierarquia da ala católica foi extremamente fiel ao sistema colonial, como também houve dentro do protestantismo - sobretudo, aqueles cujo membros e missionários eram portugueses – pessoas que defendiam “a autorização do poder colonial em zelar pela ordem e tranquilidade em Angola”⁵²⁵. Contudo uma ponderação é necessária de ser feita aqui, pois mesmo para estes protestantes que apoiavam o sistema colonial havia claramente uma diferença de trato entre católicos e protestantes:

A diferença não residia na postura das igrejas católica ou protestantes frente ao sistema, mas sim na postura do sistema e dos seus responsáveis frente às Igrejas. Enquanto que aos olhos do poder colonial a Igreja católica, seus membros e responsáveis eram vistos, até prova contrário, como fiéis a Portugal, para as missões e Igrejas protestantes valia exatamente o oposto. Indivíduos e grupos protestantes, que queriam obter ou assegurar um lugar na Angola portuguesa, tinham que provar, sempre de novo, a sua lealdade e idoneidade política⁵²⁶

Uma vez aqui chegado, e tendo em conta esta citação talvez alguém pode estar confuso (a) e conseqüentemente se interrogar: afinal de contas era a IESA neutra ou não? O que estamos vindo articular é que uma possível resposta não é assim tão simples de ser dada. Uma série de fatores temos de ter em conta ao nos aventurarmos em uma possível resposta; dentre eles devemos por exemplo entender que a eclosão e as conseqüências da guerra de luta de libertação não representaram o fim das atividades missionárias protestantes estrangeiras.

Em Angola, apenas bases missionárias impedidas de fato de continuar os seus trabalhos se retiraram totalmente de Angola, as demais encontraram outras formas de continuar o seu serviço. Pois, tais meios já não eram mais possíveis de serem exercidos de maneira convencional. Isto porque as circunstâncias alteradas pela nova conjuntura e as novas condições criadas pela guerra de independência estavam a exigir reformas. A respeito desta reforma nos diz Schubert (2000, p.110) que “tratava-se de reformas que fortaleceriam a autonomia das Igrejas angolanas, que transfeririam a responsabilidade

⁵²⁴ SCHUBERT, 2000, p.108

⁵²⁵ SCHUBERT, 2000, p.111

⁵²⁶ SCHUBERT, 2000, p.110, 111.

pela obra missionária a colaboradoras e colaboradores nativos”, e que se adaptariam ainda ao ser e ao agir da Igreja à nova Angola que estava surgindo.

No entanto, já apontamos em parágrafos acima, que em relação ao nosso objeto em análise - a IESA -, mesmo esta autonomia, não é também tão simples de ser compreendida como tal, pois em decorrência destas reformas eclesiásticas, a década de 70 criou um conflito geracional no interior da IESA, isto porque os mais velhos estavam ainda condicionados pelo passado e continuavam a manifestar “um grande respeito pelos brancos”⁵²⁷, mas por outro lado, os jovens pretendendo ultrapassar este passado de subserviência, recusavam “a autoridade do branco, do missionário ou do pastor que representavam o antigo sistema”⁵²⁸.

Diante disto, a grande preocupação dos pastores da IESA em 1974 girava em torno da seguinte pergunta: é chegado ao fim, o tempo dos missionários? estes pastores responderam esta questão da seguinte forma: “o tempo dos missionários não acabou, mas a IESA será mais exigente no que toca às suas qualidades, vocação, integração na Igreja local”⁵²⁹. Eles se interrogavam ainda: “quanto devemos perdoar?” Isto porque o sofrimento e a humilhação acumulados durante muitos anos, voltam agora à superfície. “Qual seria a atitude correta do cristão perante isto?” Um pastor orou assim: “senhor dá-nos a força para esquecer”⁵³⁰.

Ainda que não saibamos a idade deste pastor, podemos inferir com toda certeza de que esta era uma oração de um pastor mais velho. E acreditamos nós que diferia da oração de um pastor mais jovem que entendendo o tempo escatológico do qual vivia, ansiava pelos dias em que os movimentos políticos finalmente venceriam o jugo colonial, e a igreja adquiriria sua autonomia eclesiástica dos brancos. Dito de outra maneira, o fenômeno da autonomia tratava-se de “um processo de independência das próprias igrejas, acompanhando os acontecimentos sociais e políticos”⁵³¹.

Do ponto de vista deste último elemento, apresentamos já neste trabalho alguns relatos que nos confirmam que nesta altura, sobretudo, até 1975, a IESA enquanto instituição não tinha a mínima pretensão de meter-se dentro dos movimentos políticos, no entanto, de acordo com seu estatuto, cada cidadão angolano tinha o direito (ou dever) de filiar-se ao partido de sua escolha, e muitos de seus membros e pastores o fizeram.

⁵²⁷ SPRUNGER, 2014, p.165

⁵²⁸ SPRUNGER, 2014, p.165

⁵²⁹ SPRUNGER, 2014, p.164

⁵³⁰ SPRUNGER, 2014, p.165

⁵³¹ SCHUBERT, 2000, p.110.

Talvez seja por isso que Sprunger vai afirmar que “1975 é como um ano teste para as Igrejas Evangélicas em Angola⁵³². A sensibilização das massas é intensa, e perturba bastante a vida das Igrejas”⁵³³. E segundo esta mesma autora, tal perturbação se deu pelo fato da incompatibilidade nos horários dos cultos e dos comícios “acontece que os militantes políticos, marcam a hora dos comícios mesmo na hora do culto”⁵³⁴.

Ora, esta incompatibilidade de horários que veio a se configurar num problema também para a IESA, só se torna um problema na medida em que partimos do ponto de vista de que havia igualmente vários membros da IESA vinculados aos movimentos políticos. Do contrário, não caberia alegar este ocorrido enquanto um problema, e se assim for, cai por terra mais uma vez a suposta neutralidade política da IESA, ao menos no seu rol de membros e de alguns sujeitos que ocupavam cargos de liderança.

Neste sentido, a postura neutra da IESA apenas compreende-se, se analisada do ponto de vista institucional; uma postura que se deu sobretudo pelo vínculo que ela ainda mantinha com a missão suíça, que diante da luta de libertação nacional, não soube escolher qual dos dois sistemas, melhor a beneficiaria⁵³⁵: Aquele do Estado colonial que apesar de relegá-la a um segundo plano - em relação aos católicos -, concedia-lhe, no entanto, uma relativa liberdade para exercer seus trabalhos; ou o novo sistema que se avizinhava com as lutas de libertação, que apesar de pregar a autonomia dos povos, não continha a agenda suíça (branca) em suas pautas⁵³⁶.

⁵³² Ao considerar-se 1975 como “ano teste” não significa dizer que a independência tenha sido um evento imediato, ocorrido num único dia, mas um evento continuado: a partir de 25 de abril de 1974 as coisas começam a mudar, e a independência vai se tornando cada vez mais inevitável. Até março de 1975, quando os enfrentamentos militares entre os movimentos se transformam em guerra civil, houve pluralidade política, incluindo a criação de partidos alinhados com interesses dos colonos portugueses. Os movimentos armados chamam esses partidos de “partidos-fantoches”, e eles terminaram excluídos do diálogo político e dos acordos de formação do governo provisório em janeiro de 1975 (WHEELER; PÉLISSIER, 2016).

⁵³³ SPRUNGER, 2014, p.165

⁵³⁴ SPRUNGER, 2014, p.165

⁵³⁵ Vale lembrar que as igrejas protestantes em Angola vieram a tornar-se independentes das suas “igrejas-mães” em épocas diferentes. Os protestantes do Norte, por exemplo, foram, por assim dizer, “empurrados” para a independência / autonomia em 1961, com os processos de guerras de libertação, ao passo que a direção da Missão de Kalukembe, permaneceu ainda por mais trinta anos nas mãos da missão suíça, o que de certeza justifica a postura neutra da IESA nos acontecimentos sócio-políticos angolano, afinal, visões estrangeiras mantinham uma influência decisiva na igreja local da IESA.

⁵³⁶ SCHUBERT, 2000, p.110. Em conversa tida com Schubert, José Chipenda lembrava que as missionárias e missionários de Caluquembe foram os únicos “colaboradores” estrangeiros de igreja - não católicas - que permaneceram em Angola na época da “confusão” (2000, p.154). Este fato nos faz também se interrogar: se eram eles meros colaboradores da administração colonial, por que todos demais se foram ao contrário deles? O fato de serem compreendidos como alienados a condição dos nativos não lhes faria estarem em primeiro lugar na lista de inimigos a serem abatidos ou expulsos? Uma resposta possível é a de que a constituição outorgada pelo MPLA defendia a liberdade de culto e a proteção a todas as igrejas desde que obedecessem às leis do Estado. A partir de 1976, o governo obrigou a “angolanização” das hierarquias das igrejas, mas não obrigou a expulsão de missionários estrangeiros, desde que eles não estivessem em cargos de direção. Talvez tenha sido nesse contexto que o pastor Simeão tenha sido nomeado diretor da IESA.

Portanto, ao pensarmos a IESA nos conflitos sociopolíticos decorridos entre as décadas de 60 e 70, devemos sempre nos perguntar de que IESA estamos falando, já que mesmo dentro dela, havia posicionamentos opostos face a tais conflitos. Coisa que um apressado juízo não consegue se atentar. A IESA, por exemplo, através de sua “política neutral” tem sido descrita na historiografia como sendo o típico exemplo de uma comunidade confessional de orientação regional étnica “apolítica”, por ter exercido, voluntária ou involuntariamente, no período dos nacionalismos e das guerras civis armada, um papel passivo no meio dos distúrbios e das decisões políticas⁵³⁷.

Isto significa dizer que ela era apolítica? No nosso entendimento não; significa apenas que ela, ao lado de outras⁵³⁸, não quiseram entrar neste dualismo político que lhes remetia entre o Estado colonial português ou decidir-se por optar pelas perspectivas e metas de um dos três movimentos de libertação, “apesar de existirem, aqui e acolá, a nível regional e étnico, ligações entre algumas destas comunidades com um ou outro movimento”⁵³⁹. Em vista disto, estatutariamente a IESA entendeu que um eventual engajamento político ficaria a cargo da decisão pessoal dos crentes, individualmente, “se é que estes tinham qualquer consciência política que fosse além de um vago desejo do fim do domínio português”⁵⁴⁰. Afinal não podemos nos esquecer que “a maioria dos protestantes angolanos nem pensava na possibilidade de influenciar, exceto através da oração, o desenrolar do processo político, dispondo-se ao invés disso, em simplesmente aceitá-lo de maneira mais ou menos voluntária”⁵⁴¹.

E esta posição estatutária justifica-se porque os portugueses, através de suas pesadas represálias ao longo da década de 50 à 60, tinham deixado muito claro que a igreja não poderia se envolver de forma alguma em política. “A maneira de agir dos movimentos e, mais tarde, do governo da República popular, reforçou entre eles a opinião de que a abstenção política aprendida dos portugueses continuava válida”⁵⁴². Todas elas preferiam assim, “concentrar os seus esforços na continuidade ou na reconstrução da sua atuação como Igreja”⁵⁴³. É por este motivo que Schubert (2000) enfaticamente afirma que

Outra coisa: do ponto de vista dos dirigentes do MPLA, batistas e congregacionalistas eram ameaças maiores, precisamente porque estavam muito ligados à FNLA e à UNITA. O colonialismo era o inimigo do passado, e a suposta neutralidade da IESA era melhor que a ligação umbilical da IECA com a liderança da Unita.

⁵³⁷ SCHUBERT, 2000; BIRMINGHAM 1999;

⁵³⁸ É o caso, por exemplo, da IERA – Igreja Evangélica do Norte de Angola e da Igreja Tocoísta.

⁵³⁹ SCHUBERT, 2000, p.152

⁵⁴⁰ SCHUBERT, 2000, p.152

⁵⁴¹ SCHUBERT, 2000, p.152

⁵⁴² SCHUBERT, 2000, p.152

⁵⁴³ SCHUBERT, 2000, p.152

com exceção dos Batistas, dos Metodistas, e dos Congregacionais, “o Protestantismo angolano se manteve “calado” em relação aos conflitos políticos da descolonização, um silêncio aprendido e interiorizado há muito tempo”⁵⁴⁴

Mas conforme já dissemos aqui, entre o discurso institucional e a prática dos sujeitos há um grande abismo, o que quer dizer que rotulá-la como “Igreja calada” conforme o fizeram Schubert (2000) e Neves (2011) não nos ajuda a compreender as subjetividades, pois a pergunta que surge é: Será que só restava aos protestantes a alternativa entre negar o sistema, através da resistência ou do exílio ou então integrar-se completamente, e assimilando-se incondicionalmente? Isto não seria incorrer em uma análise dualista? E outra, a eclosão da luta anticolonial tinha relegado os protestantes ao *status* confessional ou existiria uma terceira via em que as missões protestantes poderiam manter a sua identidade e credibilidade para com a autoridade administrativa, mas também para com os diferentes grupos sociais nativos ávidos por libertação?

Ouvindo nossos interlocutores e interlocutoras, uma terceira via não deve ser descartada nesta análise: aquela que se mantinha ligada com as vítimas / refugiados que procuravam abrigos nas bases missionárias e mantinham-se simultaneamente ligadas às autoridades portuguesas e aos movimentos de libertação nacional. Aquela que se revia nas reivindicações libertárias nacionalistas, mas que se recusava enfaticamente a caber neste rótulo e tudo que ele abarcava. E quando possível, ela exercia de mediadora entre autoridades (colonial e nacionalista) e o povo, conforme já o fizeram no passado. Assim sendo, a postura política assumida pela IESA explica-se de certa forma pelo fato de que:

Vitória ou derrota da FNLA, MPLA ou UNITA pouco significavam para as missionárias e os missionários, por isso não se envolviam nos conflitos e se esforçavam em prestar o devido respeito aos respectivos detentores do poder político ou militar. A base da IESA alimentava simpatias pelo movimento da vizinhança, a UNITA; a direção da missão, por contra, mantinha uma “rigorosa neutralidade”, que agora lhe seria proveitosa. Enquanto, que, em toda parte o governo da República Popular nacionalizava as instalações médicas e os centros das Igrejas, ela deixou o hospital de Kalukembe nas mãos da equipe da “Mission Philafricaine”⁵⁴⁵

Deste relato compreendemos então que conotar a IESA enquanto uma instituição estritamente “neutra” nos acontecimentos sociopolíticos de Angola é analisá-la de uma única perspectiva: dos missionários estrangeiros que ali se encontravam, e não da perspectiva da subjetividade nativa. Só assim a suposta “neutralidade suíça” teria algum

⁵⁴⁴ SCHUBERT, 2000, p.152

⁵⁴⁵ SCHUBERT, 2000, p.155

sentido. Pois, quando deslocamos o nosso olhar percebemos que mesmo com a postura oficial de uma certa neutralidade, líderes nativos, e membros pertencentes a esta instituição, em diversos momentos mostraram suas insatisfações contra o regime colonial, sejam elas em forma de pregações, quanto de ações concretas e por conta disto a IESA ficou bastante exposta e foi igualmente perseguida, ainda mais se acrescentarmos ao fato dela encontrar-se localizada literalmente no entre-lugar, isto é, em região fronteiriça e de mobilidade de trânsito humano: Caluquembe.

3.3. “Abrigar era colocar-se no olho da confusão, da guerra”: A missão da IESA no entre-lugar da guerra.

No tópico anterior apontamos que para melhor compreendermos a postura política da IESA nos acontecemos sociopolítico entre as décadas de 1960 e 1970 ou mesmo posterior a ela, precisamos pensar fora dos binarismos: entre igrejas nacionalistas e igrejas não nacionalistas, políticas e “apolíticas”, independentistas e submissas” etc., falamos ainda que ao fazermos isto nos possibilitará procuramos uma terceira via desta equação binária. Este tópico foi assim pensado de maneira a lançar luzes a esta terceira via.

No período de luta anticolonial o inimigo era visivelmente caracterizado como sendo o colonialismo/imperialismo. No entanto, com os surgimentos de vários grupos e com as políticas coloniais de dividir para melhor reinar, às vezes este conceito ficou um pouco apartado do horizonte de quem lutava. Já na época pós-independência foi um período de demarcação dos inimigos a serem extintos⁵⁴⁶. É o que nos diz um comunicado de um dos comitês do MPLA por exemplo⁵⁴⁷: “Angola aproxima-se agora de um momento crítico de sobrevivência ou extinção como nação livre. Independente, democrática e africana”⁵⁴⁸ por esta razão é objetivo dos comitês “Lutar contra todas as forças internas

⁵⁴⁶ Quem é o inimigo? O que é o inimigo? Qual é o nosso objetivo? Assim se perguntava Agostinho Neto, então líder do MPLA. E as respostas a estas perguntas, como é óbvio, não dependem apenas do desejo de ser livre, dependem também do conhecimento e da concepção do mundo e da vida, dependem da experiência vivida. O que significa que elas não se podem desligar das ideias políticas adquiridas, das tendências ideológicas, fruto, geralmente, da origem de cada um. NETO, Agostinho. Quem é o inimigo, qual é o nosso objetivo? Conferência realizada em Dar Es Salaam - Tanzânia, no dia 07/02/1974. In. *Arquivo de História Social*, Disponível em: <http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs-ics/1/f/c/1fce52515ddbfbfd08096666f1277bf8e9a5b766a48c3ee76434b65e7454657/PT-AHS-ICS-AB-MNA-43-compressed.pdf> . Acesso em 07/06/2022

⁵⁴⁷ É importante frisarmos que os comitês não eram literalmente "do MPLA", embora com frequência falassem em nome da organização. Eram a expressão de diferentes posições políticas e interesses de grupos. Assim, para cada um, as forças internas eram diferentes, e podiam estar dentro do próprio MPLA.

⁵⁴⁸ *Ibid*

que queiram conduzir o País a uma situação de dependência neocolonial”⁵⁴⁹. Quais seriam estas forças internas? O comunicado não deixa muito claro, mas podemos inferir que as forças internas eram todos aqueles que não compunham o movimento. Ou seja, todo sujeito que não militasse no MPLA era automaticamente visto como inimigo; da mesma forma ocorria com os demais movimentos. É o que nos narrou um nosso interlocutor membro da IESA, que por razão de preservação de sua imagem o chamaremos aqui de o “ensaísta”:

As missões na época da guerra civil eram neutras. Não apenas a missão da IESA, mas havia uma missão católica em Ndunde (Ganda) que também fazia o mesmo papel. O que acontecia... A UNITA quando vinha se abrigava nas missões pernoitavam aí e depois seguiam caminho, o MPLA também quando por aí passava se abrigava, passava a noite e depois seguia seu trajeto. O problema só acontecia se os dois se encontrassem na missão. Aí nós que não pertencemos a nenhum dos movimentos tínhamos que abandonar as casas da missão e refugiar-se nos templos, enquanto eles ficavam se enfrentando. Quem vencesse ou afugentasse os outros militantes vinham até a igreja fazendo perguntas, sobre se por acaso estivesse alguém do inimigo sendo abrigado. Para nós estes que venciam e vinham fazendo as perguntas independente de que movimento pertencia é que era o inimigo. E era o nosso grande medo porque além de nos interrogarem levavam aqueles que eram mais robustos ou crescidinhos com capacidade para levar uma arma. Isso é que me fez abandonar o local tão logo completei 19 anos. A localidade era apenas um local de passagem, um sítio para eles descansarem, e esta situação nos colocava à mercê de ambos os movimentos. E vivendo sob pressão e medo constante.⁵⁵⁰

Este relato encontra amparo ao que nos relatam David Birmingham (1999) e Inge Brinkman (2003), o primeiro, nos diz que, práticas de recrutamentos do qual nosso interlocutor nos narra foram aplicados pelo governo colonial na luta contra os levantes nacionalistas, e os movimentos de libertação seguiram esta mesma premissa: “a independência não acabou com o recrutamento e o modo de vida militar para a maioria dos jovens angolanos”⁵⁵¹. Pelo contrário, “as guerras [...] levaram a uma mobilização ainda maior do que a praticada pelas autoridades coloniais. As meninas, assim como os meninos, foram submetidas à disciplina militar”⁵⁵².

A segunda nos mostra que o medo narrado pelo nosso interlocutor era gestado pela prevalência do clima de suspeitas e desconfianças que havia se instalado. Nos diz ainda que práticas interrogatórias e barbáries decorrente de uma desconfiança de traição eram comuns de ocorrerem aos sujeitos a princípio circunscritos no entre-lugar. Isto

⁵⁴⁹ *Ibid*

⁵⁵⁰ O ensaísta. Entrevista concedida via ligação de WhatsApp.

⁵⁵¹ BIRMINGHAM, David. *Portugal and África*. New York, Palgrave, 1999, p.138

⁵⁵² *Ibid*.

porque os guerrilheiros suspeitavam que todos aqueles que não estavam sob seu controle eram inimigos. E com tantos jogos de interesses envolvidos, não foram poucas acusações de traição; no entanto, “os limites do que constituiu “traição” permanecem obscuros”⁵⁵³, a mera tentativa de deslocar-se a um outro lugar que não fosse ao acampamento do qual se estava, se configurava numa traição. Segundo relatos de pessoas recolhido por Brinkman: “Qualquer tentativa de ir à cidade, mesmo por fome ou para visitar parentes, poderia ser classificada como traição”⁵⁵⁴ passível portanto de execução:

Em 1966 [...] O MPLA, disseram os informantes, deslocava pessoas à força, matava aqueles que os desobedeciam e abusava de acusações de traição para obter livrar de qualquer um que eles percebessem ser um oponente político [...] Informantes que também viveram em Angola depois de 1975 afirmaram que, após a independência, a UNITA abusou extensivamente dos julgamentos e execuções [...] nas áreas da UNITA, a matança tornou-se totalmente arbitrária⁵⁵⁵.

Em todos os casos, desconfianças, acusações, julgamentos, prisões, desaparecimentos, e assassinatos por traição foram um fenômeno que os sujeitos do “entre-lugar” como nosso interlocutor tiveram de lidar, tornando seus acampamentos num universo imerso ao clima de violência e terror.

Esta incompreensão de quem era realmente o inimigo é que colaborou de certa forma para a postura discursiva neutral de algumas igrejas, sendo a igreja da IESA uma delas, porém a realidade lhes lembrava que, nesta situação, exercer até os mais básicos dos princípios, tidos a priori como cristãos: como abrigar alguém, alimentar alguém, vestir alguém, cuidar de alguém etc., era colocar-se no olho da confusão, da guerra.⁵⁵⁶ Abaixo segue mais um extrato da continuação de nossa conversa que tivemos com o ensaísta:

Pelo que estás me explicando, qual postura prática a IESA tomou nos eventos políticos angolano, perguntamos nós:

Depende muito de uma região para outra. É muito complicado descrever qualquer posicionamento das igrejas protestantes nos acontecimentos das guerras angolana. Sobretudo a última: a guerra civil, pois, esta foi uma guerra de irmãos. Por exemplo na região onde nós nos abrigávamos na Ebanga, que ficava entre o alto Catumbela e a Ganda, nós ficávamos no meio da confusão; tínhamos família de um e do outro lado: da UNITA, no alto Catumbela, e do MPLA, na Ganda.

⁵⁵³ BRINKMAN, Inge. War, Witches and Traitors: cases from the mpla’s eastern front in angola (1966–1975). *Journal of African History*, 44 (2003), pp. 303–25. f 2003 Cambridge University Press 303 DOI: 10.1017/S0021853702008368 Printed in the United Kingdom. Disponível em: (<https://doi.org/10.1017/S0021853702008368>) Acesso em: 19/04/2023, p.309

⁵⁵⁴ BRINKMAN, 2003, p.311

⁵⁵⁵ BRINKMAN, 2003, p.310

⁵⁵⁶ Para compreendermos melhor a situação do planalto de uma forma mais estrutural recomendamos o livro de PEARCE, Justin. *A guerra civil em Angola 1975-2002*. Lisboa: Tinta-da-china, 2017.

Quando a família do outro lado vem para ficar e fosse esta do MPLA, vocês automaticamente são do MPLA, não têm como, e tudo o que vocês fazem tem que ser do MPLA. E havia localidade que só existia UNITA e aí é que você tem que se enquadrar. Porque se você não cumprir com o que eles dizem você teria então problema sério; porque podiam até queimar a sua igreja, ou a te forçar a fazer coisas contrárias a todo seu princípio cristão, quer a UNITA quanto o MPLA, procediam desta maneira com os nativos. E isto aconteceu igualmente com a igreja da IESA. Como ela, na sua maioria localizava-se ou estava concentrada - suas missões - nas aldeias e era ali onde a UNITA estava, então eles de certa forma não tinham muita escolha a não ser submeter-se à UNITA. E eles alinhavam-se mesmo. Neste sentido não tinham muita escolha⁵⁵⁷.

Neste relato encontramos alguma semelhança ao que ocorria em relação a Caluquembe, pois, Caluquembe se configurava também num espaço fronteiro ou de passagem quer se dirigindo para Benguela, Huambo ou Huíla. Perguntando a este nosso interlocutor a respeito da situação marginal da IESA de Caluquembe em relação às polarizações que ali se travaram ele nos respondeu:

A situação é a mesma vivida na Ganda; a IESA na época era conotada como pertencente à UNITA, sobretudo, devido à localização regional de Caluquembe. Isto porque a Unita quando toma a província do Huambo e tenta então subir para ver se toma Lubango, para depois subir em Benguela até chegar a Luanda, eles faziam suas consultas e tratavam suas doenças e ferimentos no hospital de Caluquembe pertencente a IESA. Eles ficaram ali durante um bom período. Ainda me lembro de uma história contada pelo meu irmão mais velho que na altura fazia medicina no Hospital de Caluquembe ele me disse que a UNITA ficou ali praticamente durante seis meses. Desconfio até que seja por isso que o MPLA mandou destruir aquela localidade, porque a tropa da UNITA pegava medicamentos ali, e ficava aí durante um tempo, então o MPLA achou que a Missão de Caluquembe estava a abrigar e auxiliar tropas da UNITA para atacarem. Isto desencadeou a revolta do governo com Caluquembe. Então, dali surge essa história de que a IESA de Caluquembe é toda ela pró UNITA. Mas no fundo não foi isso não, foi só neste tempo que eles estavam de passagem. Ali não tinha tropas normais, eram generais, tropas de grande elite que estavam ali, e o MPLA se apercebendo cria esta história que eles são da UNITA. O discurso do hospital é que eles eram responsáveis pela vida, independentemente da farda. Mas ao ver do MPLA, o tempo em que estes sujeitos estiveram aí era muito, portanto deveria haver já um acordo entre eles. Esses indivíduos da IESA já devem estar dentro do partido da UNITA, e a única solução é destruir mesmo. E foi isso que aconteceu, o MPLA teve um projeto de destruição daquilo tudo, com miques, mísseis e na sua maioria foi destruído mesmo por causa disto⁵⁵⁸.

⁵⁵⁷ O ensaísta. Entrevista concedida via ligação de WhatsApp.

⁵⁵⁸ O ensaísta. Entrevista concedida via ligação de WhatsApp.

Embora o relato acima seja posterior ao período colonial (década de 90) nos é válido para compreender a complexidade no qual as igrejas protestantes estiveram expostas. Um contexto em que a “neutralidade discursiva” se configurava igualmente em um processo de indocilidade. É significativo quando Quinto afirma que, apenas “lhe restava a submissão”. Assim que não dá para falar que esta submissão significa um pertencimento verdadeiro a aquele ou ao outro partido, e pensamos que o mesmo pode ser aplicado ao período do tempo colonial, pois ou a igreja colaborava com eles ou ela assinava seu decreto de morte à uma causa que os que lutavam não deixavam claro em relação ao questionamento acerca de “quem era o inimigo”. Em vista disto, como entrar ou apoiar algum dos lados? Era este ao nosso ver o grande dilema enfrentado pela IESA durante os acontecimentos históricos, políticos e sociais de Angola. Estando este dilema paradoxal no cerne da postura assumida pela IESA nos diversos períodos históricos de Angola.

3.3.1. Os espíritos na origem dos movimentos de Libertação Nacional?

É chegado o momento de confrontarmos a temática dos espíritos colocado de forma breve em tópico anterior. Isto porque acreditamos que eles (os espíritos) são fortes aliados para o entendimento da relação estabelecida entre os protestantes e movimentos nacionalistas.

Segundo a historiografia convencional os movimentos de libertação de Angola são produto dos vários estudantes enviados para o exterior com a finalidade de adquirir conhecimento⁵⁵⁹. Entretanto, a narrativa estará incompleta se não adicionarmos a ela a informação de que uma boa parte dos enviados eram vinculados às missões protestantes, responsáveis por seus processos formativos.

Assim, uma vez pensantes, e apercebendo-se da conjuntura do mundo e dos acontecimentos que decorriam um pouco por toda parte (as revoluções)⁵⁶⁰, não fecharam os olhos para o que sucedia em suas terras natais. Portanto, se quisermos fazer *jus* a temática aqui estudada por nós (os espíritos), os movimentos de libertação nacional, tiveram sua origem a partir do agenciamento dos espíritos⁵⁶¹. Pois, foi a partir da

⁵⁵⁹ Para compreender melhor o processo de criação dos Movimentos nacionais de libertação bem como suas ações políticas em Angola, recomendamos a tese de doutorado de BITTENCOURT, 2002; e os livros de HEYWOOD, 2000; WHEELER; PÉLISSIER, 2016; PACHECO, Carlos. *MPLA, um nascimento polémico*. Vega, 1997.

⁵⁶⁰ Este período foi denominado por Paulo Vicentini (2012) como sendo a época das revoluções africanas

⁵⁶¹ Ver. GORDON 2012. É interessante observarmos ainda que o lema “africanização dos espíritos” tenha sido promovido pela primeira geração desses estudantes angolanos no exterior: Agostinho Neto, formado na missão metodista, e Mário Pinto de Andrade, criado numa família católica.

incorporação de sujeitos africanos nas escolas de missões que estes se encontraram com a agência discursiva e simbólica do mundo invisível, quer cristão quanto tradicional. Tendo em conta o nosso campo de pesquisa: Caluquembe e IESA optamos por fazer um recuo ao processo formativo da identidade moderna ovimbundu para melhor compreendermos como se deu este fenómeno⁵⁶².

Heywood situa a formação de identidade moderna ovimbundo entre 1902 à 1926⁵⁶³ período este marcado pela conquista dos reinos ovimbundo pelo Estado colonial português e pelo processo de conversão em massa dos ovimbundu ao protestantismo, conversão esta já defendida por nós como parte de um jogo de estratégias por sobrevivência na estrutura social.

Assim, foi em decorrência desta conversão ao protestantismo que - ao contrário de seus colegas católicos - os ovimbundu protestantes desenvolveram uma rede estreita de reivindicação por autonomia isto por meio de “reuniões campais, cultos dominicais e outras atividades relacionadas à igreja, incluindo um boletim de curta duração publicado em Umbundu chamado *Ndaka* (palavra), que os estudantes da missão Dondi editavam”⁵⁶⁴.

Em vista disto, não podemos negligenciar a ação do espírito no ato primeiro das lutas de libertação angolana e, em alguns aspectos, podemos até dizer que as ações levada a cabo pelos missionários nativos e estudantes nos campos missionários protestantes equipara-se a outras formas revolucionárias existente em outros tempos neste universo: “esta foi uma revolução social que lembrava a mobilidade superior que os carregadores e comerciantes experimentaram durante o período do comércio de mercadorias”⁵⁶⁵.

Destarte, foi graças a agência dos espíritos invisíveis operando nas bases missionárias, que por exemplo, os primeiros formados do Dondi tornaram-se operários ferroviários, pastores, escriturários, professores e alguns deles, consequentemente “nacionalistas”, dando estímulo a inúmeras congregações protestantes no planalto central, especialmente aquelas que surgiram ao longo do Caminho de Ferro de Benguela para

⁵⁶² A análise opcional dos ovimbundo justifica-se dentro dos parâmetros já que explicado.

⁵⁶³ Após intensas guerras de conquistas, o ano de 1902 pôs fim aos reinos Ovimbundos pré-conquistados. No entanto, à medida que o Estado português tomou forma a partir de 1902, os funcionários europeus locais mantiveram vivas muitas características do sistema estatal Ovimbundo, incorporando-as na estrutura administrativa colonial emergente. Para se ajustar ao estado colonial entre 1902 e 1926, o povo Ovimbundo substituiu gradualmente as lealdades e identidades de linhagem local do período pré-conquista por uma identidade pan-Ovimbundu, e a língua e cultura Ovimbundu tornaram-se forças potentes na formação de uma nova identidade. HEYWOOD, 2000, p.30.

⁵⁶⁴ HEYWOOD, 2000, p.56

⁵⁶⁵ HEYWOOD, 2000, p.56

além do planalto central, no Lobito e outras cidades e zonas costeiras de Angola, e em concelhos vizinhos onde os protestantes Ovimbundos se estabeleceram, como por exemplo o caso dos ovimbundu da IESA em Kalukembe.

A ênfase em alguns deles, ao invés, do todo, se justifica pelo fato de que nada garante que essa geração fosse toda ela “nacionalista”, especialmente quando os mais bem sucedidos podiam legalmente se diferenciar de quem estava mais abaixo na escala social. É importante também pensarmos a composição de classe desses primeiros formados, considerando o que mencionamos em outro momento de que era necessário pagar propinas (mensalidades), e a opção por filhos de chefes que parece ter sido feita pelas missões protestantes. Um outro fato que não nos possibilita generalizar o nacionalismo ali nascente, consiste no fato de que, para outros locais, a bibliografia aponta que inicialmente essas “novas elites” estavam bastante comprometidas com o *status quo* colonial, a quem deviam sua ascensão, e só mais tarde, com o passar das gerações, foram se radicalizando devido às barreiras que encontravam à sua trajetória social ascendente dentro da sociedade colonial⁵⁶⁶.

Assim sendo, não é nossa intenção apresentar uma perspectiva geracional de uma consciência nacionalista continuísta já que a bibliografia existente evidencia que, em todos os espaços angolanos, de norte a sul, e além das fronteiras, no Congo, os anos 1960 são marcados por conflitos geracionais dentro das organizações e associações existentes, com a geração mais jovem radicalizada, defendendo a necessidade da independência política, e a geração mais velha apostando na negociação de melhores condições de vida com o regime colonial. Estando os espíritos envolvidos em todos estes processos⁵⁶⁷.

De qualquer modo, retomando aqui nosso argumento que estamos vindo a construir, foi também graças a esta mesma agência dos espíritos que surgiria anos mais tarde a independência angolana, já que dentre o grupo dinâmico de protestantes Ovimbundu que se formava nas missões, entre 1902 à 1926, estavam por exemplo Lott Malheiro Savimbi e Jesse Chipenda, cujos filhos Jonas Malheiro Savimbi, e Daniel Chipenda viriam a desempenhar um papel importante na luta anticolonial e no crescimento do nacionalismo angolano da década de 1960 em diante⁵⁶⁸.

⁵⁶⁶ HEYWOOD, 2000.

⁵⁶⁷ BRINKMAN, 2003.

⁵⁶⁸ Jonas Malheiro Savimbi, liderando a UNITA e Daniel Chipenda, exercendo também um papel de liderança no MPLA. HEYWOOD, 2000, p.56.

Fazer esta transição de enfoque, do nacionalismo para o agenciamento do Espírito, acaba por enriquecer a historiografia de uma realidade que abunda espíritos. E como nos diz Gordon (2012), às missões, sobretudo, protestantes, mobilizaram um arcabouço linguístico e um simbolismo religioso do mundo do invisível com repercussão imediata na esfera do político. Em vista disto, a historiografia que inicia sua análise pela esfera política, deixando em segundo plano a esfera dos espíritos acaba por disseminar uma historiografia incompleta na medida em que faz opção por deixar de lado demandas outras, igualmente importantes para os nativos como é o caso dos espíritos⁵⁶⁹.

Assim, o que geralmente é atribuído aos nacionalismos ou aos pensamentos modernistas e todo seu enfoque na racionalidade ou cientificidade - sem desprimor destas correntes - pode ser igualmente pensado como decorrente da relação existente entre os agentes dos movimentos de libertação nacional e os agentes invisíveis: Espíritos Ancestrais, Deus, Espírito Santo, Demónios, mal, pecado, bem etc., bem como toda disputa maniqueísta ali estabelecida. Portanto, relativamente ao contexto angolano, foi graças ao entendimento destes conceitos do mundo espiritual que fez-se raiar a esperança no seio dos jovens intelectuais, que dentro de suas possibilidades conscientizaram ao longo dos anos, ainda que de forma clandestina as demais pessoas.

Este fato nos foi confirmado pela historiadora Heywood quando nos dizia que a entrada do protestantismo no interior angolano possibilitou a criação de uma nova identidade moderna ovimbundo, que nos períodos de 1926 à 1960 se constituiria numa grande ameaça para as pretensões do Estado colonial, já que estes ovimbundo protestante, direta ou indiretamente acabaram por organizar uma rede contra-Estado, com bases democráticas⁵⁷⁰ que acabou por minar a ideologia corporativista da ditadura, bem como os ideais civilizatórios.

⁵⁶⁹ Ainda que haja uma certa relutância em recolocar a agência dos espíritos como acontecimento primeiro e não segundo na história da independência angolana. É no entanto, inevitável reconhecer que o mundo do invisível e a agência dos espíritos é um fator importante que deve ser levado em conta na história das independências africanas em geral e angolana em particular. Cf. GORDON, David M. *Invisible Agents: Spirits in a Central African History*. Ohio University Press, 2012; HONWANA Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas, possessão, espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. PROMÉDIA, 2002; BRINKMAN, Inge. War, Witches and Traitors: cases from the mpla's eastern front in angola (1966–1975). *Journal of African History*, 44 (2003), pp. 303–25. Disponível em: (<https://doi.org/10.1017/S0021853702008368>) Acesso em: 19/04/2023

⁵⁷⁰ Eis a citação de Heywood na íntegra que nos ajuda a pensar a respeito da aplicabilidade deste conceito democrático: “os ovimbundu juntamente com missionários norte americanos e europeus supervisionavam várias aldeias protestantes. Eles faziam visitas regulares a aldeias protestantes para realizar serviços religiosos, oferecer serviços médicos e realizar sessões especiais de treinamento para adultos. Além disso, os pastores, juntamente com os catequistas/professores, akulu, diáconos e diaconisas, reuniam-se anualmente nos conselhos nativos que os missionários protestantes patrocinavam, e ajudavam a africanizar a liturgia e moldar os padrões de comportamento e costumes que os demais da comuna seguiram e aquele

De fato, os missionários protestantes, - apesar de procurarem maneiras de alegrar o regime colonial português, e assim andar na “corda bamba” de ambos os lados: entre nativos e Estado português - ajudariam a construir uma igreja africana forte, mas que funcionasse dentro das normas portuguesas, sobretudo, após sanções do governo imposto por meio de lei. Contudo, na prática, acabaram por identificarem-se e articularem-se mais com os nativos do que com o Estado colonial português, isto porque, com o avanço do protestantismo e aderência dos ovimbundu a este segmento, os nativos aos poucos começaram a tomar as rédeas das missões protestantes impossibilitando o exercício do controle quer por parte de missionários estrangeiros quanto do Estado colonial.

Esta impossibilidade deu-se também, sobretudo, por questões numéricas. Já que, não podemos nos esquecer que a quantidade de missionários estrangeiros não era suficiente, para a demanda de protestantes existente em Angola, fazendo com que com o tempo, os missionários estrangeiros se tornassem, apenas supervisores da obra missionária⁵⁷¹, no entanto, no cotidiano, eram os nativos que administravam a obra missionária, e por esta razão diversos sujeitos, por seus papéis de liderança, ganhavam ainda mais destaque no seio das comunidades protestantes ovimbundo e igualmente não protestantes. Como recordou um ocimbundu que viveu numa aldeia protestante, “os *akulu* não só guiavam o progresso espiritual da comunidade, mas também promoviam encontros para aprender coisas novas, como agricultura, higiene, cuidados infantis, melhor habitação”⁵⁷².

protestante não ovimbundu emulou. Em 1931, por exemplo, as autoridades deram permissão aos missionários protestantes para estabelecer o Conselho de Igrejas Nativas para a Angola Central (Onjango Yakulu). Esta organização forneceu oportunidades para pastores e catequistas Ovimbundu dirigirem muitas atividades religiosas, educacionais e sociais da igreja que anteriormente eram controladas por missionários estrangeiros. Nas décadas de 1940 e 1950, pastores, diáconos e catequistas ovimbundos supervisionavam centenas de igrejas nativas e aldeias cristãs (131 novas aldeias protestantes foram estabelecidas nas terras de ninguém nas fronteiras do Bié e do Bailundo em uma estação - várias semanas no verão -sozinho) O grupo impôs novos padrões de comportamento às famílias que viviam nas aldeias, estabeleceu procedimentos disciplinares para os membros, examinou os catecúmenos, preparou as pessoas para se tornarem membros da igreja e tomou decisões relativas às finanças da igreja. Foram esses protestantes ovimbundos, não os missionários americanos e europeus, que adotaram regras para expulsar os "desviados" das igrejas e aldeias, e que impuseram novos padrões de comportamento aos lares cristãos. Seus papéis de liderança foram pronunciados nas comunidades protestantes. Como recordou um ocimbundu que viveu em uma aldeia protestante, os *akulu* não apenas guiavam o progresso espiritual da comunidade, mas "promoviam encontros para aprender coisas novas como agricultura, higiene, cuidados infantis, melhores moradias". HEYWOOD, 2000, p.108, 109. É verdade também que o conceito democrático não deve ser levado aqui em sua totalidade (em sua forma pura) já que imposição de padrões de comportamento, expulsão de desviantes etc não é lá muito democrático. Mas existe alguma sociedade cuja democracia da qual advogam jamais fora atropelada?

⁵⁷¹ Op cit.

⁵⁷² HEYWOOD, 2000, p.109

A respeito disto nos informa igualmente Heywood que, foram os catequistas/professores, graduados nas bases missionárias protestantes que trouxeram “a experiência espiritual e técnica para a comunidade, realizando cultos e ensinando as pessoas a ler e escrever, melhorar sua produção agrícola e construir casas melhores”⁵⁷³. Numa comparação, por exemplo, com o catolicismo esta autora continuou argumentando que:

ao contrário dos católicos ovimbundos que tiveram que se conformar com um padrão de comportamento católico já estabelecido, os protestantes ovimbundos desenvolveram seus próprios padrões de comportamento dentro de uma ordem social em evolução influenciada tanto pelos ensinamentos protestantes quanto pelas crenças e costumes Ovimbundos e as diaconisas conceberam novas formas de adaptar as crenças e costumes Ovimbundu às exigências da sua nova fé às novas realidades, uma das primeiras partes da norma social mais antiga que desmoronou nas aldeias protestantes foi a distinção entre nascidos livres e escravos. Embora algumas distinções já tivessem sido prejudicadas como resultado do comércio de longa distância, a vida como protestante oferecia muito mais oportunidades de mobilidade social ascendente⁵⁷⁴.

Deste excerto podemos trabalhar diversos pontos, no entanto, queremos destacar um que tem sido o fio condutor de nossa dissertação: o “entre lugar” como lugar estratégico de mudança da ordem social nas colônias ultramarinas. Isto porque se por um lado vemos os campos missionários se constituírem em um local de realidades misturadas, do outro lado, vemos que este “não lugar” possibilitava aos nativos oportunidades de mobilidade social ascendente.

Através desta citação, vemos ainda que razões espirituais sejam elas tradicionais ou cristãs estiveram na base da mudança comportamental ovimbundo dentro de uma ordem social que os oprimia, esta mudança comportamental atingiria diversos níveis: educacional, cultural, económico, político, social etc., toda ela, perpassada por uma série de negociações entre o que conservar e o que abandonar. E foram cruciais para estas negociações, os *sekulos* - responsáveis por conservar a cultura ancestral e ao mesmo tempo abrir-se em diálogo com o novo; e os catequistas - responsáveis pelo processo de tradução e adaptação da nova fé à cultura vigente e vice-versa⁵⁷⁵.

⁵⁷³ HEYWOOD, 2000, p.109

⁵⁷⁴ HEYWOOD, 2000, p.109

⁵⁷⁵ E diríamos ainda que foram igualmente eles os responsáveis por criar uma base de recepção menos agressiva da nova cultura. Já que eles, tal como o próprio campo missionário, ao mediar as relações estabelecidas entre nativos e ocidentais acabaram por se colocarem neste entre lugar. Ver. DULLEY, 2008; 2010.

Em razão disto podemos afirmar que “as regras que vieram a governar o comportamento dos Ovimbundu não vieram por acaso dos missionários brancos”⁵⁷⁶, surgindo, porém, “da adaptação das antigas práticas e proibições Ovimbundu às do protestantismo americano e europeu”⁵⁷⁷. Portanto, os catequistas, os *sekulos* e outros intervenientes nativos que transitavam entre os dois mundos: europeu e africano, foram extremamente cruciais para “moldar um sistema de crenças e costumes contrários à ordem social que os funcionários do Estado Novo tentavam impor”⁵⁷⁸. Assim, estavam ali presentes os primeiros atos de indocilidade. Pois, estes protestantes ovimbundo que apesar de convertidos e líderes cristãos, retinham as crenças e costumes nativos e transmitiam aos demais, passando uma sensação de autonomia em meio a autoridade colonial⁵⁷⁹.

Como de se esperar, estes atos não foram bem aceitos pelo Estado Novo, decorrendo daí inúmeras repressões que vieram por intermédio de leis: segregacionistas, tributárias, ou mesmo pelo trabalho forçado, trabalho contratado, exílios etc., todas elas visavam desestimular os angolanos que com seus atos de indocilidade e suas aparentes autonomias confrontavam o sistema colonial português. A repressão foi tanta que à medida que a década de 1950 terminava, as políticas do Estado Novo começavam a

⁵⁷⁶ HEYWOOD, 2000, p.110

⁵⁷⁷ HEYWOOD, 2000, p.110

⁵⁷⁸ É interessante vermos aqui o que Heywood nos diz sobre a figura dos catequistas e seu papel na Angola colonial. Segundo ela eram os catequistas, por exemplo os responsáveis por determinar "que mudanças nas leis e costumes nativos eram necessárias para os novos padrões cristãos". Os aldeões protestantes também adaptaram outras instituições ovimbundu. Por exemplo, eles mantiveram o costume de manter um local público - o onjanjo - para as atividades da aldeia, mas com algumas modificações. Nas aldeias protestantes, o onjango, muitas vezes o edifício mais bem conservado na aldeia, tornou-se o centro da vida da comunidade protestante, servindo de capela, escola, pátio e centro de recreação, mas, em vez de ser um local dominado por homens, onde os jovens ouviam fábulas destinadas a ensiná-los como ser bons maridos, caçadores, ferreiros ou comerciantes como no período pré-colonial, o onjango se tornou o local para os cultos noturnos e a escola dominical. Lá, protestantes e não-protestantes e muitos aldeões ouviram os catequistas usarem o Umbundu padrão que eles aprenderam em Dondi. Durante a semana, o onjango tornou-se a escola da aldeia, onde os professores ensinavam às crianças em português. Após os cultos noturnos, o onjango voltou a ser o local onde os aldeões se reuniam para resolver disputas legais, o centro das celebrações e o local das folias noturnas. Embora os catequistas permitissem que as histórias tradicionais, contos folclóricos e fábulas fossem contadas como suas contrapartes nas aldeias não protestantes, as histórias bíblicas foram adicionadas para dar uma relevância cristã. Além disso, em vez de beber cerveja, dançar dinamarquês e outras atividades que aconteciam noite adentro nas aldeias não protestantes, os catequistas nas aldeias protestantes proibiam os aldeões de fumar, beber cerveja e dançar sem supervisão. Eles permitiram dança folclórica supervisionada. O fato de nas aldeias protestantes a língua usada nos cultos ser o umbundo e não o português reforçou a distinção dos protestantes ovimbundos, todos eles sabendo falar umbundo, e muitos dos quais liam avidamente os textos religiosos em umbundo disponibilizados pelo missionário". HEYWOOD, 2000, p.110-111

⁵⁷⁹ Outro aspecto da ordem social em evolução que de muitas maneiras se conformava ao padrão mais antigo era a semelhança entre as aldeias protestantes ovimbundo e as aldeias mais antigas em suas origens e funcionamento.

colocar os Ovimbundos na defensiva e na clandestinidade, obrigando-os a procurarem outras maneiras de se sair desse *status* de marginalidade⁵⁸⁰.

Como nos relata Birmingham (1999) em decorrência da política opressiva colonial, alguns entravam em estado de alienação, acomodando-se ao sistema, outros atendendo à seus interesses negociavam tudo que lhes era possível aliviar o fardo colonial – através de informações, propriedades, força humana etc., outros com o surgimento das revoltas pela independência na década de 60, não lhes restava mais nada a não ser entregar-se aos movimentos de luta pela libertação, outros ainda, “com seu jeito lento e cuidadoso, ainda mantinham todas as opções em aberto”⁵⁸¹.

Procurando saber um pouco mais sobre a vida dos nativos protestantes neste período (década de 1960), perguntamos para um de nossos interlocutores, o Pr. Diu: Como foi nascer e crescer neste período de tanta transformação sócio-política em Angola?

Naquela altura, como éramos crianças, pouco entendíamos o que estava acontecendo. Mas com o tempo começamos a compreender que as exigências coloniais eram demais, sobretudo, em termos de exigência de impostos. Você não poderia atravessar a estrada com uma zorra puxada pelos bois a não ser que colocasses um ramo (folhas) por trás da zorra para apagar o seu rastro, porque senão, eras apanhado pelo responsável do posto administrativo e terias que pagar multas. Víamos as pessoas inclusive meu pai dizendo-nos para fazer isso ou aquilo [...], mas não compreendíamos, fomos compreender bem mais tarde. Além disso, houve uma clara marcação acirrada, quase que perseguição aos nativos instruídos. Vários desaparecimentos e prisões. Um bom exemplo foi meu irmão da nossa aldeia, sendo um dos primeiros que conseguiu ter uma formação muito avançada, através do instituto do Dondi que é na bela vista de Cachiungo, isso lhe fez sofrer muitas perseguições da PIDE⁵⁸².

Como argumentado anteriormente, a PIDE chega em Angola em 1958. E em 1959, fez uma série de prisões, mas sua atuação até então se concentrava em Luanda. Após o início da revolta (1961), a PIDE se espalhou e perseguiu africanos instruídos porque suspeitava deles a priori. É dentro deste quadro que o relato de nosso interlocutor se enquadra⁵⁸³. Um universo em que a violência tanto física quanto psicológica era uma constante.

⁵⁸⁰ Ver. BIRMINGHAM, 1999.

⁵⁸¹ Já que muitas vítimas do levante nacionalista, ao mesmo tempo que sofriam na pele o peso repressivo colonial, achavam igualmente difícil de se identificar com os objetivos dos “rebeldes”. E é dentro deste jogo de interesses que muitos dos nativos estavam inseridos. BIRMINGHAM, 1999.

⁵⁸² Entrevista concedida pelo Pr. Domingos Diu, por WhatsApp no dia 9 de março de 2022. Duração: 1 hora e 10 minutos.

⁵⁸³ Para ampliar as ambiguidades e complexidades do qual esteve inserido nosso interlocutor, recomendamos a leitura do livro *Portugal e África* (1999) de David Birmingham, sobretudo o seu capítulo onze em que narra a experiência do personagem ficcional, Kinyama entre 1950 a 1975.

Isto aparece igualmente patente no relato que nos apresenta Birmingham. O relato é sobre um camponês, Kinyama, amplamente sufocado pela política colonial, e em decorrência desta política perdera tudo, inclusive membros familiares. E para não perder mais até o último filho que lhes restara, o enviara a uma escola protestante do Huambo para este se formar. Contudo, nem isto o preservou da política brutal colonial. Eis o relato na íntegra:

Em 1961, quando a luta [de libertação] começou, o filho de Kinyama estava na quarta série. Um ano depois, a polícia da PIDE veio à escola. Eles levaram 25 crianças. Um deles era filho de Kinyama. Kinyama continuou por vários anos esperando que ele pudesse retornar de algum campo de prisioneiros. Mas nunca mais se ouviu falar dele. Embora nenhum dos povos das terras altas [ovimbundo] tivesse se envolvido na guerra [levante nacionalista do Norte], o exército colonial ocasionalmente estava em evidência. Certa tarde, no final de 1967, Kinyama estava na encosta procurando por uma de suas cabras. Um jipe entrou no vale e acelerou em direção a sua casa. Nele havia três jovens soldados brancos e um negro. Ao passarem pela fazenda, um soldado disparou sua arma contra uma das vacas de Kinyama. A vaca foi morta instantaneamente. Naquele momento, Kinyama perdeu 30% de toda a sua riqueza. Os rapazes foram embora rindo do que consideraram um incidente divertido. Mas para Kinyama foi um grande desastre. Não havia como ele começar a buscar justiça ou reparação. Em poucos anos, a vida camponesa relativamente confortável de Kinyama passou a ser ameaçada pela invasão crescente de uma sociedade colonial. Ele estava quase pronto para deixar o vale e se tornar um lutador pela liberdade⁵⁸⁴

Birmingham através de seu relato ficcional nos apresenta um caso que - com suas devidas ressalvas - se aproxima bastante com o postulado do nosso interlocutor. Do relato do Pr. Diu é possível absolver o grau de vigilância a que os nativos estavam sujeitos, um controle acirrado que ao contrário do que se esperava desembocou na criação de diversos mecanismos de indocilidade como por exemplo o caso das folhas por de detrás da zorra, com o intuito de demarcar-se do pagamento de impostos, ou conforme nos diz Heywood através de um sofisticado conjunto de redes criados para auxiliar seus membros. Redes estas que foram se consolidando com o tempo e vindo encontrar amparo, entre os ovimbundu, na criação da UNITA, em 1966.

Antes de darmos segmento, permitam-me, porém, fazermos um recuo, e explicar o postulado acima em que afirmamos que, razões espirituais, sejam elas tradicionais ou cristãs, estiveram na base da mudança comportamental ovimbundo dentro de uma ordem social que os oprimia.

⁵⁸⁴ BIRMINGHAM, 1999, p. 128.

Dizemos isso porque ao analisar este universo percebemos que não apenas houve ovimbundo protestantes na busca pela autonomia angolana, mas uma mistura de crenças, isto é, cristãos e não cristãos, almejando e atuando por mudanças significativas. Já que o fardo pesado da colonização incidia tanto para cristãos quanto para não cristãos e ambos eram vistos como ameaças do regime colonial português⁵⁸⁵.

Jonas Savimbi, por exemplo, lembrou as palavras de seu avô Sakaita, cujo filho Lott (o pai de Jonas Savimbi) era um protestante, explicando por que resistiu à conversão? Observou: "Eu não aceito. Vou valorizar a nossa tradição. Devo proteger a terra"⁵⁸⁶. Este mesmo sujeito, nos rituais aos ancestrais que realizava diariamente, repetia as seguintes palavras: "Vocês que dormem, vocês que desejam que eu seja fiel. Se eu não for, me castiguem, mas se eu obedecer, me protejam"⁵⁸⁷.

Este relato nos apresenta duas premissas: a primeira é que, apesar do forte trabalho do Estado colonial em explorar os nativos, ou mesmo os trabalhos civilizatórios feitos pelos missionários (quer estrangeiros quanto nativos) havia alguns sujeitos cujo orgulho pela tradição, bem como, pela religião ancestral, os impelia a resistirem tanto ao Estado colonial quanto aos missionários, e isto afetava tanto as missões quanto ao governo⁵⁸⁸.

Do ponto de vista dos protestantes por exemplo, nos diz Heywood que os protestantes ovimbundos “não podiam deixar de ser afetados pelo orgulho da velha ordem, dos sistemas de crenças e rituais que seus parentes não convertidos mantinham”⁵⁸⁹; esta resistência dos nativos aos novos costumes, aliado aos laços de parentescos estabelecidos entre protestantes convertidos e não convertidos, levou o protestantismo a abrir-se ainda mais aos valores culturais e religiosos nativo, no sentido de incorporarem aspectos das crenças ovimbundu ao protestantismo⁵⁹⁰, o que acabou por

⁵⁸⁵ Assim como as políticas das agências de marketing e as políticas trabalhistas do Estado transformaram grandes segmentos da população ovimbundu em trabalhadores migrantes, a agenda social limitada do governo minou e, em alguns casos, destruiu tanto as instituições tradicionais quanto as protestantes. HEYWOOD, 2000, p.121

⁵⁸⁶ HEYWOOD, 2000, p.112

⁵⁸⁷ HEYWOOD, 2000, p.112

⁵⁸⁸ No Bailundo, nas décadas de 1930 e 1940, havia alguns sobas que ainda eram carregados em redes, com sinos que tocavam enquanto os carregadores corriam, para que as pessoas pudessem sair da praça. Além disso, muitos desses titulares ainda realizavam cerimônias associadas ao nascimento, morte, iniciação e posse de líderes. Nessas ocasiões, até protestantes participavam. Jonas Savimbi lembrou que, embora fosse protestante, seu avô o enviou para um campo de iniciação junto com seus parentes não convertidos. Lá eles aprenderam muitas das lendas, símbolos, segredos e rituais. Como lembrou, quando voltou para a escola protestante, não os revelou aos colegas. HEYWOOD, 2000, p.112.

⁵⁸⁹ HEYWOOD, 2000, p.112

⁵⁹⁰ A relação que o Protestante Ovimbundu teve com seus parentes não convertidos e a capacidade destes de manter os costumes pré-conquistas apesar dos ataques religiosos e seculares também tiveram muito a ver com o sucesso que os Protestantes tiveram em incorporar aspectos das crenças Ovimbundu no Protestantismo. Isso porque os protestantes Ovimbundos viviam lado a lado com seus parentes não

deixá-los numa situação ainda mais difícil para com o governo colonial que já os via como inimigos do Estado.

A segunda premissa que o testemunho de Savimbi nos oferece é que razões espirituais nortearam o comportamento dos sujeitos. Portanto, tanto as mudanças comportamentais, quanto os atos de resistências, quer de cristãos ou não cristãos foram todos eles norteados pelas crenças nos espíritos.

Com isto estamos querendo alegar que, independentemente de nossas ênfases historiográficas, ao narrar os fatos ocorridos neste universo não podemos de maneira alguma deixar de lado o mundo do invisível ou trata-los como secundário, já que ao nosso ver os espíritos ocupam lugar central no desenrolar dos acontecimentos histórico angolano.

Segundo Henderson, a política colonial portuguesa que se instaura a partir de 1920, cujo controle administrativo das colônias ganhariam um tom mais acirrado nos anos subsequentes, visava promover a colonização branca, e “construir as infraestruturas para que Angola pudesse contribuir política e economicamente para a metrópole” (1979, p.162). E com sede nestes objetivos, Portugal não se deu conta que durante este mesmo período o anticolonialismo exercido de diversas formas: quer religiosa quanto secular “não só acompanhava o colonialismo, mas se transformava no nacionalismo angolano”⁵⁹¹.

Ora, foi mediante esta transformação que surgiram os movimentos de libertação nacional. Relativamente a estes movimentos, podemos afirmar que apesar de citá-los no plural, eles agiram de forma singular. De fato, vários foram os movimentos que se lançaram no intento de uma independência angolana, todavia, devido às várias dificuldades encontradas tiveram que se fundir aos mais fortes⁵⁹². Muitas das vezes tais fusões eram com base nas alianças e ideias internas e externas e outras vezes, com base no compartilhamento dos valores ancestrais, culturais e espirituais. E foi com base nestes valores que se lançaram para a luta anticolonial cujo resultado desembocou nos nacionalismos e consequentemente na independência angolana de 1975.

convertidos. Apesar do fato de que, na década de 50, em algumas comunidades protestantes em regiões como Andulu, existia uma demarcação estrita entre protestantes, católicos e não cristãos, e que os protestantes ovimbundos eram proibidos de se casar com primos não cristãos ou católicos, as outras comunidades também mantinham aspectos da cultura pré-colonial. HEYWOOD, 2000, p.112.

⁵⁹¹ HENDERSON, Lawrence W. *Angola. Five centuries of conflict*. New York, Cornell University press, 1979, p.162.

⁵⁹² CAPOCO, Zeferino. *Do nacionalismo à construção do Estado: Angola 1961-1991; uma síntese analítica*. 2012. p.118

Neste sentido, Péclard indagava-se e bem: “Seria enganoso considerar que a primeira e maior responsabilidade histórica dos missionários foi a de reproduzir os sinais e símbolos da dominação colonial?” E se assim for, podemos considerá-los (todos ou alguns deles) como sendo os "pais espirituais" do nacionalismo africano? A conclusão que este autor chega é a de que de fato questões espirituais estiveram na base do nacionalismo nascente em Angola⁵⁹³.

Entre os ovimbundu, por exemplo, temos o caso dos protestantes da IESA, que para lá da aparente colaboração com o regime colonial exerciam nas sombras um jogo de poder, que os levasse a tão sonhada libertação. Estes encontram na UNITA um forte aliado nestas aspirações que mesclava o regionalismo à proeminência nacional e internacional.

Assim, quando em meados de 1960 e início de 1970 os exilados pertencentes a Unita regressaram, juntaram-se aos descontentes grupos de ovimbundo que haviam ficado, sobretudo, nas zonas rurais cuja pesada investida colonial - oficial e não oficial – havia incidido diretamente, e em conjunto, empenharam-se rumo ao sopro da liberdade.

A linguagem teopoética, apresentada pelo Pr. Simeão, primeiro presidente nativo da Igreja Evangélica Sinodal de Angola, melhor descreve este período de transição política:

O fogo da provação mais temperou a fé deles e hoje continuavam felizes. Os exilados regressaram do seu exílio mais maduros para continuarem nos mesmos lugares de onde tinham sido desalojados. As capelas foram de novo erguidas sobre as cinzas provocadas pelas bombas assassinas coloniais para continuar a história [do povo em libertação]. A fé de muitos, agora jamais experimentada, vai de força em força tendo transformado o vale das lágrimas em um manancial, Salmos 34.5-7, sabendo que nada nos poderá apartar ou afastar do amor de Deus que foi manifestado em Cristo Jesus: nem a tribulação, angústia, ou a perseguição, nem a fome, nudez ou espada; nem mesmo a vida com todos os seus emaranhados problemas, nem a morte, nem os anjos maus, nem profundidade, nem a altura, nem o porvir, nem as coisas presentes nos poderá separar do amor de Deus manifestado em Jesus, Romanos 8.35-39⁵⁹⁴

Esta declaração de fé, apresentada pelo Pr. Simeão demonstra bem o espírito profético no qual se deu as lutas anticoloniais. Um espírito que por meio da sua agência movimentou inclusive sujeitos a priori dados como sendo “apolíticos”, como é o caso dos protestantes da IESA, em Caluquembe. É o que vai nos dizer igualmente Heywood que

⁵⁹³ PÉCLARD, Didier. Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism (1940-1961), *Journal of Religion in Africa*, 28:2 (1998) p.160.

⁵⁹⁴ SIMEÃO, 1982, p.59

“os protestantes ovimbundo que vieram encorpar o movimento da UNITA eram em grande parte apolíticos” (2000, p.154). Portanto, apenas por meio de uma agência do espírito haveria uma movimentação dos protestantes da IESA rumo a libertação, encontrando convergência nos discursos proféticos que pairavam em torno dos movimentos de libertação nacional.

Na verdade, o espírito profético esteve sempre presente em todo processo dos movimentos nacionalistas, desde a origem até a sua consolidação. Aquando do surgimento da UNITA, por exemplo, não houve muito estranhamento entre os ovimbundu, porque estes acreditavam que ela era decorrente do cumprimento de uma profecia que sob o olhar atento da PIDE e dos seus informantes africanos havia circulado entre os ovimbundu, esta profecia - vinda da parte do Espírito de Deus – em princípio havia sido feita por Savimbi aquando de sua partida para Portugal em 1958 por motivos de estudos. Segundo esta profecia, Savimbi supostamente teria dito: vou à Portugal "para aprender mais onde trabalharam para que amanhã possamos andar de cabeça erguida na frente de nossos filhos e netos"⁵⁹⁵.

Tendo esta profecia em mente os protestantes não pouparam esforços em ajudá-lo no suprimento de suas necessidades; pois, este, em companhia de outros, estavam indo em uma capacitação profética para que retornando, o povo alcançasse a tão sonhada liberdade. Portanto, Savimbi em companhia de outros, levaram consigo “a nascente consciência política que secretamente abrigaram dentro de Angola”⁵⁹⁶.

Ao lermos a premissa acima, percebemos que, ao tudo indica, os líderes dos movimentos de independência tinham consciência da missão messiânica postas em seus ombros. Pois, em razão deste movimento profético, Savimbi e a liderança da UNITA por exemplo, chegando na diáspora, pressionaram incansavelmente pelo apoio protestante. Eles consideravam esse apoio crucial para melhorar seu *status*, dentro do novo panorama político, quer na diáspora (EUA) quanto internamente. Uma vez que o Conselho Nacional de Igrejas de Nova York tornou-se uma poderosa força progressista, estes, através de muitos esforços, e muitas divulgações do que ocorria em Angola, pressionaram os portugueses a mudar suas políticas em Angola. A organização apoiou ainda vários boicotes contra café, vinhos, sardinhas, exploração de minérios e outros produtos portugueses, bem como a bancos portugueses.

⁵⁹⁵ HEYWOOD, 2000, p.161

⁵⁹⁶ HEYWOOD, 2000, p.161

Em 1970, por exemplo, em decorrência de vários boicotes realizados por grupos que visavam a libertação da África Portuguesa, ex-missionários e suas congregações nos Estados Unidos e Canadá deram total apoio aos boicotes e muitas vezes financiaram as viagens dos líderes do MPLA e da FNLA. E segundo Heywood, em 1973, estas instituições reconheceram a UNITA como um movimento genuíno de libertação dos angolanos, e suas credenciais “melhoraram dramaticamente quando a liderança e os membros das Igrejas Congregacionais do Canadá e dos Estados Unidos declararam apoiar o movimento”⁵⁹⁷.

Ao regressar para Angola e formalizar seu movimento de luta anticolonial, Savimbi teve reconhecimento quase que de imediato dos ovimbundu: trabalhadores ferroviários, escriturários, enfermeiros, pastores, professores, funcionários públicos servindo em escalões inferiores da administração, e estudantes que haviam passado para a clandestinidade e que estavam ansiosos pelo cumprimento da profecia e assim continuar as atividades políticas que haviam iniciado no final dos anos cinquenta.

Ativistas como César Kaliengue, Samuel Piedoso Chingunji, David Jonatão Chingunji, e Augusta Sakuanda estiveram em contacto com Savimbi no início de 1967, após o ataque de 19 de dezembro de 1966, e previram um general Ovimbundu a levantar-se contra o Estado⁵⁹⁸

A expressão “previram” pode aqui ser substituída por “profetizaram” ou por “tiveram uma visão do espírito” no qual um “messias” ovimbundu levantar-se-ia contra “o carrasco opressor colonial, o diabo”, pois conforme colocou o Pr, Simeão, a missão por libertação, “arranca o homem do poder de satanás”⁵⁹⁹.

Percebemos então, que a luta anticolonial mobilizou, não só a linguagem religiosa, como também todo sentimento da ação do espírito em todo desenrolar da luta anticolonial, razão pelo qual ter havido uma vasta aderência e simpatia dos protestantes ovimbundu a este movimento⁶⁰⁰.

⁵⁹⁷ Os líderes da UNITA receberam US \$37.000 (EUA) em fundos extremamente necessários do Conselho Nacional de Igrejas, que se comparam bem com os US \$60.000 e US \$78.000 (EUA) que a FNLA e o MPLA receberam durante o mesmo período.” A UNITA também recebeu US \$7.000 (EUA) em ajuda do Comitê de Apoio à Libertação Africana, um grupo ativista afro-americano.” O fato de vários afro-americanos se juntarem à UNITA, lutando ao lado dos africanos ou servindo como professores e auxiliares médicos durante o início dos anos 1970, também reforçou as alegações da organização de ser panafricanista em sua orientação. (HEYWOOD, 2000, p.170)

⁵⁹⁸ HEYWOOD, 2000, p.171,172.

⁵⁹⁹ SIMEÃO, 1982, p.60 portanto, a missão da IESA nas palavras do Pr. Simeão visava à salvação espiritual e material da realidade concreta dos ovimbundu.

⁶⁰⁰ Por exemplo, no primeiro Congresso da UNITA na Aldeia Chokwe de Muangai, os Ovimbundu protestantes estavam entre os sessenta participantes, incluindo sekulos, sobas, professores, pastores e diaconisas. Durante os vários dias da conferência, o nível de confraternização entre os membros Ovimbundu deu a impressão de uma reunião protestante Ovimbundu, pois os participantes aproveitaram para reatar laços com parentes e amigos que fugiram de Angola. Muitos lembraram os sentimentos proto-

Ora, os protestantes, em decorrência da visão messiânica que tinham dos movimentos de libertação e do fardo opressivo do regime colonial, colocaram de lado seus pensamentos contrários aos movimentos de lutas por libertação para desempenharem um papel central no alargamento do apoio à UNITA, inclusive para alguns segmentos da população não Ovimbundo como nativos da província do Moxico ou do leste do país por exemplo⁶⁰¹.

Caso para dizer que se centraram mais naquilo que os unia do que naquilo que os divergia. E as raízes profundas de Jonas Malheiro Savimbi, George Sangumba e outros Ovimbundu da liderança da UNITA, isto é, suas linhagens dominantes pré-coloniais, suas formações protestantes bem como suas aspirações políticas pela descolonização africana corroboraram para esta automática simbiose entre a Unita e Ovimbundo como um todo, e garantiram ainda que a ideologia política moderna Ovimbundu fosse assente na tradição, mas com um olhar voltado para o futuro. Demonstrando desta forma, que tal como os Espíritos, é possível transitar entre o moderno e o tradicional sem que isso se constitua em um antagonismo⁶⁰².

Assim, com uma agenda política desta capaz de englobar tanto o religioso, quanto o secular e o tradicional, para alguns - nem todos - não restou outra, se não aliarem se à UNITA. Destarte, tal como os ovimbundu não protestantes, muitos protestantes ovimbundo viram igualmente na UNITA a sua oportunidade de influenciar a descolonização de Angola. Coisa que veio a ocorrer após 14 anos de intensas lutas. E sobretudo, após o golpe de 25 de abril de 1974, em Lisboa, pelos Movimentos das Forças Armadas portuguesas, um grupo de jovens oficiais de orientação marxista, que descontentes com as contradições internas e externas do regime salazarista, realizaram de forma bem-sucedida um golpe de Estado como resposta às demissões dos Generais

nacionalistas anteriores que a Juventude Cristã de Angola havia promovido e se comprometeram novamente a lutar contra o estado colonial português. HEYWOOD, 2000, p.172.

⁶⁰¹ Enfermeiras, professores, escriturários, pastores e trabalhadores ferroviários ovimbundos que haviam administrado serviços de saúde, educação e outros dirigidos por protestantes se viram fundando e administrando escolas, clínicas, centros de saúde, igrejas e outros centros que surgiram nas zonas libertadas que passou a identificar-se com a UNITA. Tal como as "aldeias estratégicas" que os portugueses tinham servido no leste de Angola e os campos camuflados a partir dos quais o MPLA operava, as aldeias associadas à UNITA ajudaram a dar ao governante uma aura de legitimidade. Embora o movimento atraísse uma variedade de azinheiras, incluindo Ngangela, Lunda, Moxico, Luena, Cuanhama, todos os povos com os quais os Ovimbundu mantinham laços históricos. E os sulistas não-ovimbundos constituíam o núcleo da liderança inicial e das guerrilhas do movimento, a presença protestante ovimbundo foi crucial". HEYWOOD, 2000, p.172.

⁶⁰² Dentro da UNITA, ideias, estruturas e costumes associados a antigos reinos, séculos, sobas e a ética puritana congregacionista americana coexistiram com a ideologia maoísta, um culto à personalidade e conceitos ocidentais de democracia e livre iniciativa. HEYWOOD, 2000, p.173.

António de Spínola e Francisco da Costa Gomes, dois oficiais populares e críticos do regime de Salazar-Caetano⁶⁰³.

Os movimentos de libertação, não se fizeram por esperar, e viram neste golpe uma resposta de suas ações bem como de suas orações e profecias, pois, observavam diante de si o sistema desmoronando, o que serviu de um forte impulso para continuarem implodindo este sistema que os oprimia.

A resposta definitiva veio a 11 de novembro de 1975, entretanto, ao contrário do que se esperava, a grande noite deixara tramas e pesadelos difícil de ser resolvido, sendo um deles o regionalismo/tribalismo e diversos interesses de poder, assim, estes legados da luta anticolonial que anteriormente já havia se revelado como sendo penoso para o crescimento do nacionalismo angolano, revelava-se agora, desastroso para a consolidação do Estado angolano pós-colonial⁶⁰⁴. É neste sentido que Heywood afirma que, estiveram na base do “insucesso” de uma Angola sonhada pelos nacionalistas, “as diferenças étnicas, regionais, urbano-rurais e outros legados que o colonialismo português legou aos angolanos, ... ligadas à geopolítica da Guerra Fria, [bem como as] ambições pessoais dos líderes anticolonialistas”⁶⁰⁵.

Ao nosso ver, apesar de uma relativa influência, a razão étnica não foi o principal obstáculo para a construção de um país efetivamente de todos os angolanos, mas os interesses geopolíticos das potências estrangeiras em meio a guerra fria. Afirmar isto não significa delegar as responsabilidades destes movimentos: UNITA, FNLA e MPLA à fenómenos externos, pois, ao sair da grande noite, estes líderes “messiânicos” tiveram de “vender suas almas ao diabo”, ou seja, às potências estrangeiras, e ali consiste em suas responsabilidades do veio a se desenrolar posteriormente.

Afirmamos isto porque durante o período de 1974 a 1992 os líderes dos movimentos de independência colocaram suas ambições ao poder, acima do povo, resultando daí diversas mortes, para os sulanos particularmente, a ambição da Unita e de Savimbi, fez com que eles fossem alienados do Estado, já que passaram a serem vistos pelo Estado constituído (MPLA), não como sendo angolanos, mas inimigos do Estado.

⁶⁰³ Embora o general Spínola não tivesse a intenção de dar independência às colônias, acreditando na época que "sem os territórios africanos o país seria reduzido a um canto sem voz de uma gigantesca Europa", os jovens oficiais radicais não perderam tempo em se desvincular do estado colonial angolano e transferindo-o para o “povo angolano”. HEYWOOD, 2000, p.177.

⁶⁰⁴ O fato de que, mesmo com o colapso do estado colonial, Angola se tornou um dos locais onde a América e a Rússia lutaram na Guerra Fria, também ajudou a minar o nacionalismo e a consolidação dos angolanos. Essas questões continuaram a moldar a relação dos Ovimbundos com o estado pós-colonial de 1974-75 a 1997. HEYWOOD, 2000, p.181.

⁶⁰⁵ HEYWOOD, 2000, p.182.

Isto significa dizer que, o pós-independência trouxe consigo, a reformulação de novos inimigos, pois, embora durante o período da luta anticolonial os três movimentos angolanos se identificassem com grupos étnicos específicos⁶⁰⁶ e cada um articulasse sua própria versão da ideologia nacionalista, seu objetivo central era acabar com o domínio colonial português em Angola, que era o inimigo⁶⁰⁷. Após o golpe de 1974, os dirigentes da UNITA, tal como os seus homólogos do MPLA e da FNLA, posicionaram-se para disputar o controlo do Estado (p.182), e uma vez conseguido este objetivo, voltaram-se uns contra os outros. Instaurando consequentemente uma guerra sem precedentes e de longa duração.

⁶⁰⁶ FLNA – Bacongo; MPLA - Kimbundo; UNITA - Ovimbundu

⁶⁰⁷ É verdade também que tanto FNLA quanto MPLA lutaram para ultrapassar suas bases sociais iniciais, muito marcadamente étnicas, e se converterem em movimentos efetivamente nacionais. A FNLA foi mais bem sucedida nesse intento até 1965. A saída de Savimbi da FNLA foi um dos principais fatores que alienou militantes vindos de outras regiões de Angola (que não o norte de fala kikongo). A partir daí o MPLA foi mais bem sucedido nessa empreitada, e a partir de 1968-70 conseguiu, apesar de muitas tensões internas e alguns rompimentos significativos (Chipenda, p.ex.), integrar gente vinda de todas as partes de Angola em suas estruturas dirigentes. Antes de criar a Unita, Savimbi criou outra organização, a AAMA (Associação de Amigos do Manifesto Angolano) que se pretendia nacional e tentava esvaziar as bases do MPLA e da UNITA, mas não teve nenhum apoio popular. A opção de Savimbi por uma organização mais fortemente identificada com os ovimbundu pode ter vindo daí. A Unita só começou a fazer seriamente o movimento de se nacionalizar após o 25 de abril, embora tivesse desde o início uns poucos dirigentes do norte, que acompanharam Savimbi desde seu rompimento com a FNLA.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a pesquisa e a elaboração desta dissertação, foi possível percebermos que em suas múltiplas manifestações e diversificações culturais, os ovimbundu do sul e sudoeste angolano não se encontram confinados à grupos unitários homogêneos e nem estão cronologicamente ordenados em linearidade, ou fechados em si mesmos; ou seja, estáticos no tempo e no espaço. Mas são comunidades e espaços heterodoxos, polissêmicos e abertos para a interação com o “outro diferente”, que se deu nos interstícios da “mediação cultural”⁶⁰⁸.

Foi tendo em mente isto que no primeiro capítulo deste trabalho procuramos resgatar a discussão em torno da etnia a fim de compreendermos como se construiu esta categoria étnica no sul e sudoeste angolano.

Ao analisarmos nossas fontes escritas ou mesmo orais, um dado nos chamou atenção: vemos que mesmo quando os integrantes da IESA falam de outros períodos históricos parece que tudo leva a Chatelain. O protagonismo de outras pessoas dentro dessa instituição é ignorado para ficar reiterando a perspectiva de um homem em meio a tantos. Isto por si só é significativo para compreender a IESA, ou os preceitos de seu líder na formação identitária dos sujeitos da IESA. A bem da verdade, esta foi uma das razões que nos motivou em pesquisar esta denominação. Recebemos por exemplo, alguns relatos de jovens que nos contavam acerca do embate geracional ali presente. Segundo eles, os jovens têm tido muita dificuldade de se comportar de acordo com o *script* teológico/doutrina da Igreja, e isto tem causado conflito geracional entre os mais velhos e os mais novos.

Algumas vezes, tais jovens gostariam de dar um rosto mais contemporâneo para a igreja; contudo, são sempre reprimidos. Sem falar que estes mesmos jovens, sentem que a igreja tem bastante poder sobre suas vidas privadas: como a maneira de celebração de casamento por exemplo⁶⁰⁹. E quando estes jovens se põem a questionar do porquê de as coisas serem como são, os mais velhos para tudo respondem: *eci acetu ko* (isto não é nosso, não nos pertence, não é próprio de quem nós somos) ... e quando perguntados o que é nosso? Eles respondem: *mekonda, kotembo ya satelelin* ... (traduzindo: porque no tempo de Chatelain ...).

⁶⁰⁸ MONTEIRO, 2006; BHABHA, 1998

⁶⁰⁹ Um bom exemplo disto é a Lei 21h, que estabelece que até 21h de cada dia, todos membros da IESA devem se recolher em suas respectivas casas. Sendo esta lei igualmente aplicável em cerimônias festivas como casamentos etc. havendo inclusive em algumas cerimônias pessoas vigilando a aplicabilidade da lei.

A pergunta que podemos levantar nesta nossa conclusão - podendo também ser útil para as próximas pesquisas - é: de que forma é possível falar de autonomia nesta instituição, sendo que tudo que se pode pensar a respeito da IESA nos puxa para seu fundador: Heli Chatelain? Da nossa parte, entendemos que apenas estudando o momento de fundação da IESA, bem como a figura do seu fundador: Héli Chatelain (conforme o fizemos) é que poderá nos possibilitar compreender a história do presente da IESA de maneira a lançar luzes as perguntas destes nossos interlocutores. Afinal, o trabalho do historiador (a) não é apenas o de se deixar ficar no passado, mas sobretudo responder perguntas do presente e perspectivar um futuro melhor.

Foi, portanto, procurando entender o lugar da IESA na historiografia angolana, bem como dos Caluquembe, que nos detivemos de forma mais demorada em destrinchar o capítulo dois. Por este capítulo, percebemos que “a missão suíça pretendia ser uma missão industrial independente, autofinanciada, apoiada por suas próprias indústrias artesanais, plantações agrícolas e atividades mercantis”⁶¹⁰. E para além destas atividades “destinava-se também a resgatar os escravos que fugiam das caravanas de particulares que iam para a costa para serem “vendidos” aos cacaueiros de São Tomé”⁶¹¹.

No entanto, ao que tudo indica, o caminho desta missão nunca foi tranquilo e “era preciso fazer concessões a cada curva da estrada evangelizadora”⁶¹². Já que a simples presença desta missão em solo angolano se configurava numa afronta ao sistema colonial e a diversos jogos de interesses ali presente. E em decorrência disto, com o tempo a missão, teve que reduzir seu idealismo para sobreviver. Estaria ali uma das razões de seu discurso público de “neutralidade política”? É caso para se dizer que os suíços (IESA), tal como os demais missionários – os missionários americanos da IECA por exemplo - haviam sido absorvidos pela realidade das primeiras relações coloniais. De qualquer forma, a missão suíça, tal como a americana, sobreviveu e acabou por se inserir na cultura religiosa dos nativos e vindo mesmo a construir um dos maiores hospitais missionários de toda a Angola.

Ao fim de todo escrito, ficou evidente ainda que a conversão dos nativos (de forma geral) e dos Kalukembe (em particular) ao protestantismo da IESA, estabeleceu um “campo de mediação” que determinou não apenas os contornos da submissão dos nativos como também, e sobretudo, ofereceu instrumentos para a contestação do fardo colonial

⁶¹⁰ Aqui Birmingham segue a mesma linha de raciocínio de Péclard 1993

⁶¹¹ BIRMINGHAM, 1999, p.75

⁶¹² BIRMINGHAM, 1999, p.75

bem como dos resquícios atinentes a ele transportado no pós-independência ao sair da grande noite. E com base nestes instrumentos de contestação, os nativos mobilizaram os interstícios a eles dado para reescreverem o curso de suas histórias. É nesta perspectiva de uma mediação que procuramos inscrever em nosso trabalho a Igreja Evangélica Sinodal de Angola - IESA, como uma organização religiosa proveniente da Suíça que à sua maneira e forma, empenhou-se nas múltiplas transformações, político, social cultural e econômico, primeiramente atuando em sua circunscrição (Kalukembe) e num segundo momento ampliando sua margem territorial.

Já dizia Birmingham que entre as missões independentes que tiveram uma influência importante sobre as comunidades locais em Angola, sobretudo entre os ovimbundu - grupo étnico do qual analisamos - algumas vieram dos Estados Unidos da América e outras da Suíça, é verdade que a historiografia tende a colocar a primeira como sendo aliada aos movimentos de independência ao passo que a segunda, nosso objeto de estudo, a historiografia a remete como sendo apolítica e consequentemente partidária do regime colonial. Em nosso texto partimos, porém, da tese de que tal concepção é demasiadamente simplista. E nossos interlocutores nos ajudaram a evidenciar isto.

Um dado é fato: “nenhuma delas era partidária diplomática da conquista”⁶¹³. Nisto uma questão se impõe: como ser aliada a um sistema do qual não se é partidário? A resposta parece simples já que nem todo vínculo político é de caráter partidário. Como foi possível de ver em nosso trabalho, a IESA teve diversos posicionamentos ao longo do tempo que confrontava o sistema colonial português⁶¹⁴.

Portanto, a questão para se saber se as missões devem ser vistas como parte do processo colonizador ou se, pelo contrário, os missionários aliaram-se aos seus convertidos em oposição às principais forças da colonização é uma questão que ao nosso ver é bem mais complexa do que se lhe apresentou na historiografia. E foi com esta percepção que neste trabalho procuramos aprofundar o lugar da IESA no debate

⁶¹³ BIRMINGHAM, 1999, p.75

⁶¹⁴ Ao fim da escrita de nossa dissertação nos deparamos com uma fonte que poderá ser útil para próximas pesquisas. Ela é um processo localizado no Arquivo Nacional Torre do Tombo, intitulado “processo de informação sobre os “movimentos subversivos” de Angola: Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), União das Populações de Angola (UPA), Governo Revolucionário de Angola no Exílio (GRAE) e da Igreja Evangélica Sinodal de Angola (IESA)”. O fato da IESA e não mais nenhuma instituição religiosa ser arrolada neste processo e ainda por cima juntamente com os demais movimentos nacionalistas, se não nos comprova a participação da IESA na luta pela libertação dos angolanos do fardo colonial, ao menos nos serve de alerta para não abraçar de todo o discurso de neutralidade política da IESA face a luta de libertação nacional, ou ainda abraçar a noção da IESA ser uma instituição prol autoridade colonial portuguesa em detrimento da causa anticolonial. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4680494> Acesso em 27/01/2024

historiográfico angolano a fim de compreendermos o seu papel na formação da subjetividade dos indivíduos no sudoeste angolano.

Uma vez aqui chegado, sobram ainda algumas perguntas que podem ser aprofundadas em próximas pesquisas: Quais os motivos para diferentes governos (Estadunidense, suíço, português etc.) permitirem a atuação da IESA em Angola? Havia para tais governos alguma vantagem social, política e económica para manter as missões em Angola? Uma possível resposta a esta pergunta já foi dada em nosso trabalho, já que como dissemos apesar do “discurso de neutralidade político” a IESA é desde sua fundação uma instituição religiosa com diversas articulações políticas. Haja vista as relações religiosa/política estabelecidas em três partes: o governo estadunidense; português e nativo.

Dissemos ainda que da perspectiva da administração colonial portuguesa a presença da Missão era benéfica porque ela se postulou enquanto fator assistencial da igreja que cumpria parte do papel do Estado. Afinal, contribuir com a saúde, educação e economia, auxilia a manter a ordem social e a diminuir a possibilidade de revolta. Em relação as demais potências estrangeiras suas vantagens se encontravam no espírito expansionista da época que lhes conferia uma presença em Angola ainda que de forma indireta, presença esta que de certa forma foi importante nos desdobramentos seguintes (de luta anticolonial portuguesa, de guerra civil e de pós-guerra)⁶¹⁵

Sem termos a pretensão de dissipar motivações outras igualmente discutidas em nosso trabalho, ao trazermos relatos de testemunhas, inclusive “estórias de vida” de pessoas que tiveram influência direta ou indireta na luta de libertação e na guerra civil e ao mesmo tempo na expansão da IESA entre os nativos, o fizemos a fim de demonstrar que para os agentes envolvidos, o principal motor de suas causas foi de facto o religioso; tese esta que de certa forma corrobora com a constatação feita pelos Comaroffs (1991) e Gordon (2012) quando argumentam que a análise do protestantismo em África não pode desassociar-se do campo religioso por estarmos lidando com um universo eminentemente religioso.

Com base nesta premissa procuramos o tempo todo evidenciar que motivações religiosas, – não apenas –, estiveram na base do surgimento do nacionalismo angolano, bem como no desenrolar das guerras. E aqui talvez seja algo que ainda demanda bastante

⁶¹⁵ Afinal como dizia Pélissier e Wheeler (2016), se é possível encontrar um ganhador da guerra civil estes foram as potências estrangeiras.

estudo, sobretudo a análise da guerra do ponto de vista religioso, ou como nós enfatizamos no capítulo três: a análise da guerra do ponto de vista dos agentes invisíveis.

Portanto, o esforço de nossa escrita foi o de recolocar a IESA no cerne dos acontecimentos históricos angolano de maneira que ao ouvirmos novamente a expressão “Eci acetu ko” (isto não é nosso) possamos enfim nos interrogar: quem diz o que é nosso e o que não é nosso? o que seria então nosso? Como se constrói este sentimento de pertença? E por fim, com que categoria identitárias de pertença estamos trabalhando?

Estas e outras foram algumas das perguntas que procuramos responder em nosso trabalho, convictos de que este trabalho de mestrado não esgotou em si a complexidade do objeto de estudo, mas propôs-se a contribuir nas pesquisas sobre o protestantismo em África e em Angola, bem como na análise do processo de formação de subjetividades dos sujeitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arquivos:

Arquivo Mário Pinto de Andrade em: Casa Comum. Disponível <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04314.005.007#!1> Acesso, 11/06/2022

Arquivo Nacional Torre do Tombo, Disponíveis em: [Internet Archive: Digital Library of Free & Borrowable Books, Movies, Music & Wayback Machine](#); [Portal do INE](#);

Arquivo Memória de África e do Oriente disponível em: eiarquivos2013.weebly.com/uploads/1/6/7/0/16700556/memoria_de_africa_e_do_orient_e_1997-2013.pdf Acesso em 28/09/2021.

Arquivo de História Social. Disponível. <http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs-ics/a/c/f/acf63a1d8f6657b727e548fcdc35d0590962a35713e6e82c76896f3d1f946f21/PT-AHS-ICS-AB-MNA-23-compressed.pdf> Acesso 07/06/2022.

Fontes escritas publicadas:

ANDRADE, Alfredo. *Relatório da viagem de exploração geographica no districto de Benguella e novo redondo 1898-1899*. Pelo Regente Agrícola da Província. Imprensa de Lisboa, 1902.

ARRIMAR, Jorge de Abreu. *Os Gambos, o Humbe, as Guerras do Nano e os Portugueses (1844 – 1915)*, Sd.

BAHU, Helder Pedro Alicerces. O sudoeste angolano e suas valências: uma análise crítica da produção teórica colonial. In. *Com a Palavra o Professor*, v.5, n.11, setembro-dezembro/ Vitória da Conquista (BA), 2020.

BIRMINGHAM, David. *Merchants and missionaries in Angola*, Lusotopie, Leiden, p. 345-355, 1998.

CARVALHO, Ruy Duarte De. *Aviso à navegação olhar sucinto e preliminar sobre os pastores Kuvale da província do Namibe com um relance sobre as outras sociedades agropastoris do sudoeste de angola* Luanda, 1997.

CHATELAIN, Heli. Some Causes of the Retardation of African Progress. Source: *The Journal of American Folklore* , Jul. - Sep., 1895, Vol. 8, No. 30 (Jul. - Sep., 1895), pp. 177-184 publicado por: American Folklore Society Disponível em: URL: <https://www.jstor.org/stable/534091>Acesso, 05/07/2022.

_____. *Contos populares de Angola. Cinquenta contos em Quimbundo coligidos e anotados por Héli Chatelain*. Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1964.

CHILDS, Gladwyn Murray. The Chronology of the Ovimbundu kingdoms. Disponível em: *The Journal of African History*, Vol. 11, Nº 12, Problems of African Chronology (1970), p.241-248. <http://links.jstor.org/sici?=0021-8537%281970%2911%3A2%3C241%3ATCOTOK%3E2.0.CO%3B2-X>. Acesso, 24/05/2021.

_____. *Umbundu Kinship and Character*. Oxford: Oxford University Press, 1949.

COELHO, Virgílio, «A classificação etnográfica dos povos de Angola (1.^a parte)», Mulemba [Online], 5 (9) |2015, posto online no dia 28 novembro 2016, consultado o 26 janeiro 2021. Disponível: URL: <http://journals.openedition.org/mulemba/473>; DOI: <https://doi.org/10.4000/mulemba.473> Acesso:27/05/2021

ESTEVES, Pereira; GUILHERME, Rodrigues. *Portugal: diccionario historico, chorographico, heraldico, biographico, bibliographico, numismatico e artistico* edição de TORRES, João Romano. Vol. II B-C. Lisboa, 1906, p.632.

HAUENSTEIN, Alfred. "L'Ombala De Caluquembe: Histoire, Traditions, Coutumes Et Rites Des Familles Royales De Caluquembe, De La Tribu Des Ovimbundu (Angola)." *Anthropos* 58, nº. 1/2 (1963): 47-120. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40455873>. Acesso 27/05/2021.

LECOMTE, Ernesto. *Planalto do Sul de Angola: Missões Portuguesas de Caconda, Catoco, Bihé e Bailundo*. Comunicação feita à sociedade de Geografia de Lisboa. Sessão de 22 de dezembro de 1896. S.S.G.L: Imprensa Nacional de Lisboa, 1897.

MESSIANT, Christiane. "*Protestantismes en situation coloniale. Quelles marges?*" *Lusotopie*, 1998.

MOLOWINI, Evimbi. É agora que os que morrem têm de ultrapassar a morte. Carta datada em 13 de janeiro de 1966. In. *Jornal do povo*. Cap.V p.15. Texto Original na íntegra Disponível em: PT-AHS-ICS-JL-MNA-60-compressed.pdf (ulisboa.pt) Acesso, 07/06/2022.

NETO, Agostinho. Quem é o inimigo, qual é o nosso objetivo? Conferência realizada em Dar Es Salaam - Tanzânia, no dia 07/02/1974. In. *Arquivo de História Social*, Disponível em: <http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs-ics/1/f/c/1fce52515ddbfbfd08096666f1277bf8e9a5b766a48c3ee76434b65e7454657/P-T-AHS-ICS-AB-MNA-43-compressed.pdf>. Acesso em 07/06/2022.

NETO, Maria da Conceição. “*A República no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o ‘Indigenato’*”. *Ler História*, 59:205-225.

_____. "Angola no século XX (até 1974)" in ALEXANDRE, Valentim (coord.) *O Império Africano (séculos XIX e XX)*, I.H.C.-Universidade Nova de Lisboa e Edições Colibri, pp. 175-195, 2000.

_____. *Duas ou três coisas sobre independência e identidade cultural*. Encontro sobre história que teve lugar em Luanda, 23-24 de novembro de 1995. Versão provisória. Os textos deste Encontro não chegaram a ser publicados.

_____. "«Nós é que sabemos!...»: Reflexões em torno da memória e da história", Actas do Colóquio "Da luta clandestina à proclamação da Independência Nacional: Memórias de um passado que se faz presente", Luanda, *Arquivo Nacional de Angola*, 2012.

_____. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século xx. *Lusotopie*. 1997, pp. 327-359

_____. A memória como matéria inflamável: reflexões a partir do caso angolano. *Revista mulemba da faculdade de ciências sociais da UAN*. Luanda. 2016.

_____. Conhecimento histórico, consciência nacional e desenvolvimento. In. *Festival nacional de cultura (fenacult / 89) colóquio sobre a dimensão cultural do desenvolvimento*. Luanda, 11-16 Setembro de 1989.

_____. “Maria do Huambo: uma vida de ‘indígena’. Colonização, estatuto jurídico e discriminação racial em Angola (1926-1961)”. *Revista África*. São Paulo, n. 35, p. 119-127, 2015.

_____. Igrejas cristãs e nacionalismo angolano: o paradoxo católico, Texto a ser publicado em: MULEMBA. *Revista Angolana de Ciências Sociais*. Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto. Sd, p.3.

PÉCLARD, Didier. Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism (1940-1961), *Journal of Religion in Africa*, (1998)

_____. *Ethos missionnaire et esprit du capitalisme La Mission Philafricaine en Angola 1897-1907*, Lausanne, 1993.

SIMEÃO, Eliseu. *Igreja Evangélica do Sudoeste de Angola: Um resumo histórico*, Caluquembe, 1982.

SPRUNGER, Ruth. *Fragmentos históricos da missão Filafricana e da Igreja Evangélica Sinodal de Angola – IESA: fragmentos traduzidos e compilados por Ruth Sprunger*, Edições do La Talwogne: Bugnon 19, 2316 les ponts-de-Martel, Suíça, 2014

TUCKER, John. *Drums in the Darkness*. Toronto: Ryerson Press, 1927.

TUCKER, John. *Relatório da Missão Evangélica do Dondi-Bela Vista, área do Posto de Vila Nova e área do posto do Chiumbo*, Dondi, Bela Vista Angola, janeiro de 1942.

Legislações:

Estatuto político Civil e criminal dos indígenas de Angola e Moçambique. Disponível em: <https://dre.pt/application/conteudo/161554>. Acesso em 05/04/2023.

Estatuto dos indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique. Decreto-Lei n. 39.668, de 20 de maio de 1964.

Legislação Regia de Setembro de 1894 Disponível em: <https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/80/117/p849> Acesso em 12/04/2023

Regulamento provisório do trabalho indígena e fomento agrícola na província de Angola de 16 de Julho de 1902. Disponível em: (<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/87/136/p630>). Acesso em 05/04/2023

Regulamento do trabalho indígena nas colônias portuguesas. Decreto de 27 de Maio de 1911.

Regulamento geral aprovado pelo decreto nº 95, de 14 de outubro de 1914: Trabalho dos indígenas nas colônias portuguesas, ministério das colônias, direção geral das colônias – 2ª repartição. Imprensa nacional de Lisboa de 1914.

Periódicos, coletâneas e revistas:

ANDRADE, Mário Pinto. "Elementos para o estudo etno-histórico de Angola", Fundação Mário Soares / Arquivo Mário Pinto de Andrade. In. *Casa Comum*. Disponível em: <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04314.005.007#11> Acesso, 11/06/2022

_____. Manifesto do MPLA. Disponível online no arquivo Mário Pinto de Andrade na Casa Comum (<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04357.005.001>) Acesso em 21/04/2023.

BENTO, Lourenço. Savimbi, Jonas Malheiro. Uma vida por Angola e pelos Angolanos 1934-2002. In. *Jornal KUP*, Disponível em: <https://kwachaunitapress.com/2019/06/06/biografia-do-dr-jonas-malheiro-savimbi/> Acesso em 24/09/2022.

BERNARDINO, David. Jango. *Jornal angolano, propriedade Edições Jango*, Director David Bernardino. 1992/193 in Arquivo de História Social Disponível em:

<http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs->

[ics/6/e/3/6e386c86338383fcf3a72e2c6e8df55e3e0a5a98de8544b19d34ea3ab4401c2c/P-T-AHS-ICS-AHS-MNA-259.pdf](http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs-ics/6/e/3/6e386c86338383fcf3a72e2c6e8df55e3e0a5a98de8544b19d34ea3ab4401c2c/P-T-AHS-ICS-AHS-MNA-259.pdf) Acesso, 07/06/2022.

BITTENCOURT, Marcelo. A criação do MPLA. In *CLUB-K ANGOLA* - Notícias Imparciais de Angola, agosto 26, 2018. Acesso em 25/04/2019.

BROCHURA DO MPLA. *La guerre en Angola, 1968: l'armée colonialiste avoue* in. Arquivo de História Social. Disponível.

<http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs->

[ics/a/c/f/acf63a1d8f6657b727e548fcdc35d0590962a35713e6e82c76896f3d1f946f21/PT-AHS-ICS-AB-MNA-23-compressed.pdf](http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs-ics/a/c/f/acf63a1d8f6657b727e548fcdc35d0590962a35713e6e82c76896f3d1f946f21/PT-AHS-ICS-AB-MNA-23-compressed.pdf) Acesso 07/06/2022.

BULLETIN, de informação. Who is leading the struggle in angola? *Boletim de informação n-10-1970*, traduzido por Södra Africa. Disponível em:

<http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs->

[ics/c/0/0/c0012fbe9bca84f024a54720d1bde72a4753d19cd1055b4efae00b7f109b1a37/P-T-AHS-ICS-JL-MNA-62.pdf](http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs-ics/c/0/0/c0012fbe9bca84f024a54720d1bde72a4753d19cd1055b4efae00b7f109b1a37/P-T-AHS-ICS-JL-MNA-62.pdf) Acesso 07/06/2022.

IECA. Página Oficial. Disponível em: <http://www.iecaecca.com/index.php/9-portugues/uncategorised/80-resumo-historico-da-missao-do-dondi>. Acesso em 20/05/2021

IESA. A sua revista de formação e informação evangélica, *Revista Sinodal*, Lubango 2017.

JORNAL DOS COMITÉS HENDA. Luta do povo. Julho, v.,2. In. Arquivo de História Social. Disponível em: <http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs-ics/d/f/4/df4406a5318eba58d9750100c6b59eb8bad6315c820deb6f015eab15306ef5eb/P-T-AHS-ICS-AB-MNA-40-compressed.pdf> Acesso, 07/06/2022

Jornal do povo. 1966.

LARA, Lúcio *Documentos e Comentários para a História do MPLA* (até Fev. 1961) com um prefácio à edição portuguesa, publicada pelas Publicações D. Quixote, (04.2000)

MPLA, Movimento Popular de Libertação de Angola. Luta do Povo. *Jornal dos comités Henda*, nº 1 junho, p.1, S.d

MUSEUM, British. *General catalogue of printed books. Ten-Year Supplement 1956-1965*. Department of Printed Books Publication date 1968

UNITA, «Kwacha - Angola». In. *information Bulletin*. Contém: n.º 1, Janeiro de 1969; n.º 2, Junho; n.º especial, Outubro; n.º 4, Junho de 1970; n.º 7, Junho de 1971; n.º 9, Julho Agosto de 1972. Disponível em: <http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs->

ics/e/e/8/ee8b4dcfebad2bd280fa8ba855480d510dffd4d4e8f364b6cdeb804242bdfa31/P
T-AHS-ICS-JL-MNA-71.pdf Acesso, 07/06/2022

Filmes e documentários:

DOCUMENTÁRIO. *Independência* (2015): Um filme da Associação Tchiweka de Documentação (ATD) produzido pela Geração 80 in. *Youtube* 07/12/2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-jK_k4lGcgU&t=673s Acesso em 31/03/2023. 1h:45m

FRANCISCO, Adolfo. *Independência* (2015): Um filme da Associação Tchiweka de Documentação (ATD) produzido pela Geração 80 in. *Youtube* 07/12/2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-jK_k4lGcgU&t=673s Acesso em 31/03/2023. 1h:45m

SAÚDE, Noé. *Independência* (2015): Um filme da Associação Tchiweka de Documentação (ATD) produzido pela Geração 80 in. *Youtube* 07/12/2020. https://www.youtube.com/watch?v=-jK_k4lGcgU&t=673s Acesso em 31/03/2023. 1h:45m.

Vídeo que demonstra a inauguração do RX do Hospital de Caluquembe disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xF0BpWkog2I&t=30s> Acesso em 13/01/2024

Outras fontes:

Arquivo de História Social. Disponível. <http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs-ics/a/c/f/acf63a1d8f6657b727e548fcdc35d0590962a35713e6e82c76896f3d1f946f21/PT-AHS-ICS-AB-MNA-23-compressed.pdf> Acesso 07/06/2022.

EURICO, Dinis Marcolino. Retrospectiva Histórica, resumida pelo Pastor Dinis Marcolino Eurico, Serviçal da IESA, por ocasião do Aniversário dos 120 anos da IESA, Para a revista SINODAL. Novembro 2017

Fotografias encontradas no Arquivo Memória de África e do Oriente disponível em: eiarquivos2013.weebly.com/uploads/1/6/7/0/16700556/memoria_de_africa_e_do_orient_e_1997-2013.pdf Acesso em 28/09/2021.

HAUENSTEIN, Alfred; HAUENSTEIN, Helene. *Missão Evangélica Filafricana*. Caluquembe – Caconda (Angola) Via Vila Mariano Machado. Circular pessoal número 11; Kanyala, aos 26 de maio de 1949

Instituto Nacional de Estatística. *Anuário Estatístico do Ultramar*, 1960.

TUCKER, John. *Relatório da Missão Evangélica do Dondi-Bela Vista, área do Posto de Vila Nova e área do posto do Chiumbo*. Dondi, Bela Vista, Angola, janeiro de 1942.

RODRIGUES, Júlio Henrique. *Regresso ao passado em Caluquembe*. Disponível em: <https://sandularte.blogspot.com/search/label/Fotos%20da%20Vila%20de%20Caluquembe> Acesso em 13/01/2024. Este artigo foi publicado no livro do 35º convívio “os inseparáveis da Huíla” (Caldas da Rainha - 7 e 8. julho.2012).

Página Oficial da IECA em: <http://www.iecaecca.com/index.php/9-portugues/uncategorised/80-resumo-historico-da-missao-do-dondi> acesso em 20/05/2021.

Entrevistas:

ALMEIDA, Ilda. Entrevista via vídeo chamada de WhatsApp concedida no dia 31 de maio, 16h do Brasil, 20h de Angola, a entrevista teve duração de 45 min.

DIU, Domingos. Entrevista concedida no dia 9 março de 2022 meia noite e 30 min do brasil e 4 h e 30 min de Angola

HANGALO, Joaquim Frei. Entrevista concedida via ligação de WhatsApp no dia 24 de fevereiro de 2022, 15H do Brasil, 19 horas de Roma, duração de 1h:16min:54, sg.

LOURDES, Maria de. Entrevista concedida via ligação de WhatsApp no dia 09 junho de 2021, 16H do Brasil, 20 horas de Angola, duração de 2h:20min.

LUISA, Maria, Entrevista concedida via ligação de WhatsApp no dia 05/04/2022 pelas 16h do Brasil e 20h de Angola.

PAULO, Óscar. Entrevista concedida presencialmente em Campinas no dia 15 de fevereiro de 2022 pelas 17 horas; Duração de 1h: 38min e 12 segundos.

SABONETE, Fernando. Entrevista concedida via Whatsapp no dia 17/06/2022. Duração: 1 hora e 30 minutos.

SAMUEL, Quinto. Entrevista concedida via ligação de Whatsapp, no dia 31 de janeiro de 2022, via WhatsApp, 18:29 duração de 1h

_____. Entrevista concedida no dia 16 de setembro de 2022, via áudio de WhatsApp, 9:8

SANTOS, Domingas Teodora Arlindo dos. Entrevista concedida via ligação de Whatsapp, no dia 24 de janeiro de 2022 pelas 10h :42 min; duração de 30 min.

SETH, Goceane. Entrevista concedida via ligação de Whatsapp, no dia 24 de fevereiro de 2022, pelas 13:19 horas duração da entrevista de 1:10min

TCHINGUE, Oseias. *Entrevista* concedida via Whatsapp no dia 26 de setembro de 2022, 23h e 30min do Brasil e 3 h e 30 min de Angola. Duração de 2h.

_____. *Entrevista* concedida no dia 21 de abril de 2021, 13h do Brasil e 17h de Angola. Duração de 1h:30 min.

VIEIRA, Melina Songo. *Entrevista* concedida via Whatsapp às 13h:18min do dia 23 de janeiro de 2022, duração de 1h.

Referências bibliográficas:

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AFIGBO, Adiele Eberechukuwu. Repercussões sociais da dominação colonial: novas estruturas sociais. In. BOAHEN, A. A. *História Geral da África: África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010, vol. VII, p. 567-589.

AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In. MONTEIRO, Paula. *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006. Cap.4 pp.141-207

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: Notas sobre a política*, trad bras. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ALTUNA, Raul Ruiz De Asúa. *Cultura Tradicional Bantu*. Lisboa: Paulinas, 2014

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Orgs). *No centro da Etnia: Etnias, tribalismo e Estados na África*, Editora Vozes, Petrópolis, Rj, 2017.

ANDERSON, Benedict, *Comunidades Imaginadas*, Edições 70, Lisboa, 2005.

APPIAH, K. *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, trad. Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 589.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In. *História Geral da África. Volume I. Metodologia e pré-história da África*. Brasília: Unesco, 2010

BAHU, Helder Pedro Alicerces. *Os Profetas e a Cura Pela Fé. Um Estudo Antropológico da Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango*. Tese de Doutorado em Antropologia, Instituto Universitário de Lisboa - IUL, 2014.

- BATSIKAMA, Patrício Cipriano Mampuya. *O reino do Kongo e sua origem meridional*. Universidade Editora: Luanda, 2011
- BAUR, John. *2000 anos de cristianismo em África: uma história da igreja africana*. Prior Velho: Paulinas, 2014
- BAZIN, Jean. em “A cada um o seu bambara” In. AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Orgs). *No centro da Etnia: Etnias, tribalismo e Estados na África*, Editora Vozes, Petrópolis, Rj, 2017. p.119-167.
- BIRMINGHAM, David, *Trade and conflict in Angola. The Mbundu and their neighbours under the influence of the Portuguese (1483-1790)*, Londres, OUP, 1966.
- _____. *Portugal and África*. New York, Palgrave, 1999, pp.122-132
- BHABHA, Homi, K. *O Local da Cultura*. (Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves). Ed. UFMG, Belo Horizonte, 1998.
- BITTENCOURT, Marcelo. “*Estamos juntos*”: o MPLA e a luta anticolonial, (1961-1974). Tese apresentada ao programa de pós-graduação em História, da universidade fluminense, como requisito para obtenção de grau de Doutor. Área de concentração, História Social. Niterói, 2002
- _____. *Dos jornais às Armas*. Trajetória da Contestação Angolana. Rio de Janeiro, Coleção o facto e a verdade, 1999
- BLACKMON, Douglas A. *Slavery by Another Name: The Re-Enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II* Anchor Books, 2009.
- BLANES, Ruy; SANTO, Diana Espírito. *The Social Life of Spirits*. University of Chicago Press, Ltd., London, 2014
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou ofício de historiador*. Edição anotada por Étienne Bloch; Prefácio: Jacques Le Goff; Apresentação à edição brasileira: Lilia Moritz Schwarcz; Tradução: André Telles; Jorge Zahar Editor Rio de Janeiro 2002.
- BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2014
- BRINKMAN, Inge. War, Witches and Traitors: cases from the mpla's eastern front in angola (1966–1975). *Journal of African History*, 44 (2003), pp. 303–25. Disponível em: (<https://doi.org/10.1017/S0021853702008368>) Acesso em: 19/04/2023
- _____. Ways of death: accounts of terror from angolan refugees in namibia. *África: Journal of the International African Institute*, Vol. 70, No. 1 (2000), pp. 1-24. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1161399> . Acesso em 26/04/2023, 19:37

- CAMPOS, Leonildo Silveira. O Protestantismo de Missão no Brasil, cidadania e liberdade religiosa Rev. Educação & Linguagem • v. 17 • n. 1 • 76-116 • jan-jun. 2014 disponível: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/EL/article/view/5493/4510> Acesso 11/08/2021
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas. Estratégias, para entrar y salir dela modernidade*. Nueva Version Paidós, Verlap-Argentina, 2001.
- CAPOCO, Zeferino. *Do nacionalismo à construção do Estado: Angola 1961-1991; uma síntese analítica*. 2012.
- CAVAZZI, histórica descrizione de tré regni: Congo, Matamba e Angola – Bolonha 1967. A obra teve tradução e anotação em português pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano, O.M.cap. (junta de investigação do Ultramar, agrupamento de estudos de cartografia antiga, 1965).
- CHIWALE, S. *Cruzei-me com a História*, Lisboa: Sextante Editora, 2008
- COELHO, João Paulo Borges « Abrir a fábula: Questões da política do passado em Moçambique », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 106 | 2015, colocado online no dia 28 abril 2015, criado a 30 abril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/5926>; DOI : 10.4000/rccs.5926 Acesso 03/03/2023.
- COMAROFF, J.; J. L. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousnes. in South Africa*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991, vol.1
- COOPER, Frederick. “Condições análogas à escravidão. Imperialismo e ideologias da mão de obra livre na África”. In: Frederick Cooper, Thomas C. Holt & Rebecca J. Scott (orgs.), *Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 201-270.2010.
- COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensando a História Colonial da África. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 15, n. 27, p.21-73, jul. 2008.
- _____. *Africa in the World Capitalism, Empire, Nation-State*. Cambridge, Massachusetts & London, England, Harvard University Press, 2014.
- CURTO, José Carlos. *Alcohol and Slaves: The Lusa-Brazilian Alcohol Commerce at Mpinda, Luanda, and Benguela during the Atlantic Slave Trade c. 1480-1830 and its Impact on the Societies of West Central Africa*. University of California. Los Angeles, 1996.
- DELACHAUX, Théodore. *Ethnographie de la région du Cunène*. Bull. Soc. Neuch. Géogr. 44. 1936, pp. 1-108.

DULLEY, Iracema Hilário. do culto aos ancestrais ao cristianismo e vice-versa: vislumbres da prática da comunicação nas missões espiritanas do planalto central angolano. Campinas, SP: [s. n.], 2008.

_____. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. A historiografia sobre a “conversão” nas colônias portuguesas na África e a trajetória de Jesse Chiula Chipenda. In. *Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap)*, São Paulo, Brasil, 2015

EDWARDS, Adrian. *Ovimbundu under two sovereignties: a study of social control and social change among a people of Angola*, International Institute. Londres, 1962

ESTENDAR, Júlio Macuva. *A linguagem religiosa do hinário sivayi suku da IESA: igreja evangélica sinodal de angola no povo dos ovimbundu como documento do “entre-lugar” do cristianismo e da cultura tradicional bantu*. Dissertação de mestrado, São Bernardo Do Campo – SP, 2020

ESTENDAR, Júlio Macuva; RENDERS, Helmut. O não-rostos dos antepassados revelado nas máscaras ritualísticas bantu: um olhar sobre sua cultura visual. *Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 259-277 jan./jun. 2019.

ESTERMANN, Carlos. *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*. Coletânea de artigos dispersos. Volume I e II, coligidos por Gerald Pereira. Apresentação de Manuel Viegas Guerreiro. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Editora ULISSEIA limitada, Lisboa. Tradução de Serafim Ferreira, Transcrição: João Filipe Freitas, 1961. p. 34.

_____. *Racismo e cultura*. Editora Terra sem Amos: Brasil, 2021

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. Doenças e desvios na independência angolana: higienismo, liamba, kaporroto e kazukuta. In. (VÁRIOS. ORG) *Pandemias e Utopias: agendas políticas e possibilidades emergentes*, Coleção Afrofuturas - Estudos Étnicos, Estudos Africanos & Diversidade. Salvador: Cogito Editora, 2021

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Global Editora, São Paulo, 2006.

FRY, Peter. *Espíritos de protesto Mediunidade e a articulação do consenso entre os zezuru da Rodésia do Sul (Zimbábue)*, Curitiba: Huya editorial, 2015.

GABRIEL, Manuel Nunes. *Angola: Cinco Séculos de Cristianismo*. Litéral, Braga, Portugal, 1978.

GELLNER, Ernest, *Nações e Nacionalismo*, 1ª edição, Lisboa, 1993.

GONÇALVES, José Júlio. *Protestantismo em África*. Junta de investigações do ultramar, centro de estudos políticos e sociais, estudos de ciências políticas e sociais, N.º 39, Vl. 2, LISBOA-1960.

GONZÁLEZ, Justo L. *História ilustrada do Cristianismo*. São Paulo: Vida Nova, 2011

GORDON, David M. *Invisible Agents: Spirits in a Central African History*. Ohio University Press, 2012.

HALL, STUART. *Cultura e representação*. Organização e revisão técnica: Arthur Ituassu; Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Ed. PUC-Rio; Apicuri, Rio de Janeiro, 2016.

_____. *Da diáspora - Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2003.

HEDINGER, Daniel & HEÉ, Nadin. Transimperial History - Connectivity, Cooperation and Competition. *Journal of Modern European History*, 16(4), 2018, p. 429–452

HEINTZE, Beatrix. *Angola nos sécs. XVI e XVII*, Luanda: Editora Kilombelombe, 2007.

_____. The Extraordinary Journey of the Jaga Through the Centuries: Critical Approaches to Pre-colonial Angolan Historical Sources. Vários autores. *History in Africa: A Journal of Debates, Methods and Source Analysis*. Cambridge University Press, 2007, Volume 34, pp. 67 – 101

HENDERSON, Lawrence W. *A igreja em Angola; um rio com várias correntes*. Luanda: Além-Mar, 2001

_____. *Angola. Five centuries of conflict*. New York, Cornell University press, 1979.

HENRIQUES, Isabel Castro. *O pássaro do mel: Estudos de História Africana*. Edições Colibri, Lisboa, 2003.

_____. *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical : Instituto da Cooperação Portuguesa, 1997

HEYWOOD, Linda M. *Contested power in Angola, 1840s to the present*. New York: University of Rochester Press, 2000.

HOBBSAWM, Eric J. RANGER, Terence (Org). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante, 6ª edição, Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2008.

HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções: 1789-1848*, Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2012;

_____. *Era do capital: 1848 – 1875*. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2012;

_____. *A era dos impérios: 1875 – 1914*. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2012

- _____. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, myth, reality*, Cambridge University Press, 1995
- HOLLARD, Pasteur. *Missions Coloniales et missions non coloniales*. Paris: Maison de Missions évangéliques, Conférence Consultative des Comités Auxiliaires, 1900.
- HONWANA Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas, possessão, espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. PROMÉDIA, 2002.
- HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, março 2008: 149-160. Acesso em 03/03/2023.
- KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África*. Volume I. Metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010, p. 388.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira, Obogó, Rio de Janeiro, 2019.
- KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. In. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 21, p. 1-360, 2012
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Unicamp, Campinas, 1990
- LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Civilização Brasileira: Rio De Janeiro, 2002.
- MALACO, Felipe; GONÇALVES, Ivan Sicca. Entre Senegâmbia e Angola: comércio atlântico, protagonismo africano e dinâmicas regionais (séculos XVII e XIX). *Rev. Afro-Ásia* Disponível em: (<https://doi.org/10.9771/aa.v0i62.36848>). Acesso em 29/03/2023.
- MANDANI, Mahmood. *Ciudadano y súbdito: África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. México, Siglo veintiuno editores, 1996.
- MANUEL, Tiago. *Análise de modelos pastorais da igreja da evangélica congregacional de Angola*. Dissertação de mestrado apresentado no instituto metodista de ensino superior de São Bernardo do campo. 1992
- MARCUM, John. 1969. *The Angolan Revolution Vol 1. The Anatomy of An Explosion (1950-1962)*. Cambridge, Massachusetts, London: The M.I.T Press.
- MARTINS, Oliveira. *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva*, 5.^a ed., Coleção «Obras Completas de Oliveira Martins», Lisboa: Guimarães & C. A. Editores, 1955
- MARTINS, Bruno Sena. Corpos-memórias da Guerra Colonial: os Deficientes das Forças Armadas e o «restolhar de asas no telhado» In. RIBEIRO, António Sousa; RIBEIRO, Margarida Calafate. *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais*. Edições Afrontamento, 2016.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de Auto-inscrição. Disponível em: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, pp.171-209 Acesso:20/07/2020.

_____. *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Edições Mulemba, 2013.

_____. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

_____. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2019.

_____. *Políticas da inimizade*. São Paulo: N-1 edições, 2021

_____. *Brutalismo*. São Paulo: N-1-edições, 2021

MESSIANT, Christine. Em Angola até o passado é imprevisível: a experiência de uma investigação sobre o nacionalismo angolano e, em particular, o MPLA. In: *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação* - actas do II seminário internacional sobre a história de Angola / pref. Jill R. Dias, Rosa Cruz e Silva. - [S.l.]: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. - p. 803-859.

_____. Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste. In: CAHEN, Michel (org.). *“Vilas” et “cidades”*: bourgs et villes en Afrique lusophone. Paris: L’Harmattan, 1989, p. 125-199.

METCALF, Alida. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil, 1500-1600*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2019. (Introdução, capítulos 1- 2, 4 e 6)

MILLER, Joseph C. *The Problem of Slavery as History: a global approach* New Haven & London, 2012

MONTEIRO, Paula. *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

MOREIRA, Harley Abrantes. *“Onde há desespero, a esperança é importante”? Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992)*. Tese de doutorado, Campinas, UNICAMP, 2020

MUDIMBE, V. Y. *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. 1ª edição. Lisboa: editora Pedágio, 2019

MUKASONGA, Scholastique. *Baratas*. Editora Nós: São Paulo, 2018.

NASCIMENTO, Washington. *Jogos nas sombras: realidades misturadas, estratégias de subjetificação e luta anticolonial (1901-1961)*. Edições UESB, Vitória da Conquista – Bahia, 2020

_____. *Gentes do mato: os “novos assimilados” em Luanda (1926- 1961)*. Tese de doutoramento. Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

NETO, Maria da Conceição. *In Town and Out of Town: A Social History of Huambo (Angola) 1902-1961*. Tese de doutoramento. Departamento de História. School of oriental and African Studies. Universidade de Londres, 2012.

_____. «De Escravos a “Serviçais”, de “Serviçais” a “Contratados”: Omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial» Disponível em: *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 33 | 2017

NGOENHA, Severino Elias. Os missionários suíços face ao nacionalismo moçambicano Entre a tsonganidade e a moçambicanidade, *Lusotopie* 1999

OLIVEIRA, Joaquim Dias Marques de. *Aspectos da Delimitação das Fronteiras de Angola*. Coimbra, Coimbra Editora. 1999.

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In. BOAHEN, A. A. *História Geral da África: África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010, vol. VII, p. 591-624

PEARCE, Justin. *A guerra civil em Angola 1975-2002*. Lisboa: Tinta-da-china, 2017.

PACHECO, Carlos. *MPLA, um nascimento polémico*. Vega, 1997

PÉLISSIER, René. *História das campanhas de Angola. Resistências e revoltas 1845-1941*, Lisboa, Editorial Estampa, 2 vols, 1986.

PÉLISSIER, René. *História de Moçambique: Formação e oposição, 1854-1918*. Editorial Estampa, 3.^a Edição, Lisboa, 2000.

PINTO, Alberto Oliveira – <<*Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, o “Marquês de Pombal” de Angola*>>. História de Angola, Lisboa, Mercado de Letras, 2015, p. 449-454.

RANGER, Terence O. Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista In. BOAHEN, A. A. *História Geral da África: África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010, vol. VII, p.51-72.

SANGLARD, Gisele Porto. *Entre os salões e o laboratório: filantropia, mecenato e práticas científicas - Rio de Janeiro, 1920-1940*. Rio de Janeiro, 2005.

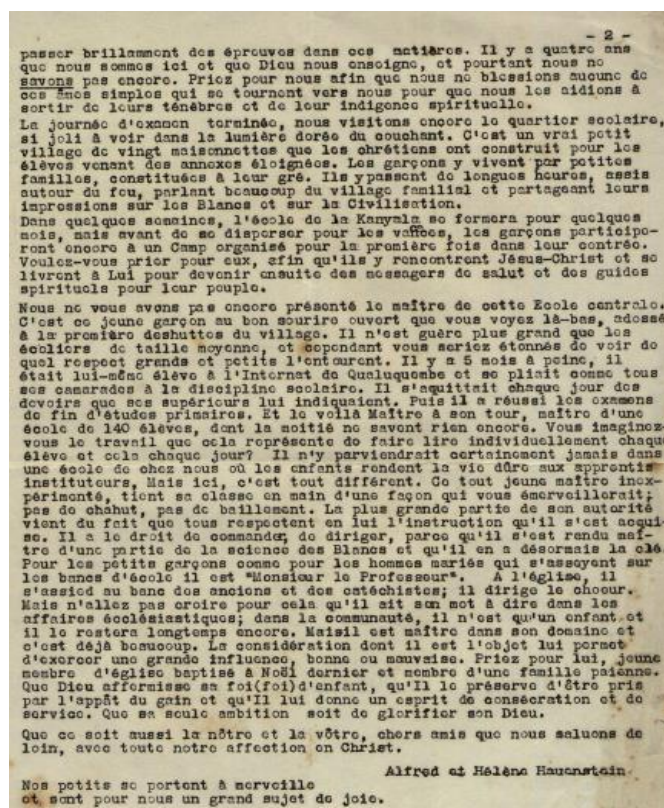
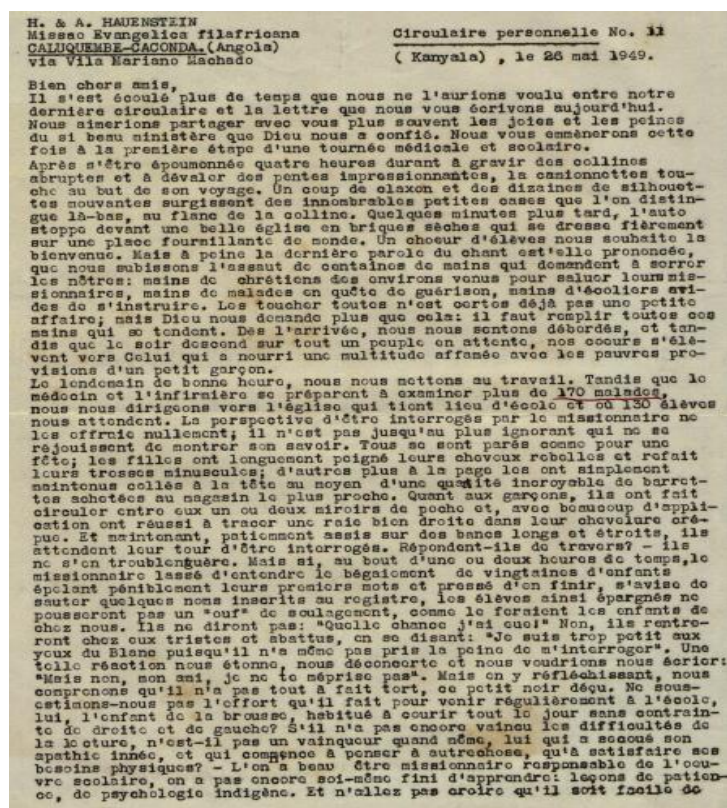
SCHUBERT, Benedict, *A Guerra e as Igrejas: Angola 1961-1991*, P. Schlettwein Publishing Switzerland 2000.

SCOTT, Julius S. *The Common Wind: Afro American Currents in the Age of Haitian Revolution*. Verso Trade, 2018.

- SCOTT, Rebecca J.; HOLT, Thomas C.; COOPER, Frederick. *Além da escravidão: investigações sobre a raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Civilização Brasileira: Rio De Janeiro, 2005.
- SERRANO, Carlos; MUNANGA, Kabenguele. *A revolta dos colonizados: o processo de descolonização e as independências da África e da Ásia* São Paulo: USP 1999
- SILVA, Teresa Cruz. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: CEDIMA, 2001.
- SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780-1945*. Eduerj, 2001. (Introdução e capítulo 2).
- THOMAZ, Omar Ribeiro. *O tempo e o medo: ensaios de antropologia política no sul de Moçambique*. Tese de Livre-docência, Campinas, SP, UNICAMP, 2019.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: huya, 2016.
- VANSINA, Jan, "Long distance trade routes in Central Africa". *Journal of African History*, Londres, vol. 3, n. 3, 1962, pp. 375-390.
- _____. A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados. In. VÁRIOS. *História Geral da África*, IV: África do século XII ao XVI, editado por Djibril Tamsir Niane. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. Pp. 622 – 653
- _____. *Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa* Publisher: University of Wisconsin Press, Year: 1990.
- _____. It never happened: Kinguri's exodus and its consequences. In Vários autores. *History in Africa: A Journal of Method focuses on historiographical and methodological concerns*. Cambridge University Press, 1998, Vol. 25, pp. 387-403
- VIDAL, João Evangelista de Lima. *Por terras D'Angola*. F. França Amado, Editor. Coimbra. 1916
- VIEGAS, Fátima. *Angola e as Religiões: uma visão social*. Luanda, 1998
- WHEELER, Douglas L.; PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Lisboa: Tinta-da-china, 2016.

ANEXOS:

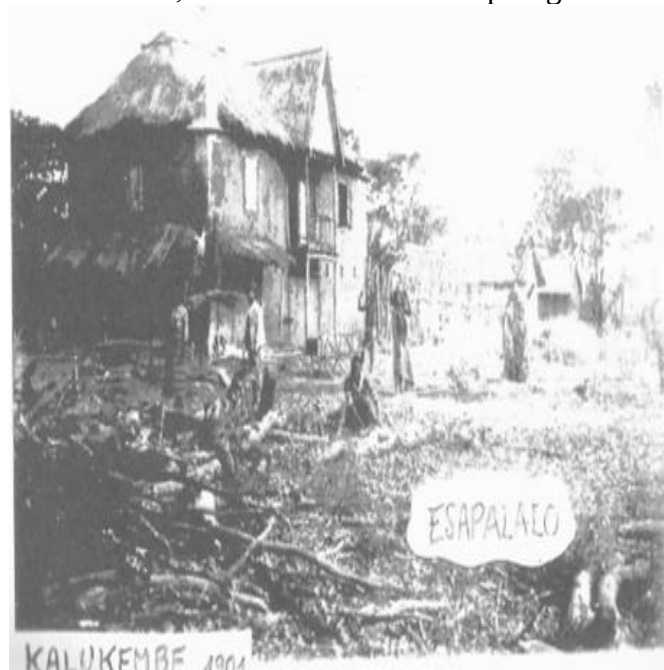
Anexo 1 – Circular de H e A. Hauenstein



Anexo 2 – Imagem da carruagem que levou Chatelain até Kalukembe, extraída do livro de Sprunger 2014.



Anexo 3 – Em 1901 Chatelain era o único missionário branco residindo na Missão de Kalukembe, isto após cortar as relações com os EUA, abaixo segue uma imagem de 1901 ilustrativa desta missão, extraída do livro de Sprunger 2014.



Anexo 4: Imagem de alguns trabalhadores nativos e futuros membros da missão durante a estadia de Chatelain em Caluquembe (1897-1907) vale fazer menção aqui de Ndambila que era a cozinheira da missão; Ulunga uma ex-escrava que chega na missão fugindo do seu senhor boer em 1906. E Ngola a mulher de Catraio, um ex-escravo que chegou na missão em 1902



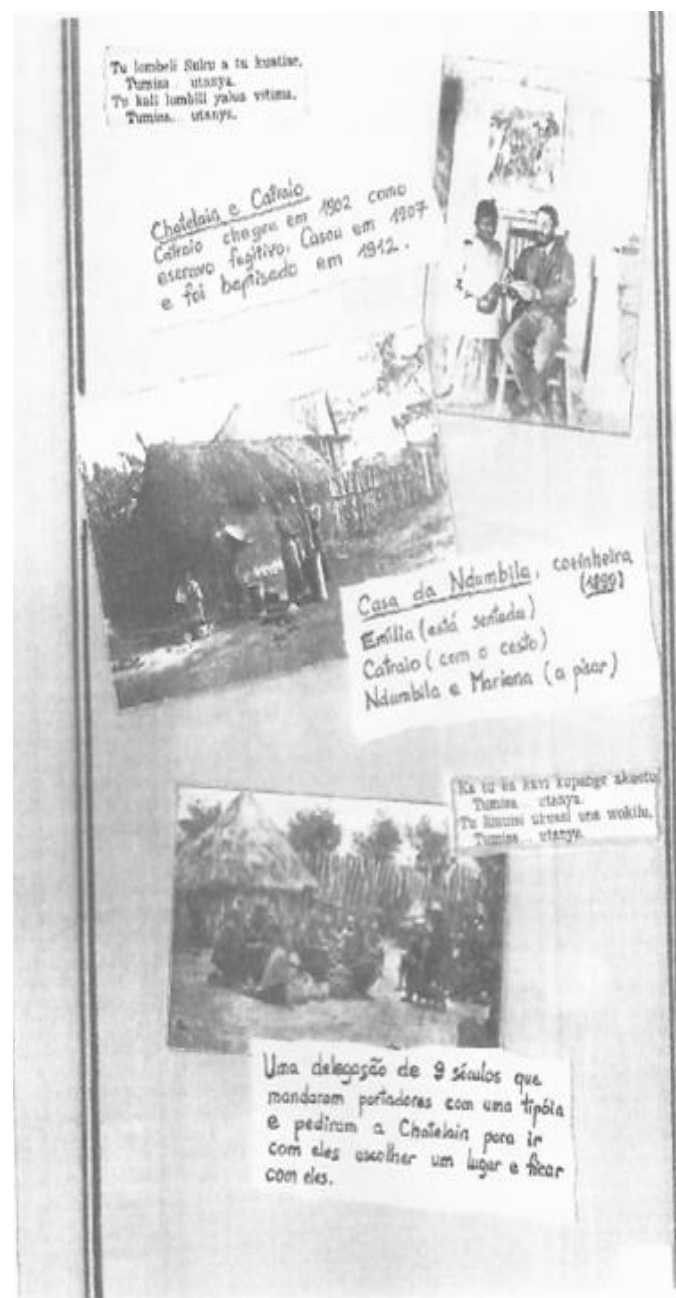
Anexo 5: Imagem de Lincoln ou Kalukembe, 1897 à 1907.



Anexo 6: Imagem de Lincoln ou Kalukembe, 1897 à 1907.



Anexo 7: Imagem de Lincoln ou Kalukembe, 1897 à 1907.



Anexo 8: Imagem de Lincoln ou Kalukembe, 1897 à 1907.



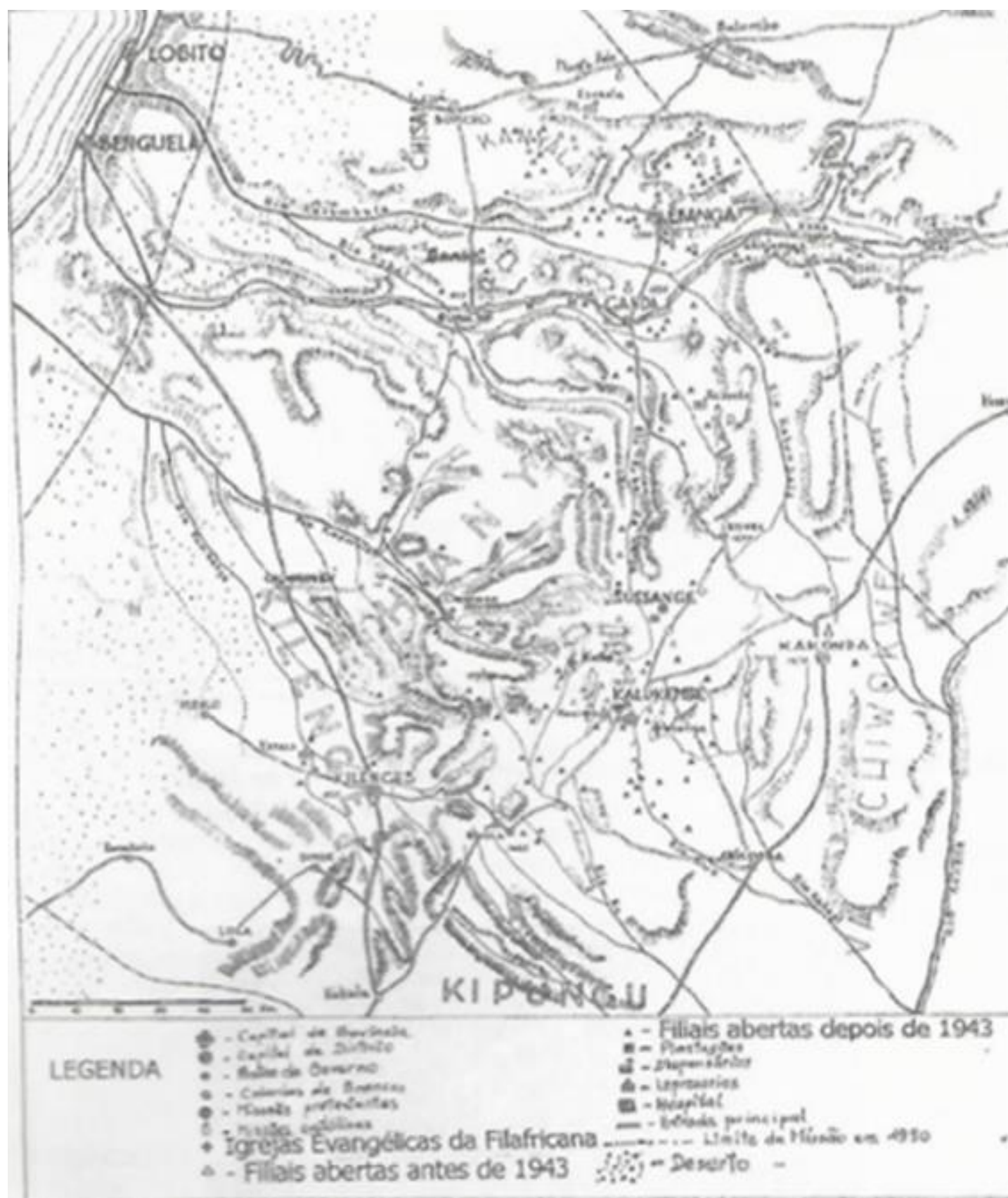
Anexo 10 – Imagem dos missionários que estavam em Angola no mês de Agosto de 1948 A família Rodolphe Bréchet estava de férias na Suíça) Sentados: André Henry, Edmée Cottier, Florence Eoll.

De pé: Gérald Alber, Alfred Hauenstein, Suzanne Henry, Hilda Alber, Hélène Hauenstein, Dora Maeder, Willy Maeder, Lídia Rodrigues, Lucy Schwarzenbach.

Anexo 9 – retrato dos quatro primeiros pastores consagrados na missão Filafricana em 17 de setembro de 1944. Cerimônia presidida pelo Dr. Tucker, secretário geral da Aliança Evangélica de Angola. Este momento é impactante para a história da IESA, porque até aquele momento, todas as filiais da região dependiam da estação principal de Kalukembe. Com a consagração dos 4 novos pastores, as coisas mudam: cada um deles toma a responsabilidade de um centro com uma dezena de filiais. São eles: Pr. David Chinguli, Centro de Kuilu; Pr. Benjamim Cassoma, Centro de Noni; Pr. Filipe Alves, Centro de Vionga; Pr. Daniel Kanyanga, Centro de Kukala. Assim a Igreja torna-se autónoma, é dirigida pelos irmãos angolanos e já não pelos missionários. Extraído do livro de Springer 2014.



Anexo 11 - Mapa do campo missionário da Missão Filafricana em Angola em 1950, extraída do livro de Sprunger, 2014.



Anexo 12 – Convite estendido aos kalukembe sobre o jubileu de comemoração aos 75 anos da Missão Filafricana de Kalukembe. Extraído do livro de Sprunger 2014.

NOTICIÁRIO

CONVENÇÕES

Haverá duas convenções reunindo os crentes do Sul e do Norte. A Convenção do Sul ter lugar em Caluquembe desde 19 a 24 de Agosto.

No dia 19 de Agosto será a cerimónia oficial do Jubileu da Missão.

A Convenção do Norte será na Jamba, Cubal de 26 de Agosto a 2 de Setembro.

ORADORES

Para as duas convenções será orador principal o Sr. *Pastor Festo Kivengere* da Uganda, acompanhado do seu amigo, o prof. *Zabuloni Kabaza*. Oremos por estas semanas, tanto em Caluquembe como na Jamba. Para que Deus abençoe o seu povo com estas mensagens.

Oremos também pelos mensageiros para que possam falar no poder do Espírito de Deus. Oremos por eles, oremos por todos, oremos por todos. O ano é mau mas Deus é ainda o mesmo. N'Ele podemos esperar.

VEN PARA VER E OUVIR!

VISITAS DE ANGOLA AO FUTO.

Haverá também na Europa (Suíça) festas para lembrar os 75 anos do trabalho da Missão e foram convidados para lá estarem também os pastores *Alfredo Cambone* e *Eliseu Simeão*, desde fins de Agosto (a partida está prevista para o dia 23 de Agosto) até princípios de Outubro deste ano.

Oremos também por eles e pelas festas na Suíça.

VISITAS DA SUÍÇA A ANGOLA

Também estará visitando o Campo missionário o Sr. *Pastor Mauricio Ray* e esposa desde 20 de Junho a 20 de Agosto.

Ele terá reuniões com os catequistas, missionários, pastores, evangelistas e vários outros obreiros, tanto no Norte como no Sul.

Também estará no começo da Convenção do Sul onde ele dará saudações dos crentes da Suíça.

Oremos por tudo, oremos para todos, oremos pelo Jubileu de 1972.

CURSO GERAL BÍBLICO

Destinado aos futuros enfermeiros, professores, etc. todos os interessados deverão se registar até ao fim de Junho.

INTERNATO DO 1.º CICLO CALUQUEMBE

Ainda há uns poucos lugares livres. Pedem-se aos interessados de se dirigirem ao Sr. prof. José Augusto. A propina será comunicada mais tarde.

PASTOR ANAS SECRETARIO

Em fins de Julho o nosso irmão começará o seu ministério na Igreja de Cucala.

CURSO PASTORAL

Desde Novembro de 1972 funcionará um curso pastoral na Escola Bíblica de Caluquembe. Oremos para estes obreiros, e pela preparação deles.

HOSPITAL DE CALUQUEMBE

Espera-se a inauguração da 1.ª fase de reconstrução do Hospital no dia da celebração oficial do Jubileu, 19 de Agosto.

AS ESCOLAS DE CATEQUISTAS

Totalizaram este ano um número «records» e uma qualidade boa. Frequentaram em Jamba 36, Catela 5, Cucala 14, Nondumbo 45. Pedimos a oração da Igreja para estes obreiros voluntários na sua seara.



Festo Kivengere e Billy Graham

Cetu etali oku li puka

Mosi: Upange wa Suku wa fetikavo ale kutima wange?
Nda ka wa fetikile handi;
nye ci li loku nateka oku letika?

Vai: Nda wa letika ale kokuan-
ge, fasi be oku amamako
oku linga ukuakristu wocli?
Etavo liange li tai pi?

ONJIVALUKO YESANJU LOLOPANDU

Oco, enju kolahongele viondaka
ya Suku viku ivaluka oku pitila
kuo missionário yatete kulo kofeka.
Ci letika keteke 19 de Agosto mo-
kamele puai vosi wa kalekiwi oku
pitila ale sexta-feira 18, oku lalela
eletikilo lo Jubileu. Enju mueste san-
ga o pumba. Enju lonjola, enju le
nyona liandaka ya Suku. Nda Suku
o ci panga kukakivo akombe va tun-
da kololeka vikuave.

Ota enju.

Osamo 103.1-5

Ko Jamba ci letika keteke 26 de
Agosto loku mahula keteke 2 de
Setembro.

Elimeli unyamo wo Jubileu. Tun-
de apa upange wa Suku wa letika
koleka yilo yo Caluquembe pa pita
alima 75. Naia Hali Satelei eye wa
letika upange waco lobenda ya
Suku ko 1897.

Ko Jamba ca linga ndolo Jubileu
vivali momo ca lingave alima 25 tun-
de apa upange wa letika oku.

Anexo 13 – Estatística do Boletim oficial de recenseamento de 1970, extraído do livro de Sprunger 2014

Estatísticas tiradas do boletim oficial de recenseamento (1970) - Dr. Rodolphe Iréchet

Não publicamos muitas estatísticas, mas alguns números podem ser úteis:

Aumento da população em Angola:

- 1940	3.738.000 habitantes
- 1950	4.145.266
- 1960	4.830.449
- 1970	5.673.046

Raças:

- Brancos	172.529
- Africanos	4.604.528
- Mulatos	53.392

Línguas ou tribos:

- Umbundu	1.746.169
- Kimbundu	1.053.999
- Kikongo	621.787
- Tchokwe	396.264
- Khumbi	114.832

População da capital LUANDA:

- 1960	346.764
- 1970	560.589

(Nas cidades, os Africanos com a melhor formação são protestantes).

Religião:

- 1940	823.934 católicos	293.026 protestantes
- 1960	2.454.401	800.091

(Os missionários católicos são 30 vezes mais numerosos do que os protestantes. O Estado apoia a Igreja católica).

Evangelistas nas províncias onde trabalhamos:

- 1950	17.936 (Benguela)	20.411 (Huila)
- 1960	43.487	49.457

Mais alguns números da IESA, do ano 1970:

- Temos 374 aldeias onde há cultos cada Domingo.
- Estas aldeias são filiais de 40 Centros dirigidos pelos Pastores e Evangelistas formados no IBK.

Número de baptizados na IESA:

- 1960	4200
- 1968	6199
- 1970	8230

(712 pessoas foram baptizadas durante o ano 1970)

- 1972 Há 3899 catecúmenos

Todos estes números não devem nos enganar! Algumas igrejas locais são fracas e não progrediram. Certos lugares são considerados como difíceis e, apesar de muito trabalho, não se vê ainda fruto nenhum.

O número total de pessoas a frequentar os cultos dominicais, estima-se a 45.000.

Esta estatística revela o potencial de desenvolvimento da igreja e mostra que nesta altura há necessidade de novos missionários no campo.

Anexo 14 – Apesar de todas as dificuldades que a missão enfrentou, ela só tendia ao crescimento. Abaixo segue uma imagem ilustrativa da missão Lincoln – Kalukembe tirada 100 anos depois da chegada de Chatelain, extraída no livro de Sprunger 2014.



A única proposta cabível a esta situação de incerteza e de injustiças não depende mais da boa vontade de seja quem for. E a nós que cabe agora responder uma vez para sempre a esta usurpação dos direitos mais sagrados do nosso legítimo Povo. Temos de criar uma situação política capaz de nos granjear o respeito mundial e de nos pôr no quadro internacional da luta dos povos povos pela liberdade. E preciso que as forças do interior do país que amei para poder lutar contra o que me agrada. A partir de 1963, depois desta luta mais aguda no futuro de uma revolução nacional em Angola. Temos de dizer basta a mentira, a perfida intriga política de governos, a traição dos interesses supremos do nosso Povo. E agora que os nossos mártires devem emergir desta longa noite. E agora que os que morrem têm de ultrapassar a morte. E agora que o inimigo tem de ser conhecido pelo seu nome. E agora que os que apenas morreram para que a história verdadeira de um Povo invencível se deduza do seu destino e do seu futuro. E agora que o mundo inteiro sabe que não nos interessa quem vai seguir a marcha. Não nos interessa quem vai sair primeiro. Não nos interessa quem sobreviver a Satalia. Porém temos a certeza que quando o clamor rasgar o silêncio desta noite sombria, a mentira acabará; o colonialismo cedera; as expulsões acabaram; a luta cessará numa maneira permanente até ao triunfo das revoluções profundas do Povo. A hora não permite hesitações nas aventuras políticas. A nossa revolução não é uma aventura política. É uma revolução nacional, social e por que virá a salvação. Tempo de ir combater com o Povo. Não há no mundo força capaz de deter a avalanche de 5 milhões de homens e mulheres que se levantaram para conquistar os seus direitos. A frente do Luta sera de Angola ao Sud West Africano; da Moçambique à África do Sul passando pela Rhodesia. A vossa análise de estudante tem de reconhecer na montanha, nos vales e nas aldeias... Definam-se em relação a ação e não em relação a palavras. Definam-se em relação a ação e não em relação a palavras. O inimigo vou diferenciá-lo dos verdadeiros revolucionários e do pseudo-revolucionários. Nos acreditamos na força das massas populares e no seu alinhamento.

Trabalhamos no luto o valor da Unidade de todas as forças angolanas. Lutaremos inamovavelmente para a formação de uma Frente Unida de todas as forças revolucionárias de Angola. Mas esta Frente não é e não será mais UPA + MPLA; ou não + CPA Kaindia. ... Naó. As forças angolanas que se definirem sobre os métodos de luta (luta armada contra os portugueses e a base social da luta armada) e a estratégia (luta armada contra as forças que definem uma política exterior eficaz (isolamento de Portugal no mundo); forças angolanas que definirão claramente que o inimigo agora e depois (o colonialismo português, a exploração, a pobreza, a ignorância, o medo, a desnoção, a administração, o obscurantismo); as forças angolanas que se definem sobre a estratégia política (luta política contra os portugueses, camponeses, os intelectuais revolucionários, todos os africanos que do

Se não conhecermos a nao e humilhacao e o desprezo; se quem e o unico (todas as forcas presentes no mundo que nao tem nada a ver com a opressao). Sac estas as bases da unidade de luta. Nao ha tempo para uma diversa politica das forcas angolanas capazes de lutarem contra o inimigo. Na fase actual o campo de batalha ja nao e nem as Nações Unidas, nem as Conferencias africanas ou afro-asiaticas. O inimigo ja nao e o Holden Roberto nem o Neto na sua essencia. Temos de evitar a dispersao das forcas numa altura em que a luta de Angola tem de sobreviver ou desaparecer nas manobras da guerra fria. Oligarcas e oligarcas pelo condicionalismo de certos planos planeados a servidão perpetua dos povos da Africa actual. Não há tempo para lutas de comunicados, de jornais infinitos sem objectivo politico algum, de viagens indefinidas no itinerario e nos objectivos. Ou que se riem das que morrem estas do lado do inimigo. O Povo angolano levantar-se-á um dia e compreenderá as manobras do inimigo. Os filhos do Povo têm do se definir em relacao a açao. As frases vagas como "Estamos convocoos; combatemos ao lado do Povo a milhares de kilometros; contem conhecem uma fraseologia de guerra, de guerra, de guerra". Estas frases "de guerra" estamos a indicar o caminho para que se definam mais rapidamente e mais claramente. Se assim sabemos quem está com o Povo e quem secundo os germes da opressão são suas frases inteligentemente testadas.

E só que da seção que emergirá um partido, uma voz válida para a unidade, uma esperança para a independência. Pego-vos em nome da Pátria que não permita especulação política no vosso meio antes que a seção comace. Discutiremos quando o mundo nos aceitar como homens que existem.

Pela Pátria, pela Liberdade et pela Unidade

Exhib 44 MOLOCHINT

Taidelen. 13/1/1966

As grandes mudanças e atualizações nos Anuário nos vertentes sobre outros grupos sociais, há que não deixar de lado o que os paleontólogos dizem, pois eles podem trazer informações importantes sobre o tempo que nos separa. Quando se trata de assuntos desses ou outros, os Anuários nos oferecem um panorama geral da situação atual e das perspectivas futuras de pesquisas de populações, espécies e indivíduos. São dados sobre o passado, o presente e o futuro que nos ajudam a entender melhor o mundo em que vivemos e a tomar decisões mais conscientes e responsáveis.

[illegible]

Será provavelmente contra este grupo, designado de "regressados", que se terá porado o primeiro sentimento de rejeição, na população das cidades, embora sem atingir níveis re-

Conflitos étnicos em Angola?

Peperomia

terça-feira seguinte com o mesmo tempo, e
que compreende a recepção política quando
foram de 1947 a 1950, e não antes.

[illegible]

Os "cabeleiros" ou "dentadinhos" são, em geral, quem por uma infinidade de motivos se desligaram da UFRJ, para se ocupar de outras atividades, seja dentro de UNIA, para ser capazes de ajudar a organização em suas atividades, seja fora dela, para se dedicar a outras atividades, seja dentro de UNIA, para ser capazes de ajudar a organização em suas atividades, seja fora dela, para se dedicar a outras atividades.

Parasitismo molto diversamente distribuito, anche a non originarsi tassativamente a

de "estados" e "nações". Mas a ecologia, por sua vez, não se restringe a essas duas perspectivas, pretende designar os quatro principais domínios, sendo estes: a ecologia humana, a ecologia social, a ecologia política e a ecologia econômica, ou seja, a ecologia humana trata dos aspectos da interação entre o homem e o meio ambiente; a ecologia social trata da interação entre a sociedade e o meio ambiente; a ecologia política trata da interação entre o poder político e o meio ambiente; e a ecologia econômica trata da interação entre a economia e o meio ambiente.

Beta viria dos "descentralizados" betas as relações do poder político, cultural e econômico, embora a leste do Rio da Prata prevaleça entre alguns e leões do Rio de Janeiro, a tendência é de que os "descentralizados" tenham mais influência política e econômica no Brasil.

Além disso, no mesmo programa de estudos Luso-Brasileiros e Luso-Portugueses, nos telefones a ser visitados nos Estados do Rio de Janeiro e do Rio Grande do Sul, os membros da comissão do poder na capital, o que quer dizer que os seus interesses não estão pólis e podem apresentar contradições, especialmente no caso do país. As autarquias têm sido utilizadas por grupos e setores do poder para a defesa dos seus interesses, o que pode ser visto no exemplo do Rio de Janeiro, onde a defesa do poder político é feita por "barrões" representados pela UIRTA. A divisão entre os estabelecimentos ideológicos da UIRTA também tem sido utilizada para a defesa dos interesses de grupos e setores, como a defesa do poder político e econômico dos "barrões" da UIRTA.

Sentimentos xenófobos

Esta dimensão principal continua a parte com a dimensão nacionalista. Mas não coincide.

Se é facto que a maior parte das pessoas apresentando valores negativos de um a sempre, de outro ocorrem de um língua portuguesa, os conceitos fundamentalmente um cidade, sendo as cidades como representantes que as a problemática do agente de en-

Anexo 17 - Com a expansão da guerra de libertação, entre as décadas de 60 e 70, o regime português passou a depender ainda mais dos militares, que se dedicaram em proteger o governo contra os “terroristas” do Estado, impedir que os guerrilheiros anticoloniais abrissem bases na colônia, e inviabilizar a propagação da resistência e o aliciamento dos nativos a estes grupos. A expressão “terrorista” era a palavra de ordem militar que circulava nos jornais, nas cadeias televisivas, e em todas as propagandas portuguesas a fim de desacreditar os movimentos de libertação para com a população. A imprensa portuguesa tratava de pintar a imagem dos movimentos de libertação bem como a imagem das populações locais que ajudaram tais movimentos, conforme nos mostram os jornais: “Diário da Manhã”; “provincia de Angola” e “O comércio” publicados no ano de 1968⁶¹⁶

IMPORTANTES ACAMPAMENTOS DE TERRORISTAS DO M. P. L. A. DESTRUÍDOS EM ANGOLA

■ Apreendida grande quantidade
de armas munições fardas
e publicações comunistas

LUANDA, 6 — Foi distribuído o boletim informativo das Forças Armadas em Angola, relativo ao período de 23 a 28 de Setembro que é do seguinte teor:

MÓXICO — O adversário atacou dois acampamentos, um deles a noroeste de Luanda, onde causou um morto e um ferido, e outro na área de Calanda, onde provocou ferimentos a um habitante.

Luanda, 6 — Quando destruíram o quartel «Bola-forno» do M. P. L. A. e causaram vinte e sete mortos entre os quais os chefes e sub-chefe do grupo, capturaram doze elementos apreenderam material de guerra, munições, muitos artigos de equipamento e inutilizaram grande quantidade de fardamento camuflado e material de instrução.

Finalmente a sul de Mavinga, assaltaram um acampamento e causaram mais meia centena de mortos, apreenderam granadas de mão, destruíram uma quantidade impor-

COMMUNIQUE DES FORCES ARMEES EN ANGOLA (période du 28 Juillet au 3 Aout)

Journal "Diario da Manhã" du 8 Aout

ACÇÕES CONTRA-GUERRILHA realizadas com êxito em Zala e Cazombo

★ Em Cuemba-Cuando
as milícias locais ofe-
recem eficiente resis-
tência aos terroristas

Quanto ao distrito de Moxico há a mencionar raptos de elementos da população africana perpetrados nas regiões de Calanda e Gago Coutinho. Em duas emboscadas, montadas contra as nossas tropas, uma delas na zona de Tempeú, e outra na área de Luanda, e a colocação de uma mina antitank, também na área de Luanda, que foi acionada pelas forças da ordem.

Luanda, 8 — Acerca da situação decorrente em Angola, no período de 28 de Julho a 3 de Agosto, o comando-chefe das Forças Armadas comunica:

Au Nord du pays la situation n'a pas subi de modification mais à l'Est l'activité de l'adversaire s'est manifestée avec plus d'intensité dans les régions avoisinantes des districts de Luanda et Moxico, et au "coin" à Nord-Est du district de Bié.

- district de UIGE: les terroristes ont tiré sur nos troupes dans la région de Nova Caipemba...

- district de CUANZA-NORTE: les forces militaires ont poursuivi un groupe de terroristes au Nord de Terreiro...

- district de LUANDA: les terroristes ont tendue deux

COMMUNIQUE DES FORCES ARMEES EN ANGOLA (période du 23 au 29 Juin)

Journal "Diario da Manhã" du 6 Juillet

EM ATAQUES DE SURPRESA foram destruídos acampamentos de terroristas em Angola

LUANDA, 5 — O comando-chefe das Forças Armadas em Angola, distribuiu o comunicado, relativo ao período de 23 a 29 de Junho, que é do seguinte teor:

A actividade dos terroristas, a Norte da Provincia, foi reduzida, mas, apesar disso, provocou baixas nas Forças da Ordem e na população nos incidentes que se referem:

L'activité terroriste a été réduite au Nord de la "province", mais malgré ceci, elle a provoqué des pertes aux forces de l'ordre et parmi les "populations".

On souligne les actions suivantes:

- Deux attaques menées contre deux fermes, la première située dans la région de Muxaluando, où l'on a enregistré quatre morts et huit blessés, et la seconde dans la région de Quibaxe, où un travailleur a été tué

COMMUNIQUE DES FORCES ARMEES EN ANGOLA (période du 29 Sept. au 5 Oct.)

DESTRUÍDOS «QUARTEIS» DO M. P. L. A. e abatidos em Angola numerosos terroristas

"Diário da Manhã" du 12 Octobre

D'une façon générale l'activité des terroristes a augmentée dans les régions affectées de la "province". Cependant, cette augmentation fut plus sensible au Nord du pays

- district de UIGE: un groupe ennemi a attaqué une ferme dans la région de Nova Caipemba...

- district de LUANDA: les

LUANDA, 11 — Foi distribuído o Boleim informativo das Forças Armadas em Angola, relativo ao período de 29 de Setembro a 5 de Outubro de 1968, que é do seguinte teor:

Cuanavale, que ocasionou quatro mortos, três feridos e a captura de três indivíduos. Finalmente a detenção de quatro elementos do M.P.L.A., levada a efeito pela população da área de Sesia.

⁶¹⁶ Fonte: Brochura do MPLA sobre a guerra em Angola. La guerre en Angola, 1968: l'armée coloniale avoue in. Arquivo de História Social. Disponível. <http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/uploads/r/pt-ahs-ics/a/c/f/acf63a1d8f6657b727e548fcdc35d0590962a35713e6e82c76896f3d1f946f21/PT-AHS-ICS-AB-MNA-23-compressed.pdf> Acesso 07/06/2022.

COMMUNIQUE DES FORCES ARMEES EN ANGOLA (période du 13 au 19 Octobre)

"Journal "Diário da Manhã" du 27 Octobre

COMUNICADO DAS FORÇAS ARMADAS

CAPTURADO UM ELEMENTO DIRIGENTE DOS TERRORISTAS NO DISTRITO DE LUANDA

LUANDA, 26 — Em relação ao período de 13 a 19 de Outubro de 1968, o Comando-Chefe das Forças Armadas em Angola comunica:

As nossas tropas, em ataques de surpresa executados na região de Ninda, destruíram vários acampamentos, causaram um morto e rescataram dois indivíduos e dois animais.

L'activité des terroristes a nettement augmenté. Les effets les plus importants ont été produits dans la partie Est du pays

- district de UIGE: les terroristes ont attaqué deux fermes, l'une au Nord de Quitexe et l'autre au Sud de Lucunga.
- district de LUANDA: au cours des actions qui ont eu lieu comme objectif locaux de refuges d'éléments du M.P.L.A., dans la région au Sud de Mucondo, nos troupes, malgré la résistance opposée par les terroristes ont détruit

INTENSA ACTIVIDADE TERRORISTA NO LESTE

- Mais de 30 bandoleiros mortos e numeroso material de guerra e documentos capturados

COMMUNIQUE DES FORCES ARMEES EN ANGOLA (période du 24 au 31 Mars)

Journal "Provincia De Angola" du 5 Avril

INTENSE ACTIVITE TERRORISTE DANS L'EST DE L'ANGOLA

- Plus de 30 bandits abattus et une grande quantité de matériel de guerre et documents saisis.

"Au Nord du pays l'activité terroriste s'est orientée par des attaques contre des fermes et des voitures civiles et enco-

(Période de 24 à 31 de Março de 1968). -- Rapto de populações perpetrados, na área de Luvua, a Oeste de Caxembo, a Leste de Cuito

COMMUNIQUE DES FORCES ARMEES EN ANGOLA (période du 1er au 7 Décembre)

Journal "Diário da Manhã" du 14 Décembre.

FORAM REPELIDAS tentativas de emboscadas e destruídos acampamentos de terroristas em Angola

LUANDA, 13 — Foi distribuído o comunicado militar relativo ao período de 1 a 7 de Dezembro, com o seguinte texto:

- No Cuanza Norte: os terroristas atacaram uma vila civil, a oeste de Torrério e causaram a morte de dois dos ocupantes.
- No distrito do Moxico: as tropas atacaram um grupo de terroristas, destruindo dois acampamentos e capturando material de guerra.

- district de CABINDA: un groupe terroriste a tendue deux embuscades consécutives à nos troupes et milices, dans la région de Sangamongo, occasionnant la moitié de nos pertes au cours de cette période.

- district de ZAIRE: les terroristes ont tendu une embuscade à une colonne militaire, dans la zone de Buéa...

COMMUNIQUE DES FORCES ARMEES EN ANGOLA (période du 25 au 31 Mai)

Journal "O Comércio" du 11 Mai

NA REGIÃO DE CHAFINDA aos terroristas infiltrados em Angola foi capturado material de guerra

LUANDA, 8 — Foi distribuído o Boletim Informativo das Forças Armadas em Angola, relativo ao período de 25 a 31 de Maio, que é do seguinte teor:

Incêndio das instalações de uma serração a leste de Luanda.

A actividade das Forças da Ordem foi muito intensa e obteve resultados de certa importância nas

L'activité terroriste a nettement augmentée au Nord du pays où se sont enregistrées la majorité des pertes de nos troupes.

Pendant cette période on remarque les actions suivantes:

- Trois embuscades tendues à nos troupes sur la route Quibala-Toto, dans

Em conjunto à estas propagandas, coube a Polícia Internacional de Defesa do Estado – PIDE, ampliar sua atuação na contenção dos movimentos de libertação, este departamento da polícia secreta metropolitana exerceu de braço de segurança da ditadura cujos agentes atuavam com carta aberta nas colônias ultramarinas desde o final da década de 1950⁶¹⁷.

⁶¹⁷ Embora a PIDE tenha sido estabelecida em Angola para atrair colonos e intelectuais afro-portugueses em Luanda, com a escalada das campanhas nacionalistas na década de 1960, seus agentes se moveram contra os camponeses e trabalhadores africanos. Em 1974, membros de alto escalão do exército, diretores da PIDE e altos membros civis do governo formaram um triunvirato governando a colônia, com diretores da PIDE e oficiais militares influenciando a política muito mais diretamente do que as autoridades civis. De fato, os burocratas civis desempenhavam cada vez mais um papel subordinado no governo. A dependência da PIDE e dos militares para controlar a disseminação do nacionalismo africano aproximou o governo de seu objetivo de estabelecer um estado colonial autocrático em Angola. Grande parte da

Anexo 18: Estatística de 1950 (mais de 2000 membros batizados, mais de 200 alunos...)

				nativos						escolas				Em 1950		
Regiões	Estações	anexos	Postos médicos	pastores	catequistas	Enfermeiros	Membros da igreja Baptista	catecúmenos	Média de comparecimento aos cultos	estação	Centrais	filiais	Alunos / estudantes	Batismos	Cristãos	Apresentação de crianças
CALUQUEMBE	I		1H.			18				1						
Coucala		11	1L.	1	10	2	354	197	861		1	10	273	14	6	52
couilou		17		1	16		269	204	1169		1	9	248	15	12	25
Njole		16			16		287	238	1437		1	13	341		12	
Vionga		16		1	15		216	132	937		1	9	109	16	6	17
Ngoia		15		1	15		51	91	646			9	127	6	1	
Quilengues		10	1L.		09	2	19	38	386			2	26			
Chicomba		06			06		14	42	170			5	63			
Tchivokoue		11			11		20	6	508			9	119			
EBANGA	I		1.D			2				1						
Ebanga		23		1	20		305	64	617		1	4	14	8	20	4
Tchissanji		11			11		22	16	335			10	256			
Benguela		18			15		95	55	229			12	56	10	2	12
Canyala		26	1P.	1	23	1	237	133	699		1	13	125	11	12	15
Jamba			1L.			2										
Hanya		13	1P.		13	1	22									
SUSSANGUE			1.D	1		1				1						
Sussangue		12			10		110	51	250			5	66		4	32
Casseque		10	1P		10	1	36	15	164			4	45			12
Caloumoue		07			07		25	6	141			7	35		2	4
Onomano (centro)		17			17		41	36	551			10	100	5	3	15
PLANTAÇÃO																
Coubal		10	1P.	1	2	1	55	55	360			1	32			
Ganda		08			4		64	64	260			1	37	10	1	5
Total ao fim de 1950		257	10	8	230	31	2218	1381	9720	5	6	133	2072	95	81	193

Explicação: H = Hospital; D. Dispensário = Posto médico; L = Leprosaria

crecente autocracia do Estado resultou da crença das autoridades em Lisboa de que as operações militares e de segurança eram essenciais para alcançar o corporativismo estatal e um Portugal maior, composto por populações não europeias politicamente subordinadas e economicamente exploradas (HEYWOOD, 2000, p.129-130).