

**Pastores africanos no horizonte da “ocupação” da Angola central*
Ngulu, Keto e a expansão da missão congregacional (c. 1880-1900)**

*African pastors on the horizon of the “occupation” of Central Angola
Ngulu, Keto and the expansion of the congregational mission (c. 1880-1900)*

*Pastores africanos en el horizonte de la “ocupación” de Angola central
Ngulu, Keto y la expansión de la misión congregacional (c. 1880-1900)*

Jéssica Evelyn Pereira dos Santos**

<https://orcid.org/0000-0002-8681-267X>

RESUMO: Nas décadas finais do século XIX, o interior da região central de Angola passava por significativas transformações sociopolíticas. Tais processos culminariam no avanço das campanhas militares de ocupação nos sobados do Bié (*Výje*) e do Bailundo (*M’balundu*), territórios que, apesar das contínuas e ambíguas relações com agentes europeus, haviam mantido sua autonomia política até àquele momento. Nesse cenário, as primeiras missões protestantes começaram a ser estabelecidas na região. Dentre os primeiros convertidos pela *West Central African Mission*, emergiram personagens como Abraham Ngulu e Jacob Keto, jovens que se tornariam pastores, professores e líderes comunitários. Suas trajetórias aparecem de maneira esparsa e lacunar na escrita missionária produzida nos primeiros anos de atuação dos congregacionais na Angola central. Ao examinarmos aspectos de suas contribuições, buscamos ampliar as possibilidades de compreensão das experiências africanas no contexto de expansão do imperialismo e do cristianismo no continente africano.

Palavras-chave: História da África. Angola. Imperialismo. Missões Cristãs. Discurso Colonial.

ABSTRACT: In the final decades of the 19th century, significant sociopolitical changes were taking place in the interior of Central Angola. Such processes would culminate in the advancement of the

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Processo nº 88887.690625/2022-00.

** Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Mestre e graduada em História pela Universidade Federal de Alagoas. E-mail: jessicasantoshistoria@gmail.com.

Portuguese military campaigns on the *sobados* of Viye and M’balundu. Despite the continuous and ambiguous connections with European agents, these territories had maintained their political autonomy until that moment. In this context, the first protestant missions were established in the region. Among the West Central African Mission’s first converts, there were characters such as Abraham Ngulu and Jacob Keto, local young men that would become pastors, teachers, and community leaders. Their trajectories appear sparsely in the missionary writing produced during the first years of the mission in Central Angola. Through examining aspects of their contributions, we seek to contribute to the understanding of African experiences in the context of the expansion of imperialism and Christianity in Africa.

Keywords: African History. Angola. Imperialism. Christian Missions. Colonial Discourse.

RESUMEN: En las últimas décadas del siglo XIX, importantes cambios sociopolíticos afectaron el interior de Angola Central. Estos procesos culminaron en el avance de las campañas militares portuguesas en Viye y M’balundu. A pesar de los vínculos continuados y ambiguos con agentes europeos, estos territorios mantuvieron su autonomía política hasta aquel momento. En este contexto se establecieron las primeras misiones protestantes en la región. Entre los primeros conversos de *West Central African Mission* se encontraban personajes como Abraham Ngulu y Jacob Keto, jóvenes que se convertirían en pastores, maestros y líderes comunitarios. Sus trayectorias aparecen de forma escasa e incompleta en la escrita misionaria producida durante los primeros años de la misión en Angola Central. Al examinar aspectos de sus contribuciones, buscamos contribuir a la comprensión de las experiencias africanas en el contexto de la expansión del imperialismo y el cristianismo en el continente africano.

Palabras clave: Historia de África. Angola. Imperialismo. Misiones Cristianas. Discurso Colonial.

Como citar este artigo:

Santos, Jéssica Evelyn Pereira dos. “Pastores africanos no horizonte da “ocupação” da Angola central Ngulu, Keto e a expansão da missão congregacional (c. 1880-1900)”. *Locus: Revista de História*, 31, n. 1 (2025): 249-270.

Introdução

No relatório anual da *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) apresentado em Detroit no ano de 1883, o Bailundo (M’balundu)¹ era retratado como uma “terra

¹ Atualmente um município pertencente à província do Huambo em Angola. No final do século XIX, o topônimo se referia a um território governado por um soba (grafia aportuguesada; em *umbundu, ossoma*) – um ‘sobado’. Fernando Florêncio indica que a geografia do M’balundu anterior ao estabelecimento colonial correspondia a uma vasta região do planalto central, que partia de “seu centro fundador, a montanha de Halavala”. A partir de 1902, com a vitória portuguesa na campanha militar principal da ‘Guerra do Bailundo’, o território foi, de maneira progressiva, sendo

tão estéril quanto o próprio Sahara”. De acordo com o mesmo escrito, seus habitantes, apesar de “todos os seus vícios, eram gentis no caráter”, e por isso, “mereciam todo o esforço necessário para salvá-los” (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1883, 28). Essa visão se ancorava na noção de que “apenas a luz do evangelho” poderia iluminar “os corações e mentes” nativos, que se encontrariam na “escuridão”. Na esteira desses signos, reverberava um dualismo característico do discurso colonial², amplamente empregado como síntese da “missão civilizadora”.

Além do verniz racista e eurocêntrico da imagem dos africanos no “coração das trevas”, o trecho do relatório guarda indícios de uma outra matiz presente nos retratos dos bailundos elaborados pelos missionários: a presunção de que as populações locais seriam, por natureza, abertas à “civilização”. A presumida característica alimentaria representações dos povos do Bailundo – e, em certa medida, das populações *umbundu*³ do planalto central de Angola de maneira geral – como povos “dóceis”, “receptivos à civilização ocidental”. Tais essencializações aparecem, por exemplo, em textos de missionários e etnografias produzidas no período colonial (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1883; Childs 1949, 214; Edwards 1962, 19, 20). O nexo central dessa construção discursiva, ganha vazão, inclusive, no período pós-colonial, com a representação do “bailundo” como “leal e dedicado trabalhador”, noção baseada “não apenas nas dinâmicas do trabalho migrante”, mas também a uma suposta e essencializada “inabilidade e falta de vontade de se rebelarem” (Martins 2015, 144).

A atribuição de tal característica como supostamente inerente às populações locais produz uma redução que permite a construção de um estereótipo. Ainda que não seja mais que a expressão de uma projeção, de um reducionismo, de um falseamento, essa construção ganhou lugar no projeto missionário congregacional desenvolvido na região, tendo sido incorporada em estratégias da ação missionária na localidade e seus entornos nas décadas seguintes.

restringido e atravessado pela “lógica das divisões administrativas coloniais, até se confinar aos seus actuais limites, que correspondem, grosso modo, ao actual município do Bailundo e algumas regiões dos municípios adjacentes” (Florêncio 2010).

² O contraste entre “luz” e “escuridão” se configurou como um *topos* do discurso colonial, que deu forma à presunção de que a “missão civilizadora” do Ocidente consistia em “levar luz ao continente negro”. Ao analisar *Coração das Trevas*, de Joseph Conrad, Edward Said mostra a vinculação dessa imagem ao imperialismo, por meio de “projetos não só cruéis, mas ainda bem intencionados, de levar luz aos lugares e povos escuros deste mundo por meio de atos da vontade e demonstrações de poder” (Said 2011, 72). A oposição entre “luz” e “obscuridade” se traduz numa das figuras constituintes do campo discursivo que, segundo Mudimbe, “formula incessantemente os direitos do mais forte e os procedimentos para implementar sua missão e objetivos” (2022, loc. 3771).

³ *Umbundu* (em grafia aportuguesada, umbundo) é uma língua nacional de Angola, atualmente falada majoritariamente nas províncias do Bié, Huambo, Benguela e Kwanza-sul. De acordo com o censo mais recente, de 2014, é falada por 23% da população (Instituto Nacional de Estatística de Angola 2016, 51). Neste texto, o termo aparece tanto associado à língua quanto a seus falantes.

Apesar da suposta “abertura” dos nativos à conversão, números significativos em termos de adesão ao cristianismo protestante só iriam se mostrar substanciais no século XX⁴. Nos fins do século XIX, a missionação teria um crescimento tímido, mas algumas de suas estratégias principais – a adoção do vernáculo como veículo de evangelização e alfabetização, a formação de catequistas e pastores nativos e a manutenção de estruturas e vínculos sociais locais – seriam esboçados ainda nessa primeira fase.

Em 1881, a missão evangélica do Bailundo foi instalada nas terras altas da Angola central. Sua primeira sede fora inicialmente fixada em um lugar próximo da *ombala*⁵ do soba Ekwikwi II (1876-1893). Essa escolha fez parte da estratégia que visava atingir certos estratos da população como alvo da primeira fase da expansão do trabalho missionário. Era o caso dos filhos dos chefes que residiam nos entornos da *ombala* de Ekwikwi II. Em certa medida, a estratégia rendeu frutos: dois dos filhos do soba teriam sido enviados à escola da missão (Heywood 2000, 22). Os garotos integrariam uma parcela da população que receberia uma ênfase na fase inicial da atenção missionária congregacional. Sob a ótica dos missionários da estação do Bailundo, homens e garotos da região seriam “brilhantes e inteligentes, ágeis para aprender”. Ancorados nesse diagnóstico, esperavam uma boa recepção da ação missionária entre eles (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1883, 28, 29).

Seria precisamente dentre a juventude masculina que os missionários encontrariam personagens centrais para o projeto missionário⁶. Ainda nos finais do XIX, esses atores assumiriam funções fundamentais na trajetória da expansão das missões congregacionais no interior de Angola. Alguns deles teriam uma presença frequente nas escritas missionárias, sendo citados em relatórios, periódicos, livros e cartas compiladas ou editadas pelas sociedades missionárias mais atuantes na região, como a *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) e a *United Church of Canada* (UCC)⁷. Embora possamos identificar a recorrência de referências a esses personagens, as

⁴ A respeito da adesão numérica, Lawrence Henderson relata que foram registrados “após vinte e cinco anos de trabalho, em 1905, apenas 283 membros da igreja”. Em 1930, na celebração do jubileu da missão que ocorreu no Bailundo, “as igrejas da área relataram 9000 membros da igreja e 6000 catecúmenos distribuídos entre 822 comunidades” (Henderson 1992, 73).

⁵ *Ombala* (pl. *Olombala*) consiste no termo em *umbundu* que indica uma “estrutura administrativa equivalente a capital” (Kandjo 2021, 116).

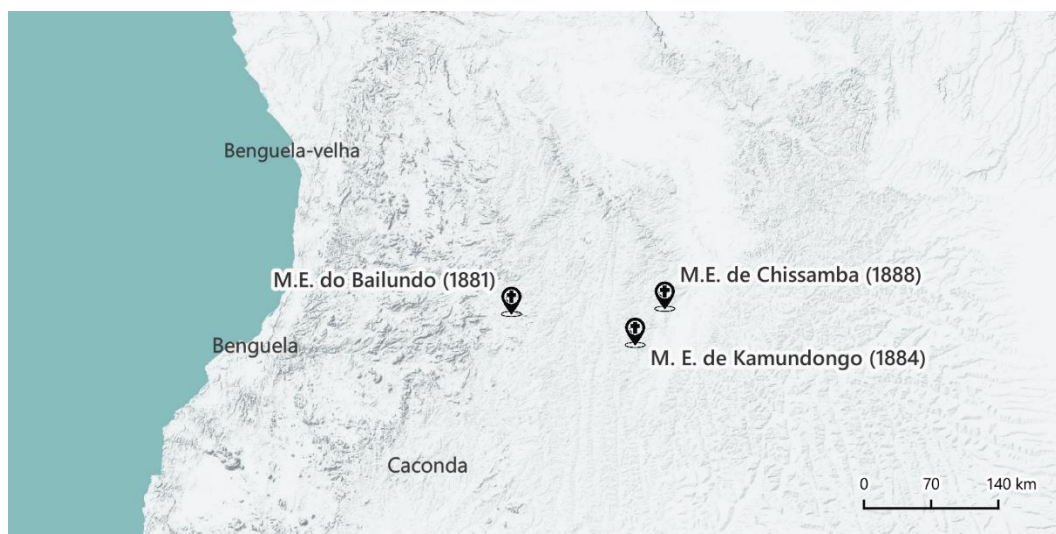
⁶ A atenção aos personagens locais masculinos nas narrativas missionárias pode erroneamente provocar a sensação de que as jovens estiveram ausentes das estações missionárias, o que não era o caso. A irmã de Ngulu, um dos personagens abordados nesse texto, frequentava e realizava atividades na missão. Cabe considerar, no entanto, que a instrução feminina no âmbito da missão congregacional era mais restrita e enfatizava a mulher no âmbito doméstico – principalmente a partir de 1916 com a Escola Means, instituição exclusiva para garotas. Embora a tônica da escrita missionária fosse majoritariamente masculina, é possível identificar nos trabalhos da missionária Elisabeth Logan Ennis uma prevalência de questões relacionadas às mulheres *umbundu* (Ennis, n.d.; 1945).

⁷ A partir de 1890, a *Plymouth Brethren* inauguraria seu trabalho missionário no Bié. Em 1897, outra missão protestante, a suíça ‘Missão Filafricana’ também se instalaria no planalto, mais precisamente em Kalukembe. Na década de 1930,

escritas missionárias – como é de se esperar de textos atravessados pela biblioteca colonial⁸ – tendem a silenciar, recortar ou dissolver seus nomes e atuações específicas.

Uma das expressões mais recorrentes desse direcionamento aparece em menções a esses personagens não por meio de seus nomes, mas de categorias generalizantes como “ajudantes nativos”. No entanto, há algumas exceções a esse tratamento narrativo: personagens locais que aparecem nesse repertório a partir de citações nominais. Esse é precisamente o caso de Abraham Ngulu e Jacob Keto, membros da primeira geração de jovens convertidos à fé cristã no âmbito da *West Central African Mission* (WCAM). A partir das estações de Chissamba e do Bailundo, tais jovens foram peças importantes do processo de estabelecimento das missões congregacionais no planalto central de Angola. Ao explorarmos aspectos de suas atuações, buscamos discutir neste artigo as relações dos personagens locais com dois processos complementares: a expansão do cristianismo congregacional no planalto central de Angola e a codificação escrita de sua língua local majoritária, o *umbundu*.

Figura 1: Mapa – Missões evangélicas congregacionais no planalto central de Angola e seus respectivos anos de fundação, século XIX.



Fonte: Adaptado de OpenStreetMap, 2015, “OSM Basemap”, <http://tile.openstreetmap.org/>; Esri, “World Terrain Base”, 2017.

https://server.arcgisonline.com/arcgis/rest/services/World_Terrain_Base/MapServer/tile/%7Bz%7D/%7By%7D/%7Bx%7D&zmax=22&zmin=0

havia onze sociedades missionárias protestantes no planalto central angolano, mas apenas a *American Board of Commissioners for Foreign Missions* e a *United Church of Canada* teriam, segundo Childs, desenvolvido um trabalho extensivo na região (1949, 16, 228).

⁸ Formulada por Valentin Yves Mudimbe, a noção de “biblioteca colonial” faz referência um corpo de conhecimentos que articula uma visão de África orientada pelo paradigma da diferença. Essa biblioteca teria inventado uma África ancorada no terreno epistemológico ocidental (Mudimbe 2013; 2022). Seguindo essa lógica, no terreno discursivo da biblioteca colonial, o africano aparece como uma imagem do Outro. Suas atuações em escritos vinculados ao repertório da biblioteca colonial, portanto, são atravessadas pela lente de uma alteridade que opera com frequência por silenciamentos e desigualdades.

As missões congregacionais no planalto central de Angola em seus anos iniciais

Os anos iniciais da implementação das missões nas terras do Bailundo foram atravessados por uma multiplicidade de dinâmicas e transformações. Ponto estratégico das rotas de comércio de longa distância e conectado às redes comerciais atlânticas⁹, o Bailundo fora um dos sobados que se fortaleceram na região do planalto central ao longo do século XVII.

Na altura do XIX, no entanto, a região experienciava um cenário específico de perturbação política e social. A historiadora Linda Heywood sugere que as mudanças no controle econômico entre elites locais no cenário da passagem do fim do tráfico transatlântico¹⁰ à exportação de *commodities* consistiu num dos fatores determinantes desse quadro, no qual a integração de membros de linhagens não governantes e outros personagens nos círculos do comércio de longa distância desempenhou papel fundamental (2000, 2, 16). Particularmente entre 1870 e 1890, as condições comerciais entre governantes, caravaneiros e comerciantes locais se modificaram significativamente, tendo sido marcadas pelo fechamento das feiras¹¹, pela ascensão econômica de comerciantes e produtores locais de marfim, cera, e, posteriormente, de borracha (Heywood 2000, 14), assim como pelo declínio do papel dos intermediários “sertanejos”¹² nas transações com as firmas de Benguela (Ball 2000, 32).

Nessa conjuntura, o processo de inserção das missões congregacionais no planalto central de Angola percorreu seus primeiros itinerários. A respeito desse momento, um de seus missionários escreve um livro que pretende traçar o percurso da missão evangélica no interior da África, destinada a trazer as “soluções” necessárias para os problemas do continente africano. A narrativa apresenta a missionação como “força redentora, agente motriz da missão civilizadora, sem a qual os nativos ficariam presos no estado de escuridão” (Santos 2019, 40). No capítulo que lida diretamente com os estágios iniciais da inserção missionária em solo africano, o autor, John T. Tucker, apresenta o destino da África a partir do binômio constituído pela ocupação militar e pela conversão cristã. Defende a última como caminho definitivo, afirmando que “baionetas não

⁹ As demandas do comércio atlântico por escravizados consistiu num fator determinante para as reorganizações políticas e sociais no interior da Angola central, dado o envolvimento das elites com tais redes, rotas e agentes e a recorrência de razias e invasões. Tais aspectos influenciaram o fortalecimento de sobados centralizados como o Bailundo e o Bié. Para uma discussão mais aprofundada a respeito dessas relações, consultar Dias (2007, 317) e Candido (2013).

¹⁰ Ainda que o decreto de Marquês de Sá da Bandeira relativo à proibição do comércio português de escravos por mar tenha sido assinado em 1836, tais práticas ainda persistiram, como a historiografia tem discutido. A respeito, consultar Neto (2017).

¹¹ Local onde traficantes de escravos e comerciantes negociavam produtos manufaturados e escravos.

¹² Nomenclatura dada aos comerciantes europeus ou mestiços que passavam a negociar no interior. Alguns deles chegavam a estabelecer vínculos com as sociedades locais, como é o caso de Silva Porto, comerciante português que desenvolveu relações com os *umbundu* no século XIX. Sua trajetória “transcultural” é discutida por (Ceita 2015).

rompem laços nem espadas resolvem problemas sociais” (Tucker 1927, 56). A partir desse terreno, procura justificar a “necessidade” da fundação das missões cristãs protestantes no interior africano a um público leitor majoritariamente norte-americano¹³.

Essa interpretação é indicativa da tendência do protestantismo da segunda metade do XIX de enxergar a atividade missionária como caminho para evangelizar e “civilizar” o mundo não-cristão. O discurso de Tucker, nesse sentido, emerge como mais uma ressonância da ideia de uma “missão civilizadora” ancorada no tropo do “fardo do homem branco”¹⁴.

A alegoria escolhida para a abertura de seu texto – baionetas e bíblias –, portanto, revela uma aderência à imagem recorrente que conclama a “necessidade” da “missão civilizadora”. E vai além de sua simples enunciação: indica os meios em que tal operação seria realizada. Dessa maneira, sintetiza dois processos que, à época, estavam em curso no interior do continente africano: a ocupação militar de vários pontos dos territórios africanos reivindicados pelas nações imperialistas e a instalação de missões cristãs no interior do continente. Em muitos casos, como no relativo ao estabelecimento da *West Central African Mission* (WCAM) em Angola, esses processos ocuparam lugares sobrepostos nas geografias atravessadas pelo ímpeto imperial, operando inclusive em intervalos temporais muito próximos. Não é surpreendente, portanto, que o termo “ocupação” tenha sido empregado tanto como referência ao avanço militar quanto para o processo de instalação das missões na narrativa do missionário (Tucker 1927, 56).

Com a concepção da missão cristã como uma “ocupação” necessária para transformar os africanos no horizonte, John T. Tucker atuou na WCAM por cerca de quinze anos, a serviço da *United Church of Canada* (UCC). A UCC era uma instituição religiosa canadense ligada a *Congregational Foreign Missionary of British North America*. No planalto central, essa organização desenvolveria uma colaboração com uma sociedade missionária norte-americana, a *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM). Atuando em conjunto, ambas representavam a inserção dos congregacionais em Angola. Há uma sólida produção historiográfica que discute as circunstâncias de suas entradas e as relações dos agentes missionários com os chefes locais e a administração colonial (Heywood 2000; Soremekun 1971; Neto 2012; Ball 2010; Péclard 2005). Neste texto, nos limitaremos a apresentar algumas linhas de força desse contexto em seus anos iniciais, a fim de

¹³ “Drums in the darkness” oferece, por exemplo, instruções específicas para desenvolver em salas de aula os temas abordados. É, portanto, um material que foi pensado do ponto de vista da instrução, e provavelmente se destinava a um público amplo. Sua marca central, de oferecer uma narrativa do “poder do evangelho como uma força redentora” (Tucker, 27, vii) demarca sua intenção em publicizar as missões cristãs em outros continentes.

¹⁴ O “fardo do homem branco” (*White man's burden*) faz referência a um termo que ganhou notoriedade no discurso imperialista ocidental a partir de um poema de Rudyard Kipling (1899).

melhor localizar a atuação de africanos convertidos na expansão do cristianismo e na produção escrita em *umbundu*.

O pequeno grupo formado por três líderes protestantes congregacionais se instalou no Bailundo e fundou em 1881 a primeira estação missionária na área. Três anos depois, uma outra importante estação congregacional foi formada em Kamundongo, no Bié (*Víje*), sobado vizinho do Bailundo – que fora, frequentemente, seu rival¹⁵.

A trajetória de expansão foi momentaneamente interrompida em 1884, quando Ekwikwi II, o soba do Bailundo, expulsou os missionários de suas terras, inaugurando um evento controverso nas relações entre protestantes, governantes locais e agentes portugueses. De acordo com Fola Soremekun, tal trama resultou de uma crise iniciada por meio da ação de um agente colonial português, o sertanejo Eduardo Braga, que teria supostamente plantado discórdias entre missionários e chefes locais, ao ter “explorado o desejo de Ekuikui por armas e rum, produtos que os missionários tinham se recusado a fornecer” (1971, 346). Heywood (2000, 22), por seu turno, sugere que o soba teria utilizado a presença dos missionários protestantes para negociar com os portugueses, como forma de exercer pressão para o envio de padres e professores católicos, além de requerer a nomeação de um representante da administração portuguesa em seu território. A respeito dessa última reivindicação em particular, a historiadora Maria da Conceição Neto (2012, 69) sugere que o interesse do soba em um representante português estava relacionado ao controle dos comerciantes portugueses que residiam ou passavam por seu território.

O caso gerou um atrito diplomático entre o governo português e o consulado norte-americano. De um lado, a resposta oficial do governador de Benguela afirmou que nem os sertanejos nem o soba tinham sido instruídos a expulsar os missionários, buscando eximir inicialmente seus agentes de quaisquer responsabilidades. De outro, o representante do consulado norte-americano em Luanda respondeu apontando uma falta de influência política da administração lusa naquele território, sugerindo que o “governo português não tinha representantes no Bailundo e não tinha poder para compelir os povos nativos” (Soremekun 1971, 347). Frederick Stanley Arnot, missionário associado a outra organização protestante, a *Phymouth Brethen*, interveio em defesa dos congregacionais, ao se deslocar ao Bié a fim de falar com Ekwikwi e Braga (Henderson 1992, 54).

Ao fim da querela, o governador geral de Angola exonerou Braga, afirmando que a preocupação dos sertanejos com relação à potencial influência dos missionários em suas relações

¹⁵ A rivalidade entre o Bailundo e o Bié foi recorrente, ambígua e circunstancial enquanto tais unidades sociopolíticas eram independentes, mesclando períodos de confrontação com coexistência pacífica. A respeito, consultar Neto (2012, 67, 70) e Melnysyn (2017, 188, 193).

comerciais poderia ter levado algumas pessoas a terem induzido o soba do Bailundo a tomar a decisão com base em falsas acusações. Ele então autorizou o reestabelecimento da missão, mas não deu garantias a respeito da permissão do soba. Ekwikwi II escreveu ao governo pedindo que os missionários retornassem, afirmando que tinha sido enganado pelo sertanejo (Soremekun 1971, 348; Henderson 1992, 55). Além disso, escreveu ao missionário William Sanders para que comunicasse aos outros missionários que estava “convidando-os a retornar, desculpendo-se pela forma como os tratou, culpando a parte que o sugeriu o mau tratamento e assegurando-os sua amizade” daquele momento em diante (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1885, 24)¹⁶. Após essa sucessão de conflitos e negociações, os missionários norte-americanos voltaram ao planalto.

O episódio da expulsão se tornou um marco frequentemente acessado na historiografia a respeito da região (Neto 2012, 70; Soremekun 1971, 346; Fish 2002, 52; Henderson 1992, 54). Nesse sentido, o evento emerge como um símbolo da história das relações ambíguas que se estabeleceriam nas décadas seguintes entre o governo português, os chefes locais e os missionários “estrangeiros”.

Com o avanço do empreendimento imperial europeu no cenário do último quartel do século XIX, campanhas militares de ocupação colonial foram promovidas pelo governo português. Duas delas, em particular, afetaram significativamente a configuração política da região: a de 1890, no Bié, e a Guerra do Bailundo, em 1902. Mas as vitórias portuguesas decorrentes dessas campanhas e a instauração de fortes nos territórios não significaram necessariamente um domínio efetivo ou total. Estruturas de uma administração colonial efetiva seriam realidades apenas duas décadas depois, embora as experiências de ocupação tenham trazido consequências imediatas às sociedades locais e às dinâmicas de poder relacionadas às autoridades nativas (Neto 2012; Dias 2013; Santos 2019).

Nesse cenário de acentuada instabilidade do fim do século XIX, a inserção da missão congregacional na região teve um alcance reduzido, se comparado com as primeiras décadas do XX. Essa fase inicial, no entanto, plantou a semente de muitos elementos que depois viriam a caracterizar a trajetória da missão congregacional no planalto central de Angola. Aqui discutiremos duas dimensões desse processo que se desenrolaram de maneira complementar: a formação de

¹⁶ No relatório da ABCFM, há a menção explícita do envio da mensagem do soba a Sanders. No entanto, num panfleto que propunha apresentar a história dos anos iniciais da WCAM a um público maior, a interlocução específica com a autoridade local a respeito da resolução do conflito é obliterada. Ganham espaço na narrativa as negociações com a administração portuguesa e a intervenção de Arnot (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1886, 11-12).

quadros nativos, sujeitos *umbundu* convertidos ao cristianismo congregacional, e a codificação da língua local, o *umbundu*.

“Every Man in His Own Tongue”¹⁷: Literacia, vernáculo e conversão

A ação missionária protestante nas terras altas do planalto desempenhou um papel significativo na disseminação da literacia entre os *umbundu*. Ainda nos anos iniciais, as estações do Bailundo, Chissamba e Kamundongo treinaram catequistas para a evangelização, o que incluía o ensino de práticas de leitura e escrita. Alguns desses catequistas integraram um grupo de novos convertidos que se tornariam quadros e futuros pioneiros da Igreja Evangélica Congregacional em Angola (IECA). Esses africanos foram responsáveis por estações auxiliares, fundadas em comunidades e compostas majoritariamente por funcionários nativos. As estações auxiliares estavam subordinadas às principais, e embora esses sujeitos estivessem em funções de liderança em suas comunidades originárias, eles apareciam com frequência nos relatórios e narrativas de missionárias descritos a partir da denominação de “ajudantes nativos”¹⁸.

Um desses “ajudantes nativos” que se destacou nessa fase inicial foi Abraham Ngulu. Um dos primeiros catequistas formados pela missão congregacional, se tornaria o primeiro pastor nativo oficialmente ordenado do quadro da igreja congregacional *umbundu*¹⁹. Considerado como “o braço direito”²⁰ do missionário Walter T. Currie, se tornou um personagem principal no processo do estabelecimento da estação missionária de Chissamba², fundada em 1888. Em ocasiões em que o reverendo Currie não estava presente, Ngulu assumia os sermões, como o fez em dois domingos na estação do Kamundongo, no Bié. Tais pregações tiveram uma boa recepção local. De acordo com a missionária Helen Melville, nos dois domingos em que Ngulu conduziu as pregações houve um bom comparecimento aos serviços. Para ela, o evangelista local era um “bom comunicador, que apresenta a verdade de maneira objetiva” (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1896, 152). Ainda em seus primeiros anos de atuação como líder comunitário, desempenhava uma função importante nos batismos em Chissamba: era aquele que dava as boas-

¹⁷ A frase faz referência a um subtítulo do texto de Tucker que aborda brevemente a questão da evangelização na língua local (1927, 66).

¹⁸ Mais precisamente nos relatórios anuais da *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, no periódico *The Missionary Herald*, também publicado pela sociedade missionária, e em Tucker (1927).

¹⁹ Foi ordenado reverendo no ano de 1929. Em 1930, se juntariam à Ngulu no quadro das ordenações de pastores nativos Israel Cassoma e Horácio Rodrigues do Bailundo, Lumbu e Alberto Catema de Chissamba, Paulino Ngonga de Elende, Salupula do Chilessso, Antonio Chico Wambu e Jorge Chilulu do Dondi e Chiwale de Bunjei. De acordo com a fotografia desse primeiro grupo que consta no livro de Henderson, Ngulu parece ser o mais velho dentre os recém ordenados (Henderson 1992, 109).

²⁰ Henderson afirma que Ngulu “se tornou o sólido braço direito de Currie na construção da nova missão de Chissamba, na pregação do evangelho, e no testemunho cotidiano do significado de ser cristão”. No original, “[...] became Currie's strong right hand in constructing the new mission of Chissamba, in preaching the Gospel, and in witnessing in everyday life to what it means to be a Christian” (Henderson 1992, 56).

vindas aos novos convertidos, oferecendo-lhes a “mão direita da comunhão” (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1896, 486). Também participava na distribuição de materiais e suprimentos (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1897, 197). Nesse sentido, ocupava um lugar de vínculo entre a comunidade local e os missionários estrangeiros que à altura conduziam as celebrações e sacramentos.

Ngulu fez parte de um grupo de líderes iniciais que faziam visitas regulares a outras vilas com o intuito de expandir a evangelização (Henderson 1992; Childs 1949; Tucker 1927). Essas iniciativas seriam importantes para o crescimento do número de convertidos, notavelmente na década de 1890, quando as estações já contavam com a presença de sujeitos como Ngulu em atividades de ensino e pregações. A respeito do trabalho empenhado por quatro evangelistas, grupo de jovens que incluía Ngulu, Walter T. Currie relata:

É costumeiro para dois desses jovens começarem na manhã de domingo, retornando na quarta-feira a tempo para a reunião de oração. Os outros dois partem na manhã da quinta-feira, e voltam no sábado. Eles vão àquelas vilas que ficam cerca de um dia de viagem daqui. As pessoas geralmente os oferecem uma casa em que possam dormir, e à noite eles reúnem os moradores para ouvir o evangelho. As mulheres estão em casa, [já tem] chegado de seus trabalhos nos campos àquela hora, e os homens, se estiverem discutindo um caso ou “multa”, a não ser que seja de grande importância, geralmente cessam suas discussões antes da refeição da noite. E então a oportunidade de pregação é melhor a essa hora do dia. Sentimos que é uma questão de gratidão a Deus que está apoiando esses jovens nesse trabalho. Eles não parecem ainda fracos de coração ou cansados, pelo contrário. O zelo deles está aumentando e o desejo pelo bem-estar espiritual de seus compatriotas repousa em seus corações. Durante os dois meses passados, mais distritos têm sido visitados e congregações maiores têm sido mais relatadas do que antes²¹ (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1896, 152).

O trabalho de evangelização de Ngulu, então, se expandiria nos anos seguintes, e partir de 1897, Ngulu também lideraria sua comunidade, passando a residir no local em que estavam centradas suas relações de parentesco (Childs 1949, 66). Sua atuação se tornaria uma das justificativas centrais para o apelo à sua ordenação oficial, que apenas aconteceria mais de duas décadas depois. Lawrence Henderson relata que os congregacionais consideravam que ele tinha realizado uma grande parcela de viagens entre comunidades e feito pregações em novas regiões. Esses percursos eram feitos a pé. Além disso, Ngulu contribuía na intermediação de casos relacionados à disciplina, os quais, em grande medida, eram resolvidos com sua consulta (Henderson 1992, 108, 109).

²¹ No original: “It is the custom for two of them to start out Monday morning, returning on Wednesday in time for prayer-meeting. The other two leave on Thursday morning, returning on Saturday. They go to those villages about a day’s journey from here. The people usually give them a house to sleep in, and in the evening they gather the villagers to listen to the gospel. The women are at home from their field work at that time, and the men, if they have been discussing a case or ‘fine’, unless of very importance, usually cease their haranguing before the evening meal. And thus the opportunity for preaching is best at that time of the day. We feel it a matter of Great thankfulness to God that he is sustaining these young men in this work. They do not as seem faint-hearted or weary, rather the contrary. Their zeal is increasing and the longing for the spiritual welfare of their countrymen lies very near to their hearts. During the past two months more districts have been visited and larger congregations reported than ever before”.

A centralidade de Ngulu no projeto de expansão da missão congregacional, apesar de não detalhada, é pontualmente reconhecida nos textos oficiais dos congregacionais. Sua proximidade e conhecimento da língua e cultura local são aspectos que foram recebidos pelo projeto missionário, mas com limites: era necessário que certas percepções locais fossem negadas. Ritos pós-morte que incluíam o recurso aos “espíritos” (ou ancestrais), por exemplo, eram rejeitados pelo *ethos* missionário. Uma situação em que é possível acessar a posição de Ngulu frente à questão consiste na ocasião de um surto de pneumonia que provocara o falecimento de sua irmã, Nakatami, que também frequentava a missão de Chissamba. Cerimônias locais relacionadas ao descobrimento da causa da morte não foram permitidas. O fato de Ngulu rejeitá-las, afirmando “que não acreditava em tais coisas por muito tempo” (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1896, 332) e, em razão dessa postura, ter encarado recepções negativas de seus parentes, foram motivos de destaque pela escrita missionária. Nesse sentido, o personagem tornava-se um indício a ser publicizado de que o projeto de conversão encontrava sucesso em solo africano.

Contudo, além da intenção missionária, reside aqui um vestígio que permite visualizar um pouco da posição dos jovens evangelistas frente à cultura local. Embora a cultura *umbundu* fosse lida como aberta ao cristianismo, e as visitas de evangelização se adequassem à organização local, aos novos convertidos era esperado uma rejeição das percepções e crenças locais encaradas pelos missionários como “fetiches” e “superstições”, mesmo que isso afetasse suas relações de parentesco e vínculos com suas comunidades de origem. Nesse sentido, ainda que emergisse um cristianismo congregacional *umbundu* baseado no parentesco e em códigos culturais locais, conforme o projeto missionário que seria sintetizado por Childs décadas mais tarde (1949, 150, 155), a conversão ainda implicava que as culturas não cristãs passassem pelo que Mudimbe chama de “processo de redução” (2013, 71).

Outra figura do planalto central que assumiu posições similares às de Ngulu foi Jacob Keto. Convertido e alfabetizado na estação do Bailundo, Keto foi o primeiro pastor local a ser considerado como tal na região, de acordo com comunicações oficiais da ABCFM, os relatórios anuais e o periódico *Missionary Herald*. Jacob, “o diácono mais capaz”, embora tenha sido eleito como pastor em 1889 (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1889, 33; 1891, 24), não fora incluído no grupo das ordenações oficiais que aconteceram em 1929-1930. No mesmo ano em que passou a assumir o posto de pastor em sua comunidade, uma pequena igreja foi organizada e Keto foi escolhido como o responsável por conduzir as celebrações. Dois anos depois, as estações já contavam com cinco pastores nativos, ainda que não ordenados oficialmente como reverendos (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1891, 23).

No Bailundo, além de conduzir as atividades da igreja local, Keto foi indicado para liderar os serviços de sábado na estação principal por cerca da metade do ano de 1891 (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1891, 24). Mantinha também uma escola noturna, espaço que absorvia também interessados que não podiam participar de aulas na missão durante o dia. Com o crescimento dessas escolas nas comunidades, logo alguns missionários passaram a defender projetos que oferecessem centros de treinamento para “preparar os mais promissores jovens para o trabalho cristão entre seu próprio povo” (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1889, 34). No entanto, escolas formais com esse intuito só seriam inauguradas na segunda década do século XX, mais precisamente em 1914, com o Instituto Currie do Dondi, uma escola para rapazes, e em 1916, com a Escola Means, exclusiva para garotas.

Ainda que suas formações iniciais tivessem contado com as estruturas iniciais das missões, que segundo os próprios missionários eram deficitárias, Ngulu e Keto se consolidaram em posições de liderança em comunidades do planalto central, ao mesmo tempo em que se tornaram personagens próximos dos missionários. Esses fatores seguramente foram decisivos para suas posições de pastores nativos, décadas antes da possibilidade oficial de um personagem local se tornar reverendo. As experiências desses primeiros pastores influenciaram significativamente a expansão da atividade missionária tanto no sentido religioso como no pedagógico, fortalecendo um direcionamento baseado na “adaptação” do cristianismo à sociedade e cultura local²². Nessa operação, os líderes das comunidades teriam um papel essencial. Ainda no século XIX, os jovens que os missionários avaliavam como potenciais novos pastores e professores recebiam instruções nos campos da “escrita, aritmética, geografia, música vocal e a arte de ensinar”, além do estudo da bíblia e “maneiras de apresentá-la a um público” (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1901, 30).

Na Angola central, figuras como Ngulu e Keto foram peças-chave de um projeto missionário de conversão de comunidades que sugeria a manutenção de seus laços de parentesco e a formação de quadros locais. Por outro lado, esse modelo também consistia, além de um aspecto de uma idealização do projeto de conversão, uma alternativa ao plano prático: encorajar os pastores e catequistas a se organizarem a partir de suas estruturas de parentesco e relações de parentesco oferecia uma saída à questão do aumento de convertidos que passaram a fixar residência nas estações missionárias, situação que não foi bem recebida pela sociedade missionária (Childs 1949, 65).

²² Uma das teses centrais de Gladwyn M. Childs em *Umbundu Kinship and Character* afirma que o conhecimento e a prática *umbundu* poderiam ser adaptados à educação cristã (Childs 1949, 150, 155).

Os primeiros pastores e catequistas passaram a ocupar certos espaços sociais que estariam vinculados às suas relações com o universo missionário que poderiam conferir lugares de distinção, num cenário de transformações sociopolíticas²³. Uma dimensão importante da formação nas estações missionárias que se vinculava a essa possibilidade de “distinção” residia em torno da aquisição das habilidades de leitura e escrita²⁴. Ao mesmo tempo em que a literacia abriria possibilidades para esses personagens ocuparem certas funções (intérpretes, professores, pastores) nas sociedades do planalto, também era um elemento recebido de modo ambíguo pelas comunidades locais. Missionários relatavam, por exemplo, que havia uma crença na associação das habilidades de leitura e escrita às práticas de “feitiçaria” (Childs 1949, 153, 163; Tucker 1927, 68), o que poderia afastar os novos convertidos de certos espaços comunitários. Assim, o envolvimento desses personagens locais também trazia implicações às maneiras como eles eram recebidos fora das estações missionárias.

É preciso pontuar que esses personagens não apenas receberam no contexto pedagógico congregacional instruções necessárias para a leitura e escrita. Seus processos de alfabetização nas estações estavam profundamente atrelados ao projeto de codificação do vernáculo escrito, um dos objetivos dos missionários congregacionais no terreno do planalto central. Nesse sentido, a adoção do idioma local como meio de evangelização e alfabetização espelha uma estratégia de conversão que não opera apenas no universo das línguas europeias (Tembe 1998, 342; Cruz e Silva 1998, 399), muito embora, parte dessas atividades fossem mediadas por processos tradutórios²⁵. Esse direcionamento oferece um contraponto a visões que negavam a possibilidade da evangelização e educação cristã em línguas não europeias. Uma dessas percepções encontra-se sintetizada no texto *Ésquisses Senegalaises*, de autoria do padre David Boilat²⁶. A respeito do *wolof*, Boilat questiona: se “essa língua carece de todas as palavras teológicas, como vamos lhes ensinar perfeitamente o dogma católico, os deveres cristãos, sem a língua francesa?” (Boilat 1853, 14).

²³ Em “Deus é Feiticeiro”, Iracema Dulley aponta a “aceitação da presença missionária por parte dos Ovimbundu” como uma “estratégia de distinção, evidentemente não redutível a um cálculo reducionista” (2010, 52).

²⁴ É preciso ponderar, no entanto, que a literacia não chega na Angola central com os missionários, como parte de suas narrativas construídas em torno de seu pioneirismo pode levar a supor. A escrita já era utilizada como instrumento burocrático e diplomático pelas autoridades do interior de Angola. A respeito, consultar C. M. Santos e Tavares (2002). O elemento que pode ser destacado não é tanto o “pioneirismo” das missões congregacionais, mas a possibilidade de expansão – ainda que limitada – da literacia para além das elites estabelecidas e sua relação com a codificação escrita da língua local, o *umbundu*.

²⁵ A discussão das práticas tradutórias no contexto do planalto central no período colonial consiste num percurso solidamente explorado no trabalho de Dulley (2022; 2010; 2020).

²⁶ David Boilat (1814-1901) nasceu em Saint-Louis, região localizada no Senegal, filho de um pai europeu e uma mãe ‘mestiça’. Em 1832, “foi enviado à França pela Igreja Católica como um membro de um grupo de estudantes africanos, que estavam entre os primeiros alvos do projeto colonial francês de assimilação”. Quando retornou à Saint-Louis, se tornou um “abade, ou vicário, e diretor de algumas das escolas da colônia” (Warner 2019, 33).

O dilema dos lugares das línguas não-europeias como veículos da evangelização seria encarado pelos missionários católicos da Congregação do Espírito Santo que atuaram no planalto central: apesar de cultivarem o interesse no *umbundu*, manifesto em seu aprendizado como tarefa da missionação e sua codificação em gramáticas e dicionários (Valente 1964a; 1964b; Le Guennec e Valente 1972), o centro da conversão espiritana consistia nos sacramentos. Para os congregacionais, no entanto, a pedra fundamental da conversão se ancorava na noção de que os convertidos pudessem apreender os significados dos textos bíblicos a partir dos vernáculos (Dulley, 59; Edwards, 82), seguindo uma tradição que remonta à reforma do século XVI (Péclard 2005, 118). No relatório da ABCFM de 1883, essa direção se manifesta na ideia de que “bons resultados são esperados sempre que eles [os nativos] podem comunicar em sua língua a mensagem do evangelho” (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1883, 29). Assim, a partir de suas línguas nativas, catequistas e pastores congregacionais se engajariam ativamente com as tarefas de ensino da doutrina e alfabetização²⁷ em suas comunidades.

Do ponto de vista material, a ênfase na evangelização e alfabetização por meio de textos bíblicos se ancorou no engajamento com as atividades de produção e circulação local de impressos, que incluíam edições no vernáculo. A instalação de uma pequena imprensa na estação missionária do Bailundo – que mais tarde seria transferida para a estação de Kamundongo (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1891, 23) – se traduziu num passo fulcral para esse itinerário²⁸. Um local dedicado a essa atividade foi organizado pelo missionário Walter T. Currie, com o objetivo de produzir tiragens de material pedagógico e religioso como cartilhas, bíblias e sermões a serem utilizados na própria missão. Ainda que com dimensões limitadas, essa imprensa desempenhou funções importantes nas esferas logística e pedagógica das estações congregacionais, que antes dependiam das impressões realizadas em Benguela. Grande parte dos materiais foram produzidos em *umbundu*, cuja codificação escrita os congregacionais afirmavam ter sido pioneiros. Àquela altura, a ABCFM tinha no horizonte a tarefa da sistematização escrita de mais três línguas africanas (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1885, xl). Esse dado e o interesse em demarcar, ainda no final do século XIX, o pioneirismo com relação à codificação escrita da língua local majoritária indica que havia um esforço em retratar positivamente o empenho em conhecer os sistemas de significado locais (primeiro a língua, mais tarde, os costumes) para a sociedade missionária.

²⁷ Mais tarde, principalmente por meio do decreto 77 de 1921, o governo português restringiria o ensino à língua portuguesa. Contudo, nem sempre essa restrição impediu o uso do vernáculo como veículo de comunicação do ensino e evangelização nas missões congregacionais. A respeito, consultar Péclard (2005, 115, 118).

²⁸ Um outro caso de instalação de uma imprensa local em missões cristãs é discutido por Teresa Cruz e Silva (1998), em texto sobre a atuação da Missão Suíça dentre os *Tsonga* de Moçambique.

No entanto, esse esforço ainda chegava aos alunos de forma incipiente: no que diz respeito aos materiais didáticos, os pupilos contavam apenas com a cartilha traduzida para o *umbundu* (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1882, 25). A cartilha tinha quarenta e nove páginas, e fora distribuída por estações do Bié e Bailundo, atendendo parte da demanda por materiais de apoio, os quais em anos anteriores eram com frequência produzidos em estêncil (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1882, 23). Por outro lado, William Sanders, um dos missionários estabelecidos em Benguela, já tinha compilado e publicado um vocabulário bilíngue inglês-umbundu àquela altura. Trechos do novo testamento também já tinham sido traduzidos (Sanders e Fay 1885; Mortimer, Arnot, e Sanders 1893; Steconci e Gambier 2019; Marthinson 1957). Ao final de 1889, 19.054 páginas tinham sido impressas por meio da estação do Bailundo (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1889, 33). Naquele momento, o trabalho de tradução ganhava força (American Board of Commissioners for Foreign Missions 1888, 24). Um dos pilares desse trabalho consistia nos comitês de tradução, compostos por missionários e por intérpretes, professores e pastores nativos (Tucker 1927, 129).

É preciso pontuar que apesar de relatos da aproximação dos congregacionais com a língua local incluírem testemunhos de sua variedade e riqueza (Tucker 1927, 67; American Board of Commissioners for Foreign Missions 1888, 23), tal operação ainda se vinculava à ideia da missão como “iluminação”, passo necessário para levar a palavra escrita ao “continente sem livros” (Tucker 1927, 67). Nesse sentido, residia aqui mais uma redução da África ao “paradigma da diferença”, reforçando uma visão do continente típica da “biblioteca colonial”. Para além da retórica salvacionista e essencializada²⁹ do pioneirismo missionário a respeito da codificação do vernáculo escrito, é possível olhar, ainda que de maneira limitada, para esse processo buscando ampliar o entendimento em torno do papel dos personagens locais nas “complexidades do encontro interlingual e intercultural” como uma “via de mão dupla” (Gilmour 2007, 1771). Esse “encontro”, no entanto, foi desenvolvido a partir de relações desiguais. Ngulu, apesar de visto por missionários como “herói da fé”, central para a expansão da palavra (Henderson 1992, 56, 57), ocupava uma posição bem diferente dos missionários norte-americanos. Como um “professor evangelista”, seu pagamento não era responsabilidade da sociedade missionária. Pastores e catequistas como ele e Keto faziam parte de uma liderança nativa rural, da qual esperava-se que “se pudesse manter a si e sua família por meio do trabalho agrícola” e, de maneira complementar, pudesse contar com “contribuições de seu povo” (Henderson 1992, 75). Ngulu apenas ganharia

²⁹ Além de reducionista, a ideia da África como o “continente sem livros” é falsa. Embora muitas sociedades africanas tenham centrado seu conhecimento na oralidade, isso não quer dizer que em todas elas a escrita inexistiu. A respeito do tema, ver, por exemplo, Hrbek (2010).

um salário regular da congregação depois de sua ordenação. A quantia, que foi estimada em 160\$00 angolares na década de 1930 (Henderson 1992, 56), era mais alta que a média dos “salários indígenas”³⁰ do período, mas ainda inferior à dos “estrangeiros”, como é possível deduzir a partir do questionamento em torno do conhecimento dos salários dos norte-americanos, enquanto os ordenados dos africanos “eram de conhecimento de todos e discutidos nas reuniões” (Dulley 2017, 11).

A codificação escrita do *umbundu* – que incluía também o trabalho dos novos convertidos envolvidos com o trabalho de tradução – foi um aspecto fundamental para a emergência de um material escrito a respeito da história e da cultura *umbundu*, que seria incorporado em manuscritos que atualmente integram arquivos missionários, como é o caso das *Crônicas do Bailundo*³¹, e em etnografias produzidas no período colonial, como *Umbundu Kinship and Character* (1949), publicação do etnólogo e missionário Gladwyn Murray Childs. O livro de Childs utiliza como referência relatos desses sujeitos como informantes, mas também incorpora seus textos produzidos originalmente no vernáculo, a exemplo de um texto coletivo que foi traduzido e parcialmente incorporado aos capítulos V, VI e VII. A co-autoria do trecho incorporado é atribuída também a Abraham Ngulu (Childs 1949, 81). Assim, é possível visualizar que as relações desses personagens com a literacia, no contexto de “ocupação” no planalto central – tanto no sentido da conversão religiosa quanto do avanço do imperialismo – influenciou parte das narrativas que mais tarde emergiriam a respeito da história e da cultura *umbundu*.

Considerações Finais

A atenção a aspectos das trajetórias de personagens como Abraham Ngulu e Jacob Keto que emergem das escritas missionárias congregacionais podem ampliar as possibilidades de compreensão das múltiplas maneiras como africanos atravessaram o cenário de expansão imperialista, que, em alguns territórios, coincidiu com o estabelecimento de missões cristãs.

Os casos de Ngulu e Keto atestam a participação de africanos ainda nos estágios iniciais das missões, exercendo um papel basilar numa interlocução que permitiria o crescimento do cristianismo no continente. Essa interlocução, no entanto, era desigual. Algumas desigualdades, inclusive, aparecem nos textos: nas referências não nominais aos atores locais, na categorização

³⁰ “Em 1935, o salário mensal efectivamente pago (excluindo portanto os complementos não monetarizados, a existirem) foi em média de 21 angolares. Os salários referidos no relatório de Vaz Monteiro, para efeitos de comparação com os de S. Tomé em 1937, são todos igualmente inferiores a 30\$” (M. Santos 2012).

³¹ As “Crônicas do Bailundo” se referem a um documento escrito em *umbundu* que se encontra no acervo da ABCFM na Houghton Library. Descrito por Iracema Dulley como um “relato fragmentário da vida no Bailundo, na Angola Central”, o manuscrito aborda aspectos sociais, políticos, econômicos e históricos da região. O texto, assim como sua transcrição anotada e traduções para o português e o inglês foram publicados na revista *África* como material suplementar do artigo de Dulley (2021).

generalista de evangelizadores e trabalhadores como “ajudantes nativos”, ou mesmo no silenciamento de agências locais em detrimento de uma narrativa salvacionista, ancorada na lógica de “levar a luz” ao “continente na escuridão”.

Ao desenvolverem espaços religiosos e de formação em suas comunidades locais, amplamente por meio do *umbundu*³², Keto e Ngulu abrem caminhos para a constituição de uma igreja local, dando os primeiros passos para o que se tornaria décadas mais tarde a Igreja Congregacional em Angola (IECA). Abraham Ngulu persiste na memória da instituição como uma de suas figuras principais. Atualmente, uma escola localizada no atual município do Bailundo carrega seu nome³³. Embora o nome de Jacob Keto não encontre tal reverberação – Ngulu continuou a ser mencionado em escritos missionários e etnográficos na primeira década do século XX –, ambos ofereceram contribuições, cada um à sua maneira, que viriam a ser fundamentais para a construção de uma leitura *umbundu* do cristianismo congregacional, ainda que, atravessada pelo processo de conversão, essa interpretação estivesse sujeita a reduções.

Fontes

American Board of Commissioners for Foreign Missions. *Annual report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*. 72. Boston: Riverside Press, 1882. Yale Divinity Library. <https://digital.library.yale.edu/catalog/11662444>

American Board of Commissioners for Foreign Missions. *Annual report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*. 73. Boston: Press of Stanley and Usher, 1883. Hathitrust Digital Library. <https://hdl.handle.net/2027/iau.31858011316886>

American Board of Commissioners for Foreign Missions. *Annual report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*. 75. Boston: Press of Stanley and Usher. Yale Divinity Library, 1885. <https://digital.library.yale.edu/catalog/11662984>

American Board of Commissioners for Foreign Missions. *Annual report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*. 78. Boston: Press of Stanley and Usher, 1888. Yale Divinity Library. <https://digital.library.yale.edu/catalog/11663596>

³² A noção de que a língua local é importante para a transmissão do Evangelho ainda encontra reverberação atualmente entre os umbundu, como pode ser apreendido pelos testemunhos do Pastor Abias Couto: “O Evangelho só é Evangelho quando vivido na língua de um povo” e do Reverendo Abel de Jesus: “não se pode evangelizar o povo ovimbundu sem umbundu”, recolhidos por Cláudio Tomás (2010, 65, 66). O autor argumenta que atualmente “a IECA vem reclamando o lugar de uma *entidade* que funciona como vaso comunicante entre a comunidade de práticas *umbundu*, que ela tutela, e o projecto de construção da nação em Angola na sua relação com as estruturas dominantes da política e do Estado” (2010, 68). Tais “comunidades de práticas” seriam a garantia “da preservação da genuína cultura dos povos” (2010, 84). Olhar em perspectiva tal leitura contemporânea da relação entre a identidade *umbundu/ovimbundu* e a IECA fornece indícios da continuidade de vínculos entre as apropriações evangélicas da cultura *umbundu* que apresentam ressonância com aspectos presentes já nos anos iniciais das missões congregacionais da região: a importância da língua como veículo de evangelização, por exemplo. É preciso considerar também que tal leitura contemporânea, no entanto, fora atravessada por outras dinâmicas históricas – o próprio colonialismo, a luta anticolonial e a guerra civil angolana – que também contribuíram para sua formulação.

³³ A “Escola Missionária Reverendo Abraão Ngulo” foi inaugurada no Chilume, município do Bailundo, Província do Huambo, em outubro de 2024.

American Board of Commissioners for Foreign Missions. *Annual report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*. 79. Boston: Press of Samuel Usher, 1889. Yale Divinity Library. <https://digital.library.yale.edu/catalog/11663786>

American Board of Commissioners for Foreign Missions. *Annual report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*. 81. Boston: Published by the Board, 1891. Hathitrust Digital Library. <https://hdl.handle.net/2027/hvd.ah5cq3>

American Board of Commissioners for Foreign Missions. *Annual report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*. 91. Boston: Published by the Board, 1901. Yale Divinity Library. <https://digital.library.yale.edu/catalog/11666322>

American Board of Commissioners for Foreign Missions. *The Missionary Herald*, 92, n. 4 (1896). Hathitrust Digital Library. <https://hdl.handle.net/2027/ia.ark:/13960/t3b02sw0n>

American Board of Commissioners for Foreign Missions. *The Missionary Herald*, 93, n. 5 (1897). Hathitrust Digital Library. <https://hdl.handle.net/2027/wu.89066110610>

American Board of Commissioners for Foreign Missions. *West central African mission: a condensed sketch*. Boston: N. 1 Somerset Street, 1886.

Tucker, John Taylor. *Drums in the Darkness*. Toronto: The Ryerson Press, 1927.

Referências Bibliográficas

Ball, Jeremy. “A “Time of Clothes”: The Angolan Rubber Boom, 1886-1902”. *Ufahamu: A Journal of African Studies*, 28, n. 1 (2000): 25-42. <http://dx.doi.org/10.5070/F7281016584>

Ball, Jeremy. “The ‘Three Crosses’ of Mission Work: Fifty Years of the American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) in Angola, 1880-1930”. *Journal of Religion in Africa*, 40, n. 3 (2010): 331–57. <https://doi.org/10.1163/157006610X532202>

Boilat, David. *Esquisses Sénégalaises; physionomie du pays, peuplades, commerce, religions, passe et avenir, recits et legendes*. Paris: P. Bertrand, 1853. <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-79e6-a3d9-e040-e00a18064a99>

Candido, Mariana Pinho. *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and Its Hinterland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Ceita, Constança do Nascimento da Rosa. “A transculturação de Silva Porto na África Central — Viyè — Século XIX”. *Mulemba*, 10, n. 5 (2015): 185-232. <https://doi.org/10.4000/mulemba.1929>

Childs, Gladwyn Murray. *Umbundu kinship & character: being a description of the social structure and individual development of the Ovimbundu of Angola*. London, New York: Published for the International African Institute by the Oxford University Press, 1949.

Cruz e Silva, Teresa. “Educação, identidades e consciência política: a missão suíça no Sul de Moçambique (1930-1975)”. *Lusotopie*, n. 5 (1998): 397-406. www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1998_num_5_1_1170

Dias, Jill. “Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico”. Em *Trânsitos coloniais. Diálogos críticos luso-brasileiros*, org. Cristiana Bastos, Bela Feldman-Bianco e Miguel Vale de Almeida, 315-43. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

Dias, Jill. “Relações portuguesas com as sociedades africanas em Angola no século XIX”. Em *O Império Africano (Séculos XIX-XX)*, org. Valentim Alexandre, 69-93. Lisboa: Edições Colibri, 2013.

Dulley, Iracema. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.

Dulley, Iracema. “Indexation and Displacement: Spiritain Missions in the central highlands of Angola”. *Africana Studia*, n. 23 (2020): 97-112.

Dulley, Iracema. “Chronicles of Bailundo: A Fragmentary Account in Umbundu of Life before and after Portuguese Colonial Rule”. *Africa*, 91, n. 5 (2021): 713-741. <https://doi.org/10.1017/S0001972021000553>

Dulley, Iracema. “Naming Others: Translation and Subject Constitution in the Central Highlands of Angola (1926–1961)”. *Comparative Studies in Society and History*, 64, n. 2 (2022): 363-393. <https://doi.org/10.1017/S0010417522000056>

Dulley, Iracema. “Missões católicas e protestantes no Planalto Central angolano: continuidades e descontinuidades”. Em *Missões, religião e cultura: estudos de história entre os séculos XVIII e XX*, orgs. Carlos André Silva de Moura, Eliane Moura da Silva e Harley Abrantes Moreira, 291-314. Rio de Janeiro: Prismas, 2017.

Edwards, Adrian C. *The Ovimbundu under two sovereignties: a study of social control and social change among a people of Angola*. London: Oxford University Press, 1962.

Ennis, Elisabeth Logan. *The Umbundu Baby and Its Mother*. Boston: Woman’s Board of Missions, n.d.

Ennis, Elisabeth Logan, “Women’s names among the Ovimbundu of Angola”. *African Studies*, 4, n. 1(1945): 1-8. <https://doi.org/10.1080/00020184508706660>

Fish, Bruce. *Angola, 1880 to the present: slavery, exploitation, and revolt*. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2002.

Florêncio, Fernando. “No Reino da Toupeira. Autoridades Tradicionais do M’balundu e o Estado Angolano”. Em *Vozes do Universo Rural*, ed. Fernando Florêncio, 79-175. Lisboa: Centro de Estudos Internacionais, 2010. <https://books.openedition.org/cei/198>

Gilmour, Rachael. “Missionaries, Colonialism and Language in Nineteenth-Century South Africa”. *History Compass*, 5, n. 6 (2007): 1761-1777. <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2007.00472.x>

Henderson, Lawrence W. *The Church in Angola: A River of Many Currents*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1992.

Heywood, Linda. *Contested power in Angola, 1840s to the present*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2000.

Hrbek, Ivan. “As fontes escritas a partir do século XV”. Em *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*, ed. Joseph Ki-Zerbo. Brasília: UNESCO, 2010. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190249>

Instituto Nacional de Estatística de Angola. *Resultados definitivos do recenseamento geral da população e da habitação de Angola de 2014*. Luanda: INE - Divisão de Reprografia, 2016. https://www.ine.gov.ao/Arquivos/arquivosCarregados/Carregados/Publicacao_637981512172633350.pdf

Kandjo, João Sicato. “Uma visita à Ombala Ndala Kandumbu: contribuição para a historiografia dos Reinos Ovimbundu”. *Revista angolana de ciências*, 3, n. 1 (2021): 115-32. <https://doi.org/10.54580/R0301.07>

Kipling, Rudyard. “The White Man’s Burden”. *McClure’s Magazine*, 12, n. 4 (1899): 290-91.

Le Guennec, Grégoire, e José Francisco Valente. *Dicionário português-umbundu*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1972.

- Marthinson, A. W. “Bible Translations in Belgian Congo, Ruanda-Urundi, and Angola”. *The Bible Translator*, 8, n. 4 (1957): 191-202. <https://doi.org/10.1177/000608445700800411>
- Martins, Vasco. “The plateau of trials: modern ethnicity in Angola”. Tese de doutoramento, Lisboa, ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, 2015.
- Melnysyn, Shana. “Vagabond States: Boundaries and Belonging in Portuguese Angola, c. 1880-1910”. Tese de doutoramento, Michigan, University of Michigan, 2017.
- Mortimer, Favell Lee, Frederick S. Arnot, e William. H. Sanders. *Oke tunda k'ekumbi: “The peep of day”*. London: Printed by the Religious tract society, 1893.
- Mudimbe, Valentin Y. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Lisboa: Edições Pedagogo, 2013.
- Mudimbe, Valentin Y. *A Ideia de África*. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.
- Neto, Maria da Conceição. “In Town and Out of Town: A Social History of Huambo (Angola), 1902-1961”. Tese de doutoramento, Londres, School of Oriental Studies, 2012.
- Neto, Maria da Conceição. “De Escravos a ‘Serviçais’, de ‘Serviçais’ a ‘Contratados’: Omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial”. *Cadernos de Estudos Africanos*, 33, (2017) 107-29.
- Péclard, Didier. “État colonial, missions chrétiennes et nationalisme en Angola. 1920-1975. Aux Racines sociales de l'UNITA”. Tese de doutoramento, Paris, Institut d'Etudes Politiques de Paris, 2005.
- Said, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Sanders, William H., e W. E. Fay. *Vocabulary of the Umbundu language*. Boston: T. Todd, printer, 1885.
- Santos, Catarina Madeira, e Ana Paula Ribeiro Tavares. *Africae Monumenta. A Apropriação da Escrita pelos Africanos, Arquivo Caculo Cacabenda*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2002.
- Santos, Jéssica Evelyn Pereira dos. *Colonialismo no sertão pacificado: os povos do planalto de Benguela sob o Terceiro Império Português (1890-1954)*, Maceió, Universidade Federal de Alagoas, 2019. <http://www.repositorio.ufal.br/jspui/handle/riufal/5671>
- Santos, Maciel. “Borracha e tecidos de algodão em Angola (1886-1932). O efeito renda”. *Revista Angolana de Sociologia*, 10 (2012), 49-74. <https://doi.org/10.4000/ras.245>.
- Soremekun, Fola. “Religion and Politics in Angola: The American Board Missions and the Portuguese Government, 1880-1922”. *Cahiers d'études africaines*, 11, n. 43 (1971): 341-77. <https://www.jstor.org/stable/4391120>
- Steconci, Ubaldo, e Yves Gambier. *A World Atlas of Translation*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2019.
- Tembe, Joel das Neves. “A American Board Mission e os desafios do protestantismo em Manica e Sofala (Moçambique), ca. 1900-1950”. *Lusotopie*, 5 (1998): 335-43. https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1998_num_5_1_1166
- Tomás, Cláudio Andrade da Conceição. “Discursos e práticas alternativas de reconciliação nacional e de construção da nação em Angola: o caso da Igreja Evangélica Congregacional de Angola”. Dissertação de mestrado, Lisboa, ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, 2010. <http://hdl.handle.net/10071/1818>
- Valente, José Francisco. *Gramática umbundu: a língua do centro de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964a.
-

Valente, José Francisco. *Seleção de provérbios e adivinhas em umbundu*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964b.

Warner, Tobias. “The Fetish of Textuality: David Boilat’s Notebooks and the Making of a Literary Past”. Em *The Tongue-Tied Imagination*, Tobias Warner, 33-50. New York: Fordham University Press, 2019. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823284634.003.0002>

Recebido: 06 de junho de 2025

Aprovado: 25 de abril de 2025