

A COLEÇÃO OVIMBUNDU DO MUSEU NACIONAL, ANGOLA 1929-1935

Mariza de Carvalho Soares
Michele de Barcelos Agostinho

Introdução

Como – sem ser paralisado – alguém pode estudar sociedades coloniais tendo em mente o fato de que nossas ferramentas de análise emergem da história que estamos tentando examinar?

Frederick Cooper

O presente texto integra a produção do projeto “Africana do Museu Nacional” desenvolvido no Setor de Etnografia e Etnologia do Departamento de Antropologia do Museu Nacional (Soares & Lima 2013).¹ Constituído entre 1810 e 1950, este segmento do acervo, não aleatoriamente, se concentra entre as décadas de 1880 e 1930, período de implantação do regime colonial na África. Desde sua concepção, o projeto dialoga com as críticas feitas aos museus ocidentais, suas metodologias e práticas colecionistas para propor novos usos da coleção africana numa perspectiva de “descolonização das coleções” etnográficas.² Conforme a norma do Museu Nacional, os objetos africanos foram registrados seguindo números sequenciados e integrados à coleção etnográfica. Formar uma “Africana do Museu Nacional” e, dentro dela, séries pensadas a partir de seus critérios de constituição, é uma forma de construir a história desses objetos antes e depois de sua musealização.

Optamos neste artigo por pensar a composição de um conjunto de objetos africanos doados ao Museu Nacional por Celenia Pires Ferreira, uma missionária brasileira que viveu no planalto central de Angola entre 1929 e 1935.³ Essa coleção exemplifica como, nas primeiras décadas do século XX, a atuação de missionários contribuiu para a construção da identidade Ovimbundu. A coleção constituída por Celenia Pires, predominantemente Ovimbundu, pode ser entendida a partir do acompanhamento da construção dessa identidade no contexto colonial, o que permite refletir sobre as pessoas

e suas relações com os objetos do ponto de vista organizacional e não de uma unidade cultural atemporal (Barth 2000:27-28).

Pensar o tempo é chave para superar a difícil crítica da perspectiva teórica do evolucionismo cultural que ainda marca a maioria dos estudos sobre cultura material. Ao estudar a coleção constituída por Celenia Pires, buscamos articular diferentes formas de apreensão desses objetos por parte de missionários e pesquisadores das décadas de 1920/30 em Angola, diferenciando-os dos esquemas locais de significação para descrever o modo como esses objetos "chegaram a ser o que são" (Hannerz 1997:19).

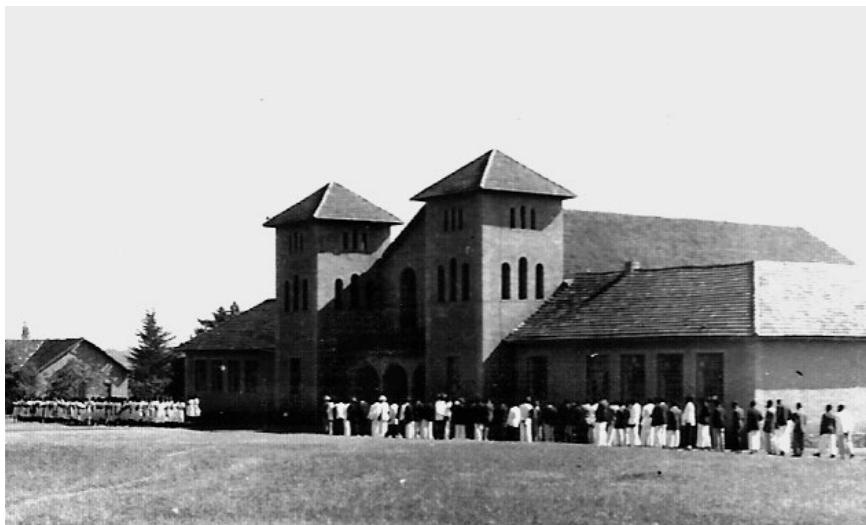
A coleção composta por Celenia Pires reúne 41 objetos de três localidades de Angola: Humpata (atual município da Huila, sudoeste de Angola); Camundongo (atual município de Kuito, planalto central); e Muassamba (atual município da Lunda Norte, norte de Angola), as duas últimas no Bié. Inclui ainda dois objetos da Nigéria e um sem identificação de procedência, num total de 44 objetos, todos recolhidos entre 1932 e 1934. Juntamente com os objetos, Celenia doou três livros que foram incorporados à coleção. Estes livros, talvez de forma mais imediata que os objetos, mostram a estratégia civilizatória dos congregacionais.

Nascida em Pernambuco, Celenia era membro da família Pires Ferreira. Quando jovem foi para a Paraíba, onde se estabeleceu em Campina Grande e se tornou professora de português e inglês. Lecionou por seis anos no Grupo Escolar Solon de Lucena (inaugurado em 1923, onde hoje funciona a reitoria da UFPB), e posteriormente na Escola Comercial, anexa ao Instituto Pedagógico.⁴ Em 1929 licenciou-se e, imbuída do espírito conversionista, foi ensinar língua portuguesa na missão evangélica da Igreja Congregacional de Angola.⁵

Quadro da coleção Celenia Pires, por ano e procedência das peças					
Procedência	1932	1933	1934	1935	s/ano
Local: Humpata, Huila povo: Ma Va Lunyaneka língua: Lunyaneka	pulseira, tornozeleira				
Local: Camundongo, Bié Povo: Ovimbundu língua: umbundu	grampos de enfeito, pente, instrumento de música, objeto de exorcismo e machadinha	pulseiras, pontas de flecha, pente, faca de ferro e de pau, enxadas, pilão, bengala, pá, boneca de madeira, bolsa, fragmento de liber, cestos	colheres de pau		
Local: Muassamba, Bié povo: Quiócos (Va Chokwe)		bolsa e cestos			
Local: Angola					três livros escritos em português e umbundu
Local: Lagos, Nigéria				bandeja, cesto	
Local: s/ inf.					prato

Fonte: Livro de registro do SEE-MN (ver listagem completa no Anexo 3)

Instituto Currie na Missão do Dondi, 1940



Legenda original: Povos de Angola, Instituto Currie, Dondi, 1940.

Fonte: http://schotanus.us/Angola/Angola_People/ThumbsPeople/PeopleETHTML1.htm

Os evangélicos e os parâmetros coloniais portugueses

Desde os anos 1880, os povos do planalto central estiveram ligados às missões protestantes (vindas dos Estados Unidos e do Canadá), as quais dividiam com a Igreja Católica as tarefas de evangelizá-los e civilizá-los (Péclard 2001:114-133). Nessa década, os missionários congregacionais Walter T. Currie, G. M. Childs e J. T. Tucker fundaram a Missão do Dondi. Em 1885, a Conferência de Berlim dividiu o território africano entre os países que participaram da conferência, mas também entre a Igreja Católica e as diferentes denominações protestantes (Meneses 2010:68-93). As determinações da Conferência e seus desdobramentos afetaram diretamente o destino das igrejas cristãs em Angola. A Portugal foi destinada Angola, e o planalto central de Angola, à Igreja Congregacional, cujos missionários já estavam ali instalados.⁶ Segundo a historiadora Linda Heywood, a chegada dos evangélicos trouxe grandes mudanças para as instituições Ovimbundu (presença majoritária no planalto central), o que fez com que os protestantes contribuíssem muito para a construção da moderna identidade Ovimbundu (Heywood 2000:783).

Em 1914, com autorização do Estado português, os congregacionais compraram 9 mil acres de terra no Dondi (antes Kachivungu), onde insta-

laram, naquele mesmo ano, o Instituto Currie e, em 1916, a Escola Means. As terras foram cedidas ou vendidas pelos sobas (chefias locais) para a instalação dos missionários. No Bié, construíram postos missionários em Chissamba, Camundongo e Chilessso. Segundo Linda Heywood, Norton de Matos, então governador de Angola, "vendeu o Dondi aos Protestantes" (Heywood 2000:54).⁷ Sustentados por uma rede de instituições locais e internacionais, esses missionários tinham um projeto conversionista que incluía atividades bem organizadas nas áreas de educação, saúde e serviços sociais. Era um projeto ambicioso que previa um sistema escolar baseado em estações missionárias locais complementadas por duas grandes escolas: o Instituto Currie (para meninos) e a Escola Means (para meninas). Os melhores alunos das estações locais continuavam seus estudos nestas duas escolas.⁸ Celenia ensinou língua portuguesa no Instituto Currie e, depois, na estação missionária de Camundongo.⁹

O período entre a abolição da escravatura e a implantação da ditadura de António de Oliveira Salazar (1878-1926) pode ser definido como um tempo em que, segundo a análise de Frederick Cooper (2005), estabeleceram-se "condições análogas à escravidão". Uma vez efetivado o fim da escravidão, a convivência de pessoas livres de diferentes condições passou a ser um problema para a ordem colonial até então assentada na diferenciação entre livres e escravos. A historiadora Maria da Conceição Neto (2010) destaca dois momentos-chave na história de Angola nesse período: a efetiva extinção do trabalho escravo em 1910 e a gestação do *indigenato*, consagrado no Estatuto de 1926 e que estabeleceu oficialmente a política de segregação em vigor até 1961.

As disposições preliminares do Estatuto em seu artigo segundo estabeleciam que eram considerados *indígenas* "os indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça"; e eram considerados *não indígenas* "os indivíduos de qualquer raça que não estejam nestas condições" (Ministério das Colónias, Decreto 18.473, 06/02/1926). A aparente indefinição dos critérios para identificação dos indígenas e principalmente dos não indígenas se estende à indefinição dos critérios para o estabelecimento dos limites entre o aceitável e o inaceitável nos chamados "usos e costumes". Na prática, os indígenas de Angola precisariam *evoluir* de seus usos e costumes por meio da *assimilação*, política colonial do Estado português que pretendia destruir as tradições dos povos nativos, europeizando-os e transformando-os em agentes colaboradores do colonialismo.

A antropóloga Maria Paula Meneses mostra que o *indigenato* se assentava em uma doutrina na qual os africanos eram tidos como incapazes de exercer a cidadania portuguesa (Meneses 2010:87). Por isso, eram alvo

da política de *assimilação* que visava, por meio da educação, ensinar-lhes as práticas culturais lusitanas e, assim, adequá-los para o trabalho e para o serviço nas ações coloniais. O esforço em substituir as práticas religiosas e as línguas locais pela religião cristã e pela língua portuguesa é um exemplo disso: significa avançar no tempo, sem nunca chegar. Segundo Neto (2010), o Estatuto deixava a cargo do discernimento ou do interesse dos funcionários coloniais o tratamento dado à população. Funcionários coloniais e missionários tiveram papel fundamental no estabelecimento das fronteiras entre o aceitável como costume local e o que devia ser perseguido, proibido, extirpado pelo Estado e pelas instituições religiosas. Abre-se assim um canal entre os tempos que permite aos indígenas procederem à travessia em direção a uma humanidade, diríamos, completa. De acordo com o Estatuto:

Art. 4º. As codificações dos usos e costumes privados indígenas serão feitas por circunscrição administrativa ou regiões, segundo as circunstâncias, e nelas serão aceites todos os usos e costumes da vida social indígena que não ofendam os direitos de soberania ou repugnem aos princípios de humanidade.

Entre os usos e costumes informalmente combatidos pelas autoridades locais estava a feitiçaria (outro item do passado). Nesse sentido, uma boneca entalhada em madeira poderia ser um enfeite inofensivo ou um perigoso instrumento de feitiçaria, dependendo de quem lhe imputava este ou aquele significado. A perseguição à feitiçaria ficou mais clara por ocasião da publicação da Reforma Administrativa Ultramarina –RAU (Decreto Lei 23.229, 15.11.1933), que institucionalizou o modelo de relacionamento entre o Estado colonial e os sobas. Como mostra Fernando Florêncio, o artigo 99.º, parágrafo 9.º do decreto impedia a prática de “feitiçaria” e “adivinhações”; e o parágrafo 14.º determinava a prisão de criminosos ou suspeitos dessas práticas e seu encaminhamento às autoridades (Florêncio 2011:104). O decreto regulamentava uma prática que remonta aos tempos da Inquisição (Mott 2011) e, de certa forma, colocava seus praticantes nesse passado remoto do qual precisavam ser resgatados.

O sistema do *indigenato*, desse modo, atingiu diretamente a população de Angola e permitiu, ante a abolição formal da barreira jurídica da escravidão, a construção social de novas hierarquias, sustentadas pela ideia da *assimilação*, imposta pela política colonial. Como mostra Conceição Neto (2010), a separação entre *indígenas* e *não indígenas* a partir do Estatuto do Indigenato, tido como essencial à ordem do império português, foi justificada pela chamada *assimilação*, o que levou ao crescimento da segregação racial e social no decorrer dos anos.

A partir de 1926, a população nativa de Angola ficou então submetida à nova legislação colonial portuguesa, o Estatuto Político, Social e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique (ou Estatuto do Indigenato). Nesse mesmo ano, com o golpe militar e a explícita preferência de António de Oliveira Salazar pela Igreja Católica, o Estado português também publicou o *Ato Missionário* e o *Estatuto Missionário*, segundo os quais a Igreja Católica passava a ser considerada missão nacional, enquanto as igrejas evangélicas eram classificadas como agências estrangeiras. Desde então, a Igreja Católica foi subsidiada pelo Estado, e as protestantes não recebiam qualquer auxílio oficial (Henderson 1990; Sundkler & Steed 2000; Péclard 1998, 2001).

Em 1930, foi publicado o *Ato Colonial* e, em 1933, a *Carta Orgânica do Império Colonial Português e Reforma Administrativa Ultramarina*. Essa legislação formalizou a base da estratégia colonial portuguesa na primeira metade do século XX.¹⁰ O Ato Colonial (1930, título II, art. 22-24) tratava da *civilização* dos indígenas e da ação das igrejas.

Art. 22º Nas colónias atender-se há ao estado de evolução dos povos nativos, havendo estatutos especiais dos indígenas que estabeleçam para estes, sob a influência do direito público e privado português, regimes jurídicos de contemporização com os seus usos e costumes individuais, domésticos e sociais, que não sejam incompatíveis com a moral e com os ditames da humanidade.

Art. 23º O Estado assegura nos seus territórios ultramarinos a liberdade de consciência e o livre exercício dos diversos cultos, com as restrições exigidas pelos direitos e interesses da soberania de Portugal, bem como pela manutenção da ordem pública, e de harmonia com os tratados e convenções internacionais.

Art. 24º As missões religiosas do ultramar, instrumento de civilização e de influência nacional, e os estabelecimentos de formação pessoal para os serviços delas e do Padroado Português terão personalidade jurídica e serão protegidos e auxiliados pelo Estado, como instituições de ensino.

A liberdade de culto de que trata o art. 23 diz respeito basicamente à Igreja Católica e às denominações protestantes que atuavam no campo da educação. Fora deste quadro estão todas as práticas sociais tidas como *indígenas*, termo que remete ao que Fabian aponta como termos indicativos de um tempo passado, “savagery é um indicador do passado” (Fabian 2013:104). Assim sendo, a *evolução* em direção ao tempo presente passaria pela *civilização* dos indígenas através das instituições de ensino das religiões autorizadas pelo Estado português, senhor dos povos locais e do próprio tempo.

Quando o Ato Colonial foi publicado em 1930, Celenia Pires estava em Angola há um ano e foi, portanto, testemunha e agente de todo esse processo. O projeto conversionista da Igreja Congregacional, não sem tensões, caminhou lado a lado com a implantação da nova política colonial. Ao longo de sua permanência em Angola, Celenia manteve correspondência com o Instituto Pedagógico de Campina Grande e notícias sobre ela foram publicadas em duas ocasiões pela *Revista Evolução*, periódico daquele Instituto que tinha como objetivo promover a circulação de ideias entre seus professores e alunos (Andrade 2012:2330). Segundo a revista, a missão de Celenia era "alfabetizar indígenas" em Angola. Seus alunos eram todos "negros camundonguenses" e seu magistério visto como uma "espinhosa" e "honrosa missão" (*Revista Evolução* 1932:15).

A primeira referência à atuação de Celenia em Angola aparece em 1932, sob o título *Evolução na África*. Através de Celenia, a revista evoca a teoria evolucionista e indiretamente corrobora os princípios do colonialismo português, especialmente no que tange à *política de assimilação*. Fazia parte da estratégia educacional dos missionários selecionar os indígenas considerados "mais capacitados" ou "evoluídos" para engajá-los na ação conversionista, transformando-os em agentes da evangelização e promotores da civilização junto aos seus. O destaque dado a certos alunos que se tornaram professores e, portanto, *assimilados*,¹¹ aparece nitidamente na foto de Celenia e Miss Huver.

Celenia Pires e "professores indígenas" de Camundongo



Fonte: *Revista Evolução*. Tipografia Cantuaria, ano I, n. 5, jan, 1932:15. Biblioteca de Obras Raras Átila Almeida - Universidade Estadual da Paraíba.

Ainda na mesma publicação, foram transcritos trechos de uma carta de Celenia destinada a seus ex-alunos do Instituto Pedagógico. Nela, Celenia destacou aspectos da rotina escolar, explicando que o ano letivo na missão era de sete meses e que, em 1932, iniciaram com 590 alunos e terminaram com 550 porque “voltaram alguns para suas aldeias por doença ou porque não prestavam para serem internos” (*Revista Evolução*, 1932:15), ou seja, voltaram porque não conseguiram “evoluir”. Celenia informou ainda que a escola tinha dez classes matutinas e oito vespertinas, com 12 professores indígenas. A carta revela também uma forte segregação por gênero. Na imagem, nota-se que todos os professores indígenas são homens. No texto, Celenia se mostrou surpreendida com o caso de uma professora indígena: “caso único na missão Camundongo, um destes professores é uma rapariga! Ela terminou o curso da Escola Means no último ano e é muito inteligente” (*Revista Evolução* 1932:15).¹²

Sua visão sobre as mulheres locais ia além do aprendizado escolar, abrangendo todo o modo de vida: “a gente admira-se quando vê uma rapariga como aquela, sabendo ler, escrever, contar, costurar, andar limpa, não ter vergonha e medo dos brancos e outras cousas mais” (*Revista Evolução* 1932:15). Se a falta de habilidades as desqualificava no ambiente colonial, o esforço desta mulher em aprender e “andar limpa” a redimia e a colocava em condições de ocupar um novo lugar na ordem colonial. Neto comenta a questão do ensino missionário e o lugar ocupado pelas estudantes mulheres nessas instituições:

Os seminários católicos ocupam-se exclusivamente da formação dos homens, e mesmo os missionários evangélicos, que tinham no Dondi uma importante escola feminina (Escola Means) preocupavam-se com as mulheres sim, mas sobretudo para as formar como boas esposas e boas cristãs – menos para as formar como profissionais (Neto 1997:193-215).

Em março de 1932, dois meses depois da publicação de trechos da primeira carta, a *Revista Evolução* publicou na íntegra uma nova carta de Celenia, sob o título “Carta de Angola”. Celenia descreveu aspectos da geografia e da história de Angola e ressaltou a saudade que sentia de sua terra. Narrou seu itinerário de cerca de um mês de viagem do Brasil até a missão. Foram nove dias de Pernambuco a Lisboa, onde permaneceu por cinco dias; de Lisboa partiu para Lobito, cidade portuária de Angola, em uma viagem marítima de 16 dias; de Lobito seguiu de trem até a localidade onde estava quando escreveu a carta. Ela deve ter tido como destino final Huambo, que fica a 1.698 metros de altitude e a 426 km de Lobito (Silva 2008). Celenia narrou ainda que “ao sul de Angola há um grande planalto havendo lugares

com 1800 metros de altitude" (Pires 1932:24). Pela descrição, devia estar se referindo ao Bié, onde o planalto central de Angola atinge as maiores altitudes e onde ficava a estação de Camundongo.

Após discorrer sobre a viagem, Celenia Pires descreveu Angola (que chama de país), sua capital e sua gente. Nessa ocasião, a cidade de Huambo (então Nova Lisboa) tinha cerca de 5 mil habitantes, dos quais 2 mil eram ditos "brancos" (Neto 2003:6), uma população certamente bem diferente da que a professora costumava encontrar no agreste paraibano, onde era pequena a presença da população negra:

Angola é um grande país [...] habitado por cerca de 5 milhões de pessoas, todos pretos, tão pretos como carvão. [...] Há umas 22 tribos do grupo Bantu. Línguas há outras tantas, mas a língua oficial é a mesma que vós falais, o português. A capital chama-se Loanda, uma cidade igual a vossa Campina, talvez com mais comércio e mais luxo, porém menos populosa. Há outras cidades até muito boas Benguela, Lobito e Nova Lisboa (Pires 1932:24).

Os relatos de Celenia, como dissemos, foram publicados na *Revista Evolução*, periódico do Instituto Pedagógico Campinense – IPC. O Instituto foi fundado pelo tenente Alfredo Dantas Correia de Góes, um evangélico que era também proprietário do maior jornal local, o *Comércio de Campina*. Possivelmente o IPC e a revista, enquanto espaço institucional de divulgação, apresentavam-se como alternativas aos padrões do ensino católico então predominante no Brasil (Pereira 2013).

Além do destaque dado ao trabalho de Celenia na África, a revista escolar publicou em 1931 um outro texto assinado por Elpídio de Almeida intitulado *Um mal que nos ameaça*.¹³ Nele, o biólogo e memorialista paraibano tomou a África como responsável por várias doenças encontradas no Brasil (febre amarela, boubá, esquistossomose mansônica e malária) e associou a escravidão aos prejuízos raciais da presença do "elemento negro" na formação do povo brasileiro (Almeida 1931:3). Contemporâneo de Celenia, Elpídio de Almeida foi também docente do Instituto Pedagógico de Campina Grande, instituição ligada à Missão Congregacional da Paraíba (Santos & Brasil 2012) e onde Celenia trabalhou antes de ir para Angola.

Diferentemente de Almeida, que qualificou como negativa a presença africana no Brasil, Celenia apresentou ao leitor uma África atraente. Ela mostrou Angola com boas cidades e estudantes aplicados, indicando ser a educação colonial uma via de acesso à civilização. Não é improvável supor que ambos, assim como outros protestantes inseridos no campo da educação, integrassem uma elite intelectual articulada com um segmento da imprensa

periódica de Pernambuco e Paraíba e com autores que tematizaram o elo Brasil-África. A título de exemplo, temos o caso de Gilberto Freyre. Anos antes de se tornar o renomado autor de *Casa Grande e Senzala* (1933), estudou no Colégio Americano Batista de Pernambuco (1908-1917), desenvolvendo forte admiração pelo trabalho missionário. Deu seguimento à sua formação na Baylor University, a universidade batista do Texas, entre 1918 e 1923, período a partir do qual iniciou uma colaboração permanente junto ao *Diário de Pernambuco*, cujos textos foram reunidos sob o título "Tempos de aprendiz" (Siepierski 2002:87).

A coleção Celenia Pires no Museu Nacional

A coleção Celenia Pires é representativa dos princípios civilizacionais adotados pela Missão Congregacional em Angola, assim como das conexões entre esse projeto e o projeto colonial português. Quando, em 1936, Celenia Pires doou sua coleção ao Museu Nacional, a instituição era dirigida por Edgard Roquette Pinto, e o Setor de Etnologia, para onde foram encaminhados os objetos, era chefiado por Heloisa Alberto Torres, também vice-diretora do Museu. Como dissemos inicialmente, a coleção de objetos Ovimbundu doada por Celenia Pires é composta por 41 objetos, dentre cestaria para uso doméstico, colheres, facas, colares, pentes, boneca, objetos em miniatura e três livros impressos.

Os livros

O primeiro livro tem como título *Viovusenge*, de autoria de Mabel Stokey. Foi publicado em Camundongo no ano de 1916 pela tipografia Sarah H. Bates, que pertencia à missão.¹⁴ Escrito inteiramente em umbundu, o livro traz apenas a tradução em português do título: "coisas do mato". Uma tentativa preliminar de tradução indica ser o texto uma coletânea de relatos da tradição oral, talvez escolhidos como parte das estratégias de educação e conversão. O segundo é *Alivulu Akuala Olondaka Viwa kuenda Ovilinga Viovaapostolo (Os Quatro Evangelhos e os Atos dos Apóstolos)*, edição bilíngue português-umbundu, publicada em 1923 pela British and Foreign Bible Society de Londres. O terceiro é *Higiene Tropical*. Originalmente escrito em inglês pelo reverendo W. Millman, foi traduzido para o português por Eurico de Figueiredo e para umbundu por Madaleno Chipa, ambos ligados à Missão Congregacional. Foi publicado no Dondi, em 1926, em edição bilíngue

português-umbundu também pela tipografia Sarah H. Bates. Na folha de rosto consta “para uso nas escolas das missões evangélicas”. Interessante perceber que *Higiene tropical* traz o título apenas em português, sugerindo ser a higiene uma noção ausente da língua umbundu que precisava ser ensinada aos seus falantes.

Essas publicações indicam, de um lado, o nível de qualificação das missões locais e, de outro, sua articulação com projetos missionários em nível internacional. Publicar nas línguas locais era a política editorial das missões evangélicas de todo o mundo. Os três livros apontam não apenas uma preocupação com o aprendizado da língua portuguesa, com a educação e a conversão, mas principalmente com a codificação da língua umbundu e a ideia de que a ela correspondia um grande contingente populacional denominado Ovimbundu, ao qual se destinava a Missão Congregacional (Agostinho s/d). Juntos, livros e objetos integram a coleção constituída por Celenia e representam uma mostra do estágio de civilização no qual os Ovimbundu se encontravam, segundo os parâmetros coloniais. Nesse sentido, a coleção deve ser vista como fonte material para o estudo do projeto civilizacional congregacional e de como essa denominação protestante colaborou na construção da identidade Ovimbundu desde sua chegada na década de 1880 e, em particular, a partir de 1912, quando se estabeleceram definitivamente na região com a compra de terras.

Com base no conceito de identidade étnica de Barth (2000), Mariana Candido argumenta que os Ovimbundu – o maior grupo étnico de Angola no século XX e XXI – não existiam enquanto unidade centralizada antes de 1850. A autora explica que, durante a era do comércio atlântico de escravos, as populações do planalto se identificavam a partir de pequenas unidades políticas, como Mbailundu, Sokoval, Kakonda, Viye e Wambu, entre outras, não havendo entre eles um sentimento de unidade étnica ou linguística. Candido demonstra que o surgimento da ideia de um povo Ovimbundu, falante da língua umbundu, se deu a partir da segunda metade do século XIX e que, principalmente desde as primeiras décadas do século XX, este senso de unidade se generalizou, com a colaboração direta dos antropólogos que viram “similaridades entre esses povos e os agruparam em grupos maiores com os Ovimbundu, os Nyaneka e os Ganguela”. Assim, “grupos que tinham vivido em conflito por décadas ou séculos foram unificados de acordo com suas línguas, costumes, práticas matrimoniais”.

No passado, essas características teriam sido menos importantes que enfrentamentos políticos entre esses grupos. A emergência da nova identidade Ovimbundu tendeu a apagar um passado de competição, rivalidade e escravização. Nesse sentido, Candido mostra que uma “noção fluida de

identidade associada mais à posição do que ao nascimento deu espaço às ideias europeias de nações”, e a identidade “antes associada à liderança política, foi superposta ao território, à língua ou ao estilo de vida” (Candido 2013:322).

Os Ovimbundu, dos quais trata Celenia e para quem tais livros foram publicados, são portanto, como mostra Candido, produto de circunstâncias históricas muito particulares. Essa nova identidade Ovimbundu, cuja formulação mais acabada Candido atribui aos antropólogos, foi partilhada por missionários que, pela convivência nas expedições, dialogaram com antropólogos e com suas interpretações sobre os povos locais. Publicados em 1916, 1923 e 1926, essas edições provavelmente colaboraram para a consolidação de uma identidade Ovimbundu cristã, higienizada e civilizada, como proposto na legislação colonial. Por serem objetos de uso de quem domina a cultura letrada, por terem conteúdo pedagógico e por estarem escritos tanto em língua portuguesa quanto em umbundu, esses impressos são produtos materiais do projeto colonial no qual Celenia se engajou.

Os objetos

A procedência dos objetos da coleção corresponde a três localidades: Hum-pata, Camundongo e Muassamba. De acordo com o mapa etnográfico do antropólogo José Redinha (1905-1983), conservador do Museu do Dundo, na Lunda Norte, a primeira localidade corresponde a Nhaneka-Humbe (Va-Nyaneka-Lunkumbi), ou simplesmente Nhaneka ou Lunianeka, que deixou de figurar como nome étnico, passando a nome de grupo linguístico, Nhaneka-Humbe. A população da área onde se localiza Camundongo é identificada como Bailundu (do grupo Umbundu). Por último, a área de Muassamba é nomeada de Lunda-Quioco ou Lunda-Tshokwe (Redinha 1969:12-16). Todos estão incluídos nos povos “bantu de Angola”, termo que, segundo o autor, começou a ser adotado a partir de meados do século XIX.¹⁵

Antes da homogeneização Ovimbundu, como mostrou Candido, preponderavam entre os povos do planalto a diversidade, a autonomia e a competição. Em 1847, os sobetas (sobas menores) de Kakemgue, Donde, Kamessi e Kapango, que eram vassalos dos Viye, escaparam desse controle e passaram à proteção dos governantes do Mbailundu. Este episódio mostra a complexidade da identificação da população do Dondi e as diferentes heranças culturais aí partilhadas na primeira metade do século XX (Candido 2013:308). O Mbailundu foi o mais poderoso reino do planalto

central e resistiu até 1896, quando foi derrotado pelo capitão Justino Teixeira da Silva. A vila do Bailundu passou a ser chamada Teixeira da Silva, retomando o nome Bailundu em 1975, depois da independência. A partir de 1902, quando começou a construção do Caminho de Ferro de Benguela, que cruzava o território do planalto, os reinos do Wambo e Mbailundu resistiram a esse empreendimento colonial. Os portugueses tomaram Wambu e, em 1912, por iniciativa do general Norton de Matos, ali fundaram a cidade de Huambo. Na década de 1920, Huambo já era uma cidade importante e veio a ser a segunda maior cidade de Angola, depois de Luanda. A base para a construção do Caminho de Ferro de Benguela, inaugurado em 1929, foi instalada em Huambo.

Em meio a essa situação de conflito, duas coleções etnográficas foram constituídas, a do Museu Nacional, aqui apresentada, e a do The Field Museum de Chicago, recolhida por Wilfrid Hambly. O Field Museum é um dos mais importantes museus de história natural do mundo, tendo sido fundado em 1893 na cidade de Chicago, Estados Unidos, como um dos desdobramentos da World Columbian Exposition, inaugurada naquele ano. Wilfrid Dyson Hambly (1886-1962) foi colaborador de Berthold Laufer (1874-1934), curador do Departamento de Antropologia do museu e editor de seu livro. Em 1929, Hambly foi designado líder da Frederick H. Rawson-Field Museum Ethnological Expedition to West Africa, que visitou Angola e Nigéria de fevereiro de 1929 a fevereiro de 1930. Essa viagem deu origem ao livro *The Ovimbundu of Angola* (1934), uma referência para os estudiosos da história dos povos do planalto central de Angola. Com a morte de Laufer, Hambly ocupou o cargo de curador da coleção africana. Seu livro reproduz em fotos e desenhos grande parte da coleção recolhida, tendo sido instrumento de pesquisa indispensável para este texto e para pesquisadores do patrimônio material do planalto central angolano. A coleção referente a Angola no Field Museum tem cerca de 30 mil objetos catalogados.¹⁶

Tanto Celenia quanto Hambly se estabeleceram no Planalto Central. Enquanto Celenia residia em Camundongo no Bié, Hambly montava sua base de trabalho na missão de Elende, no Huambo, uma das mais antigas missões da Igreja Congregacional de Angola. Em 1914, entre os 25 alunos que compuseram a primeira turma do Instituto Currie, estavam meninos de Elende.¹⁷ Hambly não deu muitos detalhes sobre suas condições de permanência na missão, mas informou que ali recebeu apoio do reverendo Dr. Merlin W. Ennis (18??-1964), missionário congregacional que traduziu a Bíblia para Umbundu e que residiu entre os Ovimbundu durante trinta anos. Explicou ainda que outros membros estrangeiros da missão o ajudaram

na pesquisa.¹⁸ Seu principal informante e intérprete foi Paulino Ngonga, indicado por Ennis. Segundo Hambly, Ngonga tinha uma “profunda visão dos costumes de seu povo, os ovimbundu”, motivo pelo qual era o “intérprete ideal” (Hambly 1934:103). Quando o missionário, teólogo e historiador Lawrence Henderson esteve em Angola na década de 1960, Ngonga era pastor de Elende (Henderson 1990:133). Durante a coleta de objetos e de informações sobre o artesanato feminino, Hambly foi auxiliado por Mrs. Ennis (Elizabeth Ennis, esposa do rev. Ennis) e Miss Rounds. Embora esta informação seja geralmente ignorada pelos leitores da obra de Hambly, seu estudo relativo aos Ovimbundu está marcado por sua inserção no sistema missionário congregacional.

Hambly partilha com os congregacionais e com muitos outros intelectuais a ideia de um grande povo Ovimbundu, portador de cultura e língua comuns, diferenciados apenas por algumas particularidades locais. Para Hambly, a cesta de adivinhação (*divining basket*), a prova do envenenamento (*poison ordeal*) e o fazedor de chuva (*rain-making*) são os traços culturais mais característicos dos povos Ovimbundu, falantes da língua umbundu. Deixando de lado questões de ordem política, só mais tarde levantadas pela historiografia, essa categorização se generalizou nos anos 1930, quando tanto antropólogos quanto missionários passaram a difundir a ideia de um povo Ovimbundu. Esta visão é reforçada por Henderson, que alega serem os Ovimbundu o mais homogêneo entre os povos angolanos e o mais abrangente de todos os grupos linguísticos. Henderson chega a afirmar que “era possível classificar os Umbundu mais como um povo do que como um grupo linguístico” (Henderson 1990:22-23).

Os objetos associados ao processo de adivinhação, que incluía o uso de uma cesta e de miniaturas diversas, mereceram especial atenção de Hambly. Segundo ele, o adivinho sacudia a cesta e, pela posição das miniaturas no seu interior, encontrava resposta às suas perguntas. A coleção Celenia Pires apresenta um par de miniaturas de enxadas (*etemo*), uma masculina e uma feminina, que ela diz serem “só para mostrar”. Embora um pouco grandes para serem usadas nas cestas, essas miniaturas trazidas por Celenia podem ter sido inspiradas nas miniaturas das cestas de adivinhação descritas por Hambly. De acordo com ele, a miniatura da enxada é um símbolo agrícola e, quando aparece sobre os outros objetos dentro da cesta, indica que o espírito de uma mulher rica está atrapalhando a vida da comunidade (Hambly 1934:120-122, 274-276; Tucker 1940:171-201).

No caso dos objetos coletados por Celenia, a maior parte era de uso feminino, o que indica a sua inserção no cotidiano das mulheres ovimbun-

du. A relação de peças doadas, bem como sua descrição, está registrada no Livro de Tombo do Setor de Etnologia e Etnografia (SEE). Importante alertar que em tal registro, cujo trecho reproduzimos a seguir, não nos foi possível distinguir se entre as informações dadas por Celenia, outras foram acrescidas por funcionários do Museu Nacional responsáveis pelo registro. Citamos abaixo oito dos 38 registros de objetos:

- Instrumento de música: *Otchissanje* (língua umbundu). Camundongo, Bié, Angola, 1932. Tribo dos Ovimbundu. SEE-MN 27493.

- Machadinha: *mutaka* (língua umbundu). Camundongo, Bié, Angola, 1932. Usada pela tribo dos Ovimbundu nas viagens, ao ombro, e pelas mulheres em certa dança. SEE-MN 27496.

- Objeto de exorcismo: usado pelo Quimbanda (médico feiticeiro) e também numa dança. Camundongo, Bié, Angola, 1932. SEE-MN 27505.

- Enxada: de homem, em tamanho pequeno só para mostrar. *Etemo* (língua umbundu). Camundongo, Bié, Angola, 1933. Tribo dos Ovimbundu. SEE-MN 27494.

- Enxada: de mulher, em tamanho pequeno só para mostrar. *Etemo* (língua umbundu). Camundongo, Bié, Angola, 1933. Tribo dos Ovimbundu. SEE-MN 27495.

- Fragmento de líber: usado pela tribo dos Ovimbundu para fazer tanga ou como cobertor. É feito de uma casca de árvore bem batida. Camundongo, Bié, Angola, 1933. SEE-MN 27504.¹⁹

- Colher de pau: *Ongutto yitito* (língua umbundu). Usada pela tribo dos Ovimbundu para tirar o molho para o pirão. Camundongo, Bié, Angola, 1934. SEE-MN 27499.

- Boneca de pau. *Otchiteka* (língua umbundu). Usada pela tribo dos Ovimbundu como um ornamento para a casa. Camundongo, Bié, Angola, em 1933. SEE-MN 27503.

O registro, embora bastante detalhado se comparado com outros registros de objetos africanos do SEE, não esclarece quem os classificou como "objeto de exorcismo", por exemplo, ou quem descreveu sua função de "ornamento para casa", no caso da figura feminina entalhada em madeira denominada "boneca de pau". Uma outra figura feminina igualmente entalhada em madeira também foi identificada por Hambly como um importante objeto de uso ritual: "Figura de pau" (*wooden figure*), para Hambly,²⁰ e "boneca de pau", para Celenia. Enquanto a figura de Hambly está coberta por uma túnica de líber e apresenta penas nas costas da estatueta, a trazida por Celenia não tem adornos e sua roupa aparece apenas pela talha e por um desenho em baixo relevo.

Boneca de madeira (*otchiteka*). Coleção Celenia Pires

Foto: Mariza de Carvalho Soares, Cortesia do Museu Nacional-RJ.

De acordo com Hambly, trata-se de uma figura feminina usada para adivinhar o caminho das caravanas durante as viagens.²¹ No registro da coleção de Celenia, a boneca de pau, ou *otchiteka*, é usada como “ornamento para a casa”. Certamente estamos diante de narrativas que reelaboram o significado e o uso da pequena escultura. Conforme afirmou José Pereira do Nascimento, médico da armada real portuguesa e autor de uma gramática umbundu publicada em 1894, a palavra *ocheteka* significa “imagem, ídolo”. No vocabulário da mesma gramática verifica-se que a palavra *ochiteka* é composta de duas partes: *ochi* (ou *otxi*), um prefixo classificador que indica singular (plural *ovi*), e *teka*, um substantivo associado a quebrar, e a *teka-ma* – coisas escuras, pretas (Nascimento 1894:39, 50). Em uma arriscada tradução, poderíamos falar em “uma preta”, ou seja, mulher nativa. No caso de Hambly, temos uma figura portadora de poderes; no caso de Celenia, uma figura comum usada como adorno doméstico.

A comparação das duas figuras femininas entalhadas em madeira pode ser tomada como exemplo para entender a complexidade das mudanças por

que passaram os povos do planalto central de Angola quando, depois de séculos de convivência com a presença portuguesa, enfrentaram um novo período de drásticas transformações que levaram, em 1926, à implantação do Estatuto do Indigenato. Cabe aqui pensar a questão do hibridismo cultural em situações que emergem em momentos de transformação histórica, assim como os *entre-lugares* onde essa hibridização se processa (Bhabha 1998). Linda Heywood mostra que quando os quimbandas se convertiam, queimavam em público suas cestas de adivinhação. Em troca, os convertidos recebiam favores especiais dos missionários e dos funcionários coloniais (Heywood 2000:55), reforçando os laços entre os sobas aliados e o governo colonial. Tal prática poderia não ser estranha à Celenia, que circulava justamente nesse tenso ambiente de conversão, no qual as fronteiras entre a prática da adivinhação e a submissão aos ritos cristãos deveriam ser bem difíceis de estabelecer.

Não se pode tampouco deixar de considerar que o modo como cada estatueta é esculpida e aquilo que representa afetam a maneira como hoje cada uma dessas coleções pode ser estudada, seja em conjunto, seja separadamente. Mais uma vez, a questão levantada tanto por Bhabha (1998) quanto por Cooper (2005:26) se coloca: se a história das nações europeias se constrói a partir da dominação colonial, também a pesquisa histórica e antropológica parece estar se constituindo a partir de marcos estabelecidos por aqueles que, no caso, estavam enfrentando a experiência da dominação colonial portuguesa.

Conclusão

Segundo o arqueólogo e estudioso do patrimônio material Ulpiano Bezerra de Menezes, o que dizemos dos artefatos por nós estudados "são abstrações que não emanam da materialidade dos objetos, mas dos argumentos dos historiadores, referindo-se a propriedades materiais indiciárias desses objetos e a informações sobre suas trajetórias" (Menezes 1994:39). Nesse sentido, a coleção doada por Celenia nos dá indícios dos locais por onde ela circulou e dos grupos com os quais conviveu. A maior parte dos objetos catalogados no Museu Nacional como Ovimbundu foi recolhida em Camundongo, sede da missão. Os objetos de Humpata e Muassamba, ao sul e ao norte de Camundongo, respectivamente, podem corresponder a visitas feitas por ela a outras estações missionárias. São todos exemplos de um olhar seletivo filtrado pela visão homogeneizante dos Ovimbundu, da crescente segregação racial e da política do Estado em prol da moder-

nização da colônia, que no planalto central foi sustentada pelas missões evangélicas.

O livro de registro do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional não informa como Celenia se apropriou dos objetos doados. Durante sua permanência de cinco anos em Angola, é possível que ela tenha feito uma pequena coleção de lembranças. Esses objetos podem ter sido comprados, doados ou feitos sob encomenda. Também desconhecemos os motivos que a levaram doá-los ao Museu Nacional. O certo é que a formação e a doação de uma coleção são sempre atos intencionais que demonstram o interesse do colecionador em preservar algum patrimônio. No caso de Celenia, temos a produção material de um povo que ela provavelmente acreditava ter ajudado a "evoluir".

Todos os objetos doados tinham usos e funções na vida daquelas pessoas. O progressivo afastamento do objeto de seu uso cotidiano, o seu local de produção, o nome "nativo" e a atenção que recebe por parte dos estudiosos conferem cargas diferentes de significados a cada um deles. A descrição de Celenia representa o que ela vê no objeto e não necessariamente o modo como ele era usado ou descrito por seus usuários antes de ser selecionado por ela como exemplar de uma coleção. Expressões como "ornamento para a casa" ou "só para mostrar" abrem infinitas possibilidades de análise das sucessivas cargas de significado que os objetos adquirem ao longo do tempo.

Os objetos coletados por Celenia e Hambly foram não só retirados de seus contextos étnico-culturais, mas também, ainda no local de coleta, ressignificados para serem musealizados dentro do espírito colecionista da civilização ocidental. Hambly desconsidera o contexto e as condições de coleta de sua coleção para valorizar o que define como cultura Ovimbundu. Já Celenia, pouco preocupada com o registro da cultura ancestral, mostra os usos da época e, desta forma, lança luz sobre o contexto colonial no qual tais objetos foram produzidos. As duas coleções apresentam olhares distintos sobre a vida e o patrimônio material dos povos do planalto central de Angola no momento em que atravessavam um dos períodos mais dramáticos de sua história, quando a dominação colonial se assentou sobre eles.

O projeto civilizatório da Igreja Congregacional em Angola foi dirigido a um grande número de crianças e jovens do planalto central que tiveram acesso às escolas das estações missionárias. Cabe aqui ressaltar a análise de Frederick Cooper quando afirma que "o imperialismo progressista do final do século XIX baseava-se no Estado intervencionista e no empreendimento missionário que realizaria com toda a força a refeitura da sociedade africana" (Cooper 2005:209). Nesse sentido, o presente texto teve como principal

objetivo abrir uma janela para explorar a constituição de uma coleção de objetos africanos do Museu Nacional.

Recebido em 01º de dezembro de 2015

Aprovado em 21 de julho de 2016

Mariza de Carvalho Soares é professora do PPGHIS-UFF e pesquisadora colaboradora do Departamento de Antropologia do Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, Brasil. E-mail: <marizacsoares@gmail.com>

Michele de Barcelos Agostinho é doutoranda em História Social pelo PPGHS-UERJ e Técnica em Assuntos Educacionais do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, Brasil. E-mail: <michelebarcelos@mn.ufrj.br>

Notas

1 Projeto realizado com financiamento da Faperj e coordenado pelo prof. João Pacheco de Oliveira. Em 2014 inauguramos a nova sala África da exposição do Museu Nacional. Em 2014-15 foram feitas duas exposições temporárias no município de Duque de Caxias (na Biblioteca Oscar Niemeyer e na FEBF/UERJ) em parceria com o Museu Vivo de São Bento, todas com curadoria de Mariza de Carvalho Soares.

2 Outra importante chave de leitura para analisar as coleções museológicas é apontada por Nestor Canclini quando em *Culturas híbridas* (2013 [1989]) o autor fala do congelamento das coleções museológicas e da importância de “descoleccionar” as coleções (Canclini 2013:302-303).

3 Agradecemos a Joseph C. Miller, Marcelo Bittencourt e Mariana Candido a leitura da primeira versão deste artigo. Os comentários e as sugestões em muito contribuíram para a versão final do texto e para os desdobramentos da pesquisa.

4 O Instituto Pedagógico (curso primário e secundário) foi fundado em 1919, uma instituição privada moderna com destaque no cenário educacional paraibano. A partir de 1928 passou a oferecer curso normal e comercial (Andrade 2012:2326-2341). Agradecemos ao professor Josemir Camilo de Melo, da Universidade Estadual da Paraíba, pela colaboração no levantamento das fontes para este texto. A partir do contato conosco, o professor publicou uma nota no site *Paraíba Online* sob o título “Em busca de uma professora antiga”, 02/11/2013. Disponível em: <http://www.paraibaonline.com.br/noticia/902585-confira-coluna-de-josemir-camilo--em-busca-de-uma-professora-antiga-.html>. Acesso em 18/11/2013].

5 A primeira Igreja Evangélica Congregacional do Brasil foi fundada no Rio de Janeiro em 1855 e definida como missão de caráter conversionista. Em 1873, os congregacionais fundaram a Igreja Evangélica Pernambucana; e em 1920, a Primeira Igreja Congregacional da Paraíba (Freitas Junior 2011:50).

6 As igrejas evangélicas ficaram assim distribuídas: ao norte, a Igreja Batista; a nordeste, a Metodista; ao sul, a Reformada; no planalto central, a Congregacional; e a partir do Bié, a Igreja Evangélica dos Irmãos em Angola. Ver <http://iei-angola.org/main.php?pn=historyAngola>. Acesso em 18/11/2013].

7 Nos primeiros anos do século XX, o planalto central foi palco de duas ações distintas: de um lado, a expansão das missões evangélicas e, de outro, a construção do Caminho de Ferro de Benguela. A ferrovia ia do Huambo ao porto de Lobito para escoar a produção das minas de cobre do Katanga (Silva 2008). A última estação da ferrovia ficava no Huambo (Matos 2005; Neto 2012). Em 1912, o então governador Norton de Matos elevou o povoado de Huambo a cidade.

8 Para um estudo detalhado da presença evangélica e da importância da educação oferecida pelas missões protestantes em Angola, ver Henderson (1990). Henderson foi pastor em Angola entre 1948 e 1969, tendo residido na Missão do Dondi (Neto 2010:205-225). Em fevereiro de 1960, os alunos do Instituto Currie e da Escola Means se levantaram contra o regime colonial, fato que foi notícia no conjunto das manifestações anticoloniais em Angola (Caley 1999; Bittencourt 2008).

9 A antiga missão do Dondi fica no atual município de Katchiungo, cerca de 62 km a leste da cidade de Huambo. Para um histórico do planalto central no século XX, ver Neto (2000:513-525). Para Humpata, ver Medeiros (1977) e Bastos (2008, 2009).

10 A análise do Estatuto ganha dimensão quando correlacionada ao debate sobre a questão da tutela do Estado na perspectiva abordada por Antonio Carlos de Souza Lima e João Pacheco de Oliveira em seus trabalhos sobre a política indigenista brasileira (Souza Lima 2012; Oliveira 2014).

11 Os termos "assimilação" e "indigenato", recorrentes na documentação colonial, estão sendo usados como categorias do discurso colonial e não como conceitos formulados no interior do campo acadêmico (Moutinho 2000; Silva 2009).

12 Estaria ela realmente se referindo apenas aos indígenas? Que lugar ocupava a mulher missionária em face de seus colegas homens? A questão, que foge aos limites do texto, não escapou a Celenia.

13 Elpidio de Almeida é autor do livro *História de Campina Grande* (Santos & Brasil 2012:11-16).

14 Sundkler e Steed (2000: 322) mencionam uma gráfica no Dondi, provavelmente a mesma.

15 Existe farta literatura sobre o termo bantu. Destacamos recente entrevista do escritor angolano Patrício Batsíkama em seu blog: "O que significa afinal o termo 'bantu'?". Disponível em: <http://batsikama.over-blog.org/article-19368203.html>. Acesso em 18/11/2013.

16 Em 2015, como Tinker Professor junto ao Center for Latin American Studies da University of Chicago, Mariza Soares trabalhou no Field Museum dando início à presente pesquisa.

17 Os demais vieram de Bailundu, Camundongo, Chissamba e Chilessó (Henderson 1990:166-167).

18 Como exemplo dessa colaboração, temos a análise de Hambly sobre o tabu da sogra, que foi complementada por uma carta do rev. Ennis, e sua tradução dos termos *utima* e *omuenyo* fornecidos por Ennis (Hambly 1934:115, 186).

19 Hambly (1934) mostra roupas de líber nas pranchas XLIX-LI. O uso do termo tribo – assim como ritual e outros – remete a uma intenção de distanciamento temporal como proposto por Fabian (2013:66)

20 Segundo Hambly "Female wooden figure used by medicine-man for divining correct path on caravan journey, Ovimbundu, Bailundu". Cat. 208346, altura 27 cm (Hambly 1934: prancha XXI, figura 5, encarte de imagens sem página).

21 De acordo com Hambly, "Fig. 5. Female wooden figure used by the medicine-man for divining correct path on the caravan journey Ovimbundu, Bailundu". Cat. n.º. 208346, lenth 27 cm (Hambly 1934:97).

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Michele de Barcelos. s/d. "Impressos para uso em escolas missionárias: o caso de uma professora brasileira em missão protestante na Angola portuguesa". *Revista Afro-Ásia*. No prelo.
- ALMEIDA, Elpídio de. 1931. "Um mal que nos ameaça". *Revista Evolução*, 2:3.
- ANDRADE, Vivian Galdino de. 2012. "A compreensão de uma modernidade pedagógica através do Instituto Pedagógico Campinense. 1919-1950". In: Anais Eletrônicos do IX Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas História, Sociedade e Educação no Brasil. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba. pp. 2326-2341.
- ATO COLONIAL. 1930. *Diário do Governo*. 1ª. série, n. 156. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa.
- BARTH, Fredrik. 2000. "Grupos étnicos e suas fronteiras". In: Tomke Lask (org.), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. pp. 25-67.
- BASTOS, Cristiana. 2008. "Migrants, settlers and colonists: the biopolitics

- of displaced bodies". *International Migration*, 46(5):27-54.
- _____. 2009. "Maria Índia, ou a fronteira da colonização: trabalho, migração e política no planalto sul de Angola". *Horizontes Antropológicos*, 15(31):51-74.
- BHABHA, Homi. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: EdUFMG.
- BITTENCOURT, Marcelo. 2008. *"Estamos juntos". O MPLA e a luta anticolonial (1961-1974)*. Luanda: Kilombelombe.
- BRASIL. Elson da Silva Pereira. 2013. "Polindo espíritos formando professoras: a feminização do magistério em Campina Grande-PB (1929-1932)". In: XXVII Simpósio Nacional de História. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte. pp. 1-13.
- CALEY, Cornélio. 1999. "Os acontecimentos do Instituto Currie no Dôndi". *Jornal de Angola*, 24(7778).
- CANCLINI, Néstor Garcia. 2013. *Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EdUSP.
- CANDIDO, Mariana Pinho. 2013. *An African slaving port and the Atlantic World. Benguela and its Hinterland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHILDS, Gladwyn M. 1964. "The kingdom of Wambu (Huambo): a tentative chronology". *The Journal of African History*, 5(3):367-379.
- COOPER, Frederick. 2005. "Condições análogas à escravidão. Imperialismo e ideologias da mão de obra livre na África". In: Frederick Cooper, Thomas C. Holt & Rebecca J. Scott (orgs.), *Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 201-270.
- FABIAN, Johannes. 2013 [1983]. *O tempo e o outro. Como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes.
- FLORENCIO, Fernando. 2011. "Pluralismo jurídico e Estado local em Angola: um olhar crítico a partir do estudo de caso do Bailundo". *Antropologia Portuguesa*, 28:95-134.
- FREITAS JUNIOR, Cleofas Lima Alves de. 2011. "Memórias de mulheres idosas congregacionais em Campina Grande: obediências e transgressões (1927-1960)". *Veredas da História*, IV(2):50-80.
- HAMBLY, Wilfrid D. 1934. *The Ovimbundu of Angola*. Chicago: Field Museum of Natural History.
- HANNERZ, Ulf. 1997. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(1):7-39.
- HENDERSON, Lawrence. 1990. *A Igreja em Angola. Um rio com várias correntes*. Lisboa: Editorial Além Mar.
- HEYWOOD, Linda M. 2000. *Contested power in Angola, 1840s to the present*. New York: University of Rochester Press.
- MATOS, Norton de. 2005. *Memórias e trabalhos da minha vida. Obras completas do general Norton de Matos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MEDEIROS, Carlos Alberto. 1977. "Le phenomene de la colonisation et quelques problemes de la mise en valeur du sud-ouest de l'Angola". *Canadian Journal of African Studies*, 11(1):69-83.
- MENESES, Maria Paula G. 2010. "O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais". *E-Cadernos CES*, 7:68-93.
- MENESES, Ulpiano Bezerra de. 2003. "Fontes visuais, cultura visual, his-

- tória visual. Balanço provisório, propostas cautelares". *Revista Brasileira de História*, 23(45):11-36.
- _____. 1994. "Do teatro da memória ao laboratório da história: a exposição museológica e o conhecimento histórico". *Anais do Museu Paulista*, 2:9-42.
- MOTT, Luiz. 2011. "Feiticeiros de Angola na Inquisição portuguesa". *Mneme-Revista de Humanidades*, 11(20):1-22.
- MOUTINHO, Mário. 2000. *O indígena no pensamento colonial português 1895-1961*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- MUSEU NACIONAL. Livro de registro do Setor de Etnologia e Etnografia. Rio de Janeiro: SEE/MN, 1906-2013. Vols. 14 e 15. Ms.
- NASCIMENTO, José Pereira do. 1984. *Grammatica do umbundu of lingua de Benguella*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- NETO, Maria da Conceição. 1997. "Entre tradição e modernidade: os Ovimbundu do planalto central à luz da história". *Ngola, Revista de Estudos Sociais*, Associação de Antropólogos e Sociólogos de Angola, I(1):193-215.
- _____. 2000. "Grandes projectos e tristes realidades – aspectos da colonização do planalto angolano c.1900-c.1930". In: *A África e a instalação do Sistema Colonial (c. 1885-c. 1930) – Actas da III Reunião Internacional de História de África*. Lisboa: IICT-CEHCA. pp. 513-525.
- _____. 2003. "Nas malhas da rede: o impacto económico e social do transporte rodoviário na região do Huambo c.1920-c.1960". In: *International symposium Angola on the Move: Transport Routes, Communication and History*. Berlim. pp. 24-26. Ms.
- _____. 2010. "A República no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o 'indigenato'". *Ler História*, 59:205-225.
- _____. 2012. *Town and out of town: a social history of Huambo (Angola), 1902-19*. PhD Dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London, Inglaterra.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1999. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____. (org.), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 11-39.
- _____. 2014. "Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 20(1):125-161.
- PÉCLARD, Didier. 1998. "'Eu sou americano'. Dynamiques du champ missionnaire dans le planalto central angolais au Xxe. Siècle". *Lusotopie*, pp. 357-376.
- _____. 1998. "Religion and politics in Angola: The Church, the Colonial State and the emergence of angolan nationalism (1940-1961)". *Journal of Religion in Africa*, 28(2):160-186.
- _____. 2001. "Savoir colonial, mission chrétiennes et nationalisme en Angola". *Genèses*, 45:114-133.
- PEREIRA, Elson da Silva. 2013. "Polindo espíritos formando professoras: a feminização do magistério em Campina Grande-PB (1929-1932)". In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História-ANPUH*. pp. 1-13. Ms.
- PIRES, Celenia. 1932. "Carta de Angola". *Revista Evolução*, I(7):24.
- REDINHA, José. 1969. *Distribuição étnica da província de Angola*. 5ª. ed. Luanda: Centro de Informação e Turismo de Angola.
- REVISTA EVOLUÇÃO. 1932. "Evolução na África", I(5):15.

- SANTOS, Alexandre dos & PEREIRA BRASIL, Elson da Silva. 2012. "Um mal que nos ameaça: discurso higienista e racismo na revista *Evolução* na década de 1930". In: *Anais do IV Encontro de História: História, Racismo e Religiosidades Negras/I Encontro Nacional do Laboratório de História Afro-Brasileira*. Maceió: Universidade Federal de Alagoas. pp. 11-16. Ms.
- SIEPIERSKI, Paulo D. 2002. "Protestantismo versus brasilidade nos artigos de jornal do aprendiz Gilberto Freyre". *Comunicação e Sociedade*, 38:85-106.
- SILVA, Cristina Nogueira da. 2009. *Constitucionalismo e Império: a cidadania no Ultramar português*. Coimbra: Almedina.
- SILVA, Elísio Romariz Santos. 2008. *Companhia do Caminho de Ferro de Benguela. Uma história sucinta da sua formação e desenvolvimento*. Lisboa: s/n .
- SILVA, Paloma Porto. 2010. *(Des)alinhando alguns fios da modernidade pedagógica: um estudo sobre as práticas discursivas em torno da educação infantil em Campina Grande-PB(1919-1945)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, Paraíba.
- SOARES, Mariza de Carvalho. 2015. "Collectionism and colonialism: The *Africana* Collection at Brazil's National Museum (Rio de Janeiro)". In: Ana Lucia Araujo (ed.), *African heritage and memory of slavery in Brazil and the South Atlantic World*. Amherst, New York: Cambria Press. pp. 17-44.
- SOARES, Mariza de Carvalho Soares & LIMA, Rachel Correa. 2013. "A Africana do Museu Nacional: história e museologia". In: Camilla Agostini (org.), *Objetos da escravidão. Abordagens da cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: Sette Letras. pp. 337-359
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2012. "O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo". *Revista de Antropologia da USP*, 55:781-832.
- SUNDKLER, Bengt & STEED, Christopher. 2000. *A history of the church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TUCKER, Leona Stukeley. 1940. "The divining basket of the Ovimbundu". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 70(2):171-201.

A COLEÇÃO OVIMBUNDU DO MUSEU NACIONAL, ANGOLA 1929-1935

Resumo

O texto se concentra nos anos de 1929 a 1934, período durante o qual a missionária Celenia Pires residiu e trabalhou em Angola, onde organizou uma coleção de objetos posteriormente doados ao Museu Nacional do Rio de Janeiro. Partindo dos objetos de sua coleção e de suas cartas, o texto discute questões sobre a atuação da Missão Congregacional em Angola no período colonial português.

Palavras-chave Angola, Coleções etnográficas, Missões protestantes, Colonialismo.

LA COLECCIÓN OVIMBUNDU DEL MUSEO NACIONAL, ANGOLA 1929-1935

Resumen

El texto se concentra en los años 1929 a 1934, período durante el cual la misionera Celenia Pires vivió y trabajó en Angola, donde organizó una colección de objetos

posteriormente donados al Museo Nacional de Rio de Janeiro. Partiendo de los objetos de su colección y de sus cartas, el texto discute cuestiones sobre la actuación de la Misión Congregacional en Angola en el período colonial portugués.

Palabras-clave: Angola, Colecciones etnográficas, Misiones protestantes, Colonialismo.

THE OVIMBUNDU COLLECTION OF THE MUSEU NACIONAL, ANGOLA 1929-1935

Abstract

The paper focuses on the years between 1929 and 34, during which the missionary Celenia Pires lived and worked in Angola and collected objects that she later offered to the Museu Nacional in Rio de Janeiro. Through an analysis of the collection and Pires' letters, the paper discusses the role of the Congregational Mission during Portuguese colonial control of Angola.

Keywords: Angola, Ethnographic collections, Protestant missions, Colonialism.