

África (São Paulo, 1978, Online), São Paulo, n. 35, p. 57-86, 2015  
<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i35p57-86>

## A historiografia sobre a “conversão” nas colônias portuguesas na África e a trajetória de Jesse Chiula Chipenda

*Iracema Dulley\**

**Resumo:** O texto a seguir articula a trajetória de Jesse Chiula Chipenda (1903-1969) ao contexto colonial no Planalto Central de Angola. Filho do chefe da aldeia de Lomanda e nascido no Bailundo no ano de término da guerra de “pacificação” da região (1902-1903), Jesse Chipenda aproximou-se da missão congregacionalista da *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) e converteu-se ao protestantismo, tendo-se tornado catequista e pastor de destaque. Ao analisar sua trajetória, busca-se compreender a constituição do *habitus* cristão no Planalto Central a partir da indexação de elementos da estrutura social local. Mostra-se, ainda, como a partir de sua escolarização e inserção no universo missionário, Jesse Chipenda adquiriu disposições que lhe permitiram passar do estatuto de “indígena” ao de “cidadão” mediante sua “assimilação”, ou seja, a constatação de sua incorporação dos padrões de comportamento e habilidades esperados de um “civilizado”.

**Palavras-chave:** Trajetória. Regime do indigenato. Angola. Missões protestantes. *Habitus*.

### **The historiography of “conversions” in Portugal’s African colonies and the trajectory of Jesse Chiula Chipenda**

**Abstract:** The text below relates the trajectory of Jesse Chiula Chipenda (1903-1969) to the colonial context in the Central Highlands of Angola. Born in Bailundo in the last year of the region’s ‘pacification’ war (1902-1903) and the chief of Lomanda’s son, Jesse Chipenda was introduced to the missions of the Congregationalist American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) and converted into Protestantism. He became a catechist

---

\* Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap), São Paulo, Brasil.

and a prominent pastor. In analyzing Jesse Chipenda’s trajectory, one seeks to understand the constitution of a Christian *habitus* in the Central Highlands based on the indexing of elements from the local social structure. It is also shown how, due to his schooling and insertion into the missionary context, Jesse acquired dispositions that allowed him to leave the status of ‘*indigèna*’ (native) for that of a ‘citizen’ upon his ‘assimilation,’ that is, his display of the behavior standards and skills expected from a ‘civilized’ person.

**Keywords:** Trajectory. *Indigenato* regime. Angola. Protestant missions. *Habitus*.

### **L’historiographie de la “conversion” dans les colonies portugaises d’Afrique et la trajectoire de jesse Chiula Chipenda**

**Résumé:** L’article évoque la trajectoire de Jesse Chiula Chipenda (1903-1969) dans le contexte colonial du Planalto central de l’Angola. Fils du chef du village de Lomanda et né au Bailundo la dernière année de la guerre de “pacification” de la région (1902-1903), Jesse Chipenda se rapprocha de la mission congrégationnaliste de l’*American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM), se convertit au protestantisme et devint catéchiste puis un pasteur de renom. En analysant sa trajectoire, on cherche ici à comprendre la constitution de l’*habitus* chrétien sur le Planalto central par la prise en compte des divers éléments de la structure sociale locale. On montre aussi comment, de par sa scolarisation et son insertion dans l’univers missionnaire, Jesse Chipenda a acquis les atouts qui lui permirent de passer du statut d’“indigène” à celui de “citoyen” grâce à son “assimilation”, à savoir la constatation de son intégration aux modèles de comportement et aux capacités attendus d’un “civilisé”.

**Mots-clefs:** Trajectoire. Régime de l’indigénat. Angola. Missions protestantes. *Habitus*.

Há certo consenso na historiografia sobre as missões cristãs nas colônias portuguesas em geral e no Planalto Central angolano em particular de que as missões católicas eram mais permissivas no que diz respeito aos requisitos para considerar alguém cristão, ao passo que os missionários protestantes seriam mais rígidos. O exemplo geralmente utilizado para comprovar essa afirmação é a ênfase conferida pelos católicos ao número de catecúmenos e batismos, contrastada com a preocupação dos protestantes em investigar a mudança interna e externa de cada indivíduo antes de considerá-lo de fato cristão (e.g. Henderson 1992, Silva 1996). Isso teria feito com que Héli Chatelain, por exemplo, missionário suíço ligado à Mission Philafricaine, a despeito de ter passado anos na missão de Lincoln por ele fundada no Caluquembe, ao sul do Planalto Central angolano,

considerasse haver entre os habitantes da missão menos de uma dezena de cristãos (Péclard 1995). De fato, quando olhamos para as fontes missionárias há claramente uma maior tradição de escrutínio dos indivíduos por parte dos protestantes para que se possa considerar alguém cristão ou não, enquanto os católicos parecem ser guiados pelo número de sacramentos administrados.

## HISTORIOGRAFIA, “CONVERSÃO” E HABITUS

Se dessa perspectiva, próxima ao ponto de vista missionário (protestante), os missionários protestantes parecem de fato estar mais atentos ao comportamento dos indivíduos ligados à missão, uma análise que se guie pela maior rigidez protestante em relação à “conversão” esbarra em uma suposição implícita: a de que os africanos que se converteram ao protestantismo se tornaram mais cristãos – e, portanto, mais ocidentais – do que os que se converteram ao catolicismo.

Uma suposição desse tipo não nos ajuda a compreender o processo de construção do *habitus* dos africanos que se aproximaram das missões, e tampouco explica o que essa “conversão” significou em seu contexto. Além disso, esse suposto aponta para uma forma de relação com o cristianismo – “protestante” ou “católica” – que não só exclui outras disposições, as quais remetem a universos pré-coloniais e conviveram com o cristianismo professo por muitos africanos, como produz uma homogeneização daquilo que se entende por “conversão”.<sup>1</sup> E isso a despeito de nem todos terem sido “cristãos” da mesma forma: não era a mesma coisa ser “cristão” na missão ou em uma aldeia afastada; em se tratando de uma mulher que não frequentava a escola, de um catequista atuante em uma aldeia distante ou, diferentemente, de um pastor em posição de destaque na estrutura da missão. Apenas uma investigação etnográfica minuciosa do arquivo<sup>2</sup> possibilita um olhar mais fino para o conjunto de disposições incorporadas de sujeitos distintos e variados. É com o intuito de pensar a constituição

---

<sup>1</sup> Utilizo o termo “conversão” entre aspas para ressaltar, ao longo do texto, que este é um conceito utilizado pelos sujeitos que estudo. Não tenho interesse em olhar para a trajetória de Jesse do ponto de vista de sua relação pessoal com o cristianismo, nem em discutir o significado de sua “conversão”. Estou, antes, interessada na constituição do *habitus* de um sujeito que passou da condição de “indígena” para a de “assimilado”, primeiro de fato e depois de direito, em um processo que envolveu sua aproximação do universo missionário.

<sup>2</sup> A esse respeito, ver, por exemplo, Cunha (2004) e Stoler (2010).

do *habitus* entre os habitantes do Planalto Central durante o período colonial que me proponho, no presente texto, a refletir sobre a trajetória de Jesse Chiula Chipenda, catequista originário da região do Bailundo que se tornou pastor protestante e braço direito dos missionários da *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM), organização congregacionalista atuante no Planalto Central do fim do século XIX ao início da guerra de libertação (1961).

Ainda que o estudo de uma única trajetória não permita tecer afirmações categóricas sobre qual teria sido o processo de desenvolvimento do *habitus* dos catequistas como um todo, ocupantes de uma posição específica na hierarquia missionária, ou tampouco oferecer uma descrição do processo de “conversão” dos habitantes do Planalto Central (ou do que se poderia denominar seu *habitus* pré-colonial), certamente há elementos comuns entre as várias trajetórias de sujeitos coloniais que se tornaram “cristãos” e ocuparam a posição de catequistas e/ou acederam ao estatuto de “cidadãos”. Nesse sentido, este estudo específico pode contribuir para um melhor entendimento do processo de constituição desse *habitus*. Mas por que escolher a trajetória de Jesse Chipenda e não outra? Ora, as diversas experiências de aproximação ao cristianismo e assunção da religião levada pelos missionários europeus e norte-americanos não estão igualmente documentadas: há muito mais fontes sobre os africanos protestantes no Planalto Central do que sobre os católicos<sup>3</sup>; sobre os homens do que sobre as mulheres; sobre os catequistas do que sobre os alunos de aldeias afastadas; sobre os pastores do que sobre os catequistas. É por esse motivo que escolhi como objeto de pesquisa a trajetória de Jesse Chipenda, único pastor sobre o qual os missionários da ABCFM em Angola publicaram uma biografia exclusiva – e é porque esse catequista se tornou pastor que se pode ter acesso à trajetória de um catequista.

Segundo Michel Cahen, a ideologia pode ser entendida enquanto expressão do “*habitus* de um milieu social, do grupo hegemônico de uma nação”, a qual possibilita que esse grupo ou nação “fale a si mesmo, represente-se aos seus olhos e imagine seu próprio futuro” (Cahen 2012: 170). O autor entende o indigenato – regime de classificação e controle da população africana nas colônias portuguesas em relação ao qual a trajetória de Jesse Chipenda se deu – como a expressão máxima da ideologia colonial que orientou a presença portuguesa

---

<sup>3</sup> Encontrei nos arquivos da Congregação do Espírito Santo, principal congregação católica atuante no Planalto Central, escassas menções a alunos e catequistas da missão como indivíduos. Ademais, o fato de serem raramente nomeados nas fontes dificulta um estudo de trajetória.

na África na primeira metade do século XX. E essa mesma ideologia, ao produzir o lugar do “indígena”, criou também lugares sociais com possibilidade de expressão reduzida, como ficará claro mais adiante.<sup>4</sup> A dificuldade em acessar o discurso, e conseqüentemente o *habitus*, dos sujeitos enquadrados na categoria de “indígena” está, pois, diretamente relacionada à estrutura da sociedade colonial, e é em virtude desse processo histórico que temos acesso quase exclusivamente a fontes produzidas por sujeitos “assimilados” enquadrados na categoria de “cidadãos”, considerados “civilizados” – e a trajetória de Jesse Chiula Chipenda, se é acessível de alguma maneira, o é porque embora ele tenha nascido no lugar social que seria em 1926 marcado pela denominação “indígena”, logrou ao longo de sua vida aceder ao estatuto de “cidadão”. Meu intuito, ao olhar para sua trajetória, é compreender, a despeito dos limites colocados pelas fontes, o percurso de constituição desse *habitus*.

A principal narrativa publicada sobre a vida e “conversão” de Jesse Chipenda encontra-se no livro *Development and the Church in Angola. Jesse Chipenda the Trailblazer*, biografia escrita por Lawrence Henderson (2000), missionário protestante ligado às missões da ABCFM em Angola. Jesse Chipenda escreveu por ocasião de sua ordenação como pastor em 1938, uma história de sua “conversão” e “vida cristã” de próprio punho, para além de um ensaio teológico onde explicitava seu entendimento do protestantismo. O texto de Henderson foi composto a partir desse texto original de Chipenda<sup>5</sup>, de fontes inéditas dos arquivos da ABCFM e de suas próprias observações. Henderson afirma ter sido Chipenda seu “mentor” e o orientador de seu trabalho missionário quando chegou à missão.

O texto é bastante interessante por explicitar, em sua própria estrutura, o processo de mediação<sup>6</sup> que lhe deu origem: o relato de Henderson sobre Jesse e a missão é produto da conjunção entre a narrativa de Jesse Chipenda, ela mesma em profunda relação com a missão; a vivência de Henderson como missionário

---

<sup>4</sup> A esse respeito, ver o interessante debate em torno da possibilidade de fala do subalterno, inspirado em um texto de Spivak, organizado por Morris (2010).

<sup>5</sup> O texto em umbundu está disponível nos arquivos da ABCFM e será objeto de investigação futura.

<sup>6</sup> Entendo por mediação o processo de compartilhamento de códigos que resulta em uma convenção de significação em relação à qual as interações na missão se dão. O conceito de mediação foi proposto por Montero (2006, 2012) para dar conta teoricamente de contextos missionários. Discuto esse processo nas missões católicas do Planalto Central angolano em Dulley (2010).

em Angola tendo Chipenda como mentor; os arquivos da ABCFM, escritos por outros missionários e catequistas, a partir da relação que mantiveram uns com os outros. A biografia de Jesse é o único livro exclusivamente biográfico publicado por um missionário da ABCFM sobre um pastor protestante africano em Angola, e o motivo para isso talvez seja o fato de Jesse ter sido não só um grande mediador, um “abridor de caminhos”, como sugere o título da obra, mas também ter sido considerado um “mártir” da igreja protestante em Angola: foi preso pelo governo colonial em meio à guerra de libertação angolana e morreu na prisão.<sup>7</sup>

É relativamente frequente que a história das missões protestantes seja contada na chave do testemunho, sendo este uma narrativa autobiográfica, que constrói a trajetória de um sujeito de modo a dar conta de sua “conversão” e “vida cristã”. Assim, o testemunho não só privilegia aspectos relacionados à vida religiosa e espiritual de quem narra, como costuma ser uma narrativa teleológica – narra a vida de um sujeito do início ao fim, sendo o transcorrer dos acontecimentos orientado para esse fim –, que acaba por causar no leitor a impressão de que o sujeito em questão nasceu para ser aquilo que se tornou. O testemunho seria, pois, nos termos de Pierre Bourdieu (1986), um texto eminentemente regido pela “ilusão biográfica”. A despeito disso, essas narrativas apontam para uma interessante possibilidade analítica no que diz respeito à vida social: se lidas criticamente, permitem lançar luz sobre o processo de formação do *habitus*, ou seja, sobre a constituição de disposições incorporadas<sup>8</sup>, desses

---

<sup>7</sup> Além de os pastores protestantes nativos terem sido vistos com muita desconfiança pelo governo colonial português, um dos filhos de Jesse Chipenda, Daniel Chipenda, tornou-se guerrilheiro do MPLA (Movimento pela Libertação de Angola, um dos protagonistas da luta armada contra o colonialismo). A biografia de Jesse afirma, contudo, que ele teria queimado os panfletos de propaganda do movimento revolucionário quando estes lhe chegaram de Lisboa com o pedido de que fossem distribuídos. Assim, da perspectiva da igreja protestante, Jesse teria morrido por sua fé e não teria tido qualquer envolvimento com a causa revolucionária (Henderson 2000: xx). Daniel Chipenda talvez seja representativo do lugar social dos “novos assimilados” vindos do interior, os quais, segundo Messiant (1989), entraram em conflito com os “antigos assimilados”, descendentes de famílias crioulas, no contexto da guerra civil em Angola. Para uma apreciação do lugar dos “assimilados”, “antigos” ou “novos”, na guerra, ver Bittencourt (1999).

<sup>8</sup> Embora me inspire no conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu, não me oriento por uma perspectiva estritamente bourdiana. Com isso quero dizer que minha análise não incorpora outros conceitos do autor, como campo e capital. Assim, embora me valha de elementos significativos de sua discussão sobre *habitus* – e entendo o *habitus* mais como descrito em *Le bal des célibataires* (Bourdieu 2002a) e *Esboço de uma teoria da prática* (Bourdieu 2002b) do que em “O campo científico” (Bourdieu 1983) e *Esboço de autoanálise* (Bourdieu 2005) –, discordo da ideia de que biografia e história de vida não são noções válidas para considerar o processo de constituição do *habitus* de um sujeito, devendo necessariamente ser substituídas pelo conceito de trajetória. Embora a maioria das biografias seja marcada pela ilusão biográfica, nem todos os estudos biográficos o são.

africanos que se aproximaram da missão, mediadores por excelência entre universos em processo de comensuração.

### “INDÍGENAS”, “PAGÃOS” **VERSUS** “CIVILIZADOS”, “CRISTÃOS”

Jesse Chipenda pertence à minoria de sujeitos coloniais que logrou passar da categoria de “indígena” à de “civilizado”, menos de 1% da população de Angola logo antes de eclodir a guerra de libertação. Embora eu não vá abordar em detalhe o regime do indigenato que esteve em vigor nas colônias portuguesas de 1926 a 1961, nem discutir aqui suas implicações de forma exaustiva, uma vez que vários autores já se debruçaram sobre a questão<sup>9</sup>, gostaria de ressaltar que se trata de um conjunto de leis elaboradas na metrópole cujo objetivo era estabelecer o lugar dos africanos nas colônias e, assim, discriminar os sujeitos passíveis de apropriação como mão de obra forçada pela administração colonial – mais de 99% da população africana. A divisão dos habitantes africanos das colônias entre “indígenas” ou “gentios” e “civilizados” ou “assimilados” não se inicia propriamente em 1926; ela já estava operante, embora com menor grau de formalidade, nas relações sociais nas colônias desde o final do século XIX (Clarence-Smith 1979). No entanto, a necessidade de disponibilização de mão de obra forçada obrigou a administração colonial a legalizar essa distinção entre sujeitos na sociedade colonial, que até então operava muito mais via reconhecimento social. Antes da implementação do indigenato, as pessoas eram reputadas assimiladas ou indígenas; não tinham documentos que atestassem seu pertencimento a uma ou outra categoria (Cahen 2012). Assim, o regime do indigenato veio instituir uma diferenciação entre as pessoas que não era apenas social, mas também legal – diferenciação com base na qual se obrigavam os habitantes das colônias ao trabalho, considerado elemento indispensável à civilização.

A categoria de “indígena”, definida no Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique, decreto 12.533 de 23 de outubro de

---

Prova disso são, para ser absolutamente sucinta, o estudo de Carlo Ginzburg sobre Menocchio (2006) e o de Suely Kofes sobre Consuelo Caiado (2001).

<sup>9</sup> e.g. Bender (1978), Pélissier (1978), Macagno (2000), Cruz (2005), Wheeler (2006), Newitt (2007), Neto (2009, 2017); Cahen (2012); Nascimento (2013).

1926, publicado no *Diário do Governo* nº 23, 23-10-26, p. 903, classificava da seguinte forma a grande maioria da população da colônia:

Art. 3º 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.

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”. E 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 “não indígena” e, portanto, “cidadão português”, essa noção de civilização está inegavelmente atrelada a uma predeterminação racial: os “negros” seriam, em princípio, “indígenas” – ou seja, a letra da lei equiparava “raça” e “estágio evolutivo”. Contudo, o estatuto de “indígena” colocava a possibilidade de o sujeito permanecer nessa categoria ou tornar-se “assimilado”, e a partir de 1926 os requisitos para desfrutar desse privilégio tornaram-se cada vez mais restritivos: abandonar integralmente os usos e costumes “indígenas”, falar e escrever português com correção, praticar um ofício “compatível com a civilização europeia” (sendo o objetivo desta restrição a integração dos africanos na economia colonial), ter “bom comportamento” (o que significava não participar de igrejas africanas e não ser polígamo) e atingir um certo patamar de renda (Cahen 2012: 167).<sup>10</sup>

Todos os africanos negros eram, pois, em princípio, classificados como “indígenas”, nome que apontava para um lugar social marcado por uma série de constrangimentos (Butler 1997). Em primeiro lugar, os “indígenas” não

---

<sup>10</sup> Segundo Nascimento, os critérios para que um “indígena” se tornasse “cidadão” em Angola foram baseados na Carta Orgânica de 1917: “1 – saber ler e escrever a língua portuguesa; 2 – possuir os meios necessários à sua subsistência e à das suas famílias; 3 – ter bom comportamento, atestado pela autoridade administrativa da área em que reside; 4 – diferenciar pelos usos e costumes do usual da sua raça” (Nascimento 2013: 33). O terceiro ponto inscreve na letra da lei as relações de dependência das autoridades coloniais que marcariam a trajetória dos sujeitos que lograram aceder ao estatuto de “cidadão”, conforme discutirei adiante. Segundo Cahen (comunicação pessoal), houve uma modificação gradual nas formas de classificação dos africanos segundo a lei desde 1878, ano da abolição da escravatura na África continental portuguesa. O Código do Trabalho de 1914 também foi um documento importante nesse quesito.

eram “cidadãos”. Entendia-se que para sujeitos pertencentes a raças diferentes, e, portanto, a estágios de desenvolvimento distintos, deveria haver leis diferentes; assim, somente os “assimilados”, sujeitos coloniais que demonstrassem ter atingido o que era considerado o padrão de civilização português, conquistariam o estatuto de “cidadãos portugueses”, ainda que um “assimilado” fosse sempre, em comparação com o europeu branco, um cidadão de segunda classe. Os “indígenas” eram passíveis de recrutamento como mão de obra forçada – o termo oficial era “contratado”, mas o “contrato” era obrigatório –, deviam pagar imposto<sup>11</sup> e eram submetidos a uma série de restrições, como a necessidade de autorização para se movimentar fora de seu território. Aos “civilizados”, “assimilados”, colocava-se a possibilidade de ocupar outro lugar na sociedade colonial, na medida em que tinham acesso a baixos cargos da administração colonial e gozavam em alguma medida dos direitos de um cidadão português. Assim, compreender as limitações à mobilidade social colocadas pelo estatuto do indigenato é fundamental para que se possam entender alguns dos constrangimentos em relação aos quais a trajetória de Jesse Chipenda se deu.

O regime do indigenato engloba, evidentemente, uma diversidade imensa de lugares sociais e possibilidades de *habitus* em uma única categoria, a de “indígena” (o mesmo poderia ser dito, aliás, sobre a categoria de “civilizado”). Ao olhar para uma trajetória, meu objetivo é, em termos empíricos, descrever uma possibilidade de configuração de *habitus* nesse contexto específico. De fato, a trajetória de Jesse Chiula Chipenda é singular e não pretendo, a partir dela, tecer uma generalização sobre o processo de constituição de um *habitus* “cristão” e/ou “assimilado” – uma categoria geralmente implicava a outra – no Planalto Central. Contudo, como nos mostrou Carlo Ginzburg em *O queijo e os vermes* (2006), é possível partir de um caso inusitado e, ao atentar para suas dissonâncias, compreender o contexto no qual se insere. Portanto, se a trajetória de Chipenda não nos permite imaginar de forma imediata como teriam sido as trajetórias dos sujeitos coloniais que foram e permaneceram marcados pelo estatuto de “indígena”, ela ressoa essas outras possibilidades não realizadas ao afirmar seu próprio percurso. Ora, a questão do *habitus* não só é central para

---

<sup>11</sup> O imposto incidia inicialmente sobre a unidade de habitação, e por isso era chamado imposto da palhota. Transformou-se posteriormente em imposto indígena, ou seja, passou a incidir sobre o indivíduo masculino. Contudo, a despeito da modificação no que diz respeito à unidade de arrecadação, o objetivo do imposto permaneceu o mesmo: obrigar os “indígenas” ao trabalho forçado.

as negociações cotidianas no colonialismo português, como é afirmada na letra da lei. A própria definição de “indígena” faz menção direta ao conjunto de disposições atribuídas aos sujeitos marcados por esse nome: designados como aqueles que “não se distingam do comum daquela raça”, os “indígenas” são justamente aqueles que não partilham de uma série de características atribuídas aos “cidadãos” portugueses, associadas ao qualificativo “civilizado”: falar português, ter uma profissão que não fosse trabalhar a terra (o que evidentemente excluiria esses “indígenas” da economia de mercado colonial), dispor de uma certa renda, ter costumes “europeus”. O assimilacionismo português colocava, pois, como projeto uma transformação profunda dos sujeitos que aspirassem ao estatuto de “cidadãos” – e ainda que essa política fosse muito mais de segregação do que de assimilação, criou o espaço para a formação de uma elite africana minoritária nas colônias.

Contudo, se a lei conforma um universo de possibilidades com o qual os sujeitos têm de se avir, os caminhos da prática são tortuosos. O enquadramento legal dos “indígenas”, concebido a partir dos gabinetes de juristas portugueses com poucos conhecimentos antropológicos sobre a vida nas colônias (Macagno 2000), não poderia prever, a partir de suas negativas (“não civilizado”, “não cristão”), as trajetórias que colocaria em movimento. Espero que a análise a seguir contribua para a particularização dessa generalização a partir da construção de um trajeto que não seja exclusivamente definido pela negativa.

## A “CON-VERSÃO” DE CHIULA

Jesse Chiula Chipenda foi um cristão de primeira geração no Planalto Central angolano, provavelmente nascido em 1903, ano do término da Guerra do Bailundo (1902-1903). Segundo sua narrativa, Jesse, então chamado Chiula, cresceu na aldeia do pai, que tinha outros cinquenta filhos, sendo sua mãe, Carvoli, trabalhadora rural, uma das dezesseis (segundo Henderson) ou dezoito (de acordo com Jesse) mulheres de seu pai, o chefe da aldeia. Isso é praticamente tudo que se sabe sobre sua mãe, além de sua não oposição ao cristianismo, embora não fosse cristã. Chipenda, pai de Chiula e chefe de Lomanda, é descrito por Henderson como ex-comerciante de longa distância da época das caravanas envolvidas com o tráfico de escravos e o comércio da cera e da borracha. Ele

fazia, pois, parte do grupo social que seria deslocado do poder com a conquista dos reinos do Planalto Central por Portugal, a gradual subjugação das populações africanas pelo sistema colonial e a posterior implementação do regime do indigenato (Clarence-Smith 1979, Heywood 2000, Neto 2012).

O pai de Jesse provavelmente era um dos poderosos homens livres do Planalto Central no final do século XIX, cuja principal ocupação era organizar e liderar caravanas de comércio.<sup>12</sup> Embora não fique claro se ele pertencia a uma das eminentes linhagens relacionadas às famílias reais do reino do Bailundo pré-pacificação ou se era um não nobre que se tornou rico e poderoso com as caravanas de comércio – o que aconteceu com alguma frequência na segunda metade do século XIX no Planalto Central (Heywood 2000) –, apreende-se da narrativa de Jesse/Henderson que o chefe Chipenda não foi um dos aliados dos portugueses que se beneficiaram do domínio colonial nos primeiros anos pós-guerra do Bailundo. De todo modo, fica claro que seu pai ainda era, no momento de seu nascimento, um homem poderoso na região. Signos de sua posição social são o grande número de cabeças de gado em sua aldeia, seu papel proeminente no comércio e o fato de possuir muitas mulheres e escravos – as primeiras se ocupavam da produção agrícola e os últimos eram usados tanto como agricultores quanto como carregadores de mercadorias nas caravanas.

Portugal iniciou a conquista do território do Planalto Central em 1890, quando subjugou o reino do Viye com o auxílio de aliados africanos na região (Pélissier 1978, Heywood 2000, Neto 2012). Insatisfeitos com a perda de grande parte de seu poder e prestígio devido à presença do capitão-mor português, designado para governar o território, e ao declínio das caravanas de comércio, vários dos chefes não atenderam às demandas portuguesas no que diz respeito à cobrança de impostos, recrutamento de mão de obra e alistamento militar. A resposta às ordens portuguesas foi a rebelião de grande parte da população e de alguns governantes em 1902. Apesar da linearidade das explicações para a Guerra do Bailundo encontradas em muitas análises, é compreensível que parte dos habitantes do Planalto Central tenha-se revoltado contra uma ordem colonial – ainda que certamente não a designassem dessa forma – que os beneficiara desde os tempos do tráfico atlântico (Birmingham 1999), mas começava a tentar

---

<sup>12</sup> Sobre o comércio realizado pelas caravanas de carregadores em seus vários momentos, ver Pinto (1881), Birmingham (1998), Heintze (2004) e Cândido (2013).

subjugá-los e interferir de forma efetiva no curso de sua vida. Contudo, não foram todos os reinos que se revoltaram; alguns se aliaram aos portugueses contra os revoltosos, o que certamente contribuiu para a derrota destes últimos.

Não me alongarei aqui sobre a guerra de “pacificação”. Meu intuito é apontar para a perda de autonomia política e econômica pelos antigos reinos do Planalto Central ao serem derrotados militarmente na Guerra do Bailundo em 1903. Nos anos subsequentes estabeleceu-se o domínio colonial português sobre o território: a eleição dos *olosoma* (plural de *osoma*, “soba” em português de Angola, comumente traduzido como “régulo” durante o período colonial) deveria ser ratificada pela administração portuguesa e os chefes das aldeias deveriam atender às demandas coloniais por impostos, mão de obra e soldados. Além de a presença colonial restringir a mobilidade social dos africanos, estes se viram obrigados a competir no comércio com os colonos portugueses que se estabeleceram no Planalto Central, cobiçado pelo bom clima e solo sem, no entanto, receber os mesmos incentivos destinados pela administração colonial a estes (Clarence-Smith 1979, Neto 2012). Ora, o pai de Jesse Chiula Chipenda foi certamente um desses chefes deslocados de sua posição de poder pela nova ordem do colonialismo.

Foi na esteira desse conflito que Chiula se converteu ao cristianismo por volta de 1913, aos dez anos. Segundo sua narrativa, isso ocorreu em visita a Timiha, aldeia dos parentes de sua mãe, também no Bailundo, para a qual esta voltara após separar-se de seu pai, levando consigo sua irmã. Segundo Jesse, ele descobriu durante a visita que sua irmã estava frequentando a igreja e a escola, o que sabia não ser do agrado de seu pai, embora o fato não incomodasse sua mãe. Em seu testemunho, Jesse afirma ter-se convertido no primeiro dia em que acompanhou a irmã à igreja, obtendo a aprovação de seus companheiros. Teria, então, tomado a decisão de permanecer mais alguns dias na aldeia de sua mãe para aprender os rudimentos da escrita e, em seus termos, “a palavra de deus”.

Jesse, então Chiula, afirma ter sabido que sua “conversão” não agradaria a seu pai, que se opunha veementemente ao governo colonial e às missões. O pai de Chiula, contudo, dificilmente expressaria seu desacordo como uma oposição a esta ou aquela instituição – a aproximação do filho a qualquer missão, católica ou protestante, ou mesmo à administração colonial, provavelmente lhe traria desagrado semelhante; pode-se imaginar que ao menos inicialmente qualquer missão poderia ser, a seus olhos, vista como um braço do poder colonial. Da

perspectiva do chefe Chipenda, aproximar-se desse universo não podia deixar de ser uma aliança com o poder contra o qual entendia não mais ser possível lutar, mas que progressivamente o alienava da posição de prestígio que um dia ocupara. Um filho convertido, talvez disposto a introduzir o cristianismo em sua aldeia, era, pois, percebido como uma ameaça. Jesse afirma não ter sido bem-sucedido ao procurar esconder sua “conversão” do pai – este a percebera rapidamente, seja pela mudança nos hábitos do filho (como comer somente após as orações e esforçar-se por aprender a ler), seja pelos rumores que se espalharam na aldeia a respeito.

Um episódio relatado por Jesse em seu testemunho revela também as mudanças em curso em sua terra natal: ele afirma ter pedido à mãe um punhado de milho, que vendeu a um comerciante português para comprar uma Bíblia. Essa atitude, apresentada pelo Jesse aspirante a pastor como símbolo de sua devoção e disposição para o trabalho, revela dois problemas centrais para o contexto de sua “conversão”: a presença dos comerciantes portugueses, concorrentes de seu pai, e, talvez mais importante, a relação estabelecida entre a capacidade de leitura, as missões e a feitiçaria. Na época da “conversão” de Jesse, as pessoas que sabiam ler eram frequentemente acusadas de bruxaria, pois tal habilidade era associada ao uso do poder dos olhos de outra pessoa, que precisava ser morta para que se pudesse incrementar a própria capacidade de visão. A narrativa de Jesse sobre a relação entre leitura e feitiçaria é bastante semelhante a outras narrativas recorrentes no Planalto Central no mesmo período<sup>13</sup>, que estabelecem uma relação direta entre a presença das missões, o aprendizado da leitura e a bruxaria ou feitiçaria. Para agravar a situação, a mãe de Jesse faleceu na mesma época, e as outras mulheres de seu pai acusaram-no de ser responsável por sua morte, temendo que ele também as matasse com o objetivo de aumentar seus poderes de visão.

Em vista de todos esses conflitos, o chefe Chipenda acabou por dar a Chiula um ultimato: afastar-se da missão ou deixar sua aldeia para sempre. No relato de Jesse, o momento da “conversão”, cuja narrativa é bastante carregada emocionalmente, é indissociável do conflito de autoridade que marcou sua adesão ao cristianismo: trata-se de um momento em que Chiula rompe com a autoridade

---

<sup>13</sup> Uma narrativa semelhante é a de Paulino Ngonga Liahuca, pastor protestante uma geração mais velho do que Jesse, sobre sua alfabetização (Scott 1959: 85-89). Para uma discussão mais aprofundada sobre a relação entre bruxaria e missão, ver Dulley (2010, especialmente o último capítulo).

paterna ao aceitar (*okutava*) a “palavra de deus”, e com ela a presença missionária. Fica claro na trajetória de Jesse/Chiula que o momento de ruptura com o pai, embora a contragosto, representou o abandono de parte significativa do sistema de referências que marcara sua socialização até então<sup>14</sup>, bem como a possibilidade de relativa emancipação da estrutura social em que seu pai exercia a chefia, no interior da qual, como ficará evidente a seguir, Jesse levaria anos para chegar à posição que alcançou rapidamente mediante sua escolarização e relação com a missão protestante.

Jesse retrata a ruptura com o universo paterno como uma provação pela qual teve de passar em nome de sua adesão ao cristianismo – as provações e o sacrifício sendo um *leitmotiv* dos testemunhos religiosos. Contudo, também aqui se podem perceber, por meio de sua narrativa, elementos de um contexto que em muito excedia pai e filho. Chiula, ao abrir mão de continuar na aldeia do pai, foi acolhido pelo catequista enviado pela missão da ABCFM a Lomanda – note-se, sem o consentimento do chefe Chipenda. Jesse afirma que seu pai ameaçou matar o filho e recrutar o catequista para trabalho forçado (o recrutamento de mão de obra era uma de suas atribuições). Embora nada disso tenha ocorrido – a essa altura a presença das missões era inevitável, e o chefe Chipenda não ignorava esse fato –, a localização da casa do catequista – também usada como escola e igreja – em um lugar afastado revela a falta de prestígio do cristianismo na aldeia de Chipenda. Nas aldeias cristãs, a escola-igreja tornava-se o centro da aldeia e era construída no lugar anteriormente ocupado pelo *onjango*, local onde os homens congregavam para fazer suas refeições, resolver querelas e contar histórias (Dulley 2010).

## A FORMAÇÃO DE JESSE

Após deixar a casa do pai, Chiula viveu com o catequista e sua família por algum tempo. Afirma ter trabalhado em troca de casa e comida, esforçando-se por aprender tudo que podia no que diz respeito à leitura, escrita e fé cristã. Em relatório sobre a missão de Ochileo para a sede da ABCFM em Boston

---

<sup>14</sup> O conflito de gerações entre Chiula e o chefe Chipenda guarda semelhanças estruturais bastante significativas com o conflito entre pai e filho em virtude da associação deste à missão narrado por Chinua Achebe em *O mundo se despedaça* (2009).

em 1909, um dos missionários, Woodside, apresenta a tarefa da missão como primordialmente de formação. Segundo ele, os alunos das missões eram muito pouco preparados e tinha-se de lhes ensinar tudo, desde como construir uma boa moradia até as primeiras letras. Os missionários não se mostravam muito entusiasmados quanto ao futuro da maior parte de seus alunos, com raras exceções, mas afirmavam ser inevitável delegar a eles, ainda que mal preparados, a tarefa de disseminar o cristianismo e educar os habitantes das regiões mais distantes das missões. Woodside afirmava que esse tipo de trabalho era vantajoso porque não restringia a missão aos sujeitos por ela treinados para serem professores: embora muitos catequistas não fossem bem preparados – sabiam ler e escrever, mas não com perfeição –, nas palavras do missionário, “sabiam muito mais do que aqueles aos quais se dirigiam”. Pode-se apreender desse relato que a educação adquirida por Jesse durante os anos em que viveu com o catequista Jó não era nem mesmo tão boa quanto a educação que os missionários ofereciam na missão, a qual eles mesmos consideravam deficitária. Contudo, na casa do catequista, Chiula pôde entrar em contato com dois elementos fundamentais para a constituição do *habitus* nas missões da ABCFM: o aprendizado da leitura e a disciplinarização pelo trabalho (cf. Péclard 1999).

Jesse relata que em 1917, cerca de quatro anos após sua “conversão”, o catequista Jó e sua esposa escreveram uma carta de recomendação à missão do Bailundo para que aceitassem seu pupilo como aluno. Este foi aceito para o quarto ano do ensino elementar na missão após passar por um exame que consistiu em escrever seu nome. Talvez tenha sido essa a primeira vez que o apadrinhamento teve papel importante na trajetória de mobilidade social de Jesse Chiula – isso era, conforme observa Neto (2012), imprescindível para a ascensão social no contexto colonial angolano. Chiula tornou-se, segundo o relato de Henderson, um estudante respeitado na escola da missão a despeito de seu pouco preparo inicial – aqui se observa o processo de interiorização do *habitus* da dedicação, do sacrifício e do trabalho que orientava as missões protestantes no Planalto Central não só no que diz respeito aos africanos, mas também aos missionários.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Isso pode ser compreendido da correspondência entre os missionários e seus superiores em Boston, os quais davam a última palavra sobre o que deveria ser feito e via de regra tinham suas ordens acatadas.

Jesse afirma ter permanecido na missão até 1919, voltando a sua aldeia natal apenas no período de férias. Teria então procurado reatar os laços com o pai que, entretanto, permanecia irredutível e se recusava a vê-lo, pois o considerava um *ocingandeleyi*, termo traduzido por Henderson como vagabundo, errante ou estrangeiro. A visão depreciativa sobre o estatuto de Jesse aponta para o que seria, da perspectiva de seu pai, a ausência de vínculos que ligassem seu filho a seu universo de origem. Ao se colocar fora das relações com os vivos e os mortos de sua família extensa, que lhe conferiam lugar na sociedade, Jesse era percebido por seu pai, não ligado ao universo missionário, como alguém destituído de lugar social, e, portanto, não merecedor de consideração. Isso só se modificaria anos mais tarde, quando o chefe Chipenda perceberia que a relação de Jesse com a missão lhe permitira alcançar um lugar social que jamais poderia ocupar de outro modo.

É provável que a tentativa de Jesse de reaproximar-se do pai tenha sido apoiada e incentivada pelos missionários, que insistiam na autoridade divina, mas também valorizavam a autoridade paterna como elemento organizador da vida em sociedade – a esse respeito, vale notar a instituição do sobrenome paterno nas famílias convertidas ao protestantismo e o lugar de proeminência conferido aos mais velhos na hierarquia da missão, em observância a seu papel na sociedade do Planalto Central. Ademais, converter filhos de chefes era uma estratégia frequentemente empregada pelos missionários, que preferiam enviar os catequistas que treinavam para suas aldeias de origem de modo a garantir sua aceitação pelos moradores. Jesse relata ter-se dedicado à evangelização dos habitantes de Lomanda durante as férias, para onde pretendia voltar como professor e catequista quando concluísse os estudos. A inevitabilidade da presença da missão pode ser constatada, por exemplo, em sua observação de que vários de seus irmãos haviam passado a frequentar a escola e a igreja sem o consentimento de seu pai.

Jesse afirma ter sido batizado em 1919 a despeito da resistência dos mais velhos da escola, possivelmente em uma reiteração do conflito de gerações que marcava as sociedades do Planalto Central, na qual os homens mais poderosos acumulavam mulheres, bens e escravos em detrimento dos mais jovens, que só acediam a posição semelhante com o passar dos anos (e.g. Heywood 2000). Contudo, Stover, missionário que fora o mentor de Chiula, teria insistido em batizá-lo antes de sair de férias. Ora, se essa situação aponta para o lugar dos

mais velhos na hierarquia da igreja, indica também que os missionários davam a última palavra em questões cruciais, a despeito de sua consideração pelos valores locais. Foi nessa ocasião que Chiula recebeu o nome pelo qual se tornou conhecido: Jesse Chiula Chipenda, composto por um nome bíblico (Jesse), o nome que recebera de sua família (Chiula) e o nome de seu pai (Chipenda), que se tornou seu último nome, passado a seus descendentes como ocorre com os sobrenomes ocidentais.<sup>16</sup>

Jesse, que era um dos duzentos e quatro alunos e alunas da escola missionária do Bailundo e estava entre os vinte e dois internos que moravam na missão, concluiu seus estudos em 1920 e foi aprovado no exame de admissão ao Instituto Currie no Dondi, escola modelo da missão da ABCFM inaugurada em 1914, para a qual eram enviados os melhores alunos. No Instituto Currie recebiam os últimos anos de educação missionária – depois disso somente se podia realizar o ensino secundário em Luanda, nas poucas escolas do estado, que eram extremamente concorridas e só admitiam “assimilados”. Jesse já havia adquirido, portanto, uma educação formal que o diferenciava em muito da maior parte dos “indígenas” do Planalto Central naquela época. No Dondi havia não só missionários norte-americanos e canadenses como professores, assistentes e alguns poucos pastores falantes de umbundu. Do ponto de vista da missão, portanto, Jesse não fazia parte da primeira geração de cristãos, embora isso fosse verdade no que diz respeito a sua aldeia de origem. A educação dos alunos do Instituto Currie era marcada por uma rígida rotina de estudo e trabalho. As manhãs eram devotadas às aulas e as tardes, a trabalhos diversos: agricultura,

---

<sup>16</sup> A história do nome de Jesse é reveladora do sistema de nomeação introduzido pelas missões protestantes no Planalto Central. Os conversos geralmente recebiam um nome bíblico por ocasião do batismo (e.g. Jesse), o qual precedia o nome que haviam recebido da família (e.g. Chiula); o nome do pai, em umbundu (e.g. Chipenda), era incorporado como sobrenome e transmitido aos filhos e netos. As missões protestantes parecem ter instituído a transmissão do sobrenome paterno como regra entre seus adeptos de modo a marcar, no nome, a ascendência. Nas missões católicas não parece ter havido semelhante preocupação durante o período em questão no que diz respeito aos “indígenas”.

A adoção de um nome cristão por ocasião do batismo não só insere o sujeito no universo cristão ritualmente, como expressa expectativas a seu respeito. O nome de Jesse faz alusão, na mitologia cristã, à agricultura e ao pastoreio, atividades de Jesse, pai de Davi, rei de Israel. Não é à toa, pois, que Jesse afirma ter sido, quando criança, pastor do rebanho de seu pai. Chipenda é hoje um nome bastante conhecido em Angola, não só por causa de Jesse Chipenda, mas também por seus filhos Daniel Chipenda, combatente do MPLA, e José Belo Chipenda, pastor de renome da igreja protestante. Os missionários protestantes em Angola enfatizaram a autoridade do pai e promoveram a família nuclear, e o sistema de nomeação que se originou na relação com as missões aponta para isso.

cozinha, limpeza, manutenção da missão, marcenaria, etc. Os alunos tinham de contribuir com trabalho e uma taxa anual para cobrir parte do salário dos professores. Jesse, que não recebia ajuda financeira da família, trabalhava por conta própria nas férias para arcar com esses custos.

Após completar o primeiro ano de estudo, Jesse afirma ter voltado a sua aldeia para o funeral de um tio e levado alguns presentes para o pai, com quem finalmente reatou laços. Talvez tenham sido os presentes, indicadores do novo lugar social ocupado pelo filho, que fizeram o pai notar a posição de prestígio por ele conquistada. Segundo Jesse, o chefe Chipenda permitiu então que todos os moradores da aldeia frequentassem a escola, com exceção dos escravos que em 1920 ainda possuía. O relato de Jesse sobre como se reaproximou do pai após anos de conflito é carregado de emoção; no entanto, a reaproximação significa aqui não só uma questão familiar, mas também política: por meio de Jesse, o chefe Chipenda pôde estabelecer uma aliança com o novo sistema de poder do qual havia sido em grande medida excluído. Do ponto de vista da missão, ter boas relações com um chefe proeminente por meio de seu filho também significava estabelecer uma importante aliança com a estrutura de poder local. Embora as fontes não abordem a questão explicitamente, é possível que o chefe Chipenda tenha notado que entre as alianças possíveis no novo contexto colonial, estabelecer relações com a missão protestante da ABCFM implicava aproximar-se de estrangeiros menos alinhados ao poder colonial português do que seria o caso se seu filho estivesse ligado a uma missão católica.

Em 1923, seu terceiro ano no Instituto Currie, Jesse foi aprovado no primeiro exame oficial de português e recebeu seu cartão de catequista, sendo então autorizado a estabelecer uma escola na aldeia de seu pai. Este parece ter-se alegrado com a nova situação. Durante o tempo que passava em Lomanda, Jesse ajudava-o com o trabalho para o posto administrativo (basicamente recolha de impostos e recrutamento de mão de obra); dividia seu tempo entre o Instituto Currie no Dondi, onde estudava durante o período letivo, e a aldeia do pai, onde lecionava e evangelizava como catequista durante as férias. No ano seguinte, Jesse foi aprovado no segundo exame oficial de português. Estava, pois, certificada sua capacidade de expressão e escrita na língua do colonizador, requisito

fundamental para que pudesse solicitar o reconhecimento como “civilizado” e adquirir seu bilhete de identidade.<sup>17</sup>

Após o exame de português, foi-lhe atribuída pelos missionários a função de inaugurar um posto missionário na aldeia de Tinguita. Jesse passou então a dividir seu tempo entre Tinguita e Lomanda, situação bastante comum no contexto da missão protestante em Angola na década de 1920 em virtude da demanda por catequistas e escassez de pessoal. O resultado disso para a população em geral é que os moradores das aldeias mais distantes só tinham acesso a escolarização de forma bastante intermitente, na medida em que o catequista pudesse atender à demanda. Aqueles que conseguiam ser admitidos a uma escola missionária propriamente dita entravam em contato mais direto com o universo cristão e ocidental, cujo *habitus* era inculcado nos alunos no cotidiano das aulas e tarefas, de forma muito mais intensa do que nas aldeias distantes. Isso explica, por exemplo, o pequeno número de pessoas aptas a comprovar sua mudança de *habitus*, compreendida pelo governo colonial como “assimilação”.

Jesse relata um episódio emblemático de seu papel de mediador. Trata-se da ocasião em que auxiliou o chefe Chipenda em uma visita ao posto administrativo no Bailundo para a qual todos os chefes de aldeias da região haviam sido convocados devido a um problema relativo ao pagamento de impostos. Jesse, que estava em Lomanda quando seu pai recebeu o dinheiro dos moradores, explicou a questão a contento para o administrador, que teria ficado muito impressionado com sua educação, elogiado seu pai e recomendado que incentivasse todos os jovens da aldeia a seguir seu exemplo. Chipenda, vendo-se reconhecido pelo poder colonial por intermédio de seu filho, teria então permitido que todos, “inclusive os escravos”, fossem alunos de Jesse. O administrador, em visita posterior a Lomanda, teria convidado Jesse para trabalhar com ele. Esse episódio deixa claro que sua educação na missão lhe franqueara o acesso a uma posição social que apenas uma trajetória como a sua poderia proporcionar. O administrador certamente viu em Jesse um possível mediador entre os interesses coloniais e o universo local. Embora não possuísse documentos de assimilado – foi justamente nessa época que o regime do indigenato começou a ser implementado –, Jesse tinha o *habitus* de um aos olhos do administrador, que sabia o quanto isso era raro.

---

<sup>17</sup> Durante o regime do indigenato, “indígenas” e “cidadãos” tinham documentos distintos: os primeiros eram obrigados a portar a caderneta de indígena, enquanto aos segundos se conferia um bilhete de identidade (Neto 2017).

Jesse acompanhou-o por um curto período de tempo, mas depois de visitar algumas aldeias afirma ter pedido para deixar o emprego. Segundo sua narrativa, não lhe era permitido caminhar de uma aldeia para a outra – o administrador insistia para que fosse carregado em uma rede pelos mais velhos, o que lhe causava, em suas palavras, extremo desconforto. Tanto a ligação com seu universo de origem quanto a missão protestante, que enfatizava a autoridade dos mais velhos como forma de incorporar as tradições locais a sua estrutura e ensinar hierarquia a seus conversos, levaram-no a recusar ser colocado em uma posição em que estivesse acima dos mais velhos. Ademais, se Jesse vivesse no posto administrativo e acompanhasse o administrador em suas viagens, não lhe sobraria tempo para trabalhar como catequista e professor, o que aparece, em sua narrativa, como o propósito de seu investimento em educação – para além da dívida para com os missionários, explicitada inúmeras vezes nas cartas dos membros africanos da igreja a seus superiores.

O administrador teria permitido que Jesse deixasse o emprego apenas após muita insistência – o que revela seu poder de decisão em relação à vida de seus subordinados. Ao retornar a Lomanda, Jesse foi aclamado rei por iniciativa de seu pai, tornando-se o responsável por lidar com a administração colonial. Essa reviravolta na trajetória de Jesse, que contava na altura cerca de vinte anos de idade, provavelmente seria impensável na geração de seu pai. Sua proximidade e entendimento do universo do colonialismo colocaram-no em uma posição que não chegaria a ocupar senão depois de muitos anos não fosse pela profunda mudança introduzida pela chegada das missões e dos postos administrativos ao Planalto Central. Jesse seria, pois, rei, e Chipenda, seu pai, encarregar-se-ia de administrar a justiça – segundo o regime do indigenato, leis distintas eram apropriadas a povos em estágios de desenvolvimento diferentes: a lei que se aplicava aos “cidadãos” não valia para os “indígenas”, devendo estes ser julgados de acordo com os costumes próprios a seu estado civilizatório (cf. Macagno 2000, Cruz 2005, Neto 2012). Mas Jesse se viu obrigado a recusar também esse lugar de prestígio, pois a missão o havia incumbido de inaugurar uma estação missionária no Lobito, onde ensinaria e evangelizaria os trabalhadores “contratados” falantes de umbundu enviados para trabalhar na Pauling & Co., empresa de engenharia civil britânica responsável pela construção de ferrovias na África meridional, na altura encarregada da construção do Caminho de

Ferro de Benguela, que ligaria o porto do Lobito ao interior de Angola (cf. Neto 2008). Seu pai, embora contrariado, aquiesceu.

A vida pessoal de Jesse aparece muito *en passant* no relato, geralmente associada à missão. Ele afirma ter tomado um trem para o Bailundo aos 22 anos para visitar o pai e pedir em casamento a futura esposa, Teresa Laurinda, que fora aluna da escola feminina Means School, também no Dondi, onde se tornou costureira. Teresa vinha de uma família cristã. Segundo Henderson, seu pai, Esekiya (Ezequiel), foi um dos primeiros conversos da missão do Bailundo. Embora a narrativa não revele nada sobre a negociação, Henderson afirma que se tratou de um “casamento tradicional ovimbundu”, e o fato de Jesse afirmar que seu pai se encarregou da negociação com a família da noiva aponta para algo nesse sentido, embora não se saiba se as prestações e contraprestações comumente relacionadas ao alambamento no Planalto Central (cf. Childs 1949) foram observadas. Os laços de Jesse com seu lugar de origem se evidenciam na escolha de casar-se com alguém de sua própria região, por intermédio de sua família. Jesse afirma ter-se valido da ocasião de seu casamento para conversar com o pai sobre a possibilidade de ele se tornar cristão. Segundo seu relato, o chefe Chipenda prometeu pensar seriamente a respeito, mas lhe explicou que não poderia abandonar suas mulheres. O diálogo entre pai e filho explicita algumas oposições, fundadas no *habitus* de cada um: se a família era central para ambos, o pai não via como possibilidade abrir mão da poligamia, enquanto Jesse se inclinava em direção à família monogâmica cristã, ainda que mantivesse estreitos laços com sua família extensa.

No Lobito, Jesse encontrou alguns “cristãos” entre os trabalhadores no alojamento da Pauling & Co. – todos “indígenas”, pois só os “indígenas” eram passíveis de recrutamento para trabalho forçado – e iniciou os serviços religiosos entre eles. Na altura ainda não havia missão católica no Lobito, e Henderson afirma ter sido Jesse o único responsável pela evangelização da região. A empresa britânica forneceu-lhe um quarto e emprego pela manhã; nos outros períodos, Jesse trabalhava como catequista e professor. Durante as tardes, segundo sua narrativa, dava aula a um grupo de vinte e quatro jovens que trabalhavam como empregados domésticos. Aos domingos, pregava pela manhã no Lobito e à tarde em Catumbela, em três a quatro plantações de açúcar, percorrendo a pé o caminho de 35 km. A colonização da região sul de Angola era, diferente do Planalto Central, bastante mais antiga, ligada às pescarias e *plantations*, que

se valeram durante muitos anos de trabalho escravo (cf. Clarence-Smith 1979). O mesmo termo aplicado aos escravos, e posteriormente aos libertos que foram obrigados a continuar trabalhando para os antigos senhores – *serviçaes* – passou a designar os “contratados”, o que aponta para a persistência de algumas relações de dependência e poder na longa duração, as quais viriam a marcar a trajetória de Jesse.<sup>18</sup>

Segundo Jesse, a missão no Lobito contava com cento e vinte e cinco alunos e fiéis quando ele solicitou o envio de auxiliares para que pudesse visitar as regiões de origem dos trabalhadores que convertera. Assim, poderia dar continuidade ao método de evangelização adotado pela ABCFM: estabelecer um centro missionário onde a evangelização era realizada de forma mais sistemática e, na medida do possível, tentar alcançar os territórios adjacentes para que, uma vez despertado o interesse pela missão, fosse mandado para lá um catequista que pudesse se encarregar da evangelização do território de forma mais sistemática, conforme a disponibilidade de pessoal. A missão no Lobito, que aos olhos da congregação ia de vento em popa, envolveu-se, contudo, em um conflito com a missão católica e a administração colonial. Jesse narra que ao retornar de uma viagem deparou-se com o rumor, segundo ele espalhado pelo padre católico de Benguela, David Rafael, de que alguns ingleses teriam ido à escola protestante e dito que o país estaria melhor se estivessem no comando. A acusação remete à constante insegurança de Portugal em relação à presença estrangeira no país, vista como concorrente a seus interesses na região. Os ingleses da Pauling & Co. e os missionários protestantes aos quais Jesse estava ligado eram, assim, alvo de constante suspeita.

Em virtude do boato, Jesse e seu auxiliar foram convocados pela administração, que os interrogou, fechou a escola e confiscou seu material de ensino. Impedidos de dar aula, Jesse e seu auxiliar, Isaías, passaram a trabalhar dia e noite na Pauling & Co., até que esta foi instada pelas autoridades coloniais a despedi-los. Jesse comunicou o ocorrido à missão, que o orientou a permanecer no Lobito, mas não se dispôs a arcar com seu sustento. Jesse encontrou novo trabalho como funcionário de um senhor de nome Manham, mas afirma não ter podido dar continuidade ao trabalho missionário a não ser

---

<sup>18</sup> Com isso não pretendo afirmar, contudo, a continuidade entre o sistema de produção escravista em Angola, que se restringiu a alguns trechos da costa e incluiu principalmente atividades como pesca e agricultura, e o regime do indigenato, que abrangeu praticamente toda a população masculina adulta da colônia.

em segredo, até que a missão interveio e dirigiu-se ao governador. Em 1927, mesmo ano em que se instalaram as primeiras escolas católicas no Lobito, a escola protestante foi reaberta.

Jesse casou-se em 1928 com Teresa Laurinda Chipenda e em 1929 nasceu o primeiro filho do casal, José Belo Chipenda. Contudo, em 1930 Jesse continuava trabalhando para o Sr. Manham, que se recusava a diminuir sua carga de trabalho e afirmava que só o liberaria quando morresse. Aqui se notam, uma vez mais, os constrangimentos a que a posição de “indígena” obrigava Jesse. De acordo com a lei colonial, não poderia haver regime de servidão nas colônias no fim da década de 1920, sendo as relações de trabalho regulamentadas pelo Código do Trabalho Indígena (Macagno 2000: 49); contudo, na prática o trabalhador “indígena” não “contratado” estava sujeito aos mandos e desmandos do patrão, que podia inclusive fazer com que fosse preso por insubordinação. Quando a quantidade de trabalho diminuiu, o Sr. Manham enviou Jesse para trabalhar, em suas palavras, para “um outro branco”. A missão não interveio, e o fato de Jesse comentar o fato remete uma vez mais para a corrente prática de apadrinhamento dos subordinados: em situações de dificuldade era necessária uma intervenção por parte de alguém em posição de poder – coisa que não aconteceu no caso em questão, deixando Jesse à mercê do patrão.

A posição de subordinação de Jesse no Lobito contrasta com o prestígio de que gozava em sua aldeia natal. Em janeiro de 1931 faleceu o chefe Chipenda. Segundo conta, Jesse viajou a Lomanda para tratar do funeral e impediu a venda dos escravos da família por seus irmãos, que lhe sugeriram que ficasse em Lomanda como mais velho. Esta seria possivelmente uma forma de escapar ao jugo do Sr. Manham: tornar-se soba de Lomanda. Contudo, os sobas, a despeito de ocuparem uma posição prestigiosa e em estreita relação com a administração colonial, tinham de permanecer “indígenas” (Nascimento 2013: 46). Jesse recusou o pedido dos irmãos. Resolvidas as questões familiares, retornou ao Lobito com o objetivo de continuar os estudos em Luanda, pois somente adquirindo uma carteira de identidade poderia livrar-se da situação de dependência dos empregadores. Nesse momento, teve de contrapor-se não só ao patrão como à missão: a igreja no Bailundo opôs-se à ideia e alegou que isso poria a perder o trabalho que já haviam realizado no Lobito. Este parece ter sido o único ponto de virada na trajetória de Jesse em que este afirma ter-se oposto ao caminho que a missão lhe designava. Ora, é significativo que isso

tenha ocorrido justamente no momento em que se lhe colocava a possibilidade de tornar-se “civilizado”.

Jesse passou três anos em Luanda concluindo os estudos. Sua biografia não revela como sustentou a si e a sua família durante o período, mas é possível que o tenha feito com ajuda da família ou com a herança que recebeu do pai. Henderson afirma que Jesse foi um dos quatro negros de sua classe, e ainda assim “o melhor aluno” da sala. Durante o primeiro ano em Luanda nasceu o segundo filho do casal, Daniel Chipenda. Concluídos os estudos, Jesse afirma que gostaria de ter continuado a estudar, mas não dispunha de mais recursos. Contudo, obteve finalmente a carteira de identidade que atestava sua cidadania portuguesa, ou seja, conquistou o estatuto oficial de “civilizado” e passou a ocupar uma posição completamente distinta na sociedade. Foi mandado pela missão para Benguela para trabalhar como professor e catequista e depois, ordenado pastor, reassumiu a direção da missão do Lobito. A narrativa escrita de próprio punho por Jesse termina em 1938, ano de sua ordenação. Henderson relata que na década de 1950 Jesse tornou-se Secretário Geral do Conselho de Igrejas Evangélicas no Centro de Angola, posto que deixou somente ao ser preso pela PIDE (polícia secreta portuguesa) em 1967.

#### ALGUMAS OBSERVAÇÕES, A TÍTULO DE CONCLUSÃO

As missões, assim como os postos administrativos, operaram um deslocamento nas estruturas de poder locais, e a disputa entre Jesse e seu pai permite olhar para isso de uma perspectiva mais micro. Essas mesmas missões forneceram, no entanto, os elementos para a mobilidade social daqueles que a legislação colonial classificou como “indígenas”. No caso das missões protestantes, se retiraram a autoridade do sistema de parentesco local em um primeiro momento, procuraram restaurá-la por meio de um fortalecimento dos vínculos familiares (o que inclusive contribuía para a expansão do cristianismo) e da sociedade camponesa (na medida em que a vida urbana era concebida como desagregadora). Assim, de certa maneira, o lugar de pessoas como o chefe Chipenda foi revalorizado na relação com a missão e a partir da trajetória de ascensão social de seu filho.

As missões católicas e protestantes, assim como o projeto assimilacionista colonial, baseavam-se em uma ideia de como o “indígena” era e deveria ser no futuro. Esses projetos foram, no entanto, ambíguos e inconstantes, além de agentes distintos terem tido projetos nem sempre totalmente consoantes. Para compreender o processo de transformação do *habitus* dos conversos ao protestantismo, é interessante compreender esse projeto por parte da ABCFM – o qual parece assentar-se sobre os pilares da cristianização, escolarização e educação pelo trabalho – para procurar compreender o *habitus* dos habitantes do Planalto Central antes da chegada das missões. Basicamente, temos acesso a ele de duas formas: i) por meio daquilo que dele permaneceu e que contrasta com o *habitus* europeu – por exemplo, família extensa *versus* família nuclear; ii) por meio do que dele nos contam os narradores “assimilados” – segundo o relato de Jesse Chipenda discutido acima e a biografia de Eva Chipenda (1996), esposa de José Belo Chipenda, havia alguns elementos em comum entre o *habitus* pré-colonial e o *habitus* cristão: a autoridade dos mais velhos, a divisão das tarefas e lugares sociais com base no gênero e a centralidade da família. A missão protestante parece, pois, ter realizado como que um enxerto monogâmico e cristão na família extensa, na qual se apoiou para levar a missão para áreas mais remotas; parece também ter-se apropriado da divisão de trabalho por gênero encontrada na estrutura social local, ainda que com algumas modificações no que diz respeito ao lugar dos gêneros concebido segundo o prisma cristão. Alguns elementos desse *habitus* “pré-cristão” chegam-nos ainda por meio daquilo que suscita incômodo nos missionários: poligamia, feitiçaria.

Na narrativa que analisamos, o *habitus* dos “indígenas” protestantes é delineado em contraposição a dois conjuntos de *habitus*: o dos habitantes “não cristãos” do Planalto Central, por um lado, e o dos missionários protestantes, por outro. É na comparação entre esses padrões de disposições incorporadas que se podem apreender, a partir do texto, as distâncias e proximidades com um e outro universo. Contudo, parece haver alguma continuidade entre a estrutura das relações na aldeia do chefe Chipenda e na missão: no que diz respeito à obediência e hierarquia, serão inúmeros os momentos em que Jesse se submeterá às ordens recebidas de seus superiores no decorrer de sua carreira na igreja, assim como mantinha, segundo a narrativa de Jesse/Henderson, uma relação de respeito e obediência em relação aos mais velhos em seu contexto de origem. Penso, pois, ser possível afirmar que houve uma confluência entre as disposições

cristãs e locais no que diz respeito aos imperativos do respeito à hierarquia e da obediência, o que apontaria para uma continuidade entre o *habitus* das populações do Planalto Central e o *habitus* cristão que se procurava inculcar.

No que diz respeito à família, sua centralidade é observada nos dois universos. Porém, enquanto o projeto missionário protestante promove a família monogâmica cristã, o universo africano é marcado pela família extensa, frequentemente poligâmica. Os conversos protestantes geralmente se situam em algum lugar nesse gradiente – Jesse constituiu uma família monogâmica, mas manteve importantes relações com sua família extensa. O diálogo entre essas duas formas de família parece ter sido estabelecido por meio da centralidade da instituição familiar em ambos os contextos, por um lado, e pelo enraizamento da missão pela via da estrutura da família extensa: os catequistas eram no mais das vezes enviados para sua aldeia de origem; procurava-se converter os familiares; os casamentos entre cristãos envolviam a família extensa do noivo e da noiva. A família protestante no Planalto Central forma-se, pois, a partir de elementos do universo pré-colonial e de elementos cristãos.

No caso de Jesse, ficam patentes tanto os obstáculos que enfrentou para ocupar um outro lugar na sociedade quanto os efeitos que a aquisição do estatuto de “civilizado”, e, portanto, de “cidadão”, tiveram em sua trajetória. No que diz respeito à hierarquia da ABCFM, sua posição era ambígua: como “indígena” educado pelos missionários, devia-lhes respeito, gratidão e obediência pelo que lhe haviam oferecido. Contudo, era respeitado por suas conquistas e por sua disposição em devotar-se aos propósitos da missão. O fato de ser filho de um chefe do Bailundo provavelmente também contribuiu para que fosse visto como um potencial agente multiplicador no contexto da empreitada missionária protestante. Em relação a seu lugar de origem, a despeito das dificuldades enfrentadas inicialmente ao se afastar do universo familiar, foi-lhe muito rapidamente concedida uma posição de destaque em virtude de seu trânsito com o universo que era visto como relacionado aos “brancos”, o que não seria comum antes da chegada das missões. Entretanto, a trajetória de Jesse deslocara-o de seu lugar social de origem, o que fez com que para ele fosse muito difícil aceitar permanecer em Lomanda como chefe.

A proeminência em sua aldeia contrastava, por outro lado, com sua posição no mercado de trabalho colonial, instável e ambígua: Jesse era oficialmente “indígena”, e enquanto tal passível de ser obrigado a trabalhar para os “cidadãos”

portugueses, pois apenas os catequistas católicos eram dispensados do trabalho compulsório (Dulley 2010: 64); por outro lado, tinha habilidades de “assimilado” e compreendia o universo dos colonizadores, o que fazia dele um funcionário cobiçado. O fato de ocupar a posição legal e social de “indígena” tendo o *habitus* de um “assimilado” colocava Jesse em uma posição de vulnerabilidade em relação a seus empregadores, a ponto de o Sr. Manham ter-se recusado a deixá-lo ir embora. Foi apenas por meio da aquisição do estatuto oficial de “civilizado” que Jesse pôde libertar-se da ambiguidade de sua situação – não é à toa, portanto, que esta tenha sido a única vez em que se opôs aos desígnios a missão que lhe apontava. Não pretendo, com isso, afirmar que a trajetória de Jesse é exemplar; espero, contudo, que ao articular as informações sobre sua história de vida, especialmente sobre os pontos de virada em sua trajetória, ao contexto em que viveu, seja possível lançar luz sobre as posições sociais implicadas por nomes como “indígena” e “assimilado” na primeira metade do século XX em Angola.<sup>19</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHEBE, Chinua 2009, *O mundo se despedaça*. São Paulo: Cia das Letras.

BENDER, Gerald 1978, *Angola under the Portuguese. The Myth and the Reality*. Berkeley: Los Angeles: The University of California Press.

BIRMINGHAM, David 1998, “Merchants and Missionaries in Angola”. In: *Lusotopie*, 5: 345-55.

\_\_\_\_\_ 1999, *Portugal and Africa*. Athens: Ohio University Press.

BITTENCOURT, Marcelo 1999, *Dos jornais às armas. Trajetórias da contestação angolana*. Lisboa: Vega, 1999.

---

<sup>19</sup> Sou grata pelos auxílios recebidos da Fapesp desde 2006 para a realização da pesquisa que deu origem a este artigo e também para o período de coleta de fontes no arquivo da ABCFM na Universidade de Harvard. Agradeço a Michel Cahen pelos ricos e minuciosos comentários a este texto. Vários mestres e colegas foram importantes interlocutores para o desenvolvimento das questões aqui abordadas: Paula Montero, John Monteiro, Omar Thomaz, Suely Kofes, Rosalind Morris, Maria da Conceição Neto, Ariel Rolim, Marta Jardim, Raquel Gomes, Rafael Coca, Patricia Santos, Melvina Araújo, Eva Scheliga, Aramis Silva, Marcelo Mello e Fabiola Corbucci. Agradeço ainda aos colegas presentes no evento “Problemas historiográficos da África colonial portuguesa e da África pós-colonial de língua oficial portuguesa”, organizado por Michel Cahen e Margarida Petter na USP, por seus valiosos comentários e sugestões, especialmente a Lorenzo Macagno, Marcelo Bittencourt e Marina de Mello e Souza.

DULLEY, I. A historiografia sobre a “conversão” nas colônias portuguesas na África e a trajetória...

BOURDIEU, Pierre. 1983, “O campo científico”. In: Ortiz, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática.

\_\_\_\_\_ 1986, “L’illusion biographique”. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62 (1) : 69-72.

\_\_\_\_\_ 2002a, *Le bal des célibataires: Cris de la société paysanne en Béarn*. Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_ 2002b, *Esboço de uma teoria da prática: precedido de três estudos de etnologia kabila*. Oeiras: Celta.

\_\_\_\_\_ 2005, *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras.

BUTLER, Judith 1997, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. Nova York e Londres: Routledge.

CAHEN, Michel 2012, “Indigenato before Race? Some Proposals on Portuguese Forced Labour Law in Mozambique and the African Empire (1926-62)”. In: Francisco BETHENCOURT & Adrian PEARCE, (eds), *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, Londres, British Academy / Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 149-171 (Proceedings of the British Academy, 179).

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

CHILDS, Murray 1949, *Umbundu Kinship and Character*. Oxford: Oxford University Press.

CHIPENDA, Eva 1996, *The Visitor*. Genebra: WCC Risk Books.

CLARENCE-SMITH, Gervase 1979, *Slaves, Peasants and Capitalists in Southern Angola 1840-1926*. Cambridge.

CRUZ, Elisabeth Ceita Vera 2005, *O estatuto do indigenato e a legislação da discriminação portuguesa: O caso de Angola*. Coimbra: Novo Imbondeiro.

SILVA, Teresa Cruz e 2001, *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: CEDIMA.

CUNHA, Olivia 2004, “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”. In: *Mana*, 10 (2): 287-322.

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

GINZBURG, Carlo 2006, *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras.

HEINTZE, Beatrix 2004, *Pioneiros Africanos: Caravanas de Carregadores na África Centro-Occidental (entre 1850 e 1890)*. Lisboa, Caminho.

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 2000, *Contested Power in Angola. 1840s to the Present*. Rochester (NY), Boydell & Brewer.

KOFES, Suely 2001, *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas (SP): Mercado das Letras.

LACAN, Jacques 2005, *Des noms du père*. Paris: Seuil.

MACAGNO, Lorenzo 2000, *Do assimilacionismo ao multiculturalismo: educação e representações sobre a diversidade cultural em Moçambique*. Tese de doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

MESSIANT, Christine 1989, “Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste”. In: Michel CAHEN (ed.). *Vilas et cidades. Bourgs et villes en Afrique Lusophone*. Paris: Laboratoire Tiers-Monde/Afrique.

MONTERO, Paula 2006, *Deus na aldeia*. Rio de Janeiro: Globo.

\_\_\_\_\_ 2012, *Selvagens, civilizados, autênticos. A produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo: Edusp.

MORRIS, Rosalind 2010, *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. Nova York: Columbia University Press.

NASCIMENTO, Washington 2013, *Gentes do mato: os “novos assimilados” em Luanda (1926-1961)*. Tese de doutoramento. Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

NETO, Maria da Conceição 2008, “Nas malhas da rede: O impacto económico e social do transporte rodoviário na região do Huambo c. 1920 – c. 1960”. In: Beatrix HEINTZE, & Achim von OPEN (eds). *Angola on the Move: Transport, Routes, Communications and History/Angola em movimento: Vias de transporte, comunicações e história*. Frankfurt: Otto Lambeck: 117-29.

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

\_\_\_\_\_ 2017, “Maria do Huambo: uma vida de ‘indígena’. Colonização, estatuto jurídico e discriminação racial em Angola (1926-1961)”. In: *Revista África*, São Paulo. n. 35, p. 119-127, 2015.

DULLEY, I. A historiografia sobre a “conversão” nas colônias portuguesas na África e a trajetória...

NEWITT, Malyn 2007, “Angola in Historical Context”. In: Patrick CHABAL & Nuno VIDAL (eds). *Angola: the Weight of History*. Londres: Hurst e Nova Iorque: Columbia University Press : 19-92.

PÉCLARD, Didier 1995, *Ethos missionnaire et l'esprit du capitalisme. 1897-1907*, Lausana, Le Fait Missionnaire (“Cahier”, 1).

\_\_\_\_\_ 1999, “Para amanhã ser homem’: missions chrétiennes et formation du sujet colonial en Angola central au XXème siècle”. In: *Politique Africaine*, 74: 113-29.

PÉLISSIER, René 1978, *La colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola (1926-1961)*. Orgeval, Éditions Pélissier.

PINTO, Serpa 1881, *Como eu atravessei África. Do Atlântico ao Mar Índico, viagem de Benguella a Contracosta*. Londres: Sampson Low.

STOLLER, Ann 2010, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.

WHEELER, Douglas 2006, “The Forced Labour ‘System’ in Angola, 1903-1947: Reassessing Origins and Persistence in the Context of Colonial Consolidation, Economic Growth and Reform Failures”. In: *Trabalho forçado africano*. Porto: Centro de estudos africanos da Universidade do Porto: 367-93.