

Cristianismo e distinção: uma análise comparativa da recepção da presença missionária entre os “Ovimbundu” e os “Kwanhama” de Angola¹

Iracema Dulley

mestranda do PPGAS-IFCH-Unicamp

O presente trabalho propõe-se a realizar uma comparação entre a recepção do cristianismo no Planalto Central e na porção sul do território angolano pré-Guerra de Libertação (1961) de um ponto de vista relacional. Para tanto, busco, trazendo algumas situações encontradas nos registros dos missionários, de historiadores e antropólogos, entender como as macro categorias de classificação dos habitantes dessas regiões no período colonial, tais como “indígena”, “cristão”, “branco”, “negro”, “assimilado”, constituíram uma convenção de significação mobilizada pelos diversos agentes em sua prática comunicativa. A relação manifesta-se tanto do ponto de vista da interação entre os agentes no processo histórico de construção da convenção quanto na significação das categorias a partir de critérios de oposição e contraste.

Palavras-chave: missões – classificação – Angola

Introdução

Em minha pesquisa de mestrado, enfoquei os registros produzidos pelos missionários católicos da Congregação do Espírito Santo no Planalto Central angolano de um ponto de vista relacional. O principal objetivo da pesquisa consistiu em compreender de que maneira a relação entre os diversos agentes envolvidos no contexto da missão criou um código de comunicação entre eles que lhes possibilitou compartilhar o mesmo espaço na prática através do estabelecimento de uma convenção de significação. Para tanto, busquei meu referencial teórico principalmente na teoria da mediação cultural, que se propõe a pensar a interação entre os missionários e seus evangelizando de um ponto de vista relacional (Montero, 2006) e na obra de Pierre Bourdieu (especialmente 1972 e 1989), cuja abordagem dos processos de disputa simbólica e comunicação foi fundamental para minha análise.

A pesquisa concentrou-se na análise de documentos bilíngües português-umbundu e vice-versa, especialmente traduções dos missionários de catecismos, liturgias e coletâneas de provérbios e contos. Ao olhar para as traduções dos missionários nessas obras, busquei

¹ Trabalho apresentado na 26a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

entrever a pactuação da convenção de significação supracitada. Entretanto, ao debruçar-me sobre a relação entre os agentes que produziu o código de comunicação, a constituição desses mesmos agentes revelou-se como condição *sine qua non* da análise, embora não fosse a questão central que me colocava naquele momento. Nesse processo, deparei-me com o compartilhamento de uma forma de classificação dos sujeitos presentes no contexto do colonialismo português em Angola por parte da Igreja, do governo colonial e dos próprios “indígenas”, manifesto em registros bastante distintos, tais como a legislação colonial (especialmente o Ato Colonial e o Estatuto dos Indígenas, *in* Thomaz, 2002), as etnografias e os relatórios dos missionários ao governo colonial e à sede da congregação e as etnografias de administradores e antropólogos da época a que tive acesso.

O pressuposto da análise comparativa a que me proponho aqui, entre a recepção do cristianismo entre os Kwanhama e os Ovimbundu, habitantes, respectivamente, da porção sul do território angolano e do Planalto Central, é de que as macro categorias de classificação do colonialismo português, tais como “indígenas”, “negros”, “brancos”, “assimilados”, “cristãos”, “pagãos”, “cidadãos”, observáveis nos registros e importantes para que se compreendam os diferentes agentes em interação, foram cunhadas a partir da relação entre os agentes envolvidos nesse contexto. Elas tanto determinaram o contexto colonial quanto forma determinadas por ele.

A reflexão a que me proponho é ainda incipiente. Para fins deste trabalho, enfocarei a distinção estabelecida entre os Ovimbundu e os Kwanhama. Do ponto de vista dos missionários, principais produtores dos registros aos quais recorrerei ao longo do texto, essa oposição foi fundamental para empreenderem seu esforço de circunscrição das “etnias” em termos comparativos: a missão entre os Kwanhama, primeiro intento dos espiritanos no território centro-sul de Angola, constituiu-se como marco em relação ao qual a missão entre os Ovimbundu foi planejada e avaliada. Essa configuração dos atributos das “etnias” angolanas em termos contrastivos pautou-se, sem dúvida, pela história da interação entre os diversos povos que compõem o território e de sua interação com os colonizadores portugueses e estrangeiros ao longo de um período que tem início com a presença intermitente de administradores, comerciantes e traficantes de escravos (Alencastro, 2000), passa pelas primeiras tentativas de estabelecimento de estações missionárias e postos administrativos, seguidas das guerras de “pacificação”, e chegam ao momento de consolidação da presença missionária (Henderson, 1992; Péliissier, 1997; Costa, 1970; Bender, 1978).

No presente texto, apontarei para duas situações que contêm em si a história dessa relação, mas se apresentam, já na década de 50, como produto dela. Nesse sentido, as

categorias de classificação que nela aparecem podem ser consideradas como o precipitado de uma relação de longa data. Nela, as categorias de designação de si e dos outros se encontram mais ou menos definidas em relação a uma grade de leitura dos diversos sujeitos presentes num dado contexto, o do colonialismo português em Angola, a qual remete a uma convenção que diz respeito à forma de nomear aqueles que eram vistos como “os mesmos” e “os outros”. Essa forma de nomeação não se constitui em si, de forma estanque, mas em relação a esses “outros”, de forma dinâmica.

Os “indígenas”, a classificação dos agentes e a convenção de significados

Em Angola, a missionação e a colonização foram vistas como enormemente bem-sucedidas entre os Ovimbundu, habitantes do Planalto Central, em parte por situarem-se no território adjacente ao dos Kwanhama e terem sido comparados a estes implícita ou explicitamente no decorrer de todo o processo. Os Kwanhama foram – e ainda são – considerados o povo mais aguerrido e ferrenho na defesa de seu território em Angola, tendo sido os últimos a serem “pacificados” após as sangrentas batalhas de 1915 a 1917, com milhares de mortos e dispêndios de quase metade do orçamento anual do governo português (Pélissier, 1997). Mesmo após seu “avassalamento”, teriam continuado, assim como os outros vizinhos do sul, avessos à presença missionária e portuguesa, sendo considerados ainda hoje predominantemente “pagãos” tanto pelos missionários quanto por seus vizinhos.

As dificuldades com o governo português, receoso da presença estrangeira em seus territórios ultramarinos, o alto nível de mortalidade dos padres recém-chegados – principalmente nas terras mais ao sul do Planalto – e o fato de a maioria dos territórios do interior não estarem ainda “pacificados” nos primórdios da missionação espiritana explicam a lentidão inicial e o tempo necessário até a consolidação do projeto missionário em Angola, ao menos no que diz respeito à extensão da presença das missões. Além de Luanda e arredores, os espiritanos estenderam sua atuação principalmente ao Planalto Central, território ocupado pela população que contribuíram para classificar como Ovimbundu, e às terras mais ao sul deste, ocupadas majoritariamente pelos Herero, Kwanhama e Mwila. O projeto missionário ganhou ímpeto na penúltima década do século XIX, com o estabelecimento de diversas missões no Planalto Central e nas regiões ao sul deste. No que diz respeito ao “sucesso” da missionação, os relatos dos espiritanos são unânimes em afirmar sua enorme efetividade no Planalto Central. Esse “sucesso” seria explicado pela amenidade do clima, pela receptividade dos Ovimbundu à evangelização e, em menor escala, pelo fato de o território ter sido

“pacificado” na Guerra do Bailundo, de 1902-1903 – anteriormente, portanto, aos povos do sul, que teriam oposto grande resistência à efetivação do domínio português até cerca de 1917.

O relato abaixo traz um pouco do que foi esse processo entre os Kwanhama, no qual se atribui ao padre espiritano Lecomte o papel de herói da missionação no sul de Angola. Cito o trecho todo, apesar de bastante longo, por considerar que nele estão presentes alguns aspectos relacionados aos primórdios da missionação que considero relevantes para a comparação proposta. Ele se refere ao estabelecimento da missão do Kubango em Katoko-Utombe, ao sul do Planalto Central, em 1888.

A paz estabelecida no Kubango, porém, sendo relativamente fácil de impor, não foi 'sol de longa dura'. O destino assim o quisera, desejando também que fossem os missionários tão úteis e tão esforçados, que involuntariamente servisse de pretexto para uma revolta de desastrosas repercussões.

Aberta a escola, a freqüentá-la, com espanto do missionário, só aparecem os dois filhos de Tchiwaco. Aos outros, é proibido. O Pe. Lecomte foi-lhe dizendo que 'o sol quando nasce é para todos!' Não foi feliz na intervenção e as tensões entre a Missão e o Potentado Negro avolumam-se.

Estávamos em Dezembro e a chuva ainda não caíra, o que comprometia gravemente as sementeiras e as colheitas. Chegava a oportunidade para esta má fé se manifestar.

Tchiwaco com os feiticeiros e os velhos culpam os Padres, fazendo acreditar à sua gente que a seca é devida ao feitiço dos brancos e em especial à vala que a Missão abriu para irrigar a horta e o jardim.

O povo, tão a sério acreditou na atoarda que muitos cristãos foram ter com o missionário, pedindo-lhe que deixasse cair a chuva. O feiticeiro por sua vez consulta o 'Ongombo'² que confirma os boatos. Tchiwaco lança na libata o grito de guerra: “para fora os brancos e missionários às feras”.

Do Dongo vem o Capitão Marques com uma pequena coluna e um velho canhão a prestar socorro, enquanto bandos de indígenas incendeiam a missão e a fortaleza.

Ao cabo de algumas horas de tiroteio, o P. Lecomte propôs-se servir de medianeiro entre as tropas portuguesas e o soba. Chegando à libata, foi imediatamente amarrado: tiram-lhe o chapéu, arrancam-lhe a batina e ameaçam-no de morte. Sem perder o sangue frio, exclama: “Mas eu não vim para ser maltratado. Cessai o fogo. Vou propor ao Capitão que faça o mesmo”. Hesitam, mas por fim consentem. O feiticeiro, contrariado com as tréguas, encontrando o P. Lecomte a jeito, alça a espingarda e, fazendo pontaria, dá ao gatilho. Por felicidade, estava avariada a espoleta e o tiro não partiu.

Silenciado o tiroteio e tendo retirado o Capitão Marques com as tropas portuguesas, o P. Lecomte volta ao sobado de Tchiwaco. Em vez de agradecimentos, é recebido com apupos, vociferações coléricas e gritaria ensurdecadora. É espancado e amarrado a uma árvore. À sua volta dança o feiticeiro, que pede a morte e o esquartejamento do Missionário.

Depois da macacada infernal, Tchiwaco dá ordens de o soltar e ordena que seja levado à sua residência. Ao recebê-lo, cobre-o de insultos e, para lhe provar que está nas suas mãos dar-lhe a vida ou a morte, dá tiros para o ar. Tchiwaco não o vai matar mas exige a retirada dos brancos e vinte bois de resgate.

- Vinte bois!... Exclama o prisioneiro. Não os tenho e, se tivesse, não os dava. Meu amigo, dois bois e mais nada.

A resposta não agradou a Tchiwaco. Depois de muito 'palavriado' concordou-se em juntar aos dois bois um garrafão de aguardente, um barril de pólvora, uma espingarda de pederneira e mais alguns objectos de pouca importância.

O P. Schaller, Prefeito Apostólico, foi à missão e trouxe o combinado. Tchiwaco recebe-o, mas dá o dito por não dito, alegando que é insuficiente e as posições agora tornam-se irredutíveis. Quando tudo parecia perdido, intervém o soba Lulunga, que Tchiwaco temia, acalmando o povo e propondo que ao resgate estipulado se juntasse um cobertor e uma peça de fazenda. Mas desta vez o Padre iria ele próprio buscar tudo.

Enfim, pelas cinco horas da tarde, entra na missão, depois de ter um dia de agonia. Muito à pressa,

2 *Ongombo* é uma cesta de adivinhação que faz parte dos acessórios dos „adivinhos“, também presente entre os Ovimbundu.

tratam do despejo; levam para o carro tudo o que podem e seguem para Kassinga.

Os trágicos acontecimentos à volta do P. Lecomte, levam o Governo de Lisboa a dar ordens para vingar a injúria e pacificar em definitivo a região.

Comandada por Artur de Paiva, larga da Humpata, a 19 de Agosto de 1889, uma expedição militar, composta por 250 homens, 18 carros de bois, cavalos e muares e outros que se juntaram pelo caminho. Passam pelo Kipungo e Dongo, acampando por fim na margem direita do Kubango, à vista da fortaleza que, meses antes havia sido incendiada.

Em frente, do outro lado do rio, Tchiwako, soba insurrecto do Katoko, postara as suas forças, bem munidas de material que, semanas antes, comprara em Kakonda a traidores comerciantes portugueses.

No meio do rio, surge um soldado de Tchiwako a gritar: “aqui ninguém passa”. É imediatamente abatido pela tropa portuguesa e a fusilaria começa de parte a parte. Em pontos predeterminados, foi fácil a travessia do rio com carros, cavalos, muares e canhões. As tropas de Tchiwako fogem em debandada e o próprio Artur de Paiva entra tranqüilamente na libata de Tchiwako.

A prisão do soba foi mais difícil. Tinha-se escapado para longe, em esconderijos inacessíveis. Dias inteiros a cavalo, molhados até aos ossos, em marchas e contra-marchas, através de rios e matos fechadíssimos, atacando ocasionalmente libatas ainda em pé, andam oficiais, soldados auxiliares, dia a dia em acérrima caça a Tchiwako.

Artur de Paiva usa de toda a espécie de artimanhas. Por fim, propõe entregar os prisioneiros (mais de 200) e gado capturado, se o aprisionassem. Era tal o medo que ninguém se resolveu a fazê-lo.

O forte 'Princesa Amélia', onde a expedição se havia instalado, ficara superlotado com o número de prisioneiros e gado à mistura. A chuva tornara-se torrencial com ventos ciclônicos a empurrá-la. Os caudais dos rios Kubango e Kunene aumentavam assustadoramente, dificultando o regresso que só se poderia fazer em botes ou jangadas.

Artur de Paiva estava resolvido a mandar prender o Soba Grande quando dois negros do Lyambesi entraram no acampamento, correndo, alagados em suor, com a notícia de que Tchiwaco fora preso, a uns 70 quilómetros ao Norte.

Palavras de Artur de Paiva que retratam Tchiwaco, na última noite passada na fortaleza: “*Finalmente já quase escuro deu o ilustre prisioneiro entrada no acampamento, armado com as insígnias da realeza, mas com as mãos amarradas atrás das costas, no meio de forte escolta de gentio. (...) Meteu dó aquela majestade decaída. (...) Tchiwaco levou toda a noite a chorar.*

Todos se achavam satisfeitos porque tinham cumprido com o seu dever. A Bandeira desafrontara-se dignamente e a luta fora conduzida com toda a humanidade, compatível com tais casos”.

No regresso, passam por Kassinga, onde foram recebidos pelo P. Schaller que lhes agradeceu a protecção dispensada pelo governo português.

(Lourenço, 2003: 107-109, ênfases no original)

Alguns pontos podem ser apreendidos do relato reproduzido. O padre Lecomte, vítima da “ma fé” dos Kwanhama e estopim da “pacificação” da região pelos portugueses, foi um dos grandes responsáveis pelo início da missão em território ovimbundu, tendo sido o tradutor e organizador dos primeiros catecismos utilizados em sua catequese (Lecomte, 1899; 1934). Sua participação como fundador de missões tanto no sul quanto no Planalto Central fortalece o argumento da constituição da missão entre os Ovimbundu como contrapartida às missões do sul. A ferocidade atribuída aos Kwanhama, “insurrectos”, é contraposta à “humildade” e “boa disposição” com que os Ovimbundu teriam recebido os missionários. Entre eles, as veementes admoestações sobre o caráter pernicioso dos feiticeiros presentes nos catecismos e a tentativa de vigilância dos missionários sobre sua presença nas aldeias através da ação do catequista conviveu com a tentativa missionária de manter boas relações com esses feiticeiros e mesmo cristianizá-los. Contrasta significativamente com a figura ao mesmo tempo diabólica e selvagem do feiticeiro retratado acima, ocasionador da “macacada infernal”

com a qual os Kwanhama teriam recebido o missionário espiritano bem-intencionado.

Da intervenção portuguesa no conflito entre o missionário e a população local e da mediação do missionário no conflito entre os militares portugueses e os “indígenas” apreende-se uma vez mais a imbricação entre “pacificação” e “evangelização”. Os missionários declaram no relato sua gratidão ao governo lusitano pela proteção que lhes dispensou quando do perigo representado pelos Kwanhama. Os “indígenas” são caracterizados pelos missionários como indignos de confiança e insolentes: não sustentavam os acordos estabelecidos, eram traiçoeiros, abusavam do poder nos momentos em que o missionário estava desprotegido. Seria tarefa dos missionários compreender essa alteridade de forma a buscar mecanismos que a dobrassem, e tarefa do governo português agir segundo a “humanidade compatível com tais casos” para assegurar a obra civilizadora. No caso dos Kwanhama, o grau de humanidade que lhes era atribuído apontava para a intervenção militar como única solução possível, cujo resultado é metaforizado na “figura decaída” da “majestade” kwanhama.

A despeito dos contratempos iniciais, a missão entre os Ovimbundu sempre foi vista como relativamente fácil quando contrastada com os territórios e povos vizinhos, visão que não se restringia aos missionários. Foi compartilhada por Edwards (1962), antropólogo britânico que realizou pesquisa de campo numa aldeia católica em Epalanga, extremo noroeste do Planalto Central, na década de 50, e também por Péclard, historiador que relata a grande atração exercida pelas missões sobre os Ovimbundu. A hipótese aventada por Péclard é de que esse interesse exercido pela missão estaria baseado muito mais na oferta de mercadorias e alimentos adquiríveis 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 (Dias, 1981) – do que na afinidade dos Ovimbundu com a doutrina proposta pelos missionários (Péclard, 1995). Estes (principalmente os protestantes) ter-se-iam valido dos momentos em que os “indígenas” 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, 1995: 15; Henderson, 2000:40). Os missionários católicos parecem ter concentrado menos esforços na oferta de trabalho, muito embora também se preocupassem com o ensino de “ofícios”, por

exemplo, e tenham-se valido de seus catecúmenos como mão-de-obra na construção dos edifícios da missão e outras tarefas. Não obstante, as estatísticas apontam um número muito maior de “cristãos” católicos do que protestantes.

É difícil explicar a “aceitação” da presença missionária por parte dos Ovimbundu. Edwards sugere que para além das evidentes vantagens econômicas oferecidas, estes se instalaram efetivamente no território durante o declínio do lucrativo comércio da borracha, controlado na região pelos Ovimbundu (Childs, 1949). Portanto, o momento em que a missão ganhou ímpeto teria coincidido com um momento crítico em termos materiais na região. Do início do século XIX à primeira década do século XX, os Ovimbundu caracterizaram-se por intensa atividade comercial e circulação no território angolano, atividade que teve acentuado declínio na década de 1910. Seguiu-se a expansão agrícola da década de 1920 e um período menos favorável à agricultura local na década de 1940, quando as fazendas mais produtivas tornaram-se propriedade principalmente de colonos brancos. Foi nessa época que se consolidou a tendência de grande parte do contingente masculino das aldeias migrarem para as regiões vizinhas devido à política de trabalho “voluntário” (*contract labour*) do governo português, que obrigava parte da população a trabalhar em obras do governo, geralmente distantes de sua região de origem por cinco anos, mediante o pagamento de baixos salários. A esse tipo de deslocamento somou-se também a grande oferta de trabalho nas minas da Rodésia e da África do Sul (Heywood, 1987). Essa intensa circulação de pessoas e mercadorias e a relação estabelecida pelos habitantes do Planalto Central com os portugueses e outros europeus vinha, portanto, de longa data, tendo-se manifestado de várias maneiras nos diversos períodos da história e em diversos contextos sócio-econômicos. Entretanto, é certamente por demais simplista atribuir o interesse manifesto pela população local na presença missionária apenas a uma estratégia de satisfação de interesses materiais em momentos de carência.

As diversas fontes consultadas, tanto missionárias quanto de historiadores e antropólogos, afirmam que os Ovimbundu foram associados pelas “etnias” vizinhas à categoria dos *Ovimbali*. Estes estariam associados a atributos como o apreço pelos bens materiais, a disposição de incorporar elementos do universo dos “brancos” e a maior proximidade desse universo. Edwards afirma:

The N'ganguela call the Ovimbundu 'Ovimbali', a name used in Angola for Africans who live with or imitate white. I have heard an Otjimbundu use it for the Kimbundu of Northern Angola. The Southwestern people call the Ovimbundu the „va-Nano – they of the north, but also regard the Ovimbundu as being 'civilized'.

(Edwards, 1962:8)

De acordo com essa caracterização, os Ovimbundu seriam, depois dos habitantes de Luanda e arredores, o povo mais próximos do universo dos “brancos” de Angola, do ponto de vista dos diversos agentes. Péliissier caracteriza os Ovimbundu da seguinte maneira:

Os OVIMBUNDOS (língua: umbundo) são a etnia-chave de Angola, tanto pela sua preponderância numérica – devida em parte a um expansionismo assimilador exercido sobre os Ovimbundizados de entre o planalto central e o mar – como pela sua actividade económica e pela sua aptidão para absorver a influência europeia. Temidos durante muito tempo pelos seus vizinhos por causa das suas incursões de intuitos escravizantes, estes agricultores, que por algum tempo se transformaram em caravaneiros de longo curso, raramente se sentiram tentados a rejeitar os modelos europeus e, por esse facto, foram frequentemente ufanos colaboradores do mundo branco perante as etnias orientais, meridionais e setentrionais

(Péliissier, 1997: 22)

O autor chega a exasperar-se ao verem frustradas suas expectativas de que um povo tão “poderoso”, tão dominador na época do comércio das caravanas e do tráfico de escravos, tivesse aberto mão da “resistência” atribuída pelo autor a seus vizinhos do sul e do leste para “abraçar a cultura do colonizador”.

A despeito das evidentes simplificações contidas nessa afirmação, a questão merece atenção na medida em que foi crucial para o estabelecimento das posições relativas dos agentes no plano ideológico-discursivo. Essa maior relação com o mundo dos “brancos” parece ter conferido aos Ovimbundu uma identificação singular, conferidora de prestígio e distinção. É patente esse carácter distintivo nas descrições apresentadas por Edwards no que diz respeito à forma de resolução de conflitos, das quais frequentemente se encarregavam personalidades ligadas ao poder colonizador: o missionário, um “assimilado” oficial ou pretenso, o chefe de posto. E essa delegação do poder de decisão era, aparentemente, feita de bom grado, embora evidentemente houvesse exceções (Edwards, 1962:130-152). Na coletânea de fábulas do missionário espiritano José Francisco Valente, o termo que designa “branco” ou “civilizado” nas narrativas dos catequistas registradas pelo missionário são ora “*ochimbal*”, singular do termo *ovimbali* apontado acima, ora “*ochindele*”, usados de forma intercambiável e sempre associados à posição de maior poder e prestígio. O missionário chega a afirmar que “para o Bundo, o termo “*Chindele*”, Branco, não se limita à cor. “Branco” é todo aquele que tem hábitos de civilizado, mesmo que seja um Preto retinto. Branco é, pois, o destribalizado” (Valente, 1973a:74).

Essa busca pelo *status* de “assimilado” e a visão desse reconhecimento por parte das autoridades portuguesas como positivo foi historicamente uma marca dos Ovimbundu, muito embora o número de “assimilados” em comparação com a população total tenha sido sempre bastante restrito, principalmente se comparado às elites “mestiças” de Luanda e aos Ambundu, situados ao norte dos Ovimbundu. De forma simplificada, os Ambundu eram

vistos como os mais aportuguesados. Os próximos na hierarquia estabelecida segundo esse padrão de proximidade aos hábitos portugueses e ao domínio de seu idioma seriam os Ovimbundu, que se caracterizaram como agricultores a partir do início do século XX e se conservaram no interior. Se os Ambundu eram considerados mais cosmopolitas, os Ovimbundu, apesar de moradores do *imbo* (expressão local para designar o interior), ter-se-iam identificado como “cristãos” e aceitado a presença colonial de forma geral, buscando o estatuto de “assimilados” como estratégia de distinção. Os povos do sul foram vistos como mais ligados aos costumes tradicionais e avessos à civilização. No caso dos Kwanhama, especificamente, a recusa da autoridade portuguesa parece ter-se consolidado como principal marca distintiva.

Essas representações das populações locais a partir de sua relação comparativa com as populações circunvizinhas e a presença colonizadora perpassou todo o período do século XX, tanto do ponto de vista dos missionários quanto, ao que tudo indica, dessas mesmas populações. Nesse sentido, podemos supor que a “aceitação” da presença missionária por parte dos Ovimbundu consistiu numa estratégia de distinção, evidentemente não redutível a um cálculo oportunista, na qual a associação ao elemento “branco” foi significativa.

Nessa aproximação ao universo do colonizador, os “assimilados”, oficiais ou pretensos, geralmente comerciantes que viviam nos entornos das aldeias ou então nas aldeias formadas predominantemente por “cristãos”, tinham uma posição de acentuado prestígio nas localidades afastadas. As licenças para possuir estabelecimentos comerciais eram reservadas aos “assimilados”, e era a eles que os aldeãos costumavam recorrer para resolver algum conflito. Edwards afirma que os “assimilados”, embora tivessem um *status* social mais elevado do que os comerciantes brancos pobres, e portanto freqüentemente habitassem lugares distantes dos aldeãos comuns e em condições distintas, tinham com estes mais proximidade do ponto de vista lingüístico e cultural. Assim, eram, ao lado dos missionários, as figuras mais requisitadas para resolver as querelas locais das aldeias.

A despeito de se identificarem com os europeus, os “assimilados” mantinham seus vínculos com a população local, configurando uma classe de intermediários. Embora representassem a possibilidade de ascensão social e equiparação aos europeus, não tinham posições políticas locais fortes no sentido de exercerem liderança. Esse *status* diferenciado seria mais acentuado no interior, pois nas cidades, no convívio cotidiano com os europeus, a posição seria quase reduzida à isenção do recrutamento para trabalho e à maior chance de ocupar os cargos de funcionários de baixo escalão (Bender, 1978).

O episódio a seguir é bastante significativo como ilustração da aceitação do cristianismo por parte dos Ovimbundu. É interessante notar que *ocimbundu*, singular de *ovimbundu*, quer dizer, em umbundu, “negro”, o que fazia com que os supostos “assimilados” se definissem como “brancos”. Assim, a distinção entre os “assimilados” e os “indígenas” era estabelecida com base em sua cor, fazendo com que os negros que se diziam assimilados se referissem a si mesmos como “brancos”. A cor negra era, portanto, assimilada ao modo de vida dito “primitivo”, ao passo que a cor branca era característica do modo de vida “civilizado”. O fato de os “assimilados” viverem ao modo dos portugueses fazia com que fossem vistos como brancos por si mesmos e pelos outros negros. Havia momentos, entretanto, em que isso era posto em questão.

Edwards relata o caso de um pretense “assimilado”, Justino, fazendeiro rico de Epalanga, para quem diversos moradores das aldeias vizinhas trabalhavam, que vivia à européia mas não possuía documentos de “assimilado”. Seu principal passatempo nas horas vagas era arbitrar os conflitos surgidos entre os “indígenas”, que o procuravam por admirarem sua posição. Justino dizia-se “assimilado”, embora legalmente não o fosse: baseava-se no fato de ser um fazendeiro de café e viver ao modo dos europeus para afirmá-lo. O motivo da briga teria sido o chefe da aldeia ter-se referido a ele como *otjimbundu tjango*, “um simples negro”, fato que colocaria a possibilidade de um empregado seu ser recrutado como mão-de-obra pela administração colonial, uma vez que apenas os empregados dos brancos e “assimilados” não o eram. A reclamação de Justino baseava-se no fato de se dizer um “assimilado”. Sua resposta teria sido *Ame sitjimbunduko*, “eu não sou um *otjimbundu*” (Edwards, 1962:156). Sua réplica traz a polissemia da situação de “assimilado”: poderia ser, simultaneamente, traduzida como “eu não sou um negro”, “eu não sou um indígena”, “eu sou assimilado”, “eu sou branco” ou “eu sou cidadão português”. A equiparação dos “negros” aos “indígenas”, portanto, não era exclusiva dos registros dos “colonizadores”, mas se reproduzia no cotidiano das relações entre os agentes, que relacionavam uma determinada “raça” a um determinado tipo de comportamento. Nota-se que, embora a disputa girasse em torno de estabelecer se Justino era ou não um *otjimbundu*, o caráter pejorativo do termo não foi posto em questão por nenhum dos envolvidos na querela, nem mesmo pelo chefe, ele mesmo “não-assimilado”.

As macro categorias de classificação de um ponto de vista relacional

O ocorrido guarda, sem dúvida, semelhanças manifestas com a legislação colonial do ponto de vista das categorias de classificação acionadas e suas sobreposições. Voltemos nossa atenção para a definição de “indígena” fornecida pelo Estatuto dos Indígenas:

Art. 2º Para os efeitos do presente Estatuto, são considerados indígenas os indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça; e não indígenas, os indivíduos de qualquer raça que não estejam nestas condições. Aos governos das colônias compete definir, em diploma legislativo, as condições especiais que devem caracterizar os indivíduos naturais delas ou nelas habitando, para serem considerados indígenas, para o efeito da aplicação do Estatuto e dos diplomas especiais promulgados para indígenas.

(*apud* Thomaz, 2002: 322-323)

Os “indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça” seriam, portanto, considerados “indígenas”. Assim, se o critério de mensuração do grau de “civilização” para que um indivíduo fosse considerado “assimilado” seria, em princípio, sua capacidade de assimilação da cultura portuguesa, podendo, com base em seus costumes, ser considerado “português”, essa noção de cultura aparece inegavelmente atrelada a uma predeterminação racial: os negros seriam, em princípio, “indígenas” - ou seja, em princípio, “raça” e “estágio evolutivo” são equiparados.

Para além de os “assimilados” constituírem uma exceção ao estabelecimento dessa equivalência, a aquisição desse estatuto seria feita através da educação nas escolas missionárias e de sua apresentação aos agentes da administração colonial, únicos capacitados para julgar em que medida estavam aptos ou não para tal designação. Isso explica em parte por que tão poucos indivíduos eram oficialmente considerados “assimilados” pelo governo português (Bender, 1978). Semelhante situação coloca as missões claramente como portas de entrada para esse mundo de privilégios, uma vez que os “assimilados”, embora tivessem obrigações fiscais superiores às dos “indígenas”, tinham a possibilidade de ocupar baixos cargos na administração colonial e eram dispensados do trabalho “voluntário”, extensível e compulsório a todos os “indígenas”, em especial aqueles classificados como “pagãos”.

O viés racista da classificação dos componentes do império português do ultramar é notável também no que diz respeito aos “brancos” e “mestiços”. No caso dos “brancos” portugueses, sua condição de “cidadãos portugueses” era inquestionável, sendo a presença branca em Angola julgada benéfica mesmo em se tratando de degredados e camponeses com baixíssimo nível de instrução (Bender, 1978), avassaladora maioria dos colonos que aportavam em Luanda e Benguela. Já os “mestiços” tiveram historicamente uma posição ambígua: ao passo que eram inegavelmente considerados superiores aos “indígenas” do ponto de vista cultural e racial, a mestiçagem era vista como potencial problema. Aos “mestiços”

era, entretanto, infinitamente mais fácil adquirir o estatuto de “assimilado” do que aos “negros”. Sua maioria era “assimilada”. Apesar das ambigüidades, a hierarquia era bastante clara: em termos de superioridade cultural e racial vinham os “brancos”, seguidos dos “mestiços” e “assimilados”, e por fim dos “negros”. As exceções apenas confirmavam a regra através do espanto que suscitavam.

Essa sobreposição pouco metódica de relatos concernentes a contextos menores dentro do contexto mais amplo do colonialismo português em Angola teve como objetivo apontar, em primeiro lugar, o caráter relacional das classificações: muito embora do ponto de vista do sentido que cada agente conferia às categorias que mobilizava para designar-se a si mesmo e aos outros elas fossem distintas, as várias categorias acionadas precipitam-se sobre uma convenção de significação comum, da qual se lançou mão para o entendimento prático na interação entre os agentes. Em segundo lugar, gostaria de ressaltar que a mencionada convenção pode ser descrita como relacional não somente por ter sido cunhada na relação entre os agentes, mas também porque os significados das diversas categorias são perceptíveis somente em relação: os “assimilados” em contraposição aos “brancos” e aos “negros”, os “cristãos” aos “pagãos”, os “civilizados” aos “indígenas”.

Referências Bibliográficas

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de (2000) *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BENDER, Gerald (1978) *Angola under the Portuguese. The Myth and the Reality*. Berkeley: Los Angeles: The University of California Press.
- BOURDIEU, Pierre (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____ (1989) *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.
- CHILDS, G. Murray (1949) *Umbundu Kinship and Character*. Oxford: Oxford University Press.
- COSTA, P. Cândido Ferreira da (1970) *Cem anos dos missionários do Espírito Santo em Angola. 1866-1966*. Nova Lisboa.
- DIAS, Jill (1981) “Famine and Disease in the History of Angola, c. 1830-1930”, in *The*

Journal of African History, vol. 22, no. 3, pp. 349-378.

EDWARDS, Adrian (1962) *The Ovimbundu under Two Sovereignities. A Study of Social Control and Social Change among a People of Angola*. Oxford: Oxford University Press.

HENDERSON, Lawrence (1992) *The Church in Angola: A River of Many Currents*. Cleveland: The Pilgrim Press.

_____ (2000) *Development and the Church in Angola. Jesse Chipenda the Trailblazer*. Nairobi: Acton Publishers.

HEYWOOD, Linda (1987) "The Growth and Decline of African Agriculture in Central Angola, 1890-1950" in *Journal of Southern African Studies*, vol. 13, no. 3, abril, pp. 355-371.

LECOMTE, Ernesto. (1899) *Ondaka ia suku ou Doutrina Christa em umbundu e portuguez*. Luanda: Imprensa Nacional.

_____ (1937) *Cartilha da doutrina cristã em portuguez e mbundu*. 6a edição. Huambo: Tipografia da missão.

LOURENÇO, Pe. Serafim. (2003). *A missão espiritana no Sudoeste de Angola*. Lisboa: Gráfica Povoense Ltda.

MONTERO, Paula (org.) (2006) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo.

PÉCLARD, Didier (1995) "Ethos missionnaire et l'esprit du capitalisme. 1897-1907.", in *Le Fait Missionnaire*.

PÉLISSIER, René (1997) [1986] *História das campanhas de Angola: resistências e revoltas. 1845-1941*. 2 volumes. Lisboa: Editorial Estampa.

THOMAZ, Omar (2002) *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Fapesp.

VALENTE, José Francisco (1973) *Paisagem africana (uma tribo angolana no seu fabulário)*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.