UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

THIAGO DE ARAUJO FOLADOR

CAMINHOS PARA O NIASSA: O ESTABELECIMENTO DA *UNIVERSITIES' MISSION TO CENTRAL AFRICA* ENTRE OS WAYAO E MANGANJA NA ÁFRICA CENTRO-ORIENTAL (1859-1886)

(VERSÃO CORRIGIDA)

SÃO PAULO
2019

THIAGO DE ARAUJO FOLADOR

Caminhos para o Niassa: o estabelecimento da *Universities' Mission to Central Africa* entre os wayao e manganja na África centro-oriental (1859-1886)

(VERSÃO CORRIGIDA)

Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach

SÃO PAULO
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F663c

Folador, Thiago de Araujo
Caminhos para o Niassa: o estabelecimento da Universities' Mission to Central Africa entre os wayao e manganja na África Centro-oriental (1859-1886) / Thiago de Araujo Folador ; orientadora Maria Cristina Cortez Wissenbach. - São Paulo, 2019.
176 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. África Oriental. 2. Missões religiosas. 3. Malawi. 4. Moçambique. 5. Tanzânia. I. Wissenbach, Maria Cristina Cortez, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância da orientadora

Nome do aluno: Thiago de Araujo Folador

Data da defesa: 12/07/2019

Nome do Profa. orientadora: Maria Cristina Cortez Wissenbach

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 09/09/2019

_____

(Assinatura da orientadora)

FOLADOR, T. A. **Caminhos para o Niassa: o estabelecimento da Universities' Mission to Central Africa entre os wayao e manganja na África centro-oriental (1859-1886).** Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paula para obtenção do título de Mestre em História Social.

Aprovado em: 12/07/2019

Banca Examinadora:

Profa. Dra. _____ Instituição: _____

Julgamento:_____ Assinatura: _____

Profa. Dra. _____ Instituição: _____

Julgamento:_____ Assinatura: _____

Profa. Dra. _____ Instituição: _____

Julgamento:_____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo financiamento que permitiu a realização desta pesquisa.

À minha orientadora, professora Maria Cristina Cortez Wissenbach, pela paciência em ler os meus textos, pela experiência em sala de aula e pelos caminhos dos Quilombos e de Moçambique que me levaram a tantas descobertas.

À Juliana Paiva Magalhães, que, desde nossos encontros em Moçambique, passou a fazer parte da minha trajetória de pesquisa com leituras, correções e diálogos.

À Patrícia Teixeira dos Santos, que me recebeu no grupo de estudo das Missões e em seus projetos, contribuindo para minha formação como pesquisador, além de sua participação na minha qualificação. À Gabriela Aparecida dos Santos, por suas contribuições e pela leitura atenta do meu trabalho durante a qualificação.

Às professoras que contribuíram nos estudos na pós-graduação: Tânia Macedo, Inês Macambo e, *in memoriam*, Ecléa Bosi – na época, eu não fui capaz de entender suas palavras de simplicidade. Agradeço também à professora Marina de Mello e Souza, responsável por despertar meu interesse pelos estudos africanos.

Aos amigos que o mestrado me possibilitou encontrar, pela colaboração com a pesquisa, mas, principalmente, pela paciência de escutar e dividir os desafios da pós-graduação, em especial: Edson Salviano Nery, Júlio César P. da Silva, Ana Carolina Apolinário, Marcos Paulo Amorim, Thiago Sampaio, Iamara Nepomuceno, Jaqueline Martinho. E outros tantos amigos ouvintes de meus devaneios.

Essa pesquisa se iniciou ainda na graduação, quando fiz intercâmbio para Moçambique; assim, eu não poderia deixar de agradecer aos amigos que fiz e, principalmente, aos professores que contribuíram para um olhar do Índico: Gerhard Liesegang, Benigna Zimba, Joel Tembe e Luísa Chicamise.

Agradeço também à minha família, pela paciência e pelo apoio às escolhas da minha carreira e fora dela. Em especial: Augusto, Jandira, Thereza, Rita e Nathália.

E, se essa pesquisa foi possível, também devo a dois professores da educação básica que despertaram em mim o desejo da leitura, do estudo e da pesquisa: Marisa Guiomar e Bruno Casalunga.

RESUMO

FOLADOR, Thiago de Araujo. **Caminhos para o Niassa: o estabelecimento da Universities' Mission to Central Africa entre os wayao e manganja na África centro-oriental (1859-1886)**. Dissertação (Mestrado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Universidade de São Paulo, 2019.

O objetivo da pesquisa foi estudar o projeto missionário da *Universities' Mission to Central Africa* (UMCA) para o território e a população ao redor do Lago Niassa, notadamente os wayao e os manganja, na segunda metade do século XIX. A UMCA foi fundada pelas universidades de Cambridge e de Oxford, em 1859. O seu principal objetivo era atuar na região central da África, baseando-se no discurso da relação entre comércio e cristianismo. Esse projeto encontrou dificuldades de ser aplicado, em especial, pois os missionários não consideraram os contextos africanos. Os missionários precisaram a todo tempo negociar sua presença, confrontando com interesses particulares de lideranças e com contextos mais amplos, como o islamismo e as migrações anguni. Deste modo, nesta pesquisa, deu-se a atenção ao como se articularam as atividades da missão no seu aspecto mais cotidiano das negociações com chefes africanos: as tensões entre os interesses dos africanos, de um lado, e os dos europeus, do outro. Trata-se de observar como africanos articulavam seus interesses com a presença dos missionários. Para isso, foi necessário observar as dinâmicas das organizações políticas das sociedades africanas; a existência de um sistema cultural ou uma visão de mundo entre as populações africanas; além da necessidade de entender a existência de uma dinâmica histórica dessas regiões do continente – e não meramente como produto da história da expansão europeia. Tendo isso em vista, é possível discutir como os wayao e os manganja procuraram articular seus próprios interesses – como proteção contra saques, fornecimento de mercadorias ou prestígio social – a partir da presença missionária.

Palavras-chave: África Oriental; Missões religiosas; Século XIX; Tanzânia; Malauí; Moçambique; Wayao; Manganja.

ABSTRACT

FOLADOR, Thiago de Araujo. **Routes to Nyassa: the establishment of Universities' Mission to Central Africa between the Wayao and Manganja people in Central Eastern Africa (1859-1886)**. Dissertation (Masters in Social History) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Universidade de São Paulo, 2019.

The research's aim is the missionary scheme of *Universities' Mission to Central Africa* (UMCA) for the territory of Lake Malawi and its people, particularly Yao and Nyanja people, in the second half of the 19th century. The UMCA was founded by the Universities of Cambridge and Oxford in 1859. The UMCA main role was working in the Central Africa based on the discourse of the relationship between commerce and Christianity. This project found difficulties to be applied, especially because the missionaries did not know African contexts. The missionaries needed the whole time to negotiate their presence between African people, and face their leadership particulars concern, Islamism expansion, and Anguni migrations. In in this research it drew how the mission activities were articulated in their daily aspect of the negotiations with African chiefs: the tensions between the Africans interests, on the one hand, and the Europeans, on the other. It is about observing how Africans join their own interests in the missionaries' presence. It was necessary to observe the dynamics of the political organizations of African societies; the African culture or worldview, and to understand the existence of a historical context of this part of the world, and not merely as a history of the European expansion. Then, it is possible to argue how the Wayao and Manganja people sought to articulate their own interests – as a protection against looting, supply of goods or social prestige - with the missionary presence.

Keywords: East Africa; Religious missions; XIX century; Tanzania; Malawi; Mozambique; Wayao people; Manganja people

LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Rev. Cecil Majaliwa, Lucy Majaliwa e filhos 88
Figura 2 - Barnaba Nakaam [aprox.1886] 174
Figura 3 - Clero africano da UMCA 175
Figura 4 - Meninas de Mbweni acompanhadas da Srta. Thacckeray, Arc. Hodgson e Srta. Bartlett. [1882/3] 176
Figura 5 - Meninos de Kiungani, [apx. 1884] 176

LISTAS DE MAPAS

Mapa 1 - África Centro-Oriental 39
Mapa 2 - As Terras altas do Chire (1861-1863) 40
Mapa 3 - Limites das restrições do tráfico de escravos por acordos 76
Mapa 4 – Rotas das caravanas de escravos na África Oriental 77
Mapa 5 - Mapa das viagens de Livingstone, com detalhe da viagem pela África Centro-oriental. 173

PADRONIZAÇÃO DOS TERMOS

wayao	Yao, ajawa, ayao, waiau, iao, yawo
manganja	Nianja, nyanja, anhanja, manyanja, wanyassa, nyassa
swahili	Suaíli, suahíli
makua	Makhua, macua
anguni	Angoni, nguni
makua-lomwe	Makhua-lomuwè
wasambala	Shambala, sambala, sambaa, sambara

ABREVIAÇÕES

Universities' Mission to Central Africa (UMCA)

British Online Archive/Universities' Mission to Central Africa (BOA/UMCA)

London Mission Society (LMS)

Church Mission Society (CMS)

United Society Propagation of Gospel (USPG)

Wesley Mission Society (WMS)

Her Majesty Ship (H.M.S.)

Steam Ship (SS)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14

1. UMA MISSÃO PARA A ÁFRICA CENTRAL: A CRIAÇÃO DA *UNIVERSITIES' MISSION TO CENTRAL AFRICA* (1859-1863) 32

1.1. UM PROJETO MISSIONÁRIO PARA A ÁFRICA NO SÉCULO XIX 32

1.2. DEFININDO OS MANGANJA E WAYAO NAS ORIGENS DA ATUAÇÃO MISSIONÁRIA 41

1.3. O CASO BARWI E NAMPEKO 54

1.4. A SAÍDA DO INTERIOR E A REFORMULAÇÃO DO PROJETO MISSIONÁRIO 62

Algumas considerações 67

2. O OLHAR DA COSTA: OS MISSIONÁRIOS EM ZANZIBAR E OS AFRICANOS RESGATADOS DO TRÁFICO DE ESCRAVIZADOS (1864-1886) 69

2.1. TRÁFICO DE ESCRAVIZADOS E ABOLIÇÃO NO OCEANO ÍNDICO 70

2.2. A MISSÃO EM ZANZIBAR E AS CRIANÇAS DO TRÁFICO 78

Kiungani: a escola de meninos e o clero africano 80

Mbweni: as meninas e as mulheres na missão 92

2.3. AS "COLÔNIAS DE ESCRAVOS LIVRES" 99

Os libertados em Mbweni 102

Algumas considerações 105

3. O RETORNO PARA O NIASSA: RELAÇÕES COM OS CHEFES WAYAO E MANGANJA (1875-1878) 107

3.1. OS "OLHOS VOLTADOS PARA O NIASSA" 107

3.2. NO CAMININHO DOS WAYAO: OS MISSIONÁRIOS E O MATAKA (1875-1881) 114

A iminência do Islamismo 117

Os conflitos territoriais e os magangwara 121

As rotas para o Niassa: Massasi e Mbweni 125

As transformações na sociedade wayao 132

3.3. O LAGO, O BARCO E A ILHA: OS MISSIONÁRIOS NO LAGO NIASSA 135

Algumas considerações 149

CONSIDERAÇÕES FINAIS 152

FONTES E BIBLIOGRAFIA 157

ANEXOS 170

INTRODUÇÃO

Lwendo lwendope alulu
Lwendo lwendope lyaka myao![1]

Entre as populações do norte de Moçambique, a palavra para caminhar é *mlendo* ou *mwendo*. Nas língua *chiyao* e *chinyanja*, a forma *mlendo* é usada também para designar estrangeiro, viajar ou ainda "aquele que está em uma jornada". Nestas definições, se cruzam três perspectivas desta pesquisa. A canção citada a cima se refere à identidade dos wayao, o caminhar como viagem que se faz a outras terras que lhes confere prestígio e riquezas.[2] Todavia, caminhar é um verbo constantemente usado pelos missionários. Entre a documentação estudada, as viagens são elementares, missionários britânicos que se deslocam para o continente africano e iniciaram um processo de instalação na região centro-oriental. Essas viagens acabam por implicar em jornadas, assim como o próprio exercício de uma pesquisa acadêmica, um pesquisador que inicia uma jornada e precisa aprender a caminhar, estudar documentos, leituras, percorrer diferentes lugares a fim de constituir uma história, em particular, de outro continente, com suas próprias relações e dinâmicas.

A jornada traçada nesta pesquisa começa com a *Universities' Mission to Central Africa* (UMCA) – uma missão cristã anglicana[3] criada pelas universidades de Cambridge e de Oxford

---

[1] Tradução: Caminhando, só mesmo caminhando/ Caminhando só mesmo como um wayao. (Canção wayao) ABDALLAH, Y. A. *The Yaos*. London: Frank Cass, 1973, p. 28.

[2] Sobre a identidade dos wayao como viajantes ver ALPERS, Edward A. Trade, State, and Society among the Yao in the Nineteenth Century. In: *Journal of African History*, X, 3, p. 405-20, 1969; FOLADOR, T. A. "Os tempos que não voltam": a narrativa da história dos wayao de Yohanna Abdallah. In: WISSENBACH, M. C. C., MAGALHÃES, J. P. *Entre o Atlântico e o Índico: conexões históricas e intercâmbios Brasil*. no prelo.

[3] Alguns autores preferem classifica-la como anglo-católica, movimento dentro da Igreja Anglicana a qual se entende com católica e não protestante, defendido preincipalmete pela *alta igreja*, ligada à Universidade de Oxford. Na prática, eram diferenças principalmente nos elementos litúrgicos, ao menos no caso da UMCA. cf.

(1859), com adesão posterior das de Durham e de Dublin (1860). O surgimento da UMCA está atrelado a um processo de expansão da atividade missionária na África ao longo do século XIX, tanto feita por católicos como por protestantes, e em contextos da expansão dos interesses econômicos, políticos e científicos dos europeus na África.[4] Seu objetivo de evangelização das populações da África Central, inicialmente, esteve atrelado à atuação missionária, ao combate ao comércio de escravos, à propagação do desenvolvimento agrícola e à formação de um clero africano. Aspectos esses que serão explorados nos capítulos seguintes. A atuação da UMCA prolongou-se até a época das independências, quando a missão foi incorporada *à United Society for the Propagation of the Gospel* (USPG), em 1965.

Durante sua atuação, a UMCA vivenciou diferentes momentos relativos à ocupação europeia da África, como as explorações científicas, os processos de conquista colonial, a implementação e atuação do colonialismo e as independências. Entretanto, interessa a esta pesquisa apenas a primeira fase de atuação, que antecede às disputas coloniais, marcadas pela presença alemã no atual território da Tanzânia, a partir de 1886. Trata-se, portanto, de um período marcado pela exploração do continente e pelo estabelecimento de contatos e alianças com as populações africanas centro-orientais, notadamente os manganja e os wayao.

Como observou M'Bokolo, as explorações do território africano por europeus que "durante muito tempo, foram consideradas marcos importantes da África no século XIX, pertencem na realidade à história intelectual, política social e diplomática da Europa, mais do que à da África".[5] A pertinência da crítica do historiador congolês apresenta uma problemática para esta pesquisa: é possível fazer uma abordagem desse processo não apenas servindo a uma história europeia? Essa é sem dúvida uma das utopias dos historiadores engajados nos estudos ligados ao continente africano.

Como uma possível forma de responder a essa inquietação, alguns trabalhos recorrem ao conceito de *agência histórica*. Tem sido um tema que emana na historiografia brasileira para pensar, por exemplo, os sujeitos escravizados. Procura-se, a partir desse olhar, refletir como os atores históricos foram capazes de lidar com as situações que enfrentavam nas condições em que se encontravam. Com isso, observar sujeitos que historicamente foram subalternizados, como capazes de entender a realidade em que viviam e tomar suas próprias

---

SUNDKLER, Bengt; STEED, Christopher. *A History of the Church in Africa.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 11.

[4] Cf. M'BOKOLO, Elikia. África Negra: História e Civilizações. Tomo II. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011, p. 308.

[5] Ibidem, p. 314.

ações. Nesse sentido, é importante recuperar os papéis daqueles sujeitos que tiveram que lidar com a entrada ou a invasão dos europeus em seus territórios.

Um passo importante para a leitura exposta é refletir sobre a história do continente africano, compreendendo as particularidades históricas dos seus diferentes contextos. Aborda-se, como perspectiva, uma cadeia de fatos históricos não como uma história da Europa na África, tampouco do campo do "estudo de área", tributário do colonialismo, mas sim, por meio de dinâmicas entre o local e o global. Sobre esse debate, o historiador indiano Sugata Bose comenta que os estudos do "Oriente Médio", ou "Sudeste Asiático", são rubricas da academia "Ocidental" e, como "construções relativamente recentes, arbitrariamente projetam certo legado do poder colonial nos domínios do conhecimento na era pós-colonial" [6]. A abordagem de Bose não é propriamente o continente africano, mas o estudo do oceano Índico, visto pelo prisma mais amplo para dimensionar as relações históricas entre os territórios banhados pelo Índico, tendo adotado o conceito de "arena inter-regional", pelo qual procura considerar as particularidades regionais em tensão com sistemas mais globais.

A historiografia sobre o oceano Índico tem sido particular para os estudos da África Oriental, pois justamente tem aberto o debate sobre as conexões dessa porção do continente em contato com a Ásia, em especial com a Península Arábica, a Índia e as ilhas Mascarenhas. Michael Pearson oferece uma importante leitura sobre essa perspectiva, à medida que não conta uma história do Índico meramente como uma divisão espacial – como faziam antecessores, como A. Toussaint e K. Chaudhuri. Pearson procurou valorizar desde a circulação até as interações culturais.[7]

Tal concepção, em particular, tem influenciado pesquisadores que estudam essa parte do território africano. Notadamente, Edward Alpers estuda essas dinâmicas a partir de Pedro Machado, por meio do papel dos comerciantes *vanias* de Gujarate (Índia) na costa africana. As leituras dos dois autores permitem reflexões particulares para discutir os africanos envolvidos na dinâmica histórica, valorizando suas perspectivas sociais e culturais.[8]

Tendo isso em vista, procurou-se apresentar uma leitura da UMCA que considera a ação e as intenções das sociedades, das populações e dos indivíduos africanos com as quais a missão

---

[6] BOSE, Sugata. *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire.* Massachusetts: Harvard University Press, 2006, p.6.

[7] PEARSON, Michael. *Indian Ocean*. Londres: Routledge, 2003; TOUSSAINT, Auguste. *Histoire de l'Ocean Indien*. Paris: Presses Universitáries de France, 1961.CHAUDHURI, K. N. *Trade and Civilization in the Indian Ocean: an Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

[8] ALPERS, E. *East Africa and the Indian Ocean*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2009; e MACHADO, P. *Ocean Trade: South Asian Merchants, Africa and the Indian Ocean, c. 1750-1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

esteve em contato e como as condições locais repercutiam em transformações do próprio projeto missionário. Ainda que missionários e populações locais mantivessem uma relação de desigualdade, é possível considerar as negociações e resistências dos sujeitos africanos diante dessa presença europeia; logo, pretende-se contribuir com elementos para o entendimento de contextos africanos dentro do processo missionário.

Caminhos da historiografia: sobre missões e a UMCA

Os vários escritos produzidos pela UMCA e por outras missões forneceram importantes registros sobre as populações africanas. Desse modo, os relatos dos missionários serviram como uma importante fonte para historiografia preocupada com os processos históricos ocorridos na África Oriental. Pesquisas, como as de Bridgal Pachai, Edward Alpers, Gerhard Liesegang e Nancy Northrup, empregaram essas fontes para analisar as configurações sociais da região, identificando os principais grupos étnico-linguísticos e as formações históricas das sociedades localizadas no território do atual Malaui e de Moçambique.[9]

De modo similar, os mesmos relatos também foram utilizados para discutir os processos de penetração missionária inglesa no território do Niassa a partir da perspectiva da formação dos Estados nacionais pós-independências. Nesses termos, René Pélissier e Malyn Newitt identificaram, ambos na formação nacional de Moçambique, um quadro de disputas e de agressão colonial entre ingleses e portugueses, sem propriamente se aprofundar no papel dessas missões no continente ou em investigar as dimensões e as relações das missões com as sociedades africanas.[10]

A importância em estudar as missões da UMCA advém também do fato de a mesma apresentar algumas peculiaridades dentro do quadro missionário britânico e da própria configuração dos espaços de influência europeia no final do século XIX e no início do XX no leste da África. Nesse sentido, podemos identificar o trabalho Roland Oliver, *The Missionary*

---

[9] PACHAI, Bridgal (org.). *Early History of Malawi*. Evanston: Northwestern University Press, 1972; ALPERS, Edward A. Trade, State, and Society among the Yao in the Nineteenth Century. In: *Journal of African History*, X, 3.Cambridge: Cambridge University Press. 1969, pp. 405-20; LIESEGANG, Gerhard. Guerras, terras e tipos de povoações: sobre uma "tradição urbanística" do Norte de Moçambique no século XIX. In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.1, p. 169-184, 1984.NORTHUP, Nancy. "The Migrations of Yao and Kololo into Southern Malawi: Aspects of Migrations in Nineteenth Century Africa." In: *The International Journal of African Historical Studies* 19, no. 1, 59-75, 1986.

[10] PÉLISSIER, René. *História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918*, vol.1. Lisboa: Editorial Estampa, 1987, p. 347; NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997, p. 115-6.

Factor in East Africa (1952), como um dos primeiros trabalhos a estudar as missões na África Oriental e no contexto britânico de modo geral. Assim, o autor abordou a UMCA dentro de um quadro da formação das atividades missionárias nas regiões de Moçambique, Malawi, Quênia e Zanzibar, incluído outras instituições, como a *London Missionary Society*, a *Church Missionary Society*, a *Methodist Church Society*, do período inicial no século XIX até o momento da publicação, que coincidiu com o final do período colonial.[11]

A UMCA articulou-se a partir de uma ideologia que propunha a relação entre o comércio e o cristianismo na expansão da religião e do imperialismo inglês; esta relação destaca-se no debate entre dois historiadores. Brian Stanley equacionou o tema sob a ótica do discurso da teologia do providencialismo, que teria orientado uma aproximação entre a atividade comercial e o cristianismo, cujo epicentro foi a criação da UMCA.[12] Na contraposição disso, Andrew Porter analisou como a aproximação entre o comércio e o cristianismo fez parte de um processo curto e relacionado à expansão missionária inglesa no século XIX, direcionado a territórios distantes, como as ilhas do Pacífico e o interior africano. Nesse sentido, a relação com a produção local era vital para o funcionamento das missões religiosas, portanto, não seria estranha à proposta de David Livingstone, que orientou a UMCA, na aproximação entre comércio e religião. Logo, Porter pensa menos em uma questão ideológica, como apresentou B. Stanley, e mais em uma questão da prática missionária decorrente dos processos de transformações da atividade no século XIX.[13]

Outro eixo importante para os estudos das missões e o impacto dos europeus nas sociedades africanas foi o debate sobre a temática da etnicidade. Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo objetivaram uma visão que compreendesse as etnias em termos de uma identidade importada pelo colonizador e reproduzida pelos administradores africanos para seus próprios interesses.[14] No mesmo sentido, Jean Pierre Chrétien e Gérard Prunier procuraram enfatizar a historicidade dos grupos étnicos, entendidos como categorias fluidas e passíveis de transformações históricas. Caracterizados também por processos de construção e de manipulação de tais identidades em seus usos políticos. [15] Na mesma direção encontra-se a coletânea organizada por Leroy Vail, cujos colaboradores pensam a "invenção" das identidades

---

[11] OLIVER, Roland Anthony. *The Missionary Factor in East Africa*. 2a. ed. Londres: Longmans, Green & Co. 1965. O livro teve duas edições uma primeira de 1952 e seguido por uma revisão para dar conta dos processos de independência ocorridos na África que estiveram em curso até a segunda edição de 1965.

[12] STANLEY, Brian. 'Commerce and Christianity': Providence Theory, the Missionary Movement, and the Imperialism of Free Trade, 1842-1860. In: *The Historical Journal*, Vol. 26, No. 1, pp. 71-94, 1983

[13] PORTER, Andrew. Church History, History of Christianity, Religious History: Some Reflections on British Missionary Enterprise since the Late Eighteenth Century. In: *Church History*, Vol. 71, No. 3, pp. 555-584, 2002.

[14] AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia.. *Au coeur de l'ethnie*. Paris: Ed. La Découverte, 1985.

[15] CHRÉTIEN, Jean Pierre; PRUNIER, Gérard (dir.), *Les ethnies ont une histoire*; Paris: Éd. Karthala, 1989.

étnicas no período colonial a partir das considerações de Eric Hobsbawm e Terence Ranger, em especial a leitura que Allen Roberts faz das missões cristãs na África Oriental, inclusive da UMCA.[16]

Em meio a esses estudos, o historiador Justin Willis chama a atenção para uma pesquisa que direcionasse o olhar para o complexo processo da organização missionária e para as estruturas internas da instituição, isto é, como funcionavam o trabalho cotidiano e as hierarquias existentes. A partir de um estudo da atuação da UMCA em Bondé (Tanzânia), Willis identificou uma atuação da missão em que, de um lado, se estabelecem alianças com as autoridades locais que procuravam proteção e, de outro, havia as potenciais rivalidades com os chefes de vilas menores, em que seus dependentes pudessem aderir às vilas missionárias. Assim demonstra como o uso do etnônimo *bondé* foi reavivado e manipulado por expressivo número de chefes e outros locais como forma de relacionar-se com os missionários – e não apenas como uma categoria "inventada" pelos europeus. [17]

Alguns trabalhos concentraram maior atenção propriamente nos projetos missionários. É o caso do estudo de Richard Stuart, que aborda a experiência colonial e a missão com as populações manganja, verificando suas dinâmicas com os missionários e apontando a aproximação dos mesmos a fim de buscar proteção contra as investidas wayao em seus territórios.[18] E, recentemente, destacam-se os estudos de Michelle Greenfield sobre a atuação da UMCA entre 1864 e 1930, sobre as relações de trabalho da população africana dentro da missão, especificando as diferenças de gênero e as condições de escravidão dos mesmos trabalhadores e seu *status*.[19]

Por sua vez, no campo de estudos da teologia, o pesquisador sul-africano Henry Mbaya apresentou uma especial preocupação orientada para os estudos da UMCA. Tomando como cenário a região do Malawi, o pesquisador dedicou-se aos processos da eleição dos bispos da missão, tanto no que diz respeito a sua relação com o episcopado na Igreja da Inglaterra, quanto às particularidades da missão tratadas nesse cenário. O autor ainda introduz em seu estudo a problemática da formação de um ministério africano, enfatizando temas como a linguagem, a

---

[16] VAIL, Leroy (org.). T*he Creation of Tribalism in Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1988; ROBERTS, Allen F. Roberts. History, Ethnicity and Change in the "Christian Kingdom" of Southeastern Zaire. In: *VAIL, op. cit.*, p. 193-214; HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições.* Trad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2a. ed., 1997.

[17] WILLIS, Justin. The Nature of a Mission Community: The Universities' Mission to Central Africa in Bonde. In: *Past & Present*, No. 14, 1993, p 137.

[18] STUART, Richard. Os Nyanja, o U.M.C.A, e a Companhia do Niassa, 1880-1930. In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.3 (Jan-Dez), 1985.

[19] GREENFIELD-LIEBST, Michelle. *Livelihood and Status Struggles in the Mission Stations of the Universities' Mission to Central Africa (UMCA), North-eastern Tanzania and Zanzibar, 1864-1926*. Tese. University of Cambridge, 2017.

educação e as identidades étnicas e culturais, nele presente, aspecto este que procurou aprofundar na pesquisa. [20]

Assim, em linhas gerais, os estudos sobre missionários no contexto da África Oriental colocam a necessidade de se abordar a relação desses sujeitos com as sociedades africanas, assim como analisar as dimensões do cotidiano e das próprias estruturas da missão. Deste modo procurou-se estudar os eventos históricos, articulando o processo da expansão dos religiosos com a própria configuração dos espaços africanos. Os missionários enquanto viajantes devem ser pensados a partir de um processo dialógico, nos termos de Wissenbach, "no qual o protagonismo africano impôs regras e padrões [...] deixando à mostra também formas de associação cuja lógica extrapolava uma perspectiva puramente eurocêntrica".[21]

Entre os pesquisadores brasileiros, uma importante produção sobre das missões religiosas também tem sido desenvolvida. O tema emerge dentro do campo da Antropologia como destaque para estudos de Adone Agnolin e Paula Montero para estudos sobre o território brasileiro, em especial para os casos indígenas, mas também desenvolveu-se uma historiografia que se apoiou nas missões exclusivamente no continente africano, como os trabalhos de Patrícia Teixeira Santos, Marina de Mello e Souza e Iracema Dulley.[22]

A preocupação com as missões religiosas ganhou destaque não apenas pela possibilidade de aproximação de temas, como as missões jesuíticas no Brasil, mas também pela atualidade do tema, uma vez que o continente africano ainda convive com uma significativa presença de missionários, inclusive brasileira. Desse modo, tem se tornado uma demanda brasileira essa discussão em especial para os países de língua portuguesa. Trata-se, portanto, de um diálogo com a historiografia brasileira sobre a África, que tem alcançado significativo destaque nos últimos anos entre pesquisadores brasileiros, objeto de encontros e publicações.[23]

---

[20] MBAYA, Henry H. *The Making of an African Clergy in the Anglican Church in Malawi with Special Focus on the Election of Bishops (1898-1996).* Tese de Doutorado. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal, 2004.

[21] WISSENBACH. M. C. C. Dinâmicas históricas de um porto centro-africano: Ambriz e o Baixo Congo nos finais do tráfico atlântico de escravos (1840-1870) in: *Revista de História (USP*), v. 172, 2015. p. 168.

[22] AGNOLIN, Adone et al. (org.) *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. São Paulo: HUCITEC, 2011. MONTERO, P. (org.) *Deus na aldeia: missionários, índio e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. SANTOS, Patrícia T. *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasi*l. Rio de Janeiro: Mauad, 2002. Idem, *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898).* São Paulo: Fap-Unifesp, 2013. SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: Poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2018. DULLEY, Iracema. *Deus é feiticeiro: práticas e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.

[23] Seminário Internacional de História da África: fontes e arquivos sobre missões africanas. (Petrolina-PE, 2014); II Colóquio Internacional de História da África (Assis-SP, 2015); GT Missionários na África, *Simpósio Internacional de História das Religiões* (Florianópolis-SC, 2016) III Colóquio Internacional de História da África: Fontes e Pesquisas sobre as Missões Cristãs Africanas, (São Francisco do Conde-BA, 2017). Cf. SANTOS, et al. (Org.). Experiências Missionarias: Trajetórias coloniais e pós coloniais em África. *Africania Studia.* Número 23. Porto: CEAUp/ Humus Editorial, 2014. v. 01. 157p. MOLINA, et al. (org.). Dossiê Missões Cristãs e Sociedade entre a África e o Brasil: os diálogos com os arquivos. *Revista Do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, v.

Por onde caminhar: fontes, arquivos e acervos digitais

O vasto acervo de documentação e publicações produzido pela atuação da UMCA revelou-se um produtivo material para a pesquisa relativa à história das populações africanas. Destaca-se particularmente o material impresso, como memórias e biografias dos bispos da missão; narrativas dos diversos missionários sobre suas experiências e viagens pela África Central; revistas, livretos com discursos e depoimentos das situações vividas; publicação de correspondências de seus membros. Importantes também, para tal finalidade, os dicionários e as gramáticas dos idiomas falados nas regiões de atuação da missão (por exemplo: *kiswahili*, *kishambala*, *chiyao* e *chinyanja*), além de traduções da bíblia e de hinos religiosos.

Embora não seja objeto de estudo, convém destacar que parte importante da pesquisa está associada a uma produção escrita por mulheres que estiveram, inclusive, presentes na UMCA. São elas Anne Elizabeth Anderson-Morshead, com a publicação de três edições da história da missão (1889, 1899 e 1909); Ellen Gilbert Maples[24] (1897); Gertrude Frere (1902); Dora S. Y. Mills (1909). Dentre elas, Gertrude Ward, enfermeira da UMCA do posto em Magila (sul do atual Tanzânia), merece atenção especial, pela organização dos escritos dos bispos Charles Alan Smythies (1898) e William G. Tozer (1902).

As memórias ou as biografias ocupam uma parte importante na presente pesquisa. Deve-se isso ao fato de as obras publicadas pelos missionários terem sido organizadas a partir da transcrição de diários pessoais, reunião de textos ou correspondência. Entretanto, o gênero predominante dentre as publicações é o epistolar, conjunto no qual é possível observar as mudanças de atitudes dos missionários, suas impressões sobre os diferentes aspectos culturais e os projetos para a missão – fomentando uma percepção geral da atividade da UMCA.

Os missionários também passaram a ter papel importante na compilação e no registro das histórias e culturas das sociedades com as quais estavam em contato. A publicação do rev. William P. Johnson, *Nyassa the Great Water: Being a Description of the Lake and the People* (1922), na qual, aos registros sobre os costumes wayao, também são acrescidas as histórias de suas principais lideranças. Também foi possível encontrar, em outros escritos, descrições no

---

01, p. 123-127, 2017. SANTOS, P. T.; FALCÃO, N. P. (Org.) *Africania Studia:* Experiências Missionarias: Trajetórias coloniais e pós coloniais em África, n. 23, v. 01. 2014

[24] Irmã do missionário Chauncy Maples, de quem foi responsável pela coleta e organização das correspondências e outros escritos. MAPLES, Chauncy; COOK, Ellen Gilbert Maples. *Journals and Papers of Chauncy Maples, Late Bishop of Likoma, Lake Nyasa*. Londres: Longmans, 1899. MAPLES, Ellen Gilbert. (ed.) *Journal and Papers of Chauncy Maples, Late Bishop of Likoma, Lake Nyasa, Africa*. 3ª ed. Londres/Nova York/Mumbai: Longmans, Green and Co., 1899 [1897].

mesmo sentido; entre elas as publicações feitas pelos missionários no *Proceedings of the Royal Geographical Society*, em estreita relação com o contexto de produção de conhecimento e da coleta de materiais associados à elaboração de um pensamento geográfico científico.[25]

Muitas das publicações, como as memórias, tinham o objetivo de divulgar o trabalho missionário, de modo a servir como incentivo à adesão de novos membros e coletar doações.[26] Entretanto, isso é mais acentuado na produção de periódicos. O objetivo era constituir uma crônica ou um sumário detalhado do trabalho da missão, que incluía as atividades exercidas nas diferentes estações e a prestação de contas. Por exemplo: o *Report of Universities' Mission to Central Africa*, que iniciou sua circulação em 1868, era destinado aos "amigos da missão"; isto é, aqueles que poderiam contribuir para a sua continuidade. Seguia na contracapa em caixa alta: "WHEN READ, PLEASE CIRCULATE THIS REPORT AMONGST YOUR FRIENDS" (quando lido, por favor, circule esse relatório entre seus amigos).

Em 1883, foi fundada a *Central Africa*, uma revista mensal publicada pela UMCA, até 1964, que se mostrou exemplo da propaganda missionária. Os propósitos eram atender aos interesses dos financiadores da missão e atrair novos incentivos. A correspondência missionária era enviada em geral para o *Secretário da Missão* e distribuída para o editor da revista, que, no período estudado, era R. M. Heanley. As cartas e os artigos escritos fornecem importantes informações sobre as viagens de W. P. Johnson e outros missionários no Niassa (1885-7), sobre os escritos etnográficos de C. Maples (1886-7), além de textos sobre as situações das estações.

O acesso a esses materiais foi quase em sua totalidade de forma digital, isto é, as fontes publicadas foram obtidas por meio de plataformas digitais. É importante frisar que seu uso pelos historiadores tem sido cada vez mais corrente. Sistemas de busca como o *Google* nos permitem acesso a diferentes materiais, mas, por vezes, generalizam-se e perdem-se as referências do percurso de como esse documento chegou até nós. Assim como é uma preocupação de museus e arquivos, é preciso entender que os objetos também têm sua história de circulação. Trata-se de compreender a plataforma digital e suas especificidades, e não isolar documentos pelo seu acesso em sistemas de busca. Observa-se que diversas instituições têm trabalhado na digitalização de seus acervos, que facilitam o acesso que antes apenas era possível com deslocamentos físicos.

A plataforma *Google books*[27] tem exercido um importante papel na digitalização de material bibliográfico. Entretanto, a plataforma carece de informações sobre as origens dos

---

[25] Para uma discussão sobre a *Royal Geographical Society* ver GEBARA, A. *op. cit*., p. 123-130.
[26] Cf. *Prefácio* de ANDERSON-MORSHEAD, A.E. M. *The history of the Universities' Mission to Central Africa 1859-1909*. Londres: Office of Universities' Mission to Central Africa, 1909.
[27] Disponível em: < https://books.google.com.br/>. Acessado em 12 de Fevereiro de 2016.

materiais digitalizados, que por vezes são apenas conhecidas por meio dos registros (carimbos, etiquetas ou ex-libris) nas próprias obras. Por exemplo: na *Bodleian Library Digital*[28] foram encontrados alguns livros digitalizados pela Google, com a respectiva referência da empresa, porém o contrário não ocorre.

Em contrapartida, a biblioteca digital *Internet Archive*[29], fundada pelo engenheiro da computação Brewster Kahle, organiza as obras digitalizadas em catálogos de acordo com as instituições de origem. Este portal tem sido particular e seu uso ampliado nos últimos anos nas pesquisas acadêmicas, pois reúne milhares de coleções para os pesquisadores – sendo este um dos principais bancos de dados para acesso ao material publicado da UMCA.

Além disso, os próprios portais de algumas bibliotecas e universidades oferecem materiais digitalizados, como a *Bodleian Library Digital* e a *Yale University Library Digital Collection*.[30] Outro acervo digital usado, para alguns casos mais pontuais, foi *The British Newspaper Archive*[31], que digitalizou uma imensa quantidade de jornais históricos do século XIX e atualmente trabalha na digitalização do material do século XX.

Entretanto, o mais importante foi o arquivo da *United Society for the Propagation of the Gospel* (USPG). Em 1965, com as independências africanas, a UMCA foi incorporada à USPG e, junto a ela, o arquivo da instituição. Em um acordo de 18 de dezembro de 1985, a USPG depositou seu acervo documental *Bodleian Library of Commonwealth and African Studies* na Rhodes House, Universidade de Oxford. Atualmente, o acervo encontra-se na *Weston Library (Bodleian Libraries)*, Universidade de Oxford. Parte deste acervo foi microfilmada originalmente e tais microfilmes foram digitalizados pelo *Microform Academic Publishers*, Wakefield (Inglaterra), estando disponíveis na plataforma *online* do *British Online Archive*[32]. Trata-se de apenas uma parcela da documentação da UMCA da *Weston Library*. O material é composto pelo periódico *Central Africa* (1993-1864) e por diários, anotações, correspondência dos membros da missão, algumas publicações da UMCA, em especial as relacionadas à impressão no continente africano, recortes de jornal e alguns livros.

Com esse material em mãos, é possível abordar de forma mais crítica os contextos missionários, além de possibilitar o acesso a outros conjuntos de documentos com menor circulação ou que não eram destinados à publicação. Algumas cartas se mostraram relevantes,

---

[28] Disponível em: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/.>. Acessado em 14 de outubro de 2016.
[29] Disponível em: < https://archive.org/>. Acessado em 12 de Fevereiro de 2016.
[30] Disponível em: < https://web.library.yale.edu/digital-collections>. Acessado em 23 de julho de 2017.
[31] Disponível em: < https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/>. Acessado em 10 de outubro de 2017.
[32] Disponível em: < https://microform.digital/boa>. Acessado em 1 de agosto de 2016.

como os diários do bispo Mackenzie e do rev. Procter – que também permitiram acesso a informações sobre os contextos vividos pelos missionários.

Assim, acredita-se ser necessário reconhecer, quando possível, essas instituições que disponibilizam informações nos próprios sistemas de pesquisa. Uma vez compreendida essas ferramentas, a pesquisa ganha maior amplidão; primeiro, ao reconhecer o trabalho de coleta e digitalização, e, segundo, ao ampliar o alcance da documentação que está disponível na internet e que passa despercebida pelos sistemas de busca.

Como caminhar: narrativas missionárias

Como demonstrado no tópico anterior, existe uma variedade de gêneros documentais. Todavia, existe um eixo comum entre essa documentação. Tratam-se de textos, em sua maioria, que tinham por finalidade relatar e divulgar o trabalho missionário entre os europeus. Como os historiadores David Arnold e Robert A. Bickers notaram, os missionários europeus produziram grande quantidade de materiais com relatos de suas experiências em campo, como cartas privadas, relatórios, fotografias, desenhos e objetos, que eram enviados para os centros metropolitanos. Deste modo, garantiam-se a manutenção das organizações missionárias com esforços voluntários e somas de recursos enviados para sua manutenção. [33]

A partir do corpo documental estudado, observa-se a articulação entre as publicações dos missionários sobre a atuação a sua atuação e a produção de determinadas narrativas sobre os africanos. Assim, em primeiro lugar, é necessário compreender a natureza dessa documentação, entendida como narrativas missionárias.

Nesse sentido, Anna Johnston reconhece a importância da produção documental apontada como uma literatura missionária: uma ampla produção de obras escritas por missionários, em geral tratando de descrições dos sistemas religiosos, das condições sociais, dos seus sacerdócios e da dificuldade de conversão. Sendo sua preocupação oriunda dos estudos literários, a autora procurou olhar para os textos em si. Essa leitura a permitiu levantar questões sobre a experiência em campo e as mudanças nas suas representações, como a linguagem e a forma pela qual uma escrita protestante britânica foi traduzida nos novos ambientes e em textos

[33] ARNOLD, David; BICKERS, Robert A. Introduction. In: BICKERS, Robert A.; SETON, Rosmary (eds.) *Missionary Encounters: Sources and Issues*. Richmond: Curzon Press, 1996, p. 1–10.

coloniais e como a produção desses artefatos ligados ao ambiente imperial retornou à Grã-Bretanha.[34]

Anna Johnston estabelece que a textualidade missionária é tipificada pela sua dependência em representações estereotipadas e pela contínua recirculação das imagens europeias do "outro". Para ela, a visão estereotipada dos missionários não deve ser unicamente entendida como um discurso racista, sexista e colonial, mas antes ligada estreitamente à reprodução de um discurso imperial mais amplo. Com isso, os textos missionários reproduziriam formas estereotipadas religiosas e imperiais como uma maneira de estimular o interesse dos fiéis metropolitanos por aquilo que já são passíveis de assimilar e, assim, garantir suas contribuições para a atividade missionária.[35]

Outro estudo importante, nesse segmento, sobre a documentação é o das pesquisadoras Felicity Jensz e Hanna Acke, que discutem especificamente os periódicos missionários como um importante documento no funcionamento das organizações missionárias no século XIX. Os periódicos permitiam, além de uma rápida circulação, uma função "sintetizadora, pois eram capazes de incorporar outras mídias, como reimpressões de palestras missionárias, cópias de esboços ou de fotografias, monografias serializadas, cartas ou relatórios".[36] Entretanto, diferenciam-se dos jornais por terem intervalos maiores entre seus números e serem mais especializados, por vezes se aproximando da forma de livro, mas incorporado ao consumo de massa. Os periódicos foram produzidos em escala e atenderam a um público bem diversificado, apresentando informações sobre as atividades realizadas pelos missionários para os patrocinadores e outros apoiadores. [37]

Os periódicos missionários, segundo as autoras, recebem, ainda, pouco foco da atenção acadêmica. Como tais, é necessário compreender a abrangência desse material em sua produção, edição e circulação. Os conteúdos procuravam atender às expectativas do público doméstico, isto é, os britânicos, de modo que contribuíram para a definição de valores dos mesmos, pois havia a preocupação tanto de que essas publicações tivessem circulação, quanto que atingissem grandes públicos e se tornassem comercialmente viáveis. Deste modo, eram uma contribuição de redes missionárias; influenciavam o público leitor e garantiam o seu apoio

---

[34] JOHNSTON, Anna, *Missionary Writing and Empire, 1800–1860.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 25-6.
[35] Ibidem, p. 34.
[36] JENZ; ACKE. *Introduction...*, p. 9.
[37] Ibidem, p. 14.

e patrocínio a tal empreitada e eram também responsáveis pela construção de imagens sobre esses outros espaços estrangeiros, para "legitimar o empreendimento missionário".[38]

Na leitura das autoras, os periódicos – uma observação que também pode ser estendida para as publicações missionária de modo geral – contribuem para reconhecer os aspectos que eram utilizados para atingir finalidades específicas, de acordo com os interesses de diferentes atores, como os indivíduos, as congregações, as organizações missionárias, ou nações.[39] Nesse sentido, para o século XIX, destacam temas como o combate ao tráfico de escravizados, as políticas comerciais, a mão de obra urbana e recursos para a expansão e a viabilização do projeto missionário, temas estes que foram recorrentes – como poderá ser observado no presente trabalho.

Entre outras preocupações mencionadas, o que os autores apresentados consideram é a importância da cadeia editorial das missões, verificando o modo pelo qual o que foi escrito originalmente esteve sujeito a modificações. Logo, é importante considerar os processos de edição dos textos e o controle da informação. Infelizmente, essa crítica documental foge às possibilidades desta pesquisa, devido aos prazos e ao recorte documental; contudo, procurou-se comparar, quando possível, diferentes pontos de vista e apoiar-se em uma historiografia que tenha oferecido tal olhar mais crítico e, quando possível, tenham feito tais apontamentos comparativos.[40]

De modo a propor uma pesquisa alinhada com a historiografia brasileira, é preciso olhar para os trabalhos que buscam referências nas narrativas de viagem. O historiador Alexander Gebara, por exemplo, ao estudar o explorador Richard Burton, forneceu uma outra leitura de seus escritos, investigando a construção de representações sobre as regiões da África Ocidental por onde viajou. Deste modo, Gebara analisa a dinâmica da relação entre a Inglaterra e a África Ocidental, tanto na esfera dos discursos "científico", geográfico e antropológico europeu,

---

[38] Idid., p. 10-11.
[39] JENZ; ACKE. *Introduction*..., p. 12-3.
[40] Destaca-se o trabalho do sul-africano Henry Mbaya, em *The Making of an African Clergy…* que apresenta um significativo estudo da UMCA e sobre as atitudes em relação a educação do clero africamo com suporte de fontes orais; e, o outro, os estudos de Michelle Liebst-Greenfield, com um importante trabalho com base nas correspondências dos missionários em contraposição aos discursos das públicos da UMCA. GREENFIELD-LIEBST, Michelle. African workers and the Universities' Mission to Central Africa in Zanzibar, 1864–1900, *Journal of Eastern African Studies*, Londres, v. 8, n.3, 366-381, 2014; Idem. *Livelihood and Status Struggles in the Mission Stations of the Universities' Mission to Central Africa (UMCA), North-eastern Tanzania and Zanzibar, 1864-1926*. Tese. University of Cambridge, 2017.

quanto nas relações materiais, bem como o contexto histórico das regiões visitadas e descritas pelo autor e a política inglesa para África.[41]

Maria Cristina C. Wissenbach, por sua vez, apresentou possibilidades do uso das narrativas de viagem como fonte histórica, tendo em vista a contextualização da expedição de Georg Tams *vis-à-vis* à discussão do tráfico de escravos em Angola. Segundo sua interpretação, as narrativas não devem servir a "um uso esporádico e fragmentado das observações de um viajante", e sim como uma fonte histórica que "poderia ser reavaliada num esforço metodológico pelo qual se buscaria o entendimento contextualizado da viagem, de seus participantes e das intenções que a presidiram".[42]

Para a presente investigação, o corpo documental consistiu na produção escrita, em geral publicada, dos missionários da UMCA. Nesse sentido, recentemente, alguns pesquisadores têm insistido a se pensar o conjunto de documentos produzidos por missionários como uma "literatura missionária" que englobe as cartas, as biografias, as memórias, os diários, os relatórios, as narrativas de viagem, os catecismos, os anais, os periódicos, etc. Em suma, produções e escritos produzidos pelos missionários. De certa forma, uma produção relacionada, até certo ponto, à tradição de estudos de narrativas de viagem, dos quais já são clássicos Edward Said e Mary Louise Pratt. Porém, considera-se em particular o sujeito missionário e seu projeto na discussão dessa documentação.

Os estudos de Mary L. Pratt são sintomáticos, na historiografia sobre os viajantes, ao discutirem o encontro com o "outro": uma viagem é uma forma de ressignificar o "eu".[43] Mas, também, essas ressignificações podem ser cogitadas para pensarmos o cotidiano e o processo de instalação dos missionários. Para além das questões de tradução cultural, também existem negociações e conflitos que envolvem a posição política e social dos missionários no exercício de suas atividades. Questão essa que se evidenciou no presente trabalho – e da qual parte a discussão.

Já os estudos decorrentes do poder imperial português, sobre a experiência missionária na perspectiva da historiografia brasileira, reconhecem, nos registros escritos dos missionários, sua potencialidade para "iluminar outras realidades históricas, que não somente as europeias,

---

[41] GEBARA, Alexsander. *A África de Richard Burton. Antropologia, política e livre comércio, 1861-1865.* São Paulo: Alameda, 2010; Cf. também PRATT, Mary. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999.

[42] WISSENBACH, M.C.C. As feitorias de urzela e o tráfico de escravos: Georg Tams, José Ribeiro dos Santos e os negócios na África centro-ocidental na década de 1840. *Afro-Ásia*, v. 43, p. 10-52, 2011.

[43] PRATT, Mary. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999.

bem como adotar outras temáticas, que não somente a catequese".[44] Deste modo, as missões religiosas seriam pensadas a partir dos "seus contextos históricos e culturais específicos e na singularidade de seus agentes mediadores, dos dois lados do encontro".[45] Assim, aliado a uma preocupação metodológica que tem orientado os pesquisadores brasileiros, propoem-se uma leitura similar para o tema aqui proposto. Sobretudo porque essa leitura sugere uma proposição para repensar o processo missionário na África condizente com uma abordagem crítica contrária às perspectivas eurocêntricas que se tem proposto, em termos gerais, para os estudos africanos.

Para além de um entendimento dos missionários como viajantes, é necessário observar as particularidades dos contextos missionários. Nesse sentido, aproxima-se também de Patrícia Santos e Nuno Falcão, que observam como, na experiência missionária do século XVII ao XIX, a inserção em diferentes espaços e sociedades tinha como ênfase a política de alianças com os diferentes chefes e autoridades locais. Sobre a vasta documentação desse período, esses autores identificam a possibilidade de mediações e traduções da experiência religiosa sobre "encontros, negociações, conflitos e acomodações entre agentes religiosos, as chefaturas africanas e dinâmicas econômicas e sociais".[46]

É preciso notar também a questão da pluralidade de informações produzidas, a partir da ideia de um polifonia trazida pela literatura de viagem.[47] Visto dessa forma, o acervo bibliográfico da UMCA[48] é portador de múltiplas vozes e discursos no interior dos quais procurou-se destacar principalmente os registros dos africanos, seja em forma direta ou indireta. O que coloca outra questão para pensar a trajetória missionária, não apenas entender seus discursos, mas em que medida pode-se ler esses discursos e extrair elementos das relações entre europeus e africanos, entre missionários e chefes locais ou catecúmenos. Nesse sentido, acredita-se que é possível usar os conteúdos presentes nessa literatura missionária com a devida atenção, isto é, considerar essa relação entre missionários em campo e os interesses metropolitanos. E, com isso, observar como as ações são orientadas e reorientadas a partir da presença no continente africano.

---

[44] AGNOLIN, Adone; ZERON, C. Alberto de Moura Ribeiro; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello e (org.) *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. São Paulo. HUCITEC, 2011. p. 11.

[45] Ibidem, p.13. Cf. também MONTERO, P. (org.) *Deus na aldeia: missionários, índio e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

[46] SANTOS, P. T. et al. *Fontes e pesquisa...*, p. 19.

[47] "Ottmar Ette, utilizando-se das teorias de Bakhtin sobre o romance, considera possível entender a literatura de viagem como um universo de múltiplas falas e vozes. O relato de viagem apresenta vários tipos de texto e uma variedade de instâncias narrativas e falas de outros, porém ocultas." LISBOA, *Mundo novo...*, p. 86.

[48] Entendo o acervo bibliográfico da UMCA como o conjunto de publicações impressas produzidas pelos escritórios e gráficas da UMCA ou escrita por seus membros durante ou relativo ao seus períodos de atuação.

Caminhos a percorrer

A pesquisa propõe uma compreensão do processo de instalação da UMCA na África Centro-Oriental, com particular atenção para a região do rio Chire e do lago Niassa (atual sul do Malawi e norte de Moçambique) e a relação com os wayao e os manganja. Esse processo se iniciou em uma primeira estadia, entre 1861 e 1863, e depois com o retorno dos missionários para a região, em 1875, após um período de estruturação em Zanzibar. Compreendendo o processo missionário não apenas como um empreendimento europeu unidirecional, mas que esteve sujeito às dinâmicas das regiões por onde circularam e das sociedades com as quais interagiam.

A relação com o comércio de escravizados é algo que se mostrou relevante para entender o primeiro momento de atuação dos missionários da UMCA. A concepção da missão teve como origem justamente o debate entorno da escravidão na região do Zambeze, registrado e divulgado pelo missionário e explorador David Livingstone, que articulou, conjuntamente com as universidades de Cambridge e Oxford, a criação de uma missão cristã para a África Central, entre 1859 e 1861. Com isso, a missão iniciou uma atuação que tinha por objetivo cristianizar como forma de acabar com a escravidão e o seu comércio. Entretanto, essa política sofreu algumas mudanças e reorientações da sua concepção até 1886, quando a política para a escravidão deixa de ser objeto principal da UMCA, que passa a concentrar-se nas populações livres do interior.

Não compete à pesquisa fazer uma discussão sobre a escravidão entre as populações africanas, que é objeto de uma historiografia abrangente[49]. Interessa, particularmente, observar como as questões relativas ao combate do tráfico humano foram apropriadas pelos missionários para sua atuação contra tal atividade. Em decorrência disso, se observa a implementação de uma atividade missionária na região do lago Niassa (e para a sua população), o que levou a entrar em conflito com algumas populações ou, em outros casos, acomodação por parte de alguns africanos.

---

[49] MIERS, Suzanne, KOPYTOFF, Igor. African "Slavery" as an institution of Marginality. In: idem. *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspective*. Wisconsin: The University of Winsconsin Press, 1977; MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995; CAPELA, José. *Escravatura: Conceitos, a Empresa de* Saque. Porto: Afrontamento, 1978. LOVEJOY, P. Indigenous African Slavery. In: *Historical Reflections/Reflexions historiques*, vol. 6, n.1. Nova York: Berghan Books, 1969. Idem. *A escravidão na África: uma história em transformação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Entretanto o projeto de atuação contra o comércio de escravizados constantemente precisou ser reelaborado, tendo em vista as dinâmicas locais, os interesses políticos, econômicos e militares nos contextos africanos. Longe de entrarem em simples sistemas "tribais", os missionários precisaram lidar com diferentes conjunturas que orientavam sua entrada no continente, como processos migratórios, secas, guerras territoriais, redes comerciais, impactos do islamismo, os interesses pessoais de chefes territoriais, etc.

Para a discussão do processo missionário, optou-se por uma abordagem mais narrativa, priorizando o percurso de instalação da UMCA na região do Niassa. No capítulo 1, procurou-se discutir a concepção da missão e sua ida para o território africano, referente ao episcopado do bispo Mackenzie (1861-1862). Destacaram-se o contexto do projeto dentro do pensamento vitoriano e as relações estabelecidas entre os missionários com a população local. Entretanto, após a morte de Mackenzie, a missão passou por um replanejamento, sendo transferida para costa na ilha de Zanzibar pelos seu sucessor, Willian G. Tozer.

No capítulo 2, discute-se a atuação dos missionários em relação à população de resgatados, isto é, homens, mulheres e crianças que foram interceptados das embarcações árabes de escravizados, de onde passou a se gestar também uma novo plano de entrada para o interior. Esse público viria a compor uma peça-chave para a missão, na formação de um corpo missionário africano, responsável por viabilizar e ampliar a presença missionária no interior do continente.

A entrada se deu efetivamente a partir de 1875, durante o episcopado de Edward Steere (1873-1883), como discutido no capítulo 3. Com isso, questões sobre a atuação frente aos chefes do interior são retomadas, a partir da preocupação dos missionários em atuar frente à população wayao, em que precisaram negociar sua presença para uma instalação definitiva e que se estendeu por todo o período colonial, tendo como marco final a instalação em Likoma, no lago Niassa (1885), e a conversão do chefe Barnaba Naakam (1886).

Assim, ao abordar essa perspectiva a partir do processo de instalação da missão, procura-se compreender como as próprias populações africanas, e os africanos individualmente, estavam respondendo a esse processo missionário e, quiçá mais importante, como também graças a eles, seja na condições de populações subjugadas, livres ou lideranças, o próprio projeto missionário foi viabilizado, no período estudado entre 1860 e 1885 – uma vez que ainda não havia uma política colonial.

Notas de ortografia

Uma das dificuldades apresentadas ao estudar a história da África são os etnônimos e topônimos. Podem ser encontradas, nas fontes históricas, diferentes formas para uma mesma designação de lugar, nomes pessoais ou grupos étnicos. Vários fatores influenciam esses registros, como as línguas dos viajantes ou daqueles que lhes deram as indicações. Além disso, os diferentes usos das designações indicam relações sociais e de poder, sendo talvez o exemplo mais claro o de *slavo* e sua relação com o termo escravo. Deste modo, é imprescindível dedicar-se ao estudo das relações específicas dos grupos étnicos com os missionários, que ocorre de uma forma muito clara, como será observado no trabalho.

Nesse sentido, o termo wayao também é grafado pelas fontes e pela historiografia de diversas formas, sendo a mais corrente *yao*, que corresponde a sua forma na flexão singular. Em autores de língua portuguesa (incluindo os de Moçambique), também é encontrado grafada a forma ayao para designar o plural, assim como o termo ajaua, ajawa ou achawa. Este último especialmente presente nas primeiras fontes missionárias. Porém, o termo ajaua foi entendido como pejorativo, por ser uma forma equivocada de pronúncia dos manganja ou dos macua, e reproduzido por europeus. Mas também foi a forma institucionalizada pelo regime colonial português, que ainda é corrente em Moçambique e reproduzida pelos pesquisadores.

O termo wayao se mostrou mais adequado, por manter a designação no respeito à sua própria origem, como afirmou o padre dessa etnia, Yohanna Abdallah.[50]

No mesmo sentido, observa-se a diferenciação dos termos nyanja (pl. manganja) e nyassa (pl. wanyassa). O termo wanyassa era a expressão usada pelos wayao para se referirem à população do lago, que se auto-denominavam manganja, como observa-se nas fontes (ver capítulo 1). Para tal, baseado nas leituras dos próprios missionários, adotou-se para este estudo o termo manganja, em substituição às demais designações.

Assim, serão mantidos os termos dos etnônimos em suas formas estrangeiras em seus respectivos idiomas. No que diz respeito às citações, manteve-se a forma como foram citadas pelas respectivas fontes, uma vez que a grafia é significativa das relações construídas pelos missionários com as sociedades africanas.

---

[50] ABDALLAH, Y. A. *Os yao*. Arquivo Histórico de Moçambique (trad.). Maputo: Universidade Eduardo Modlane/Arquivo Histórico de Moçambique, 1983. p. 3.

1. UMA MISSÃO PARA A ÁFRICA CENTRAL: A CRIAÇÃO DA *UNIVERSITIES' MISSION TO CENTRAL AFRICA* (1859-1863)

1.1. UM PROJETO MISSIONÁRIO PARA A ÁFRICA NO SÉCULO XIX

Na história escrita sobre a UMCA e nos registros de missionários é unânime apontar as conferências na Universidade de Cambridge, em dezembro 1857, do missionário e explorador David Livingstone, como ato fundador.[51] Na ocasião, Livingstone voltava de sua ida ao sul do continente africano, como missionário da *London Mission Society* (LMS), e discursou sobre sua experiência, na qual identificou a existência de um intenso comércio de escravizados, em especial, na bacia do Zambeze. Isso suscitou-lhe a necessidade de uma expansão da atividade comercial e missionária europeia para a África Centro-Oriental, para a qual convocou abertamente as universidades de Cambridge e Oxford a organizarem uma missão cristã, cujo resultado direto foi o surgimento da UMCA.

As conferências de Livingstone abordaram os impasses para a sua atividade religiosa entre os batswana (bechuana) nas bordas do deserto de Kalahari. O missionário apontou que, apesar do apoio de algumas lideranças africanas, não conseguia ter muitos adeptos para seguirem o evangelho. Além disso, a presença de fazendeiros holandeses-bôeres estabelecidos na fronteira sudeste do deserto era responsável por uma demanda de escravizados que repercutia nos conflitos locais.

---

[51] Por exemplo: STEERE, Edward. *The Universities' Mission to Central Africa: a speech delivered at Oxford*. London: Harrison, 1875, p. 3; ANDERSON-MORSHEAD, Anne Elizabeth Mary. *History of Universities Missions in Central Africa*. London: Universities Missions in Central Africa, 1897, p. 3-5. O periódico *Report* indicava nos frontispícios, inclusive, Livingstone como fundador da missão.

Dadas essas dificuldades, Livingstone entendeu como uma solução para o entrave da expansão missionária na África Central o desenvolvimento de relações comerciais com as populações locais. Com isso em mente, o missionário teria iniciado algumas expedições para mapear os caminhos entre a região central da África e o acesso ao mar para escoamento de mercadorias. Esse percurso levou o missionário primeiro em direção à Luanda e, posteriormente, seguiu o curso do rio Zambeze em direção a costa leste, onde desenvolveria seus interesses.[52]

David Livingstone anunciou que seu objetivo era "abrir o país ao comércio e ao cristianismo", caminhos que eram apresentados como a porta de entrada para a "civilização". A partir de uma atuação entre os diferentes chefes das margens do Zambeze, ele pretendia "induzi-los a cultivar algodão e abolir o comércio de escravos". Sendo assim, baseado em uma percepção de que os africanos estariam "ansiosos para estender suas operações comerciais", encontrou "uma probabilidade de seus interesses [africanos] estarem ligados aos nossos [britânicos], e assim a elevação do africano seria o resultado. Creio que a Inglaterra está viva de seu dever de civilizar e cristianizar os pagãos".[53]

A presença europeia na África passava, assim, para Livingstone, por um processo indissociável da promoção do comércio e do exercício do cristianismo, baseado em uma substituição do comércio "ilegítimo" (associado à escravidão) pelo "legítimo" (agrícola), por meio da difusão do cristianismo e da introdução dos hábitos culturais europeus, em especial do consumo. Livingstone procurou, assim, articular os anseios comerciais ingleses com os do próprio processo de expansão missionária cristã e os interesses abolicionistas.[54]

Como sugere B. Stanley, as propostas apresentadas centravam-se na possibilidade do desenvolvimento comercial e agrícola da região do Zambeze, visto como "solução para o dilema moral e comercial que confronta o fabricante de algodão britânico, ou seja, a sua excessiva dependência em suprimento de algodão americano cultivado por escravos".[55]

A partir das propostas apresentadas por Livingstone, na Inglaterra, concebeu-se uma expedição científica-comercial para a região da bacia do rio Zambeze. O então missionário rompeu com a *London Mission Society* por razão de ter passado a atuar com o apoio o governo

---

[52] LIVINGSTONE, David. *Lecture I* in: MONK, William. *Dr. Livingstone's Cambridge Lectures*. Londres: Bell and Daldy. Cambridge: Deighton, Bell and Co., 1858, p. 6-7.
[53] Idem. *Lecture II* in: Ibidem, p. 46-7.
[54] Ibidem, p. 21.
[55] STANLEY, Brian. 'Commerce and Christianity': Providence Theory, the Missionary Movement, and the Imperialism of Free Trade, 1842-1860. In: *The Historical Journal*, Vol. 26, No. 1, 1983, p. 82 (Tradução minha).

britânico na África Oriental.[56] Assim, anuncia para o público das universidades de Cambridge e Oxford que se dirigia para a África para "abrir um caminho" para o comércio, a civilização e o cristianismo, como fica claro em seu texto icônico e fundacional para os missionários da UMCA:

> eu imploro para dirigirem sua atenção para a África; eu sei que em alguns anos serei impedido naquele território, que agora está aberto; não deixem fechar novamente! Volto para a África para tentar abrir um caminho para o comércio e o cristianismo; cumpram o trabalho que eu comecei. Eu deixo isso com vocês![57]

Não obstante as ideias discutidas nas conferências de Cambridge estavam em acordo com o pensamento missionário que se constituiu ao longo do século XIX. O historiador Andrew Porter enfatiza que o comércio e o cristianismo eram entendidos isoladamente no século XVIII, cada um seguindo o seu próprio curso. Esse cenário só sofreria alterações por volta dos anos 1820 e se cristalizou na década de 1830, decorrente de mudanças no campo missionário e da expansão da experiência evangélica na primeira metade do século XIX. [58]

O processo de ampliação da atividade missionária resultou numa mudança da relação entre cristianismo e comércio. Alguns fatores contribuíram para isso, como a reformulação da própria educação missionária, a partir da ampliação dos currículos, para associar de forma mais estreita o cristianismo e a "aprendizagem ocidental". Outro aspecto foi que a presença missionária nos territórios sob domínio europeu era desaprovada pelos próprios colonos europeus, que restringiam os locais para atividades religiosas, uma vez que os religiosos contribuíam com o apoio aberto à emancipação dos escravizados, a proteção legal ao trabalho livre e o reconhecimento dos direitos à propriedade da terra, como uma forma de garantir uma estabilidade para os não europeus e como suporte para viverem sob a égide do cristianismo. Por fim, deve-se ressaltar a importância que o comércio adquire para as comunidades missionárias

---

[56] DRITAS, Lawrence. *Zambesi: David Livingstone and Expeditionary Science in Africa*. Londres: I. B. Tauris, 2010, p. 46.

[57] "I beg to direct your attention to Africa; - I know that in a few years I shall be cut off in that country, which is now open; do not let it be shut again! I go back to Africa to try to make an open path for commerce and Christianity; do you carry out the work which I have begun. I leave it with you!" LIVINGSTONE, D. *Lecture I*, in: Monk, *op. cit.*, p. 24.

[58] PORTER, Andrew. "Commerce and Christianity": The Rise and Fall of a Nineteenth-Century Missionary Slogan. *The Historical Journal*, v. 28, n. 3, 1985.

que viviam isoladas, como a LMS e a WMS no Pacífico, onde o estímulo comercial era vital para a subsistência das missões.[59]

Para além da popularidade das conferências de Livingstone, em meados do século XIX, outro importante marco na expansão do processo missionário e sua a relação como a exploração comercial foi a formação do *Parliamentary Select Committee on Aborigines*, durante 1836 e 1837, cujo o presidente era T. F. Buxton, porta-voz do movimento antiescravista.

Esta comissão foi criada com o objetivo de examinar medidas que pudessem garantir a proteção aos direitos dos "habitantes nativos" das colônias britânicas, promover a difusão da "civilização" e possibilitar a atuação do cristianismo.[60] O relatório produzido pelo *Parliamentary Select Committee on Aborigine* discorria sobre a necessidade do estabelecimento missionário nos centros de "comércio legítimo" de produtos agrícolas cultivados no interior do continente africano. As concepções apresentadas embasaram, por exemplo, o projeto da Expedição Níger (1841-2), do próprio Buxton, que contou com o apoio do governo britânico para sua execução. O seu discurso em favor da relação do comércio e do cristianismo levou a adesão ao seu projeto da *Church Missionary Society* (CMS) e da *Wesleyan Methodist Missionary Society* (WMMS), entre outras sociedades missionárias.[61]

Assim, para Porter, o projeto de Buxton colocou em questão o fato de que "civilização, cristianismo e comércio estavam à beira de tornarem-se idênticos na concepção evangélica, não apenas no exterior, mas também na metrópole".[62] Ou, como lembra o historiador Brian Stanley, as abordagens do final da década de 1830 feitas por T. Buxton tornaram-se a "ortodoxia evangélica" sob o *slogan* da "Bíblia e a enxada para regenerar a África". Estas repercutiram em atuações posteriores, como na Comissão da Agência do Nativo Africano, idealizada por Henry Venn (1845), e na Expedição Zambeze, de Livingstone (1858-1865).[63]

Assim, a partir do contexto exposto, foi possível a constituição e a elaboração da UMCA. Com as considerações de Livingstone em vista, foram organizados comitês em Oxford, Cambridge e Londres para a articulação do projeto missionário. Logo foi organizado, na Universidade de Oxford, um encontro em 17 de maio de 1859, no qual Cambridge e Oxford assumiram igualmente a responsabilidade e adotaram o nome de *The Oxford and Cambridge*

---

[59] Ibidem, p. 609-10.
[60] Ibidem, p. 611.
[61] Cf. GREAT BRITAIN PARLIAMENT HOUSE OF COMMONS. SELECT COMMITTEE ON ABORIGINAL TRIBES. *Report of the Parliamentary Select Committee on Aboriginal Tribes* Londres: William Ball, Aldine Chambers, Paternoster Row, and Hatchard & Son, Picadilly, 1837.
[62] PORTER, *op. cit.*, p. 615. (Tradução minha).
[63] STANLEY, *op. cit.*, p. 453. (Tradução minha).

Mission to Central Africa. O encontro foi presidido pelo bispo de Oxford, com a participação do bispo da Cidade do Cabo e de outros representantes das universidades envolvidas. [64]

Um segundo encontro ainda foi organizado em Cambridge, em 1º. de novembro de 1859, dessa vez presidido pelo vice-chanceler da instituição anfitriã. Como resolução, foi estabelecido o plano de criar estações para a difusão da "religião cristã, agricultura e comércio legal, com a extinção definitiva do comércio de escravos", em consonância com as propostas de Livingstone. Acrescenta-se a isso uma das principais preocupações colocadas para o funcionamento da missão, a arrecadação de fundos; logo, a necessidade de fazer uma comunicação aberta com outras universidade, com clérigos e grandes centros do comércio e indústria para a arrecadação dos devidos fundos.[65]

O discurso do Bispo de Oxford no momento da fundação referia-se às relações com Livingstone, que já estava no Zambeze. Percebe-se o vínculo estabelecido com Livingstone e como sua correspondência com os depoimentos enviados da Expedição Zambeze estiveram no cerne da discussão sobre a formação de uma missão inglesa para a África Central. Assim, a escolha de um local para a implementação das atividades missionárias estava articulada com os interesses da expedição e com os de uma expansão da presença territorial britânica na África.[66]

Logo após o encontro de Cambridge, Charles F. Mackenzie foi convidado para exercer a função de bispo da missão. Sua popularidade entre diferentes ordens das universidades e sua experiência no sul da África, com o trabalho desde 1855, como Arquidiácono em Natal, foram determinantes para sua indicação.[67]

Com a escolha de Mackenzie para direcionar a atividade missionária, foram traçados alguns objetivos para o desenvolvimento da missão que procuravam enfatizar os estudos sobre as populações africanas e suas línguas como importantes ferramentas para o desenvolvimento da atividade evangelizadora. O domínio da língua era visto como fundamental para ensinar os "princípios do cristianismo, para ministrar-lhe as reprovações e as consolações do Evangelho, e para lançar as bases de uma igreja entre eles, em comunhão com a Igreja da Inglaterra". O trabalho com as línguas envolvia ainda a preocupação com a tradução da "Bíblia para a língua deles [africanos], e imprimi-lo por graus, pois é preparado; e, geralmente, a metodizar a

---

[64] *Appeal to the Members of the University of Oxford on Behalf of the Oxford and Cambridge Mission to Central Africa, nov. 1859*, BOA/UMCA, p. 3-4.
[65] Ibidem, p. 3-4.
[66] Livingstone para Miss Burdett Coutts, Julho de 1859. In: GENERAL COMMITTEE. *Three Years...*, p. 3; MEMBER OF THE CAMBRIDGE COMMITTEE. OXFORD AND CAMBRIDGE MISSION TO CENTRAL AFRICA. *A Memoir of its Origin and Progress to the Close of the year 1859*.Londres: Rivingtons, Waterloo Place/Bell and Daldy; Oxford: J. H. & Jas. Parker; Cambridge: Deighton, Bell & Co., 1860, p. 13.
[67] GENERAL COMMITTEE. *Three Years…,* p. 11-2.

gramática, e preparar livros de leitura como eles são procurados". O ensino não se restringia aos ensinamentos religiosos, mas também pressupunha-se um aprendizado da "leitura, escrita e aritmética, e prosseguindo por graus para outros ramos do conhecimento", de modo que viesse convir com o objetivo mais amplo de "instruí-los nas artes da vida civilizada, e no induzi-los a adotar hábitos civilizados em matéria de alimentação, vestuário, construção etc". Assim, permitiria a configuração de um espaço, tal como concebido por Livingstone, de modo que os missionários pudessem incentivar e ajudar "a melhorar no cultivo do solo e na produção de algodão e outras matérias-primas para exportação" e, assim, "mostrar-lhes os benefícios mútuos que lhe são conferidos em diferentes partes do mundo através do comércio legal; bem como o pecado e as consequências desastrosas de uma tráfico de seres humanos".[68]

Com os propósitos da missão estabelecidos, Mackenzie iniciou uma campanha, pela Inglaterra, para buscar apoio para a execução de seus trabalhos na África. No início do ano de 1860, ingressaram no projeto as universidades de Dublin e Durham, sendo a missão então renomeada para *The Oxford, Cambridge, Dublin and Durham Mission to Central Africa* – ou simplesmente *Mission to Central Africa*. Só mais tarde sendo reconhecida como *Universities' Mission to Central Africa.*[69]

A primeira comitiva de missionários foi composta por Charles F. Mackenzie, rev. L. J. Procter, rev. H. C. Scudamore, rev. Henry Rowley, Horace Waller, administrador, S. A. Gamble, carpinteiro, e Alfred Adams, agrônomo.[70] Ao final do ano 1860, a missão alcançou a Cidade do Cabo, onde Mackenzie foi consagrado primeiro bispo da missão, em 1º. de janeiro de 1861. Além disso, juntam-se à comitiva alguns jovens africanos cristianizados, Job, William e Charles, que desempenharam importantes funções como intérpretes dos missionários[71].

---

[68] "It is proposed to send out as soon as possible, a bishop, with at least six clergymen, a medical man, and a staff of agriculturists and mechanics, to settle in some part of the wide district which Livingstone's journeys have shown to be accessible. Their object will be— 1. As soon as they have acquired sufficient knowledge of the language, to teach the natives the principles of Christianity, to minister to them the reproofs and the consolations of the Gospel, and to lay the foundations of a church among them, in communion with the Church of England. 2. To translate the Bible into their language, and print it by degrees as it is prepared; and generally to methodise the grammar, and prepare reading books as they are wanted. "3. To educate their mental faculties by teaching them reading, writing, and arithmetic, and proceeding by degrees to other branches of knowledge. 4. To instruct them in the arts of civilised life, and to in duce them to adopt civilised habits in respect of food, dress, building, &c. 5. To encourage and assist them to improve in the cultivation of the soil, and in the production of cotton and other raw materials for exportation. "6. To show them the mutual benefits which are conferred on different parts of the world by lawful commerce; as well as the sinfulness and disastrous consequences of a traffic in human beings." GENERAL COMMITTEE, *Three years…*, p. 12-3.

[69] O nome *The Oxford, Cambridge, Dublin and Durham Mission to Central Africa* foi empregado até 1863 (Cf. GENERAL COMMITTEE, *Three years…).* Nas correspondências dos missionários referências à missão eram feitas por vezes *Central Africa Mission*. O uso de UMCA, foi empregado de definitivo a partir de 1865, durante o episcopado do bispo Edward Steere (1874-1882).

[70] GOODWIN, Harvey. *Memoir of Bishop Mackenzie*. Cambridge: Deighton, Bell, and Co., 1864. p. 4.

[71] ROWLEY, *The Story of the Universities...*, p. 97, 101, 130.

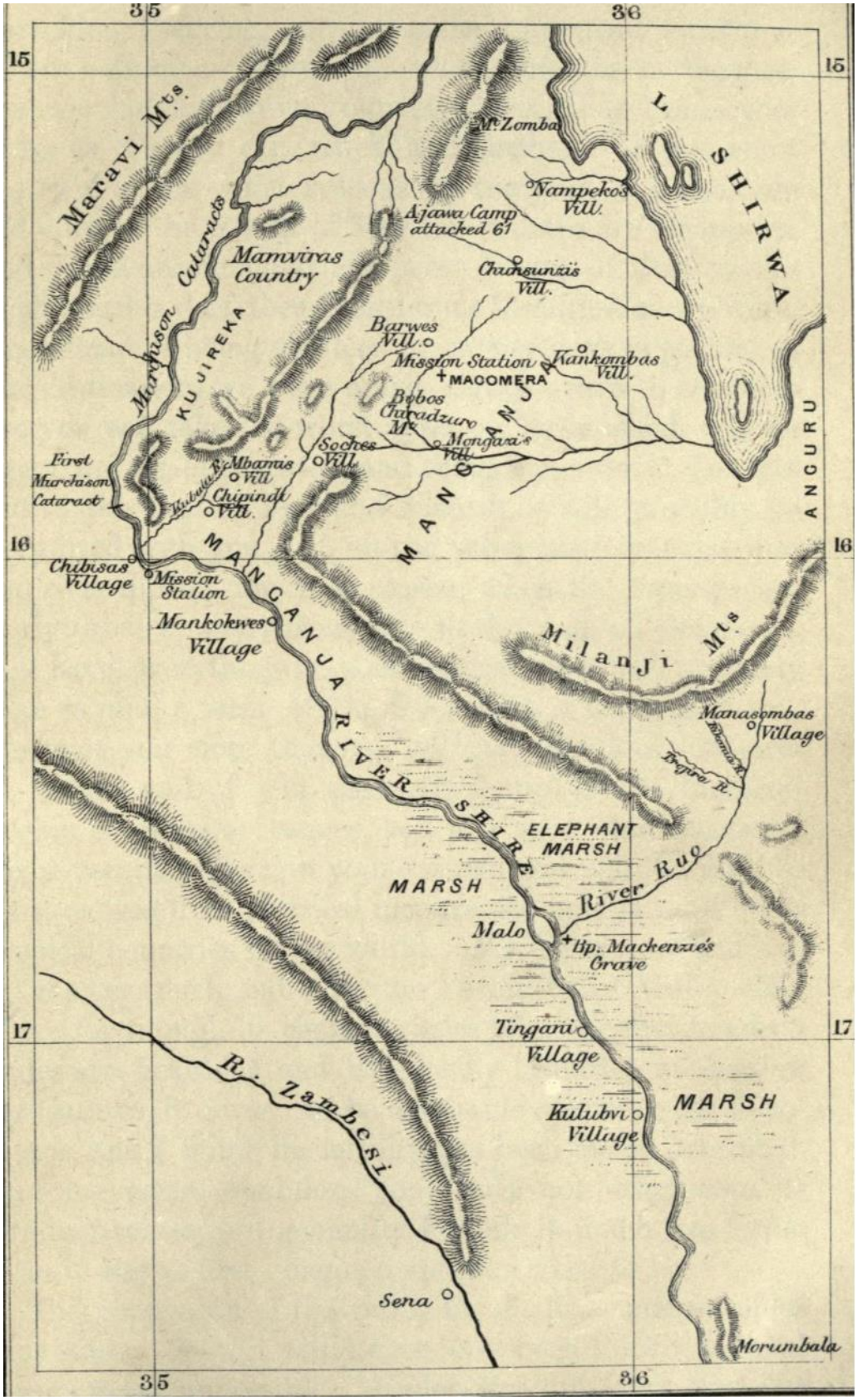
Do Cabo, a viagem seguiu para o Zambeze em janeiro de 1861. Nesse percurso, encontrou-se com Livingstone que sugeriu uma alteração no local inicial da missão. Ele propunha deslocarem-se para o rio Rovuma mais ao norte, atendendo ao fato de que a presença portuguesa no Zambeze seria um empecilho para o desenvolvimento da missão, bem como as dificuldades de transporte de mantimentos para o Shire. Porém, ao alcançarem o Rovuma, as condições se mostraram menos favoráveis devido à dificuldade de navegação do rio, à presença de uma população marcadamente arabizada e à ausência de um suporte que a Expedição Zambeze poderia ter no Chire, para onde então partiram.[72]

Durante o percurso em direção ao interior do continente africano pelo rio Zambeze, os missionários seguiram pelo seu afluente, o rio Chire, alternando entre a navegação nos rios e os caminhos por terra, até chegarem ao local escolhido, uma região de montes que ficou conhecida a partir de então como as terras altas do Chire. Nesse percurso, os missionários se encontraram com algumas autoridades das vilas percorridas, em especial de aldeias da cultura manganja e algumas caravanas de escravizados. Ambos os encontros foram importantes para os acontecimentos que iriam configurar o espaço de atuação dos missionários na vila de Magomero, onde se instalaram por volta do dia 20 de julho de 1861.

[72] Um importante parecer sobre essa questão foi dado e sobre as considerações sobre as condições do rio Rovuma por H. Rowley, quem pessoalmente acompanhou Livingstone e Mackenzie na navegação do mesmo. ROWLEY, *The Story of the Universities...*, p. 15-34.

Mapa 1 - África Centro-Oriental

Mapa 2 - As Terras altas do Chire (1861-1863)



Fonte: ROWLEY, Henry. *The Story of the Universities' Mission to Central Africa from Its Commencement, under Bishop Mackenzie, to Its Withdrawal from Zambesi*. Londres: Saunders, Otley, 1866. P.78.

1.2. DEFININDO OS MANGANJA E WAYAO NAS ORIGENS DA ATUAÇÃO MISSIONÁRIA

O discurso de combate ao tráfico humano configurou um fator significativo para o entendimento do espaço em que os missionários viriam a se instalar, na medida em que seu projeto orientava-se a partir da divisão entre os povos que eram escravizados e os que eram escravizadores. Essa equação, na primeira fase da missão, na estadia nas Terras Altas do Chire (1861-1863), envolvia os manganja e os wayao.

Ao alcançar o rio Chire e o lago Niassa, Livingstone e sua expedição identificaram a região como local de importantes rotas de escravizados da região central do continente em direção a costa oriental e a Tete. Por essa ocasião, em 1859, registrou-se o primeiro encontro entre a expedição e os homens de origem wayao (ou ajawa, como se referem nas fontes), descritos como "saqueadores" e "impulsionados pela ganância do lucro", cujos atos teriam como consequência a rivalidade entre as populações. [73] Essa visão sobre os wayao permaneceu entre os missionários, como observa-se nos depoimentos registrados em julho de 1861, quando um chefe próximo ao Monte Zomba mandou uma comitiva até Chibisa, uma notável liderança manganja, para lhe pedir ajuda para expulsar os wayao de seu território.

> Chegando finalmente a Chibisa, ouvimos dizer que houve guerra no país dos manganja, onde o comércio de escravos estava acontecendo vividamente. Uma delegação de um chefe perto do Monte Zomba tinha acabado de se dirigir a Chibisa, que estava em uma aldeia distante, para implorá-lo para vir ele mesmo, ou enviar remédios, para expulsar os Waiao, Waiau ou Ajawa, cujos grupos de saqueadores estavam desolando a terra. Um grande grupo de manganja recentemente escravizados atravessou o rio, a caminho de Tette, alguns dias antes de termos levantado o navio.[74]

---

[73] LIVINGSTONE, *Narrative expedition to the Zambesi...*, p. 124-6.

[74] "On at last reaching Chibisa's, we heard that there was war in the Manganja country, and the slave-trade was going on briskly. A deputation from a Chief near Mount Zomba had just passed on its way to Chibisa, who was in a distant village, to implore him to come himself, or send medicine, to drive off the Waiao, Waiau, or Ajawa, whose marauding parties were desolating the land. A large gang of recently enslaved Manganja crossed the river, on their way to Tette, a few days before we got the ship up. Chibisa's deputy was civil, and readily gave us permission to hire as many men to carry the Bishop's goods up to the hills as were willing to go. With a sufficient number, therefore, we started for the highlands on the 15th of July, to show the Bishop the country, which, from its altitude and coolness, was most suitable for a station. Ibidem, p. 354-5.

No percurso em direção ao local escolhido, nas Terras Altas do Chire, as distinções entre wayao e manganja se acentuaram, sendo o fator de diferenciação o envolvimento no comércio de escravizados. Isso se deu a partir do processo decorrente da atuação dos missionários frente às caravanas.

Em 16 de julho, em Mbame (Mbami ou Mambame), ocorreu o primeiro encontro dos missionários com uma das caravanas de escravizados, sendo estas compostas por seis homens armados com mosquetes – dentre os quais Livingstone identificara Keturah, um escravo de um antigo comandante de Tete, que o ajudou em outra ocasião –, acompanhados de um grupo de oitenta e quatro homens e mulheres que seriam vendidos em Tete. [75]

Relata o bispo Mackenzie sobre o evento:

> Livingstone, não se sentindo muito bem, sendo esta aldeia grande e o chefe Mambame simpático, foi decidido permanecer no dia. Desci o rio com Procter e Scudamore para tomar banho. Ouvimos um som de trombetas e pensamos que Livingstone estava dando presentes: quando logo o dr. Kirk veio e nos contou que um grupo de seis homens com mosquetes havia entrado na aldeia com um comboio de oitenta e quatro escravos; que os homens tinham fugido e os escravos estavam livres e que nossas armas haviam sido usadas, embora não fora preciso disparar para os miseráveis de consciência apressarem sua fuga. [...] Quando saí do córrego, encontrei todo o grupo que havia sido libertado sentado em grupos ao redor das fogueiras que haviam sido acesas e mantidas com as varas em que alguns estavam presos pelos pescoços para reduzi-los à obediência.[76]

---

[75] O mesmo evento é narrado por Livingstone, Mackenzie, Procter, Rowley sem discrepâncias. Isso pode ser atribuído ao fato que apenas Livingstone tenha presenciado a interceptação da caravana, cabendo aos demais apenas os relatos do evento. Rowley na ocasião não se encontrava com os missionários, havia ficado em uma vila distante. Sobre os demais ver nota seguinte. LIVINGSTONE, *Narrative expedition to the Zambesi...*, p. 356-7; GOODWIN, *Memoir of Bishop Mackenzie*…, p. 325-6; ROWLEY, *The Story of the Universities* …, p. 19-20; *Procter's Diary*, vol. 3, BOA/UMCA, p. 123-4.

[76] "Livingstone being not quite well, and this village being large, and the head man, Mambame, friendly, it was decided to stay for the day. I went down to the stream with Procter and Scudamore to bathe. We heard a sound of penny trumpets, and thought Livingstone had been giving away presents: when shortly Dr Kirk came and told us that a party of six men with muskets had come flourishing into the village, with a train of eighty-four slaves; that the men had run away and the slaves were free ; that our guns had all been out, though the conscience-stricken wretches had needed no firing to hasten their flight. […]When I came up from the stream I found the whole party that had been freed sitting in groups round fires, which they had lighted and were feeding with the sticks which had been fastened round the necks of some to reduce them to obedience. Carta de Mackenzie para o bispo de Oxford, Julho, 15-20, 1861. In: GOODWIN, *Memoir of Bishop Mackenzie...*, p. 324-5.

Ainda segundo a descrição do bispo Mackenzie, o grupo de escravizados era composto por mulheres e crianças, mas não havia entre eles muitos homens adultos. A eles foi perguntado como haviam se tornado escravos, e "dois homens disseram: 'Nós fomos comprados'. Seis disseram: 'Fomos capturados', e várias mulheres disseram: 'Nossos maridos e parentes foram mortos, e aqui estamos'". Assim como esses, outras caravanas foram surpreendidas pelos europeus e, tendo ocorrido a fuga de seus captores, ficavam os cativos nas mãos dos missionários.[77]

Ao libertarem, dessa forma, os homens, as mulheres e as crianças das caravanas, os missionários iam constituindo um considerável grupo sob sua tutela, permitindo iniciar uma atividade evangélica. O relato de D. Livingstone sobre a questão do evento de Mbame sugere isso como uma vantagem para os missionários, uma vez que contornavam uma das principais barreiras das missões em geral, pois

> anos são geralmente exigidos antes que a confiança seja tão insuflada na mente dos nativos que os induza, jovens ou velhos, a se submeterem à orientação de estranhos que professam ser movidos por motivos do contrário da sabedoria mundana e inculcando costumes estranhos e desconhecidos a eles e aos seus pais.[78]

No dia 22 de julho de 1861, os missionários e Livingstone foram informados sobre a presença de wayao próximos à região onde se encontravam e que estariam queimando algumas aldeias. Com essa informação, os ingleses partiram para o local, ao encontro com os wayao, acompanhados por um grupo de manganja. São relatadas multidões de manganja "fugindo da guerra à frente":

> os vilarejos estavam todos desertos [...]. Por volta das duas da tarde, vimos fumaça de vilarejos em chamas e ouvimos gritos triunfantes, misturados com o lamento das mulheres manganja por seus mortos. [...] vimos uma longa fila de guerreiros wayao, com seus cativos, chegando ao lado da colina. [...] Nós o chamamos [o chefe wayao] para que tivéssemos uma entrevista com ele, mas alguns dos manganja que nos seguiram gritaram: "nosso Chibisa chegou".

---

[77] "Livingstone then inquired of the slaves. Two men said, 'We were bought'; six said, 'We were captured'; and several of the women said, 'Our husbands and relatives were killed, and here we are'." Ibidem, p. 325-6.

[78] "Years are usually required before confidence is so far instilled into the natives' mind as to induce them, young or old, to submit to the guidance of strangers professing to be actuated by motives the reverse of worldly wisdom, and inculcating customs strange and unknown to them and their fathers." LIVINGSTONE, *Narratives of Zambeze Expedition*..., p. 357-8.

> Chibisa era bem conhecido como grande conjurador e general. Os wayao fugiram gritando "Nkondo! Nkondo!" (Guerra! Guerra!).[79]

Para Livingstone, os anúncios feitos pelos manganja na referência ao Chibisa teriam sido determinantes para o início de um confronto. Procurou alegar que não estavam preparados, devido à ausência de armas e de munição, e que se soubessem qual seria a reação teriam pretendido enviar mensagens e presentes antes de se aproximar. Livingstone lembra que "era a primeira vez que nós tínhamos sido atacados pelos nativos ou entrávamos em colisão com eles; embora tivéssemos sempre tomado por certo que poderíamos ser chamados a agir em legítima defesa".[80]

Por sua vez, o registro do reverendo H. Rowley, embora ele não tenha presenciado pessoalmente o evento, apresenta algumas divergências curiosas. Assim, não podemos ignorar as intenções da escrita em relação ao uso das armas de fogo, que foi um assunto delicado para a missão em Magomero. Percebe-se, no texto de Rowley, um retrato negativo dos wayao – muito mais apelativo no uso das imagens do "selvagem" do que no relato anterior. Esta descrição pode ser percebida dentro de um quadro em que se pudesse justificar o conflito, como forma de legitimar o ataque contra os “incivilizados”, como condição para a manutenção da atividade missionária.

> Nossos amigos foram com cautela e chegaram bem perto do acampamento sem que fossem percebidos. Assim que os wayao os perceberam, avançaram desafiantes, dançando e gritando como selvagens embriagados com o sucesso anterior [referência a um saque em uma vila manganja]. O dr. Livingstone chamou-os e veio falar com eles, e que era paz. Não o creram, e gritaram que não era paz, mas guerra. E, segundo o costume, dispersaram-se no mato, atrás de árvores e rochas. Johnson, nosso cozinheiro negro, vendo um homem apontando aparentemente ao dr. Livingstone, elevou sua arma e disparou. Então uma luta começou. [...] Seus gritos de escárnio arrancaram o ar, e finalmente eles vieram descendo como demônios. Foram recebidos com

---

[79] “The villages were all deserted [...] About two o'clock we saw the smoke of burning villages, and heard triumphant shouts, mingled with the wail of the Manganja women, lamenting over their slain. [...] we saw a long line of Ajawa warriors, with their captives, coming round the hill-side. [...]The Ajawa headman left the path on seeing us, and stood on an anthill to obtain a complete view of our party. We called out that we had come to have an interview with them, but some of the Manganja who followed us shouted "Our Chibisa is come"; Chibisa being well known as a great conjurer and general. The Ajawa ran off yelling and screaming (361) “Nkondo! Nkondo!” (War ! War !)”. Ibidem, p. 360-1.

[80] Ibidem, p. 361.

> alguns tiros dos rifles, pararam e recuaram outra vez atrás das rochas. Mas afinal eles foram forçados a partir de sua fortaleza e seu acampamento foi destruído e queimado. Os cativos escaparam durante a luta; derrubaram seus fardos e fugiram para o mato. Nenhum dos ingleses foi ferido; um manganja foi morto e outro tinha uma flecha no pulso. O bispo estava no meio da luta, mas não usou sua arma; ele a passou para o sr. C[harles] Livingstone.[81]

Nesse quadro não se pode deixar de notar também a ausência das falas dos manganja que teriam sido determinantes para Livingstone. Assim, o explorador apresenta o ataque dos wayao nos termos das rivalidades políticas, colocando-se diante dele um cenário no qual não pretendia intervir. Na contraposição, Rowley registra que o bispo Mackenzie não apenas não atacou como passou sua arma para o próprio Livingstone. Com isso, Rowley parece eximir o ataque do dia 22 das responsabilidades dos missionários e deixando-as sobre cargo de Livingstone.[82]

Não obstante, o registro a seguir procura delimitar o espaço entre a missão e a expedição, restringindo então a ação dos eventos que se sucedem à partida da Expedição Zambeze. Trata-se de um incômodo que mais tarde teria repercussão em uma acusação feita por Rowley em um relatório enviado a Cidade do Cabo, onde menciona que o uso de armas contra nativos foi feito por sugestão do próprio Livingstone. A questão teve uma significativa repercussão na Grã-Bretanha e a notícia de que "houve uma disputa entre o rev. Mr. Rowley e o Dr. Livingstone a respeito de quem é o culpado por este conflito ter surgido" começou a circular no final de

---

[81] "Our friends went on very cautiously, and were quite close to the camp before they were perceived. As soon as the Ajawa perceived them, they came forward defiant, dancing and shouting like savages intoxicated with previous success. Dr. Livingstone called out to them that he came to talk with them, and that it was peace. They disbelieved him, and shouted out that it was not peace but war; and, according to their custom, dispersed themselves in the bush, behind trees and rocks. Johnson, our black cook, seeing a man aiming apparently at Dr. Livingstone, elevated his gun and fired. Then a fight commenced. The arrows flew fast and furious, and seeing how few in number the party was to which they were opposed, they thought evidently they should make an easy conquest; their shouts of derision rent the air, and they at last came charging down like demons. They were met with a few shots from the rifles, they halted, and re treated again behind the rocks. But at last they were forced from their stronghold, and their camp destroyed and burnt The captives escaped during the fight; they threw down their burdens, and fled into the bush. None of the English was hurt; one Manganja was killed, and another had an arrow through his wrist. The Bishop was in the midst of the fight, but did not use his gun; he made it over to Mr. C. Livingstone." ROWLEY, *Story of Universities*..., p. 136.

[82] Sobre esses acontecimentos quanto aos registros do bispo Mackenzie reserva-se ao silêncio como sugere a carta enviada ao bispo de Oxford in: GOODWIN, *Memoir of Bishop Mackenzie…,* p. 328-9; Quanto aos relatos de Mackenzie em seu diário (*Mackenzie's Journal*, BOA/UMCA) fazem algumas referências sobre o deslocamentos adotados durante o conflito mas não menciona com e mesma abordagem que se encontram nos outros depoimentos de Rowley e Livingstone.

outubro de 1862 e se prolongou nos jornais ingleses, escoceses e irlandeses pelo menos até janeiro de 1863, como pode ser consultado no banco de dados do *British Newspaper Archive*.[83]

Assim, na narrativa publicada da Expedição Zambeze, após o debate, Livingstone apresenta o seguinte depoimento:

> temos sido bastante minuciosos em relatar o que aconteceu durante os poucos dias de nossa conexão com a Missão das Universidades Inglesas nas montanhas, porque, tendo sido descartados os conselhos registrados, a culpa foi lançada sobre os ombros do dr. Livingstone, como se os missionários não tivessem responsabilidade individual pela sua conduta posterior. Isso, sem dúvida, o bom bispo Mackenzie tinha muita humanidade para ter permitido. A ligação dos membros da Expedição do Zambeze, com os atos da Missão do bispo, cessou agora, pois retornamos ao navio e preparamos nossa viagem ao lago Niassa. Nós alegremente, se necessário, assumiremos toda a responsabilidade até este ponto. E se o bispo mais tarde cometeu erros em determinadas colisões com os escravistas, ele tinha os votos de todo o seu partido com ele, e aqueles que melhor conheciam as circunstâncias peculiares, e a disposição amorosa deste homem de bom coração, o culpará menos. Nessa posição, e nessas circunstâncias, deixamos nossos amigos na Estação Missionária.[84]

Livingstone procura se distanciar das participações dos missionários nos conflitos dos manganja contra os wayao – ocorridos após alguns dias quando já estavam instalados em Magomero. Em função do ocorrido, os manganja passaram a procurar os missionários para repetir os eventos de ações contra os wayao, de modo que "os ingleses declararam-se amigos

---

[83]"There was a dispute between the Rev. Mr. Rowley and Dr. Livingstone respecting who is to blame for this fighting having arisen". O mesmo trecho foi encontrado em diferentes jornais, mas tomo como referência o *London Daily News*, 30 de Outubro de 1862, p. 6. Disponível em: <https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/>. Acessado em 10 de outubro de 2017.

[84] "We have been rather minute in relating what occurred during the few days of our connexion with the Mission of the English Universities, on the hills, because, the recorded advice having been discarded, blame was thrown on Dr. Livingstone's shoulders, as if the Missionaries had no individual responsibility for their subsequent conduct. This, unquestionably, good Bishop Mackenzie had too much manliness to have allowed. The connexion of the members of the Zambesi Expedition, with the acts of the Bishop's Mission, now ceased, for we returned to the ship and prepared for our journey to Lake Nyassa. We cheerfully, if necessary, will bear all responsibility up to this point ; and if the Bishop afterwards made mistakes in certain collisions with the slavers, he had the votes of all his party with him, and those who best knew the peculiar circumstances, and. the loving disposition of this good-hearted man, will blame him least. In this position, and in these circumstances, we left our friends at the Mission Station". LIVINGSTONE, *Narrative expedition to the Zambesi*... p. 363-4.

dos manganja; eles haviam afastado os ajawa do lugar, e não podiam entender que pudéssemos ter qualquer dificuldade em ajudá-los de novo, terminando, de fato, o trabalho iniciado".[85]

As autoridades locais procuravam os missionários como "escudo" contra os wayao, tal como registrou Livingstone, na ocasião de uma visita de Chinsunse aos missionários, que "implorava para expulsarmos os saqueadores, para que ele pudesse viver em paz". Além disso, Chinsunse alegava que os missionários deveriam viver junto a ele, e não onde estavam, nas terra do chefe Chigunda, que teria sido descrito por Chinsunse como "apenas uma criança, e o bispo deve viver com o pai, e não com a criança".[86] Assim, a própria instalação da estação missionária também era negociada pelos africanos.

Por essa ocasião, Livingstone teria sugerido aos missionários que não aderissem aos interesses dos manganja: "vocês serão oprimidos pelas suas importunidades, mas não interfiram em querelas nativas".[87] Essa atuação inicial dos missionários, que se caracterizou pela interceptação das caravanas wayao, teve importante impacto na sua representação frente aos africanos. Por conseguinte, os ingleses passaram a ser vistos como combatentes [*fighting men*] pela população das terras altas do Chire.

> No dia 25, Murongwe e os representantes de Chinsunzi vieram; o Dr. Livingstone explicou-lhes que, apesar de terem visto os ingleses como combatentes, não eram como combatentes que eles desejavam ser conhecidos. Eram homens de paz e não vieram lutar, mas para ensiná-los sobre Deus e promover a boa vontade entre homem e homem e [entre] tribo e tribo; Mas, encontrando os wayao assassinando e fazendo cativos para vendê-los, e queimando aldeias e espalhando a destruição onde quer que passassem, ele e seus amigos haviam ido detê-los. Se eles se beneficiariam com a lição que

---

[85] "I arrived at Magomero at an important moment, for most of the chiefs of the country about us had arrived also. Their object was to solicit our help against the Ajawa. Ever since Dr. Livingstone had left, deputation after deputation had been to the Bishop for the same purpose. The English had declared themselves to be friends of the Nyanja; they had driven the Ajawa away at one place, and they could not understand that we could have any difficulty in helping them again, finishing, in fact, the work begun. They could make no distinction between English and English; could not see, especially as there was with us some of those engaged in the conflict with the Ajawa, that what was right for one Englishman was wrong for another. Other bodies of Ajawa were in the neighbourhood, doing exactly what those driven away had done, and it was natural for them to come and ask us to do to them what had been done to the others." ROWLEY, *The Story of the Universities*…, p.148.

[86] "The old chief, Chinsunse, came on a visit to us next day, and pressed the Bishop to come and live with him. 'Chigunda,' he said, 'is but a child, and the Bishop ought to live with the father rather than with the child'." LIVINGSTONE, *Narrative expedition to the Zambesi*..., p. 362.

[87] "On the Bishop inquiring whether, in the event of the Manganja again asking aid against the Ajawa, it would be his duty to accede to their request, — 'No,' replied Dr. Livingstone, 'you will be oppressed by their importunities, but do not interfere in native quarrels.' This advice the good man honourably mentions in his journal." Ibidem, p. 363.

> tinham recebido e viveriam em paz, ele e seus amigos se contentariam, e seriam todos amigos. [88]

Em outra ocasião, a presença inglesa na região e sua atuação foram emblemáticas na fala de um chefe africano: "o chefe fervorosamente suplicou-lhe para ficar e lutar contra os wayao de uma só vez; ele logo reuniria os seus homens, e se o Bispo desejasse apenas aparecer e gritar 'os ingleses estão aqui!', os wayao correriam".[89]

A posse de armas de fogo e a eventual vitória sobre os wayao conferiram um importante interesse político-militar dos manganja em relação aos missionários:

> mas não demoramos a ver que a nossa posição implicava na estimativa das responsabilidades manganja adicionais. A facilidade com que havíamos expulsado os wayao fez com que os manganja nos considerassem como possuidores de poder irresistível; [...] Logo descobrimos que eles eram um povo muito supersticioso, grandes crentes em bruxaria e curandeirismo (*fetiche*). Eles pensavam que possuíamos um remédio que nos tornava invencíveis, se não invulneráveis. Para ilustrar isso: algum tempo depois de termos estado na terra eu estava sentado ao lado de Mankokwe (o Rundo) e o sr. Dickinson, nosso médico, estava comigo. O chefe deixou tudo muito agradável e colocou o braço em volta do meu pescoço; e eu soube então que ele ia me pedir alguma coisa. Disse ele finalmente: 'é o seu médico?', apontando para Dickinson. Eu concordei. 'Peça-lhe que me dê seu medicamento de guerra'. Eu ri de bom grado, e disse-lhe que não tínhamos tal remédio. Ele não acreditou, e disse: 'Isso não é verdade. Você tem. Você deve ter e você não quer me dar. Mas peça-lhe isso'. 'Digo a verdade' – disse eu. 'Nós ingleses não temos outro medicamento de guerra senão um coração corajoso'. Ele não acreditava, e assim retomou: 'não, isto não é verdade; não pode ser. Tenho coração corajoso também, mas o que é o bem de um coração corajoso, um coração corajoso sozinho não é bom. Ouço. Os manganja têm corações corajosos, mas quando os wayao entraram em seu país, e eles vão

---

[88] "On the 25th Murongwe, and the representatives of Chinsunzi came, and Dr. Livingstone explained to them that though they had seen the English as fighting men, yet it was not as fighting men they wished to be known. They were men of peace and did not come to fight, but to teach them of God and to promote good-will between man and man and tribe and tribe ; but finding the Ajawa murdering, and making captives in order to sell them, and burning villages and spreading destruction wherever they came, he and his friends had gone to stop them. If they would profit by the lesson they had received and would live at peace, he and his friends would rejoice, and be all friends." ROWLEY, *The Story of the Universities*…, p.137-8.

[89] "The chief earnestly entreated him to stay and fight the Ajawa at once ; he would soon collect his men, and if the Bishop would only show himself, and cry out "The English are here!" the Ajawa would run." Ibidem, p. 199.

> lutar contra os wayao, mas ao vê-los fogem. Por quê? Não porque não tenham corações corajosos, mas porque os wayao têm medicamentos de guerra mais forte do que eles. Agora vocês têm mesdicamentos de guerra mais forte do que os wayao. Tão forte, que se apenas um inglês fosse contra todo o wayao, todos fugiriam. Me dê seu medicamento de guerra'. Alguns sentimentos como este, eu não tenho dúvida, espalhados imediatamente pela terra em relação a nós. Se homens ou mulheres nos encontrassem nos caminhos, eles se ajoelhariam enquanto passávamos e disséssemos: 'Ah, meu senhor!' ou 'Ah, meu senhor!'[90]

A questão tratada no texto sobre a associação entre a vitória dos missionários sob os wayao e uso de medicamentos ou feitiçaria tornou-se central para o processo missionário em Magomero e para a missão em diversas circunstâncias. Deste modo, parece sugestivo pensar que, apesar da dificuldade de se conhecer e atingir a compreensão que os africanos tinham da presença europeia, alguns indícios podem sugerir ao menos que faziam leituras a partir de seus próprios sistemas culturais. Assim, a vitória nos conflitos estava associada à atribuição de *medicamentos de guerra* que os ingleses dispunham e que, portanto, eram imprescindíveis, além de sua presença, para expulsarem os wayao de seus territórios.

Considerando uma leitura de processos cognitivos, parece sugestivo pensarmos, nas relações estabelecidas pelos manganja com os missionários, o assunto do medicamento, palavra que estaria associada, nos registros missionários, ao "fetiche", mas que pode ser mais adequadamente explicada pelo termo "ritual". A historiadora Benigna Zimba, em seu estudos sobre as rotas dos comércio de escravos wayao, discute, por exemplo, a importância dos

---

[90] "But we were not long in seeing that our position entailed in the estimation of the Manganja further responsibilities. The ease with which we had driven off the Ajawa, made the Manganja regard us as the possessors of irresistible power; […] We soon discovered that they were a very superstitious people, great believers in witchcraft and medicine (fetish). They thought that we possessed a medicine that made us invincible, if not invulnerable. To illustrate this: Some time after we had been in the land I was. sitting by the side of Mankokwe (the Rundo); Mr. Dickinson, our doctor, was with me. The chief became all at once very affectionate, he put his arm round my neck, and I knew then that he was going to ask me for something. Said he at last: 'Is that your medicine man?' pointing to Dickinson. I assented. 'Ask him to give me your war medicine.' I laughed heartily, and told him we had no such medicine. He disbelieved me, and said: 'That is not true; you have, you must have, and you do not like to give it me. But do ask him for it.' 'I speak the truth,' said I; 'we English have no other war medicine than a brave heart.' He would not believe, and thus resumed: 'No, that is not true; it cannot be. I have brave heart too; but what is the good of a brave heart; a brave heart alone is no good. Listen. The Manganja have brave hearts; the Ajawa came into their country; they go to fight the Ajawa, but directly they see them they run away. Why? Not because they have not brave heart; but because the Ajawa have stronger war medicine than they. Now you have stronger war medicine than the Ajawa; so strong, that if only one Englishman went against the whole of the Ajawa, they would all run away. Do give me your war medicine.' Some such feeling as this, I have no doubt, spread at once through the land with regard to us. If men or women met us in the paths, they would kneel while we passed and say: 'Ah, my master!' or 'Ah, my lord!'." Ibidem, p. 178-9.

medicamentos e dos rituais para o funcionamento e para as dinâmicas dessa atividade[91]. Os próprios relatos de David Livingstone evidenciam a importância dos curandeiros para as sociedades africanas com as quais esteve em contato, que eram empregados em diversas circunstâncias, como os "médicos tradicionais de elefante", que faziam rituais para a caça de marfim, ou como os "médicos do rio", homens que detinham conhecimentos para fazer a travessia de determinados rios. [92]

Tornaram-se constantes, no dia a dia da vila de Magomero, a procura dos missionários por diferentes chefes locais para terem com eles "conferências" ou "*palavers*".[93] Os motivos desses encontros eram quase sempre o mesmo: negociar o apoio do bispo nas investidas contra os wayao. A partir dessas conferências, pode-se também observar alguns aspectos das hierarquias políticas da sociedade manganja. Apesar de não se mostrarem de forma sistemáticas, podem ser observadas três instâncias que surgiram nas relações com os missionários, sendo a primeira a do Rundo (ou Rondo), termo associado aos chefes mais influentes e com forte carga simbólica. Procter relata a existência de mais de um Rundo, somando quatro entre os conhecidos pelos missionários.[94] Algumas lideranças que exerciam importante poder, e por vezes equiparando a influência do Rundo sobre os demais chefes, podendo superá-lo, como Chinsunzi e Kankomba. Em seguida a eles, havia outros "chefes menores".[95] Essas hierarquias se revelam nos espaços de negociação. Os chefes africanos não

---

[91] Cf. ZIMBA, Benigna, "'Achivanjila I' and the making of Niassa slave routes. In: ZIMBA, Benigna, ALPERS, Edward. ISAACMAN, Allen F. *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*. Maputo: Filsom Entertainment, 2005, p. 219-253.

[92] LIVINGSTONE. *Narrative expedition to the Zambesi*..., p.49-50.

[93] O termo "*palaver*" foi empregado por Procter em algumas ocorrências do seu diário, não se diferenciando dos eventos descritos como *conferences*, por outros missionários. *Procter's Diary*, vol. 3, BOA/UMCA, p. 109.

[94] "Of these there are four along the Shiré, Mankokwé, Tera, Nkanga, and Rondo (prob. Mgundo's predecessor near the falls.) He called the first three Rondo 'Ñgono', but the fourth '[Tkuru?]', with the distinguishing name and title of Rondo. He is now dead. He was the father of Chinsuzudi (whose brothers we have heard since today are [Maruvula] to the N. W. and Kankomba near the lake) Chinsundzi came here when he was ten years old, and appears to have been a man of considerable importance in his younger days." Ibidem, p. 193.

[95] Sobre a organização política dos manganja, Rowley descreve: "From all we could learn, the Nyanja appeared to be suffering from want of union among themselves; they seemed to have no real patriotism. This arose from the fact of their being a purely agricultural people, and broken up into inconsiderable sections. Small villages were dotted here and there over the country, each village had its headman, and each little community, in course of time, cared for itself only. They had no great principle to be a bond of union among them, and so when the enemy came, village after village was destroyed in detail, for rarely did they unite in sufficient numbers to repel the invaders. Theoretically, their government was well designed ; it was something like a theocracy. Each village had its head man ; over certain districts was a superior chief, like Chinsunzi and Kankomba, for instance ; and over all the land was the Rundo, and over the Rundo was a supposed spirit named Bona, who made his abode on the top of a mountain called Choro, and to whom the Rundo resorted for counsel in times of trouble or distress. A woman taken from the hill was devoted to the service of Bona. She was conducted with great demonstration to the top of Choro, and there left; nor was she again permitted to see man, woman, or child. She lived henceforth apart from all. Food was taken to her from time to time, but placed apart; she fetched it when the bearer had gone. When consulted she was not visible ; with loud shoutings and horn-blowings the Rundo made his advance known ; she retired to the secrecy of her hut, heard from the interior the case requiring counsel, and next morning pronounced the will of Bona, who, it was affirmed, appeared to her in her dreams, and thus made known his wishes. But, like

se dirigiam sem a presença de um porta-voz, uma etiqueta que os missionários não poderiam negligenciar, para além da necessidade de usar um tradutor. O que se observa claramente nesse processo é a presença de um cerimonial e de uma organização política dos manganja na qual os próprios missionários se viam inseridos.

Essas características foram detalhadamente observadas em uma conferência solicitada pelos chefes Chinsunzi e Kankomba, como relata Rowley,

> havia muita deferência prestada pelos subordinados aos dois grandes chefes. Eles disseram pouco, os subordinados disseram muito. Um após o outro se levantou e depois de mencionar reverentemente os seus grandes homens, começaram suas orações dizendo: "Eu sigo meu senhor Chinsunzi", ou Kankomba, conforme o caso. Eles foram encorajados em seus discursos por um coro regular de exclamações, por vezes alto, por vezes baixo, por vezes longo. Quando cada um tinha feito, Chigunda repetiu o que tinha sido dito, com mencionar com "Arti" (ele diz), e sua fidelidade em repetição foi recompensada por aprovar observações. Todos os discursos foram proferidos em uma voz aguda, entoados – na verdade eles entoam todos os seus discursos e orações. O significado de todas os discursos era atrair a simpatia e a ajuda dos ingleses contra os wayao. Eles imaginaram o estado feliz do país antes do wayao chegar, sua miséria e desolação agora que eles estavam aqui. Falavam de aldeias queimadas, de irmãos mortos, de mulheres e de crianças levadas. E concluíram descrevendo o feliz estado das coisas que existiriam novamente, se o inglês só as ajudasse contra seus cruéis inimigos.[96]

---

all things else in that land, this form of government was lifeless, it gave no security or stability to the country. Each cared but little for what befell his neighbour, so long as he himself remained unmolested. But now they were willing to unite for the common good; if they had leaders, and the English would be the best leaders, because no one could be jealous of them, they were so great and powerful". ROWLEY, *The Story of the Universities*…, p. 149.

[96] "There was much deference paid by the subordinates to the two great chiefs. They themselves said little, the subordinates said much. One after the other got up, and after bowing reverently to their great men, commenced their orations by saying, ' I follow my lord Chinsunzi,' or Kankomba, as the case might be. They were encouraged in their speeches by a regular chorus of ejaculations, now high, now low, now long. When each had done, Chigunda repeated what had been said, commencing with 'Arti' (he says), and his faithfulness in repetition was rewarded by approving remarks. All speeches were uttered in a high-pitched voice, intoned — indeed they intone all their speeches and prayers. The purport of all the orations was to enlist the sympathy and aid of the English against the Ajawa. They pictured the happy state of the country before the Ajawa came, its misery and desolation now they were here. They spoke of villages burnt, of brethren slain, of wives and children carried away; and they concluded by describing the happy state of things that would again exist, if the English would only help them against their cruel enemies." Ibidem, p.149-150.

Os chefes manganja haviam solicitado o apoio a uma guerra contra os wayao. O pedido foi acatado mediante algumas condições impostas pelo bispo: (1) "que todos os chefes então presentes devem prometer solenemente, em nome de si mesmos e do povo, que jamais comprarão nem venderão homens, mulheres e crianças novamente". Em segundo, "que todos os cativos encontrados com os wayao devem ser perfeitamente livres; que nenhum chefe ou pessoa deve reclamar qualquer um deles, mas que todos deveriam ter liberdade para ir a quem eles gostassem, e onde eles gostassem". Em terceiro: "que todos os chefes presentes prometem que se unirão para punir qualquer chefe que venda seu próprio povo ou o povo de qualquer outro chefe, e que cada chefe castigará qualquer um de seus próprios culpados por comprar ou vender homens, mulheres e crianças como escravos". E, por último, "que, se os portugueses ou outros escravos estrangeiros, entrassem na terra, os expulsariam, ou imediatamente nos avisariam da sua presença".[97]

Com as aprovações das condições por Chinsunzi, Kankomba e os demais presentes, foi considerada a possibilidade de uma investida contra o acampamento wayao que estavam instalados na região sul do monte Zomba (ver *Ajawa camp attack 61*, em Mapa 2*Mapa 2 - As Terras altas do Chire (1861-1863)*). Os missionários partiram para Chinsunzi no dia 13 de agosto de 1861. O bispo estava inclinado a propor uma conferência como os wayao a fim de "induzi-los a deixar a região pacificamente".[98] Waller e Mackenzie se dirigiram primeiramente, a fim de negociarem a saída dos wayao do campo, caso contrário, seria declarada guerra; os demais viriam. Os wayao, sugerem os escritos, "ao serem informados de que eram ingleses, disseram que não queriam ter nada com os ingleses, pois os ingleses eram seus inimigos e ajudaram os manganja contra eles alguns dias antes".[99]

Sem uma negociação com os wayao, começou um conflito com alguns disparos de armas de fogo de ambas as partes; com isso, os wayao acabaram por recuar aos poucos até se

---

[97] "I. That all the chiefs then present should solemnly promise, on behalf of themselves and people, that they would never buy or sell men, women, and children again. After some silence a deep 'Aye' came from the assembly, and Kankomba said the words were good words — that they all agreed to them. The Bishop then proposed — II. That all captives found with the Ajawa should be perfectly free; that no chief or person should claim any one of them; but that all should have liberty to go to whom they liked, and where they liked. These words also were said to be good, and were agreed to. Before putting the third condition, the Bishop told them that one of the objects of our being in their land was to put an end to the slave trade, and we could not look upon those who engaged in it as our friends; and then he proposed —III. That all the chiefs present promise that they will unite to punish any chief who sells his own people or the people of any other chief, and that each chief will punish any of his own people found guilty of buying or selling men, women, and children for slaves. To this condition they all bound themselves. And then was promulgated Condition; IV. That if any Portuguese or other foreign slavers came into the land they would drive them away, or at once let us know of their presence. And all said 'Aye' to this". Ibidem, p. 153-4.

[98] "To induce them to leave the country peaceably". Ibidem, p. 159.

[99] "On being told they were English, they said they would have nothing to do with the English, for the English were their enemies, and had helped the Nyanja against them a few days before (alluding to the conflict with Dr. Livingstone), and they came forward as though intending to attack." Ibidem, 161-62.

dispersarem, deixando mulheres e crianças cativas para trás.[100] Os cativos foram divididos pelos missionários da seguinte forma: primeiro foram perguntados se "havia algum manganja que tivesse sido feito cativo pelos wayao, e cerca de uma dúzia de mulheres e tantas crianças se levantaram", foi-lhes oferecida a condição para retornarem aos seus familiares ou irem onde pretendessem. A parte restante foi dividida entre os "anguru, uma tribo pertencente ao bairro do lago Chirua, que moravam nas aldeias de manganja como cativos", sendo-lhes oferecidas as mesmas condições que aos manganja e aqueles que eram wayao. Entretanto, apesar de ter-lhes sido oferecida a "liberdade", havia a preocupação com aqueles que

> não tinham casa para onde pudessem voltar; não era prudente deixá-los com os manganja, que poderiam tê-los iludidos. Então resolvemos levá-los conosco a Magomero, mantê-los por um tempo, até que seu medo de nós se tivesse desgastado e pudessem entender nosso verdadeiro sentimento em relação a enviá-los como embaixadores da amizade de volta ao seu próprio povo. Dissemos aos manganja que deveríamos fazer isso, e eles disseram, 'muito bem'.[101]

Apesar dos discursos dos missionários em torno de preocupações com a "liberdade" e a "cristianização", na prática, para um manganja, as questões colocadas pelos missionários não pareciam estar propriamente dadas. Talvez a formação de um corpo sob a tutela do bispo fizesse mais sentido para os manganja dentro de sua própria chave de leitura cultural e social, na qual os cativos eram tomados como parte da estrutura social mais do que o conceito de liberdade dado pelos missionários, pois, como já demonstrou uma historiografia especializada, para além da utilização como mão de obra, os escravos, entre parte das sociedades africanas, estavam inseridos nos próprios sistemas de relações de parentesco.[102]

---

[100] "The Bishop, on seeing this, held up his hand and bade them stay where they were, and, strange to say, they did, and waited to hear what else he had to say. He told them again that he came with a message of peace, but if they would not listen to it, it would be war, and he again desired them to call their chiefs, but the chiefs answered for themselves, for a cry came from their quarters, ' Shoot them, don't listen to them ! ' and so finding further effort for peace useless, the Bishop and Waller and Charles returned, followed closely for some distance by the three men with whom they had been talking, and expecting every moment to have a bullet or an arrow in their backs, for they were quite within the power of these men". Ibidem, p.161-62.

[101] "They had no home to which they could at that moment return ; it was not prudent to leave them with the Nyanja, who might have illused them, so we resolved to take them with us to Magomera, keep them for a time, until their fear of us had worn away and they could understand our true feeling towards them, and then send them as ambassadors of friendship back to their own people. We told the Nyanja we should do this, and they said, 'Very good'." Ibidem, p. 168.

[102] Cf. MIERS, Suzanne, KOPYTOFF, Igor. (ed.) *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspective*. Wisconsin: The University of Winsconsin Press, 1977.

É necessário estar atentos a isso, à medida em que se procura entender esses processos a partir de uma perspectiva de uma "zona de contato" ou do conceito de “mediação cultural”, nos quais ambos os lados ressignificam a presença do outro a partir de suas próprias estruturas culturais.[103] Deste modo, as práticas missionárias assemelhavam às práticas dos manganja, o que lhes conferia uma relação própria com os missionários, os quais eram vistos como potenciais aliados.

1.3. O CASO BARWI E NAMPEKO

Tendo a guerra contra os wayao, de 13 de agosto, sido favorável aos missionários, estes se tornaram aliados estratégicos para as questões político-militares dos manganja. Poucos dias após o retorno para Magomero, em 18 de agosto, um outro grande grupo de manganja, desta vez, liderados pelo chefe Barwi (ou Barué), foi até a estação missionária solicitar apoio. Barwi alegava que a presença dos wayao próximos a sua vila estaria ameaçando-o.[104] Os missionários não lhe deram muita credibilidade, mas, mesmo assim, enviaram dois homens makololo (que eram alguns daqueles que acompanhavam Livingstone) para verificarem a existência do acampamento – que voltaram sem que nada fosse provado, descartando com isso a hipótese de prestar apoio. Entretanto, Barwi continuou a insistir: enviou seu irmão como representante para notificar os perigos que enfrentavam.

Assim, uma nova comitiva, liderada pelo missionário Scudamore, foi organizada para verificar o local. As expectativas de Barwi eram de que os missionários organizassem um ataque contra os wayao. A situação encontrada por Scudamore, segundo o registro de Rowley, foi a de um acampamento a cinco milhas da vila de Barwi, com número estimado entre duas e três mil pessoas. Ele relata ter chegado

---

[103] Cf. PRATT, Mary. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999; MONTERO, Paula . Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: Idem. (org.) *Deus na aldeia: missionários, índio e mediação cultural.* São Paulo: Globo, 2006, p.31-66.

[104] “When dinner was over, we went out, having kept Barué all this time, to hear what he had to say: to our as banishment,, and almost dispute, it was the old story of the Ajawa! A body of them was near encamped near the village of Barué, and had stolen them of his people. This village was near, they said, then Morungwes, and not more than an hour’s walk from here: the Ajawa had been there some weeks. Not exactly beliving the told, a revival of the old one of Morongwé, the Bp asked Mobita and other Makololo to return with Barué and report whom he came back here wether heed. See anything of the Ajawa. I don’t think we shall hear the last of them yet for some time to came.” *Procter's Diary*, vol. 3, BOA/UMCA, p. 156.

> tão perto dos wayao que viu mulheres batendo milho, e outros, homens e mulheres, sentados e conversando a menos de trinta metros dele. O acampamento era grande, maior do que o que tínhamos destruído, e ele viu que certo número de cabanas rudimentares – montadas em um dia – tinha acabado de ser erguido. Ele deduziu que um número de fugitivos de Chirumba tinha se juntado a este acampamento. No entanto, não havia sinais de guerra. Todas as coisas ao redor soavam paz. E subsequentes informações nos convenceram de que estes wayao estavam morando aqui há algum tempo em termos amistosos com o manganja. Haviam alianças matrimoniais entre eles. E, embora ocupassem sua posição atual sem o consentimento de Barwi, tinham sido pacíficos desde então. Nenhuma prova poderia ser dada de qualquer recente ato de guerra de sua parte, e nós, portanto, não nos sentimos em todos os propensos a interferir com eles. [105]

O relato de um acampamento pacífico parece ter sido confirmado também por algumas mulheres wayao que conviviam com os missionários em Magomero. Elas disseram que

> um grande número de seu povo estava assentado perto de Barwi, mas que estavam ali há muito tempo, e eram pacíficos, construindo aldeias e fazendo roças. Disseram-nos também que, no dia anterior ao que nós estávamos em Chirumba, alguns escravos portugueses deixaram o seu acampamento com um grande corpo de escravos em direção a Tete.[106]

Os relatos coletados pelos missionários não lhes convenceram da necessidade de uma intervenção, pois não consideravam a presença dos wayao como prejudicial, isto é, disposta a ataques para fazerem prisioneiros que seriam vendidos como escravos. Não justificou, assim, uma aliança com Barwi. Enquanto o caso anterior, de 13 de agosto, fora descrito de uma forma

---

[105] "He loitered about until sunset, and then he crawled on his hands and knees so close to the Ajawa that he saw women pounding corn, and others, men and women, sitting and talking within thirty yards of him. The encampment was large, larger than that we had destroyed, and he saw that a number of rude huts—things run up in a day—had just been erected. He inferred from this that a number of the fugitives from Chirumba had joined this camp. There were, however, no signs of war; all things around spoke of peace. And subsequently information convinced us that these Ajawa had been living here for some time on friendly terms with the Manganja. Matrimonial alliances had taken place between them; and though they occupied their present position without the consent of Barwi, still they had been peaceable since. No proof could be given of any recent act of war on their part, and we, therefore, did not feel at all inclined to interfere with them". ROWLEY, *The Story of the Universities…*, p. 182-3.

[106] "While he was gone, some of the Ajawa women with us said a large body of their people was settled near Barwi's, but that they had been there a long time, and were peaceable, building villages and making gardens. They also told us that the day before we were at Chirumba, some Portuguese slavers left their camp with a large body of slaves bound for Tete". Ibidem, 182.

mais contundente: “nós vimos que [os wayao] tinham sido culpados da atrocidade indiscriminada”, o apoio a Barwi foi recusado porque “não tínhamos inimizade contra os ajawa, como uma tribo, e não tínhamos intenção de interferir em desentendimentos tribais”.[107]

No dia 21 de agosto, diversas autoridades, entre eles Chinsunzi, Kankomba, Kakarara Kabana, Katunga e outros homens manganja notáveis, procuraram os missionários com a intenção de “incitar a afastar os wayao de perto de Barwi; e a fim de induzi-los a dar-lhes uma audiência favorável, eles nos trouxeram um presente – uma cabra e uma mulher wayao”.[108] A ameaça de ter suas vilas saqueadas e queimadas pelos wayao era empregada como justificativa por Barwi e pelas demais lideranças. Na contramão dessas acusações, os relatos de uma vila dos wayao "pacífica" não suscitaram a necessidade de uma intervenção, pois, aos olhos dos missionários, para evitar equívocos anteriores, pegar em armas justificar-se-ia apenas quando a ameaça fosse contra o próprio estabelecimento da missão na região.

Em uma tentativa de negociar com os missionários, Barwi ofertou como “presente” uma mulher, mas tal ação apenas lhe trouxe algumas complicações frente aos europeus. Talvez seja plausível pensar que a oferta de uma mulher fosse uma forma africana de conceber a atuação do bispo, baseado no pressuposto de que ele estaria interessado em ampliar a sua "família", como vinha sendo feito com aqueles que eram resgatados dos comerciantes de escravizados ou dos acampamentos wayao. Na prática, apesar de ser-lhes oferecida a liberdade, estavam sob os cuidados e a ordem do bispo. Contudo, estas questões não estavam dadas para o bispo, tendo se incomodado com o "presente" a tal ponto de se recusar a ter a conferência, “não quis ouvir nada que eles tivessem a dizer, a menos que trouxessem essas pessoas para fora, e lhes davam liberdade para ir aonde quisessem”[109]. Embora a questão da liberdade fosse um assunto delicado, o bispo manteve sua posição e rejeitou a cabra como presente, tendo sido a mulher decretada livre.

Passada uma semana, Barwi retornou aos missionários alegando que os wayao já haviam queimado cerca de oito aldeias desde a chegada da missão. Pela ocasião, Chinsunzi trouxe uma vez mais algumas pessoas que tinham sido capturadas por ele. Assim, é importante perceber que a entrega de mulheres e crianças para os missionários só pode ser entendida como um processo de liberdade sob a ótica dos missionários, enquanto para os chefes manganja trava-se

---

[107] “We punished the Ajawa at Chirumba because we saw they had been guilty of wanton atrocity ; but we refused to attack the camp near Barwi because we had no enmity against the Ajawa, as a tribe, and had no intention to interfere in a tribal disagreement.”. Ibidem, *loc. cit*.

[108] “They came to urge us to drive away the Ajawa near to Barwi; and in order to induce us to give them a favourable hearing, they had brought us a present —a goat and an Ajawa woman”. Ibidem, *loc. cit*.

[109] “This, we heard, had been done by Chinsunzi and others, and the Bishop would not listen to anything they had to say unless they brought these people forth, and gave them liberty to go where they pleased”. Ibidem, p. 184.

de uma dádiva em um processo em tentar responder às exigências dos britânicos para apoiarem as suas causas:

> Chinsunzi e outros entraram, trazendo com eles quinze mulheres e crianças que haviam tomado dos wayao. Chinsunzi disse que trouxeram todas as pessoas que estavam com ele, nenhuma delas foi retida. [...] e depois de questionar algumas das pessoas presentes, descobrimos que essas quinze mulheres e crianças haviam sido trazidas por um velho chefe bem apessoado chamado Nampeko, e que Chinsunzi ainda guardava as que tinha tomado. [...] Na ocasião, Chinsunzi ficou aborrecido e disse que logo voltaria para casa buscar a criança que fora tirada de sua mãe e todas as outras pessoas que ele ou algum de seus subordinados houvessem capturado. A assembleia então se dispersou. Barwi saiu muito descontente com todo mundo.[110]

No dia 5 de setembro, Chinsunzi, seu filho Kapanji, Nampeko, Kakarara Kabana e outros voltaram a aparecer, trazendo consigo mulheres e crianças, "cujo objetivo era mostrar que agora todos tinham feito o que prometeram fazer, todos eram muito bons seguidores, e mereciam que todos os ingleses pudessem fazer por eles".[111] Tendo os cativos sido entregues aos missionários, foram retomadas as negociações com o bispo.

Os missionários tinham como principal fonte de informações sobre o "país" e sobre a situação da guerra os inquéritos feitos entre os wayao que estavam alocados na estação de Magomero. Esses wayao mostraram-se conscientes dos processos que ocorriam e os detalhes do acampamento perto de Barwi, como sobre os números de escravizados.[112]

Além da queixa anterior de Barwi, juntava-se agora a de Nampeko, de que os wayao teriam matado seu próprio irmão e queimado sua aldeia. Assim, cobravam uma posição do bispo. Chegaram à conclusão de que os wayao deviam estar ao longo das faces sul, oeste e leste do Zomba. O pedido de ajuda de Nampeko foi atendido pelo bispo. [113]

---

[110] "Chinsunzi and others came in, bringing with them fifteen women and children that they had taken from the Ajawa. Chinsunzi said they had brought all the people they had, none were now kept back. […] and upon questioning some of the people present, we discovered that these fifteen women and children had been brought by a fine-looking old chief named Nampeko, and that Chinsunzi still kept those he had taken. […]Chinsunzi for the moment was abashed, and said he would go home at once and fetch the child that had been taken from its mother, and all other people that he or any of his subordinates had taken captive. The assembly then broke up. Barwi went off in a veryill temper with everybody." Ibidem, p. 187.

[111] "The object of which was to show that now all had done what they promised to do, all were very good fellows, and deserved all the English could do for them". Ibidem, p. 189.

[112] From enquiries we had made among the Ajawa and others living with us, who seemed well informed upon the subject, it did seem likely that all the people that had been made captive had now been produced. Ibidem, *loc. cit*.

[113] Ibidem, p. 190.

Diante das insistências, os missionários partiram de Magomero, em 9 de setembro, em direção à vila de Nampeko. Antes, entretanto, passaram por Barwi para verificar as condições locais, mas não encontraram indícios da presença de conflitos com os wayao. Barwi, por sua vez, esperava os missionários com grupamento constituído por 200 ou 300 homens com a intenção de entrar em combate sob a liderança dos ingleses. Porém, observou o bispo que as atitudes dele eram arbitrárias e, portanto, não iria ajudar a expulsar os wayao. Barwi protestou em relação a isso: "quando vocês quiserem lutar contra os ajawa outro dia, não venham me pedir para ajudá-los".[114]

Seguiram então para a vila de Nampeko, onde "em todos os lugares ele [bispo] ouviu terríveis relatos de ações dos wayao, mas em nenhum momento ele achou que os depoimentos tinham muitas bases de fato, até chegar ao bairro de Nampeko", onde "havia abundantes sinais de depredações dos wayao, e a fumaça de uma aldeia em chamas foi vista quando o bispo e sua comitiva chegaram".[115] A presença marcada dos wayao se deu na região na proximidade do acampamento de Chikala.[116]

As observações tomadas pelos missionários pareciam sugerir que "nada colocava em dúvida que os wayao haviam assolado e estavam assolando o país de Nampeko e que a vida, a liberdade e a propriedade das pessoas que restavam estavam em maior perigo". Apesar do interesse, pelo bispo, não havia consenso entre os missionários, em especial da parte de Procter e de Rowley, que acreditavam que o trabalho na vila missionária seria prejudicado, como a construção de casas e o labor nas plantações necessários para aguardar o período das chuvas,

---

[114] "We saw enough that day and the next to slew that the people were of arbitration they could suggest they were anxious to get rid of the Ajawa with our aid. […]He [Barwi] had laid this trap for the Bishop thinking probably that when he came insight of the camp, he would have wished: finding it otherwise however, and that the Bp. insisted on learning he become very angry and said , "Well, when you want to fight the Ajawa another day, do not come and ask me to help you "- a speech which was considered excessively impertinent. *Procter's Diary*, vol. 3, BOA/UMCA, p. 182.

[115] "After procuring a guide, the Bishop continued his investigations until he reached Nampeko's; everyrwhere he heard terrible reports of Ajawa doings, but nowhere did he find that these reports had much foundation in fact, until he came to the neighbourhood of Nampeko. [...] there were abundant signs of Ajawa depredations, and the smoke of a burning village was seen as the Bishop and party arrived." Rowley, *The Story of the Universities..*, p.198-9; Procter sobre esse relato é cauteloso ao afirmar que de fumaça não eram obra dos wayao, mas resultados do clima seco e ocorrência de queimadas. *Procter's Diary*, vol. 3, BOA/UMCA, p. 188.Sua teoria tem sua plausibilidade, à medida que o mês de outubro é o período final das secas quando incêndios espontâneos surgem em algumas plantações, como sugere os estudos etnográficos do Pe. Luís Wegher que atuou nas missões católicas no Niassa na década de entre os anos 1940 e 1985. WEGHER, L. *Um olhar sobre o Niassa*. Vol. 1. Maputo: Paulinas, 1995. p. 49.

[116] About Nampeko's there were abundant signs of Ajawa depredations, and the smoke of a burning village was seen as the Bishop and party arrived. The Ajawa encampment was about two hours' march from Nampeko's. It was built on the slope of a hill called Chikala, and approach to it without being observed was impossible. Every village left standing between Nampe ko's and Chikala was deserted, and no Mangannja dare venture where they once had pleasant dwelling-places. The camp at Chikala had not been formed more than a year, and the slavers from Tete were known to be constantly there. Nampeko said, and probably truly said, that during the year he had lost nearly half his people. ROWLEY, *The Story of the Universities …*, p. 199.

além dos doentes que exigiam cuidados. Assim, “era inábil para nós irmos tão longe do nosso caminho e gastar tanto tempo e força que seria necessário para expulsar o wayao em Chikala”. Entretanto, as acusações apresentadas por Nampeko, sobre a continuidade de ofensivas contra a sua vila praticada pelos wayao, levaram o bispo a seguir com o apoio a Nampeko. [117]

As circunstâncias que levariam os missionários, sob o comando do bispo, a intervir contra os wayao estavam baseadas no pressuposto da necessidade de manter uma estabilidade para a atuação religiosa. Esse argumento não é distante daquele anteriormente levantado por David Livingstone sobre sua atividade no Kalahari, apresentado no começo do capítulo.[118] Assim, os missionários entendiam a paz em contraposição ao comércio de escravizados, sendo este o responsável pela destruição das aldeias manganja. Nesse percurso, as acusações recaíram sobre os wayao que, alocados no vale do rio Chire, estariam principalmente vendendo escravos – estimulados pelas demandas dos comerciantes portugueses de Tete, negociando principalmente mulheres e crianças em troca de tecidos.

Sob essas condições, a ajuda à Nampeko se mostrou necessária. Foi então convocado uma *palaver* para negociar as condições da sua intervenção que, em linhas gerais, reforçaram as dos eventos anteriores. [119] Entretanto, não chegou a ser efetivado um ataque, uma vez que Nampeko, durante a dita ocasião, teria dito ao bispo: "*Da nama*", ou "*eu menti*", em referência aos últimos ataques que estavam ocorrendo por parte dos wayao em seu território. O evento causou a indignação do bispo, que prontamente retirou seu apoio. [120]

Apesar da recusa dos missionários em apoiar a expulsão dos wayao, os chefes manganja não tardaram a retornar a Magomero.

---

[117] “One thing inclining us to aid Nanpeko at once, was his distinct statement that the Ajawa had recommenced offensive operations since the Bishop visited his place, and that the very village the Bishop slept in had been destroyed. Ibidem, *loc. cit*.

[118] Cf. LIVINGSTONE, D. *Lecture I* in: MONK, William. *Dr. Livingstone’s Cambridge Lectures*. Londres: Bell and Daldy. Cambridge: Deighton, Bell and Co., 1858.

[119] “1. No slave traders to be encouraged. 2. No people to be sold. 3. Chiefs to punish any of their people whom they might discover offending of a jeering tone about it, but in our ignorance of their ways and wards it might have been otherwise. They agreed to it amidst noisy laughter, one Chief insisting that if he found one of his men engaged in the slave trade he wh. cut his head off!” *Procter’s Diary*, vol. 3, BOA/UMCA, p.190.

[120] “One thing inclining us to aid Nanpeko at once, was his distinct statement that the Ajawn had recommenced offensive operations since the Bishop visited his place, and that the very village the Bishop slept in had been destroyed. This, by an inadvertence on the part of one of Nampeko's men, while the deliberations were going on, was found to be untrue. The Ajawa had not, since the Bishop was there, moved from their encampment. On being rebuked for this, Nampeko quietly observed, 'Da nama' (I did lie). It was necessary to check this untruthfulness, and the Bishop, getting up, told Nampeko he would have nothing more to say to him ; he could not trust a lying tongue; he could have no fellowship with liars ; and left the astonished assembly.” ROWLEY, *The Story of the Universities* …, p. 206; O mesmo evento também foi descrito em *Procter’s Diary*, vol. 3, BOA/UMCA, p. 190.

> Eram constantes as visitas dos chefes de vários lugares ao redor. No dia 6 de outubro, entretanto, houve uma assembleia dos grandes com bastantes deles. O que eles queriam podíamos adivinhar. Chinsunzi, Katanga e Nampeko estavam presentes, mas eles nunca veem, exceto quando o assunto dos wayao os afligia. Nós adivinhamos que eles estavam novamente na mesma pretenção. No começo, não pareciam ter muito a dizer, eles olharam para ele [bispo] e ele olhou para eles, em silêncio. Então, o bispo pediu para dizer o que queriam, então rapidamente Nampeko disse: 'tenho a dizer que estou muito envergonhado de mim mesmo pelas mentiras que eu te falei. Peço-te que as esqueça e prometo que tudo o que diser em diante será verdade'. Isso foi dito com muito esforço, e o homem certamente ficou envergonhado. [121]

Nampeko revela, em sua fala, ainda que seja problemática uma direta transcrição dos missionários, que existia uma constante negociação com os missionários, por apoio militar, e uma imagem da qual não conseguiam mais dissociá-los. Apesar de não ocorrerem os ataques constantes, como vinham sendo anunciados, esta era a forma encontrada para até então negociar com os missionários. Mas esse pretexto não deixava de revelar o temor de um ataque iminente. Desde que os wayao tinham se instalado na região, haviam levado homens e mulheres como escravos; além disso, sua presença comprometia a produção de alimento, uma vez que os terrenos eram abandonados pela necessidade de constantes deslocamentos para fugir dos wayao.[122]

As constantes acusações sobre os wayao, por vezes não se sustentavam, e os depoimentos neste sentido eram contraditórios. Procter relata que os missionários recebiam "provas diárias que não devem ser acreditadas", indicando que os manganja estavam se assemelhando ao conto das ovelhas e do lobo, no qual as primeiras sempre gritavam "lobo, lobo, até que ele não encontrou nenhum para acreditar nele, quando o lobo realmente fez sua

---

[121] The chiefs of various places around were constant visitors. On October 6, however, there was quite an assemblage of the great ones. What they wanted we could only guess at; but Chinsunzi, Katanga, and Nampeko were present, and they never came except on that distressing Ajawa business. We guessed they were on the same errand again. At first it did not seem that they had much to say ; they looked at him, and he looked at them, in silence. Then he told them to say what they wished to say, and quickly. Nampeko then said: 'I have to say that I am much ashamed of myself for the lies I told you. I ask you to forget them, and promise that all I shall say for the future will be the truth.' This was said with much effort, and the man was certainly ashamed. ROWLEY, *The Story of the Universities*…, p. 209-210.

[122] He replied that the position of the Ajawa was just the same as when the Bishop was at Chikala. It was not lately that the Ajawa had burnt villages, but he could not help fearing that they would destroy him soon, for they had, since they came down to his country, destroyed many villages near Chikala and Shirwa, and many of his people had been carried away by the slavers. The fear was great ; the gardens were uncultivated, and the people were deserting the land or starving. And this was the real reason he had for asking the English to help him. Ibidem, p. 210.

aparição. Barué e Chinsundsé são exemplos infelizes disso, tendo tantas vezes relatado falsamente, enquanto Chobwera ecoava o grito incômodo”.[123]

Entretanto, uma vez que esta pesquisa tem a proposição valorizar a visão de mundo das sociedades africanas estudada, cabe uma questão à referência do conto citado pelo rev. Procter: os manganja teriam a mesma referência daquela história popular? Curiosamente, um conto popular na tradição oral do norte de Moçambique retrata as “espertezas” do senhor coelho que, uma vez sabendo da fama belicosa dos wayao, acusa sua presença ao chegar nas aldeias espantando seus moradores, que deixavam para traz os seus alimentos, com os quais o coelho se fartava. Até o dia que foi pego com sua mentira, mas dada a sua característica de inteligência e esperteza, conseguiu enganar uma hiena que ficou em seu lugar e o coelho escapou livremente. Sem qualquer objetivo de ser conclusivo, mas o conto popular demonstra a existência de um imaginário sobre a presença dos wayao e sobre como o medo desses poderia favorecer determinados interesses.[124]

---

[123] “We are receiving daily proof that they are not to be believed: [that] in fact our friends are lapsing into the condition of the [Shepbord] in the table, who cried "[wolf, wolf]", until he could find none to believed him when the wolf really did make his appearance. Barué and Chinsundsé are unfortunate proofs of this, having so often reported falsely, while Chobwera echoed the dreadful cry.” *Procter’s Diary*, vol. 3, BOA/UMCA, p. 188-9.

[124] Sobre o representação do coelho ver a discussão sobre o bestiário da tradição das lendas do norte de Moçambique em MEDEIROS, Eduardo Conceição. *Contos populares moçambicanos*. Maputo: Ndjira, 1997, p. 164. Tomo como base para essa referência o conto “espertezas do senhor coelho” coletado por Manuel Amaral, que registra: “Havia antigamente, em terras de Metarika, uma grande povoação de gente muito laboriosa e que, por isso, tinha muita comida; Perto da povoação vivia um coelho que por muita preguiçoso, andavam cheios sempre de fome. Ora, um dia, o coelho, começou a estudar a forma de se apoderar da comida dos homens da povoação farta. Pensou, pensou, e acabou por arranjar uma boa artimanha, vestiu-se, e aos seus parentes, da forma por que os Homens fazem, arranjou um tambor e, rufando –o entrou na povoação dos homens, a gritar: “- Fujam todos, homens, mulheres e crianças, pois vem aí uma guerra e os que não fugirem morrerão!” Toda a gente ficou com muito medo, pois era o tempo que o Mataka fazia a guerra e, assim tudo fugiu. O coelho e a família, aproveitando a ausência dos homens, banquetearam-se com tudo o que de bom encontraram na povoação. Passados alguns dias os homens regressaram muito a medo, mas quando já estavam perto, notaram um acampamento com muitas fogueiras acesas (eram os coelhos) e ficaram convencidos de que era um acampamento de guerra do Mataka e, assim, o coelho e a família foram beneficiados pela covardia dos homens. Até que um dia, já passado muito tempo dos homens andarem no mato com medo da guerra do Mataka, o seu chefe pensou: “- Aqui alguma coisa não está certa; o Mataka não se costuma demorar tanto junto de uma povoação abandonada. Isto deve ser partida do senhor coelho que é muito preguiçoso mas muito esperto. Vou pensar na forma de o agarrar sem arriscar muito.” Ordenou, então, que fizessem um boneco parecido com um homem e também vestido como tal e o besuntaram com cola pegajosa. O coelho, naquele dia, foi sozinho À provação dos homens e ficou muito admirado por ver que um se encontrava lá. Aproximou-se e perguntou: “- Então tu não foges da guerra?” A figura não respondeu. O coelho empurrou-o com o seu tambor que ficou preso na cola com que o boneco tinha sido besuntado. Irritado, deu um pontapé na figura e, também o pé ficou preso, e assim por diante, até ficar com os quatro pés presos, sem se poder mexer. Apercebeu-se, então, do logro em que caíra e ficou muito calado a pensar na forma de se livrar daquela complicação. Os homens apareceram e, tendo-se aproximado, viram que era o coelho o motivo da desgraças. Perguntaram-lhe então: “- Senhor coelho, como é que arranjou a entrar-se nessa situação?” O coelho respondeu: “- estou muito envergonhado, pois fui eu quem vos andou a enganar com a notícia da guerra, para vos roubar.” Respondeu-lhe os homens: “- Sim, afina tu saíste um malandro, mas breve vão acabar as tuas malandrices.” Tiraram o coelho e amarraram bem amarrado, levando-o assim à presença do chefe. O chefe reuniu o Conselho e perguntou: “- O que vamos fazer do coelho?” Responderam-lhes os do Conselho. “- Nem é preciso perguntar; para este ladrão, que tanto nos fez sofrer só há um castigo, que é a morte.” O coelho, que está sentado e amarrado às colunas do trono do chefe, viu o perigo que corria e imaginou logo uma forma de se livrar e, então disse: “- Sim, Bwana Sultani, o meu crime é grande e merece a morte, mas eu peço uma graça, agora que vou

Em decorrência das insistências em favor dos manganja, os missionários procuraram mudar sua estratégia, uma vez que os conflitos estavam se tornando incômodos a eles. A resolução para a questão foi entrar em contato com os wayao, em Chikala, que se mostrava como principal ameaça para Nampeko e os outros manganja, a fim de impor "que, se eles se abstivessem de qualquer agressão adicional, eles poderiam permanecer onde estavam, mas que iríamos expulsá-los imediatamente da terra se eles saqueassem, destruíssem, matassem ou escravizassem de novo". Foi proposta uma divisão do corpo missionário, com o estabelecimento de outra estação próxima a Nampeko, "pensando que a presença de qualquer inglês seria suficiente para garantir a paz."[125] Entretanto, essa estação nunca foi criada, uma vez que a morte do bispo e as baixas condições de saneamento repercutiram na retirada da missão de Magomero no início de 1862.

1.4. A SAÍDA DO INTERIOR E A REFORMULAÇÃO DO PROJETO MISSIONÁRIO

A estadia em Magomero teve curta duração. Dois fatores principais contribuíram para a interrupção da permanência nesse local. Primeiro, em janeiro de 1862, com a morte do bispo Charles F. Mackenzie, a missão enfrentou uma instabilidade nas suas atividades. Os demais missionários tinham pouca autonomia para atuação tanto no âmbito litúrgico, como no que diz

---

morrer, e é a de ser queimado fora da povoação." O chefe concordou e entregou o coelho para que fosse justiçado pelo fogo, fora da povoação. Chegado ao mato, os homens amarraram o coelho em uma árvore e foram juntar a lenha para o queimar. O coelho já desesperava de arranjar meio de se livrar de tão triste situação quando apareceu a hiena, que, vendo-o assim amarrado, lhe perguntou: "- o que se passa contigo, meu sobrinho?!" O coelho, muito aflito, respondeu: "- Oh, meu tio, os homens condenaram-me a comer toda a carne que andam a juntar, e sem não comer matam-me, e eu temo não a poder comer!" Disse a hiena: "- não te preocupes sobrinho, pois eu fico em teu lugar e hei de devorar toda a carne que me apresentam." "- Sim, tio, eu sei que sois bom e sempre disponho a ajudar a família, mas eu estou aqui amarrado e não me posso livrar." A hiena desamarrou o coelho e disse-lhe para amarrar ele própria, o que o coelho fez. "- Tio, eu vou afastar-me um pouco, pois que, se os homens me veem voltam a amarrar-me." "-Sim, disse a hiena, vai para longe, que eu hei-de comer toda a carne e ainda fico com fome." O coelho fugiu a quatro pés, pois os homens já estavam a acender a fogueira destinada a queimá-lo. Aproximaram-se os homens do local onde tinham deixado, amarrado, o coelho, e viram que ele tinha crescido muito, pelo que soltaram a exclamações dizendo "- Olha o coelho com medo de ser queimado até cresceu!" A hiena começou a perceber-se do que, realmente, se passava e gritou: "- Eu não sou o coelho, mas foi ele que me enganou!".In: AMARAL, M. G. O povo yao (Mtundu Wayao): subsídios para o estudo de um povo do noroeste de Moçambique. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1990, p. 262-5.

[125] I was too busy to listen to the whole of this conference ; but the end of it was this : —the Bishop said he would try and let the Ajawa at Chikala know that if they refrained from all further aggression they might remain where they were, but that we should immediately drive them out of the land if they plundered, destroyed, killed, or enslaved again. He had another plan, and that was to send half our force to Nampeko's, and establish a Mission at once there, thinking the presence of any English would be sufficient to secure peace". *Procter's Diar,* p. 211, BOA/UMCA.

respeito à tomada de decisões frente ao Comitê Geral e à Igreja da Inglaterra. Essa situação apenas se resolveria com a chegada do novo bispo, William G. Tozer, em 1863.[126]

O segundo fator foi ainda mais determinante para o abandono: as péssimas condições sanitárias. O rápido aumento da população de Magomero, decorrente das pessoas resgatadas pelos missionários, e a ausência de saneamento adequado para tal levaram a um surto de epidemias, com considerável número de mortos. Um problema agravado, também, pela carência de alimentos. Em função disso, os missionários se viram obrigados a deixar Magomero e se deslocar para a vila do chefe Chibisa, em abril de 1862.[127]

A partir das considerações dos depoimentos de Rowley e de Livingstone, o bispo Tozer concluiu que a permanência em Chibisa era insustentável. Cabia, então, a escolha de um novo destino e, neste sentido, duas propostas foram levantadas na ocasião: Mbami (ou Mbame) e Morumbala.

> A missão não tinha feito absolutamente nada enquanto uma missão, nem mesmo por seus dependentes diretos que alimentou sua a fome enquanto os registros dos mantimentos e seus modos de distribuição fizeram suspeitar de um imprudente desperdício bem espantoso [...] nada além de uma mudança total de sistema poderia salvar a missão de sua total extinção. Na verdade, o trabalho da missão tornou-se apenas uma luta para sobreviver e nada mais. [128]

Nessa situação, os missionários também criticaram uma atuação muito mais voltada para os manganja, "que foram os primeiros objetos da missão, foram aniquilados para fins práticos e seu país se tornou um deserto". Ressaltaram, nesse sentido, que o objetivo da missão não era uma única "tribo ou um único bairro, mas toda a massa do paganismo da África Central".[129]

Mbami foi apontada, na ocasião, pelo dr. Kirk, médico da Expedição Zambeze, como o melhor lugar nas terras altas para a continuidade da missão. O local era visto como favorável,

---

[126] W. G. Tozer formou-se no St John's College, Oxford. Foi ordenado em 1854 e passou a atuar na Inglaterra até seu ingresso na UMCA em 1862, indicado como bispo. Após sua atuação na missão, foi bispo na Jamaica (1879-1880) e Belize (1880-1881).

[127] ROWLEY, *The Story of the Universities...*, p. 293-4.

[128] "The Mission had done absolutely nothing as a Mission, even for its immediate dependents whom it had fed through the famine whilst the account of the stores and their mode of distribution made one suspect a reckless wastefulness quite appalling. […] that nothing but an entire change of system could save the Mission from utter extinction. In fact the work of the Mission had become merely a struggle to live and nothing more." Bispo Tozer é incorporado na seguinte carta do Dr. Steere ao Bispo Jackson. Zambeze, 17 de julho de 1863, in: WARD, *Letters of Bihop Tozer…*, p. 298-9.

[129] Ibidem, p. 300.

pois os missionários poderiam se manter na região para a qual a missão foi originalmente destinada, atuando entre os manganja e os wayao. Além disso, já havia se constituído um grande número de homens e mulheres sob sua tutela e os idiomas falados na região já eram de algum domínio dos religiosos. Entretanto, as opiniões contrárias prevaleciam. Acreditava-se que em Mbami estariam mais próximo dos wayao, os quais poderiam recorrer aos missionários da mesma forma que entre os manganja em situações hostis, dado já terem conhecimento da fama e da atuação dos ingleses na região. Preocupava aos missionários a fama que os ingleses ganharam desde sua instalação na região, conjuntamente com a Expedição Zambeze, considerando suas atitudes de apoio, realizado a algumas lideranças locais, como demonstrado anteriormente. Logo, descartaram a estadia em Mbami, restando-lhes a opção de deslocar a missão para Morumbala, que assegurava um ponto de partida saudável para os missionários, com fácil acesso a suprimentos e comunicações.

Com relação aos dependentes da missão, o trabalho de cristianização realizado fora nulo, uma vez que os próprios portugueses de Tete reconheciam "que em vez de serem libertados, eles [os africanos] apenas foram criados como servos da missão que os alimentam".[130] Essa se tornou a principal crítica em relação ao primeiro corpo de missionários, ao envolverem-se nos conflitos locais, não realizando as atividades de evangelização e tampouco as relativas ao desenvolvimento do comércio.

A partir da leitura das correspondências de Tozer (organizadas por Gertrude Ward), é possível observar que o bispo estava distante do processo que inicialmente configurou a missão em sua relação entre os wayao e os manganja. Tozer não estava associado ao paradigma inicial dos missionários, constituído a partir de uma relação direta entre a questão da escravidão – ou o seu combate – e as diferentes identidades étnicas. Como foi possível observar a partir dos deslocamento na região do Chire, abordado nesse capítulo, o que antes era tão significativa para o projeto missionário, constituído na relação entre o cristianismo e comércio, não foi bem sucedido. A preocupação do novo bispo pautava-se, então, essencialmente pela cristianização dos "povos nativos".[131]

A saída imediata de Chibisa se deu em direção a Morumbala, porém este deslocamento ficou restrito aos meninos da missão. Tozer foi relutante em aceitar mulheres e meninas no novo posto missionário, uma vez que não havia um grupo de mulheres no quadro da missão

[130] "The Portuguese say that instead of being freed, they have merely been made servants to the Mission, who feed them, and expect them to work for them very much as an indulgent Portuguese master treats his slaves" Ibidem, p. 30.
[131] Ibidem, p. 24.

que pudesse se responsabilizar pelos cuidados das meninas. Entretanto, a estação não durou muito, sendo logo decidida sua remoção definitiva da região do Zambeze. "O estado perturbado do país, a escassez dos habitantes, sua condição dispersa e inquieta, deixam claro que este não é lugar para uma missão da Igreja da Inglaterra".[132]

Em maio de 1864, a missão deixou definitivamente a região do Zambeze e os missionários foram para o Cabo, onde passaram a equacionar um novo projeto de atuação. Dos meninos deslocados para Morumbala, por sua vez, os que não manifestaram interesse em seguir com os missionários retornaram para suas antigas povoações.[133] Essa remoção foi vista com desapontamento na Inglaterra, entre os secretários e outros segmentos das instituições ligadas à missão. As dificuldades pareciam acometer o bispo no receio de não alcançar os objetivos e ter que voltar sem efetivar o projeto.[134] Na correspondência enviada aos secretários da UMCA, é possível observar algumas considerações sobre a relação da missão diante do seu futuro e da "crise" enfrentada no Zambeze.[135]

Uma vez decidido pela não continuidade da missão na região, foram levantadas novas sugestões de lugares para prosseguir o trabalho religioso, como em Madagáscar, Johanna (Comores), Zanzibar e a região a nordeste de Natal. O rev. Edward Steere, a pedido de Tozer, escreveu um memorando sobre as principais questões pertinentes às possibilidades de futuro para a missão. Entre as apontadas, observa-se a preocupação com as condições de saúde e com a relação com o episcopado de Maurício, reconhecendo sua atuação nas ilhas do Índico e tendo em vista uma diferenciação do trabalho missionário que se fazia presente para as relações com o continente africano. Em Johanna, apesar de encontrar apoio do sultão, tratava-se de uma região pequena, além de estar sob influência francesa, concluiu-se que não comportaria muitos missionários. Além disso, a ilha encontrava-se em estado crítico devido às mudanças de governo local. Sobre Zanzibar, não haviam muitas conclusões, pois esta escolha baseava-se nos depoimento muito rapidamente coletados por Livingstone – que eram vistos com receio, sobretudo depois dos incidentes em Magomero –, além dos registros das expedições de Richard Burton e de John Hanning Speke. A preferência do bispo se voltava para as "tribos" a nordeste

---

[132] "The disturbed state of the country, the fewness of the inhabitants, their scattered and restless condition, all make it clear that this is no place for a Church of England Mission." Carta a Mr. Woodcock. Chicama's, Morumbala, River Shire, November 1 6, 1863. In: Ibidem, p.40.

[133] "The boys, with the exception of some two or three, are unwilling to be taken away, and evidently sigh for their old manner of life and for a return to their own people. Many of them are too young to really understand the advantages and disadvantages of a return to Chibisa's." Bispo Tozer ao bispo de Cape Town, Chicama's, Morumbala, River Shire, 6 de Janeiro de 1864. In: Ibidem, p. 44.

[134] Bispo Tozer ao Rev. J. W. Festing, Cabo da Boa Esperança, 23 de Maio de 1864. In: Ibidem, p. 54.

[135] Bispo Tozer ao Rev. J. W. Festing, Cape Town, 1º de Junho de 1864. In: Ibidem, p. 56-7.

de Natal. Entretanto, a principal objeção era a de retirar o território Zulu das mãos da diocese de Natal, considerando que tratava-se da menor diocese da África do Sul.[136]

Os membros da missão não chegaram a um acordo sobre o destino a ser escolhido; o único consenso era o da impossibilidade de um empreendimento que conciliasse o trabalho de cristianização entre os africanos com o desenvolvimento do comércio – como teria sido o projeto inicial concebido por Livingstone. A Expedição Zambeze havia sido um projeto frustrado, uma vez que não foram encontradas as condições adequadas para a navegação e para o escoamento das mercadorias.[137] Com isso – e nessa altura –, o projeto comercial parece ter sido abandonado. O material que temos sugere que o projeto articulado à expedição Zambeze não estava mais em voga. Da mesma forma, a própria atividade missionária no interior não encontrava mais condições para se manter:

> estou tão convencido da desesperança do êxito em unir os ofícios ingleses com o trabalho missionário e de associar os operários de casa com os clérigos na mesma estação missionária sob a autoridade de um bispo missionário, que me sinto obrigado a desistir de tentar assim um posto novamente. Não há nenhum ponto, creio eu, sobre o qual todos concordamos tão inteiramente quanto o fato de que o plano original do C.A.M. [Central Africa Mission] não deve ser mantido.[138]

Por fim, os missionários acabaram por optar pela ilha de Zanzibar, que se mostrava de fato como uma região estratégica em dois sentidos, como bem notou Tozer: em relação ao Índico e em relação ao interior. A importância da ilha deu-se em especial a partir da transferência da capital do Sultanato de Omã para lá, além do seu papel na expansão do islamismo da África, desde o século VII. Também o entrecruzamento das relações econômicas, sociais e culturais e o desenvolvimento das sociedades swahili. As dinâmicas da ilha com o Índico, em especial com o Golfo Pérsico, o Golfo de Omã e a Índia, resultaram no desenvolvimento de uma economia baseada nas rotas comerciais, que se estendiam do interior

---

[136] Dr. Steere ao Bispo Jackson. Mazar no Zambezi, 17 de julho de 1863. In: Ibidem, p. 297-302.

[137] Sobre a Expedição Zambeze ver: DRITSAS, Lawrence. *Zambesi: David Livingstone and Expeditionary Science in Africa.* Nova York: I. B. Taurus, 2010.

[138] "I am so thoroughly convinced of the hopelessness of uniting successfully English trades with missionary work, and of associating working-men from home with clergymen in the same Mission station, and under the authority of a Missionary Bishop, that I should feel obliged to decline undertaking such a post again. There is no point, I believe, upon which we all agree so entirely as that this feature in the original plan of the C.A.M. should not be retained". Bispo Tozer ao Rev. J. W. Festing, Cape Town, 1º de Junho de 1864. In: WARD, *Letters of Bishop Tozer*..., p. 59.

até o litoral, mais tarde ampliada devido à presença europeia e ao comércio de escravizados e de marfim. A grande expansão das atividades comerciais, a partir de meados do século XVIII, em especial com comércio do marfim, criou importantes rotas não só de trocas comerciais, mas de intercâmbios culturais. Dentre estes, inclusive a influência do islamismo nas sociedades do interior a partir de meados do século XIX.[139]

Para a Inglaterra, entretanto, a mudança da missão para Zanzibar não era muito bem aceita. A principal preocupação dos secretários da UMCA era a desvinculação da região da África Central onde antes estavam instalados. Para legitimar suas escolhas, Tozer se apoiou em alguns argumentos – que são possíveis de serem recolhidos ao longo de sua correspondência. De modo geral, o que pode ser observado é justamente a ênfase na relação com as populações do interior para onde a missão havia sido destinada: "Na verdade, se Zanzibar se tornasse uma ilha cristã, estou convencido de que a conversão de toda a África Oriental e Central iria seguir em devido tempo como uma questão de curso".[140]

Algumas considerações

A presença dos missionários entre os manganja, em um primeiro momento, de quem compravam alimentos, utilizavam seus guias e se hospedavam em suas vilas, provavelmente tenha marcado o olhar desses missionários sobre os wayao, uma vez que, sendo povos vizinhos, sem acidentes geográficos claramente definidos entre eles, estavam em constante contato, marcadamente conflituoso e esse mesmo teor passa a ser aderido pelos missionários. Deste modo, as descrições, ainda que dadas pelos ingleses, estão inseridas no contexto das dinâmicas próprias entre os manganja e os wayao.

Assim, precisamos estar atentos não aos conflitos em si, mas às maneiras pelas quais se articularam, em um curto período, as constantes negociações entre as lideranças manganja e os missionários e, deste modo, como se constituíram os processos de distinção de "identidades

---

[139] Sobre Zanzibar no século XIX cf. NICHOLLS, Christine Stephanie. *The Swahili Coast*: *Politics, Diplomacy and Trade on the East African Littoral, 1798-1856.* London: George Allen and Unwin Ltd., 1971; COOPER, F. *Plantation Slavery on the East Coast of Africa*. New Haven: Yale University Press, 1977. SHERIFF, Abdul. *Slaves, Spices, & Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770-1873*. Londres: Ohio University Press, 1987.

[140] "Indeed, were Zanzibar to become a Christian island, I am convinced that the conversion of all Eastern and Central Africa would follow in due time as a matter of course". Carta de W. G. Tozer aos Honoráveis secretários, 24 de dezembro de 1864. WARD, *Letters of Bishop Tozer...*, p. 99.

étnicas”. A relação dos missionários com determinados chefes também definiu uma leitura dos wayao dentro de seu quadro das relações político-sociais envolvidas.

Com isso, procurou-se demonstrar como o processo de instalação da missão passou por um determinado entendimento das populações africanas por parte dos missionários, sem que isso excluísse os sentidos atribuídos pelos próprios africanos. E em um processo marcado tanto pela atuação dos missionários como pelos contextos político-sociais dos manganja e wayao.

Nesse sentido, debruçar-se sobre os eventos episódicos individualmente é uma estratégia de evidenciar as tensões e negociações entre os chefes manganja e os missionários. A todo momento os missionários precisaram se articular com as lideranças locais. A ineficiência em desenvolver as atividades religiosas, por exemplo, foi resultado dos missionários terem que lidar com questões inesperadas e demandas das sociedades nas quais estavam inseridos. Observa-se, principalmente, na medida em que os registros missionários forneceram ricos testemunhos vindos dos próprios africanos. Não apenas como citações indiretas, mas principalmente com discursos diretos, na forma de diálogos, ou ainda pequenas frases que, inseridas em seus contextos e vistas a partir de um olhar crítico adequado, permite ter acesso, ainda que minimamente, às narrativas dos próprios africanos sobre os eventos e sobre as transformações sociais por eles enfrentados.

2. O OLHAR DA COSTA: OS MISSIONÁRIOS EM ZANZIBAR E OS AFRICANOS RESGATADOS DO TRÁFICO DE ESCRAVIZADOS (1864-1886)

A chegada dos missionários em Zanzibar, em 1864, caracterizou um processo de transformação das atividades da UMCA. Embora fosse questionado, o modelo de atuação na região do Vale do rio Chire (discutido no capítulo anterior) ainda estava muito atrelado ao projeto de uma atuação relacionada ao combate do tráfico, que teve importância ao menos até 1886. Entretanto, os missionários deixaram de atuar diretamente na interceptação de caravanas de escravizados, tarefa esta que ficou a cargo da marinha e dos oficiais ingleses. Aos religiosos, coube a acolhida das crianças e dos adultos resgatados desse comércio.

O presente capítulo tem por objetivo discutir o momento do deslocamento dos missionários do interior para a costa, mais especificamente para Zanzibar. E também discutir como se transformaram as prioridades do projeto missionário em relação ao combate do comércio de escravizados que havia sido originalmente proposto.

Mais do que isso, para além da movimentação relativa à instalação e ao desenvolvimento de um projeto missionário para a África, a documentação produzida no período estudado permite acesso a histórias de vidas de africanas e africanos que passaram por processos de escravização, mas também atuaram como missionários ativos em suas comunidades. Deste modo, procura-se contribuir para a História da África, em seus processos dialógicos, que não trate apenas de uma leitura do europeu no continente africano, e sim que busque recuperar a agência dos homens e das mulheres africanos nesses encontros.

2.1. TRÁFICO DE ESCRAVIZADOS E ABOLIÇÃO NO OCEANO ÍNDICO

Nas fronteiras marítimas do oceano Índico com a África, o desenvolvimento da sociedade swahili deu-se a partir da expansão islâmica e do contato cultural entre árabes e africanos da costa leste. Os portos desta costa africana tornaram-se importantes devido à capacidade das cidades-estados swahili cosmopolitas em atuar no entrecruzamento das rotas marítimas do Índico, especialmente com Golfo Pérsico, e nas suas relações com o interior africano, que as abastecia com produtos – principalmente com ouro, marfim e escravizados. Essas relações intensificaram-se a partir do século XVIII devido ao controle da costa pelo sultão de Omã.[141]

Antes de 1750, o comércio de escravizados na África Oriental foi principalmente suprido por Madagáscar e pelas Ilhas dos Comores, sendo realizado pelos comerciantes na costa swahili. Isso favoreceu as redes de conexão e a presença islâmica no oceano Índico, bem como o estabelecimento das linhagens de comerciantes durante os séculos XVI e XVII.[142] Entre as décadas de 1730 e 1770, o desenvolvimento da economia de *plantation* nas Ilhas Mascarenhas (*Bourbon* e *Île de France*) pelos franceses desencadeou uma alta demanda por mão de obra escrava.[143] Segundo os dados coletados pelo historiador Edward Alpers, o comércio escravista francês na década de 1770 teria movimentado cerca de 4.500 escravizados ao longo da costa entre os portos de Moçambique, Ibo, Quíloa e Zanzibar.[144]

Com as Guerras Napoleônicas (1793-1810), a situação comercial a oeste do oceano Índico sofreu drásticas mudanças, com grande impacto comercial para os mercadores omanis e suaílis na África Oriental. Como demonstra Sheriff, ocorreu no período um declínio abrupto do comércio francês de escravizados. Enquanto, no ano de 1788, pelo menos onze embarcações saíram de Quíloa e Zanzibar, apenas cinco navios comercializavam entre 1803 e 1804. Além disso, as embarcações francesas estavam sujeitas ao controle da marinha britânica, o que reduziu a circulação dos franceses e os afastou de Zanzibar.[145]

---

[141] NICHOLLS, Christine Stephanie. *The Swahili Coast*: *Politics, Diplomacy and Trade on the East African Littoral, 1798-1856.* London: George Allen and Unwin Ltd., 1971, cap. 1.
[142] VERNET, Thomas. Slave trade and slavery on the Swahili coast (1500-1750). In: MIRZAI, B. A.; MONTANA, I. M.; LOVEJOY, P.(dir.), *Slavery, Islam and Diaspora*, Trenton: Africa World Press, 2009, 57-9.
[143] Cf. COOPER, F. *Plantation Slavery on the East Coast of Africa*. New Haven: Yale University Press, 1977.
[144] ALPERS, Edward A. The French Slave Trade in East Africa (1721-1810). In: *Cahiers d'études africaines*, vol. 10, n°37, p. 80-124, 1970, p. 104.
[145] SHERIFF, Abdul. *Slaves, Spices, & Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire Into the World Economy, 1770-1873*. Londres: Ohio University Press, 1987, p. 46-7, ALPERS, *The French Slave Trade…*, p. 84.

Em 1810, com o fim do conflito, os britânicos obtiveram o controle da *Île de France*, renomeada para Maurício, o que repercutiu consideravelmente no comércio de escravizados. Apesar de vigorar o *Slave Trade Act*, de 1807, que abolia o comércio de escravizados nos domínios do império britânico, sua aplicação foi tardia no Índico, não vigorando antes de 1813. Apenas em 1821 os ingleses baniram a exportação de escravizados para a ilha Maurício.

Nessas circunstâncias, o tráfico de escravizados africanos do Índico deslocou seu grande fluxo das ilhas Mascarenhas para o Atlântico. Desde a década de 1780, escravos do oceano Índico eram enviados para os portos de Brasil, Rio da Prata e Caribe. Em 1808, com a transferência da Corte portuguesa para o Brasil e a consequente abertura dos portos, houve significativo crescimento do tráfico de escravizados da África Oriental, em especial da Ilha de Moçambique. Além disso, a presença britânica na costa ocidental da África e o patrulhamento mais intenso no oceano Atlântico também contribuíram para a intensificação do tráfico do Índico, notadamente os portos de Moçambique.[146]

As estimativas referentes ao número de escravizados embarcados no sudeste africano e no oceano Índico em direção ao Atlântico, especificamente para os portos brasileiros e caribenhos, demonstram o rápido crescimento das importações de escravizados na primeira metade do século XIX. Na década de 1810, 17.578 escravizados foram embarcados, na década seguinte, 64.829 e, no período de 1821-1830, o número saltou para 115.924. Logo seguido à promulgação da Lei Feijó, de 1831, inicialmente observou-se diminuição oficial desse tráfico do Índico-Atlântico. Porém, nos anos que antecederam 1840, data limite do tráfico legal, as taxas aumentaram vertiginosamente. Em 1837, foram registrados 15.603 escravizados embarcados; em 1838, 14.896 pessoas; sendo que o maior pico do tráfico do Índico para o Brasil foi atingido em 1839, com 21.807 escravizados embarcados.[147]

Se, por um lado, os acordos antitráfico em vigor no Atlântico reduziram os números, por outro, reforçou-se o comércio árabe para o Golfo Pérsico. As rotas comerciais do interior foram crescentemente centralizando-se em Zanzibar como resultado de uma política de controle omani e devido à posição geográfica favorável.[148]

---

[146] FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995: 80-81.

[147] Os principais locais de aquisição eram Cabo da Boa Esperança, Ibo, Inhambane, Quirimba, Kilwa, Lourenço Marques, Madagascar, Moçambique, Quelimane, Sofala, Zanzibar, Ilhas Mascarenhas, Costa Leste Ocidental, Mombaza ou Zanzibar, St. Lawrence, Maurício (*Ile de France*). Os dados foram retirados do Voyage Database. *The Transatlantic Slaves Trade Databese*, 2009. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org.>. Acessado em 30 de setembro de 2018.

[148] COOPER, F. *Plantation Slavery on the East Coast of Africa*. New Haven: Yale University Press, 1977, p. 41.

Dada a importância adquirida por Zanzibar, o sultão de Omã, Said bin Sultan, transferiu a sua capital para a ilha em 1840, onde permaneceu por uma década. Logo após a sua chegada, Said bin Sultan deu início à plantação de cravo-da-índia na ilha, acompanhada de grande desenvolvimento econômico. O período ficou conhecido como a "*cravomania*", pela ampliação do cultivo da planta que se estendeu pela ilha e para a sua vizinha Pemba. Após a morte de Said, em 1856, seus filhos entraram em disputa pela sucessão, um conflito que acabou com a divisão do Sultanato de Omã entre Muscate e Zanzibar. A produção de cravo-da-índia, que até então estava sob monopólio holandês, conferiu aos omanis altos lucros em seu início e, embora o preço tenha caído ao longo do século XIX, sua produção só foi reduzida a partir de 1870, por ocasião de desastres naturais e do combate europeu ao tráfico de escravizados.[149]

No ano de 1840, a produção zanzibarita de cravo-da-índia era de 5.000-6.000 *fraselas*[150]; já no final da década tinha saltado para algo entre 20.000 e 30.000 *fraselas*. A utilização de mão de obra escrava oriunda do interior, assim como a exportação dessa força de trabalho, vinha sendo amplamente apropriada pelos árabes e suaílis na região, de modo que Zanzibar era o porto com o monopólio do sultão de Omã para a realização da atividade do tráfico de escravizados, constituindo-se como destino de várias populações do interior, que eram tanto empregadas na ilha como exportadas para a Península Arábica.[151]

O tráfico para Zanzibar esteve ligado principalmente ao comércio oriundo de Quíloa que, por sua vez, era abastecida pelas rotas comerciais com o interior, praticadas tanto por agentes afro-arábicos como africanos. Quíloa teria sido responsável, na década de 1860, em média, por cerca de 75% dos escravizados levados para Zanzibar, tendo como pico o ano de 1866, quando as importações atingiram 95%. A participação das populações em torno do lago Niassa cresceu a partir da década de 1840, como sugere F. Cooper; *wanyassa* passou a ser um termo genérico relacionado aos escravizados, referindo-se às populações manganja ou wanyassa que viviam às bordas do lago Niassa e que foram os grupos mais suscetíveis a serem escravizados pelos wayao e wangindo.[152]

Com o fim das Guerras Napoleônicas (1803-1815), os britânicos expandiram significativamente seus domínios a oeste do oceano Índico. Logo, seguiu-se também o início de uma política britânica de abolição do tráfico com Zanzibar, dada a sua importância comercial

---

[149] SHERIFF, Abdul. *Slaves, Spicies…*, p. 49-50.
[150] A unidade de medida *frasela* foi amplamente usada na costa Oriental da África durante o século XIX, corresponde à aproximadamente 12,4kg em Moçambique e 15,9 em Zanzibar. Cf. Ibidem, p. xix.
[151] NICHOLLS, C. S. *The Swahili Coast...*; Sobre o desenvolvimento de Zanzibar durante o século XIX cf. SHERIFF, *op. cit.*; COOPER, *op. cit.*
[152] COOPER, *op. cit.*, p. 120.

no Índico. Em 1822, foi assinado o primeiro acordo entre os britânicos e o Sultão de Omã, que proibia a exportação de escravizados para todas as nações cristãs, o que, na prática, significava o comércio abaixo de Cabo Delgado, incluindo as ilhas Mascarenhas e o território a leste de Diu, na Índia. Com isso, os ingleses tinham por objetivo encerrar o tráfico para as suas possessões da Índia e para Maurício.[153] Como consequência, houve queda nos preços dos escravizados em Zanzibar e, contrariamente, o estímulo do interesse de compradores do Golfo Pérsico e Omã que, segundo Cooper, teria levado o Sultão de Omã e alguns árabes em Zanzibar a experimentarem as primeiras plantações de cravo. Conciliando, assim, tanto uma demanda externa como uma larga demanda local por escravizados.[154]

Em 1839, as restrições à exportação de escravizados foram ampliadas, abrangendo a região do Golfo de Kutch (ver Mapa 3), e a marinha britânica ainda obtivera permissão para interceptar as *dhows* omanis. Em 1841, foi nomeado o primeiro cônsul britânico em Zanzibar, Coronel Atkins Hamerton, o que, para a historiadora Lindsay Doulton, significou a abertura para a influência britânica na região.[155] Com essa presença diplomática, foi assinado o Tratado de Hamerton, em 1845, que passou a vigorar apenas em 1847. Com esse novo acordo, o tráfico de escravizados ficou restrito à costa africana, entre as proximidades de Lamu, ao norte, e Quíloa, ao sul. Com isso, passava a ser ilegal o tráfico para a Península Arábica e para o Golfo Pérsico – mas que não deixou de existir. Entretanto, no final da década de 1850, as demandas por escravizados de Zanzibar eram cerca de 20.000 por ano.[156]

Todavia, colocar em prática esses acordos implicava em muitas dificuldades, como a indeterminação de quais embarcações estavam operando legal e ilegalmente, além do redirecionamento dos barcos em direção aos portos de exportação para fugir ao controle e continuar a abastecer o Golfo Pérsico. Outra dificuldade da imposição das sanções inglesas era o reduzido número de embarcações na patrulha da costa índica.[157]

Para o ano de 1853, por exemplo, apenas uma escuna realizava o trabalho de fiscalização – o número não aumentou significativamente nos anos subsequentes. Entretanto, as interceptações se tornaram mais frequentes a partir 1858, com a sucessão do coronel Hamerton pelo tenente-coronel Rigby (1858-1872). Durante o período de 1867 a 1869, o Índico era patrulhado por uma esquadrilha com sete embarcações; os números do período apontam a

---

[153] DOULTON, Lindsay, *The Royal Navy's anti-slavery campaign in the western Indian Ocean, c. 1860-1890: race, empire and identity.* 2010. Tese de Doutorado. University of Hull, p. 32.
[154] COOPER, F. *Plantation Slavery…,* p.44.
[155] DOULTON, *op. cit*., p. 32.
[156] COOPER, *op. cit*., p.46.
[157] DOULTON, *The Royal Navy's…,* p. 32.

captura de 116 *dhows*, com estimativa de 2.645 escravizados. Alguma das medidas de combate que vigoraram foram a apreensão ou a destruição das embarcações. Nessa última ocasião, os traficantes eram julgados pelo juiz da *Vice-Admilalty Court* em Áden ou Zanzibar. Aqueles transportados como escravos eram considerados livres e enviados para Seicheles ou Zanzibar.[158]

Até a década de 1860, as questões relativas ao combate ao tráfico de escravizados pelos europeus, em especial os britânicos, estavam dirigidas para o Atlântico. No entanto, a expedição de David Livingstone, entre 1858 e 1864, discutida no capítulo anterior, foi significativa para a publicitação do tráfico de escravizados na África Oriental e o consequente interesse do público britânico para a questão, como sugere o historiador R. Oliver. Nesse sentido, a própria experiência missionária ganhou importância – tanto política como pelo suporte financeiro da filantropia. [159]

Assim, tanto os depoimentos de Livingstone como a atuação da CMS frente ao governo britânico levaram à designação do *Select Comittee* da *House of Commons* para tratar especificamente da questão da escravidão da África Oriental, em 1871. Sob esse movimento, foi organizada uma publicação, editada pelo missionário da UMCA, Edward Steere, intitulada *The East African Slave Trade, and the measures proposed for its extinction, as viewed by residents in Zanzibar* (1871), com textos de autoria do comerciante H. A. Fraser, do bispo da UMCA, W. G. Tozer, e do médico James Christie, com o objetivo de apresentar o estado e as condições do tráfico e da escravidão em Zanzibar. [160]

Como resultado desses movimentos, em 1873, foi organizada uma missão diplomática sob o comando do enviado especial da coroa, Sir Freere Bartle, que negociou com o sultão de Zanzibar um acordo para pôr fim ao tráfico de escravizados. Ficou definido que a partir daquela data seria encerrada a exportação de escravizados da costa africana, independentemente de o destino ser ou não ser um domínio do sultão; o fechamento de todos os mercados públicos de escravizados nos domínios do sultão; em especial o de Zanzibar – local onde viria a ser construída a Igreja de Cristo ou, como ficou popularmente conhecida, a Igreja do Mercado de Escravos da UMCA –; a garantia de proteção aos escravos libertados e a proibição de adquirir novos escravos, o que fortaleceu a política de acolhimento das missões na África Oriental.[161]

---

[158] LYNES, Robert Nunes. *Zanzibar in Contemporary…* p. 65-6.
[159] OLIVER, Roland Anthony. *The Missionary Factor in East Africa*. Londres: Longmans, Green & Co.,, 1965, p. 18-9.
[160] STEERE, Edward (ed.), *The East African Slave Trade, and the measures proposed for its extinction, as viewed by residents in Zanzibar. By Captain H. A. Fraser, The Right Rev. Bishop Tozer and James Christie, M.D*. Londres: Harrison, 1871.
[161] LYNES, Robert Nunes. *Zanzibar in Contemporary…* p. 83.

Entretanto, apesar do acordo proposto, os números do tráfico não parecem ter se reduzido, bem como a continuidade das caravanas oriundas do interior. Logo, o sultão foi a Inglaterra negociar futuras ações com a própria rainha Vitória, a convite do cônsul britânico, Dr. Kirk. Em consequência, mais duas proclamações reforçavam as proibições de transporte de escravizados por terra, sendo uma delas especialmente voltada para a região do lago Niassa, uma das regiões principais de fornecimento de escravos. As rotas comerciais provenientes do Niassa e da África Central, outra grande região de fornecimento, seguiam em direção a Quíloa, de onde partiam para Zanzibar e Pemba, em uma crescente demanda por escravizados. Por conseguinte, o tratado de 1876, entre britânicos e o sultão de Zanzibar, baniu todas caravanas por terra.[162]

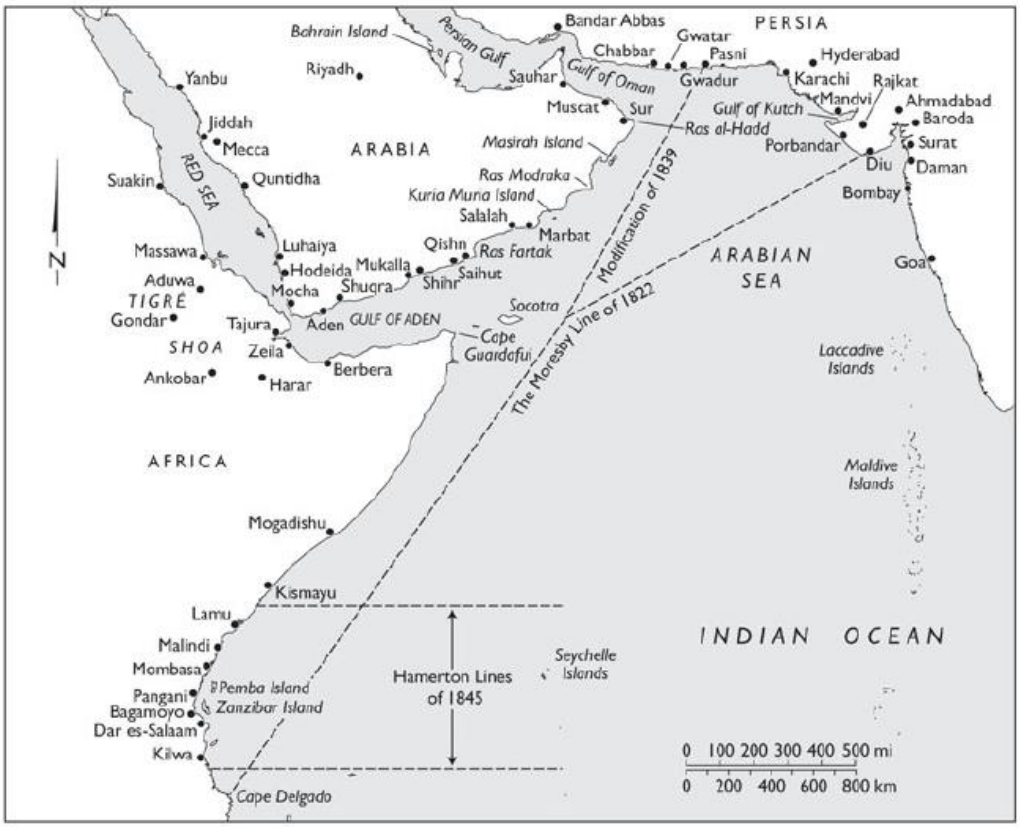
Assim, com as diversas medidas impostas na década de 1870, legalmente os britânicos haviam legitimado sua atuação antitráfico de escravizados no Índico, que, além de tudo, ganhou o respaldo das atividades missionárias ao longo da costa oriental da África. Como argumenta Abdull Sheriff, os tratados adotados para acabar com o tráfico forneceram aos britânicos um "caminho conveniente" para a sua penetração na África Oriental "sob disfarce humanitário e foram um prelúdio para a supremacia britânica em Zanzibar".[163]

O encerramento do trabalho escravo nos domínios do sultão não viria antes de 1889, com a proclamação da Lei do Ventre Livre, apesar de nunca ter sido aplicada, uma vez que Zanzibar tornou-se protetorado britânico em 1890, e todos os escravizados adquiridos após essa data foram decretados livres pelo regime inglês. Entretanto, o fim legal ao trabalho escravo em Zanzibar foi em 1897. Porém, essas datas e esses acordos estariam longe de atingir a África Oriental como um todo e os diversos domínios dos diferentes chefes africanos, além da exploração ilegal ou em formas análogas à escravidão por europeus.[164]

---

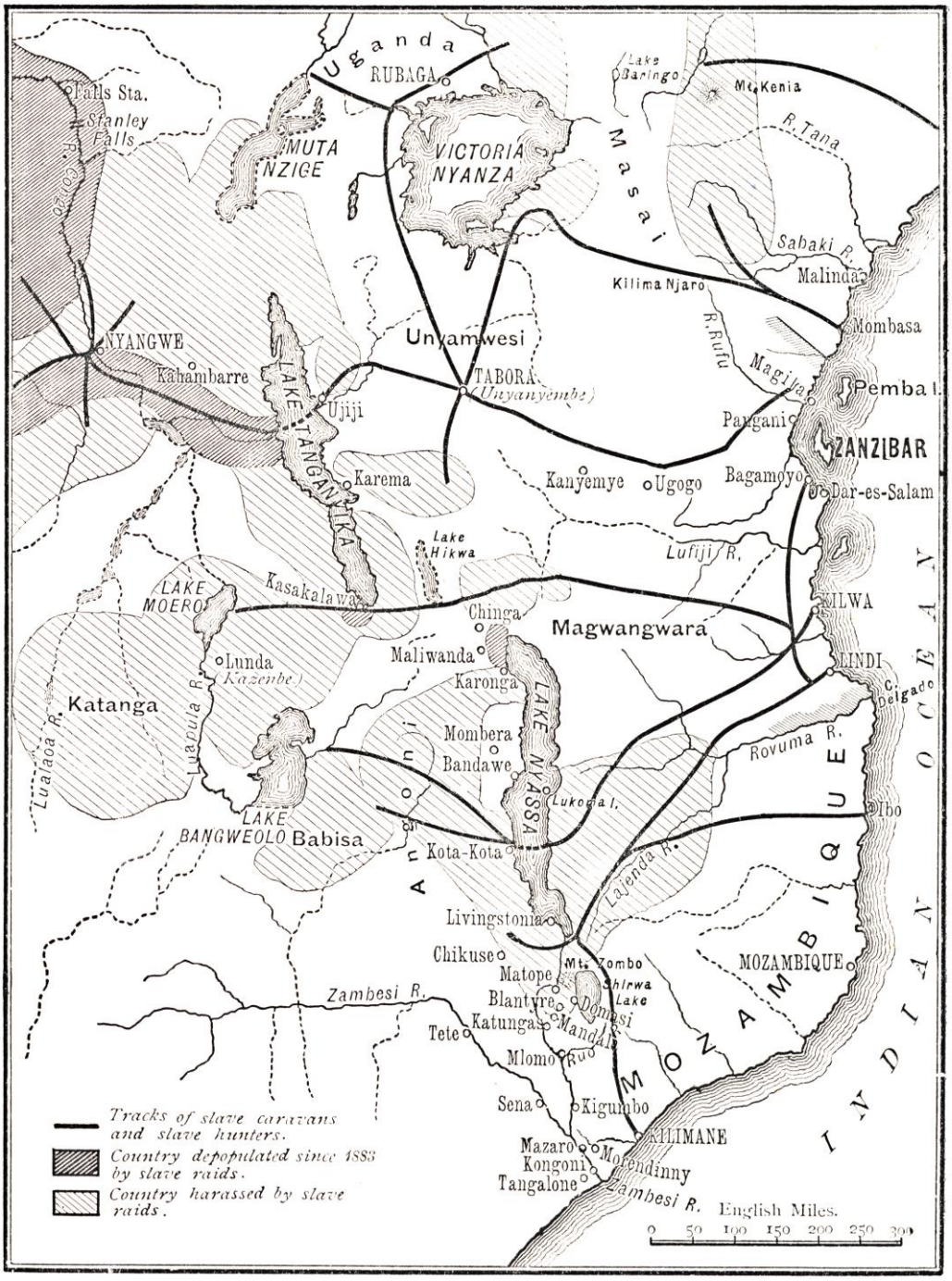
[162] Ibid p. 91-3, 97; ver também nota 152; COOPER, F. *Plantation Slavery*… p 270.
[163] SHERIFF, A. *Slaves, Spices, & Ivory…* p. 201, Tradução minha.
[164] HARMS, R. Introduction. In: HARMS, Robert. FREAMON, Bernard K, BLIGHT, David W. (ed.) *Indian Ocean Slavery in the Age of Abolition*. New Haven: Yale University Press, 2013, p.8-12.

Mapa 3 - Limites das restrições do tráfico de escravos por acordos



Fonte: HARMS, R. Introduction. In: HARMS, Robert. FREAMON, Bernard K, BLIGHT, David W. (ed.) *Indian Ocean Slavery in the Age of Abolition*. New Haven: Yale University Press, 2013,

Mapa 4 – Rotas das caravanas de escravos na África Oriental



Map to illustrate Mr. Stevenson's address on "The Arabs in Africa" and the Nyassa Conference, 1888. Fonte: Journal of the Manchester Geographical Society, v. 4. P. 72, versão digitalizado pela University of Illinois at Urbana-Champaign Digital Library, Rare Book & Manuscript Library, Maps of Africa to 1900. Disponível em: <http://africanmapimages.grainger.illinois.edu/afm0001326.jp2.>. Acessado em 25 de março de 2016.

2.2. A MISSÃO EM ZANZIBAR E AS CRIANÇAS DO TRÁFICO

A crescente atuação da política britânica antitráfico repercutiu significativamente na atividade missionária na África Oriental. Como demonstrou Lindsay Doulton, a atividade da Marinha Real em relação à supressão da escravidão esteve interconectada com o trabalho missionário. Alguns dos africanos resgatados[165] pelos oficiais britânicos das embarcações árabes eram entregues aos cuidados dos missionários, não apenas para a sua conversão ao cristianismo, mas para a introdução de valores e estruturas ocidentais, como, por exemplo, o casamento e a constituição de uma unidade familiar. Tratou-se de uma prática comum, como podem ser observados também da *Church Missionary Society* (CMS), mas são ainda mais significativos nas ações da UMCA, sobretudo, porque se encontrava instalada em Zanzibar a partir de 1864, que era o principal porto de desembarque dos resgatados.[166]

Em 1864, a chegada dos missionários em Zanzibar foi marcada pela acolhida de cinco meninos que haviam sido resgatados de um *dhow* árabe e que foram entregues pelo próprio sultão de Zanzibar, Seyyid Majid, que se mostrou complacente com as atividades dos missionários, tendo em vista o cenário diplomático que vinha sendo estabelecido com os britânicos. O pequeno grupo de meninos que marcou o início das atividades da missão era composto por John Swedi, de origem wagindo; Robert Feruzi, manganja; e os wayao George Farajallah, Arthur Songolo e Francis Mabruki, que inclusive viriam a desempenhar significativa atuação como missionários.[167] A presença dessa população expandiu-se nos anos seguintes, com o patrulhamento na costa africana pela marinha inglesa e a expansão das estruturas físicas da missão para o acondicionamento destas crianças.

---

[165] As fontes referem-se a *freed slaves*, *release* e por vezes *rescued*. Apesar da opção pelo termo "resgatado" a concepção utilizada na é ligeiramente diferente de outros contextos, como no Sudão, pois não ocorria a compra de escravos por parte dos missionário, e sim um processo de "libertação" como sugere o próprio termo *released*. O termo resgate (*rescue*), por sua vez, foi menos usado e esteve mais associado ao primeiro momento da missão (1861-63). Nesse primeiro momento houveram intercepções das caravanas e os escravizados foram então libertados, mas ainda assim condicionados aos espaços missionários; em um segundo momento (1864-c.1890) os missionários apenas passaram a receber aqueles que foram retirados dos embarques ilegais em Zanzibar, como será discutido ao longo desse capítulo. Apesar destes africanos estarem em condição de livres, nunca o foram: por um lado, pois essa liberade estava condiocionada ao controle dos corpos nas missões, por outro, permaneceu o estigma daqueles que foram escravizados, o que dificultava sua inserção na sociedade em Zanzibar. Deste modo o termo resgatado ao liberto possibilita escapar a contradição do conceito de liberdade, incluindo em função de se tratar de outros contextos de escravização.

[166] DOULTON, Lindsay. "The Flag That Sets Us Free": Antislavery, Africans, and the Royal Navy in the Western Indian Ocean. In: HARMS, R., FREAMON, B. K, BLIGHT, D. W. (ed.) *op. cit.*, p. 101-119.

[167] ANDERSON-MORSHEAD, A.E. M. *The History of the Universities' Mission to Central Africa 1859-1909*. Londres: Office of Universities' Mission to Central Africa, 1909.

Diante do quadro de atuação dos missionários da UMCA preocupada em prioritariamente com o combate ao tráfico humano, as atividades centrais do episcopado de W. G. Tozer (1863-1872) estiveram voltadas para constituir uma educação para as crianças resgatadas de embarcações árabes, *grosso modo*, menores de dez anos de idade.[168]

As crianças receberam praticamente toda a atenção dos missionários durante o episcopado de Tozer, que pode ser explicada por uma ação ainda incipiente, tratando-se de um período de aquisição de territórios e construção de espaços para abrigar a população recebida pela missão. Essa situação apenas foi alterada no episcopado de Steere (1873-1882), quando o acordo de supressão do tráfico foi assinado (1873), dando início à recepção de adultos e à política de ampliação das atividades para o interior. O acolhimento dessas crianças tornou-se recorrente até ao menos o final da década de 1880, quando os quadros políticos da instituição sofreram algumas transformações em relação à política para resgatados (escravos libertos).

De todas as crianças registradas no período de 1864 a 1873, a missão contabilizou 78 do sexo masculino e 32 do feminino. Desde a chegada dos missionários em Zanzibar, em 1864, das crianças recebidas, 20 morreram de cólera ou no desastre pela passagem do furacão de 1872; 12 jovens deixaram a missão e 14 seguiram caminhos independentes como homens livres.[169]

Tabela 1 - Meninos resgatados por ano (1864-1874)

Ano	1864	1865	1866	1867	1868	1869	1870	1871
Nº de meninos	5	5	1	2	27*	5*	6*	17*

* Números estimados. Na fonte utilizada não constavam os nomes dos meninos que morreram até o momento da produção do documento, porém consta um numeração de ordem de entrada com a qual foi possível fazer a estimativa. Fonte: *Boys' School, Zanzibar, list of names & baptisms*, BOA/UMCA.

Dois importantes eventos marcaram o período de 1871 a 1875, para as atividades missionárias: o primeiro, como já discutido no começo do capítulo, o debate sobre o tráfico de escravos e o acordo de 1873 entre o governo inglês e o sultão de Zanzibar; o segundo, a transição do episcopado de Tozer para Edward Steere. Deve-se lembrar o sentido particular de

[168] Helen Tozer, descreve sobre um carregamento de escravos que as crianças que algumas não teriam mais que três anos, e a maioria tinha cerca de seis anos. HEANLEY, R. M. A *Memoir of Edward Steere, Third Missionary Bishop in Central Africa*. 4ª ed. Westminster: Universities' Mission to Central Africa, 1909, p. 113.
[169]*To the Suporter of Central Africa Mision. Steere*, BOA/UMCA, p. 11..

cada um dos bispos da missão e a individualidade na tomada de suas decisões. Steere, particularmente, após 1875 passou a receber maior número de pessoas dos *dhows* apreendidos pela marinha inglesa. Particularmente, em 1875, Steere observa que o número de meninas cresceu proporcionalmente mais do que o de meninos, contando, para aquele ano, 59 garotas.[170] Em 1873, das 110 crianças, para o ano de 1875, foram registrados 90 meninos e 62 meninas.[171]

A política da missão de 1864 até 1886 esteve muito voltada para a formação de religiosos – e nisso as crianças foram fundamentais. Tanto durante o episcopado de Tozer como no de Steere houve a preocupação de os meninos e as meninas também se tornassem missionários, evidentemente, que de formas diferentes de acordo com o gênero. Para a constituição de um clero africano, a atenção maior era direcionada às crianças do sexo masculino. Tendo isso em vista, é possível esboçar, a partir das fontes, aspectos do ingresso dessas crianças na missão, bem como o processo de escolarização de meninas e meninos resgatados.

Kiungani: a escola de meninos e o clero africano

A expansão missionária na África ao longo do século XIX foi indissociável do desenvolvimento de um clero local. Aproximadamente na década de 1850, no contexto inglês, a atuação de Henry Venn como secretário da CMS (1841-1872) teria sido importante para mudança em relação à atuação de pastores e episcopados nativos, promovendo uma igreja autogovernada. Esse mesmo pensamento era compartilhado também por Livingstone, sobre a importância da agência nativa no desempenho das missões. Com esse plano de fundo, o historiador A. Hastings observa a ideia de como o "agente nativo" deixou de ser visto apenas como um complemento, passando a ser o próprio objetivo da atuação missionária no século XIX.[172] Nesse sentido, já em 1864, na Nigéria, o escravizado liberto Samuel Ajayi Crowther foi ordenado o primeiro africano bispo pela Igreja da Inglaterra.[173]

---

[170] *First Quarterly Statement of Bishop Steere, Agosto 1875,* BOA/UMCA, p. 6.
[171] *Report*, 1876.
[172] HASTING, Adrian. *The Church in Africa, 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1994, 293-4.
[173] MBAYA, Henry H. *The Making of an African Clergy in the Anglican Church In Malawi with Special Focus on the Election of Bbishops (1898-1996)*. Tese de Doutorado. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal, 2004, p. 135.

Entretanto, essa preocupação dos anglicanos (em formar um clero africano) não era distante da ênfase que vinha sendo dada pelos católicos, já empregada em sociedades missionárias desde o século XVII, ainda que se tratando de uma questão não completamente resolvida para a Igreja Católica, que esteve envolvia em uma série de divergências sobre a educação dos africanos.[174]

Em meados do século XIX, entre os católicos, assim como para o mundo protestante, também se observa o reavivamento missionário, com uma significativa expansão para a África – em especial na segunda metade daquele século. Nesse sentido, em relação ao clero local africano, predominou a postura dos Padres do Santo Espírito, de que deveria se atuar mais com a função de intermediação entre a população e os missionários europeus, reconhecendo os aspectos culturais e linguísticos da população a ser evangelizada.[175] Além disso, destacam duas perspectivas missionárias nesse contexto católico, de Dom Comboni – defendendo a "regeneração da África com a África", com a organização de um clero africano e uma atuação que também reestruturasse o *modus vivendi* das populações locais – e de Charles-Martial Lavigerie – que se apropriou do conceito de Comboni e procurou adequar aos interesses coloniais do Estado francês.[176]

Na missão Camboniana no Sudão, por exemplo, a ideia de resgate da escravidão tratava daqueles sujeitos "comprados pelos missionários com dinheiro vindo de associações filantrópicas e consulados europeus". Até final da década de 1860, os resgatados quando mais novos eram enviadas para estudar na Europa, enquanto os adultos recebiam instruções de técnicas de trabalho e catequese na própria missão. A partir da década de 1870, iniciou-se a criação de áreas isoladas das cidades islâmicas, onde estavam estabelecidos até então, e nesse contexto os resgatados ganham significativa importância na atividade missionária no Sudão.[177]

Com a chegada dos missionários em Zanzibar, visando atender a população de meninos resgatados, passou-se a organizar, na região de Kiungani,[178] uma escola voltada para a formação de missionários. Apesar de o projeto ter se iniciado em 1864, só começou a

---

[174] SANTOS, Patrícia T. *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil.* Rio de Janeiro: Mauad, 2002.
[175] Ibidem, p. 108.
[176] Ibidem, 111-139.
[177] SANTOS, Patrícia Teixeira. Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898). São Paulo: Fap-Unifesp, 2013, p. 138.
[178] Em 1864, alguns meses após a chegada e instalação em Zanzibar, os missionários compraram um terreno conhecido por Kiungani, que significa "nos subúrbios", porém com o crescimento da cidade de Zanzibar entre as décadas de 1870 e 1880, passou a ser mais frequente ser designado por "Kiinua Miguu", que significa "levantar os pés", nome da colina onde se encontrava.

funcionar efetivamente em 1866. Esses meninos, por sua vez, tiveram significativa atuação na UMCA, na execução e na expansão das atividades da instituição – como será discutido adiante.

Uma vez que o consulado britânico com apoio do sultão em Zanzibar enviava as crianças resgatadas do tráfico, ofereciam aos missionários uma situação cômoda diante outros contextos missionários. Por exemplo, no Sudão, o recrutamento de meninos destinados a instituições religiosas apresentava grande dificuldade, como a resistência dos pais em permitirem que seus filhos seguissem com os missionários ou a dificuldade do deslocamento dessas crianças que poderiam tanto serem levadas por traficantes locais, como pelas autoridades inglesas exercendo uma patrulha antitráfico.[179]

Além de uma educação religiosa, aos meninos eram ensinadas leitura, escrita e aritmética na língua kiswahili.[180] O uso de outras línguas locais também foi crucial na atividade missionária no século XIX. Nesse sentido, o missionário Edward Steere destacou-se pela publicação de gramáticas, materiais de ensino e traduções de textos bíblicos – que eram empregados não apenas no ensino, mas também nas pregações.[181]

A língua inglesa esteve associada, no primeiro momento, ao ensino daqueles que eram orientados para atuarem como professores, catequistas, leitores e subdiáconos.[182] Entretanto, com a expansão das atividades do ensino e com o próprio desenvolvimento da atuação missionária, o inglês passou a ser ensinado para todos os meninos e, em alguns casos, os alunos eram introduzidos ao árabe, ao grego e ao latim.[183]

Progressivamente, algumas atividades mais cotidianas do ensino e catecismo também foram entregues aos estudantes mais velhos: "Os pupilos fazem o trabalho na casa, e ao redor dela, e gostam de se banharem no mar, que fica a apenas algumas centenas de metros de distância deles. Destes rapazes são escolhidos os futuros professores, dos professores os leitores escolhidos e dos leitores os diáconos".[184]

---

[179] SANTOS, *Dom Comboni*…, p.117.

[180] O kiswahili era uma espécie de língua franca na África Oriental, falada na costa, mas também conhecida no interior tanto pela proximidade linguística e pelo seu papel das relações comerciais, logo tornou-se língua geral da missão tanto para as pregações como para o ensino.

[181] STEERE, E. *Swahili tales: as told by natives of Zanzibar*. 3ª ed. Londres: Bell & Daldy, 1884. [1870]. Idem. *A handbook of the Swahili language, as spoken at Zanzibar*. London: Society for promoting Christian knowledge, 1894. Idem. *Swahili Exercises: compiled for the Universities' Mission to Central Africa.* London: Society for promoting Christian knowledge, 1918.

[182] *Report*, 1878, p. 73-74.

[183] *Central Africa*, 1886, p. 117.

[184] "The pupils do the work in the house and round it, and love to bathe in the sea, which is only a few hundred yards oil' them. From these lads are chosen the future teachers, from the teachers are chosen readers, and from the readers the deacons. One lies been a clergyman for some years, and another was ordained on the fourth Sunday in Lent." Ibidem, *loc. cit.*

Apesar da preocupação com a formação dos missionários, nem todos os alunos seguiram carreiras eclesiásticas. Alguns dos meninos se dedicaram a serviços como carpintaria (Christease Uledi, Tom Combe Zabilo, Thomas Fereji) ou tipografia (Colmar Apatai e Michael Gudula) para a própria missão; outros, porém, seguiram vidas independentes dos missionários, sendo empregados na cidade de Zanzibar. As principais atividades desenvolvidas estavam relacionadas com ofícios de carpintaria, lavanderia, pequenas forjas ou navegação marítima, sobre os quais eram oferecidos, aos meninos, oficinas, em geral, ministradas por ingleses.[185]

Em 1875, o bispo Edward Steere descreve as atividades realizadas da seguinte forma:

> agora, além da nossa oficina de impressão, uma classe de professores especiais, uma oficina muito boa de carpintaria sob o sr. Wallis, uma sala de de alfaiataria, sob os cuidados de um professor hindi, e vários meninos sob um lavador hindi; além disso, todos os meninos estão empregados no trabalho doméstico e no cultivo da terra. Espero não sermos responsabilizados no futuro por negligenciar a questão industrial no nosso trabalho educacional.[186]

No trecho anterior, Steere procurava se assegurar dos possíveis exames do parecer sobre as missões cristãs na África Oriental de Sir Bartle Frere, após sua visita à Zanzibar, em 1873. Para Frere, o trato dos "escravos libertados" não deveria ser apenas uma questão de evangelização e letramento; sendo assim, apresentou, como principal defeito da UMCA, "a falta de um ensino mais industrial nas artes mecânicas ou na agricultura"[187], acusando os missionários de dedicarem muita atenção a trabalhos intelectuais, como a leitura e a escrita – voltados para uma formação missionária –, ao invés de trabalhos no campo, por exemplo.[188]

---

[185] "For the boys who show no special capacity for learning there- are various workshops — a printing press, a carpenter's shop with lathe, and a small forge, a tailor's shop, and a washing establishment." *Report*, 1878, p. 73-4. Cf. também: *To the supporter of Central Africa Mission*, BOA/UMCA, p. 9.

[186] "Now, in addition to our Printing Office, a special teachers' class, a very good carpenter's shop under Mr. Wallis, a tailor's work room, under a Hindi teacher, and several boys under a Hindi washerman, besides what all the boys are employed in, household work and the cultivation of the land. I hope we shall not be blamed in future for overlooking the industrial element in our school work. *Central African Mission First Quarterly Statement of Bishop Steere*, BOA/UMCA, p. 6.

[187] "Judged as a whole, for secular purposes, such as the disposal of liberated slaves, the main defect of the Mission seems to me to be the want of more industrial teaching in mechanical arts or agriculture ; many even of the best selected lads have absolutely no capacity for intellectual acquirement, by means of reading and writing, and I have heard of ' lamentable failures,' so called, simply because a boy who was quite willing to work in the fields for his living, but had no capacity for any but bodily exercises, ran away from his lessons." BARTLE, Frere. *Eastern African…* p. 24.

[188] O entendimento do fator industrial parece claro no seguinte trecho de Bartle: " If I might presume to advise the Bishop and the missionaries, I would introduce a far larger industrial element into their schools. Every one should learn a trade or mechanical art of some kind, or sufficient of agriculture to support himself. The teaching might be such as a good native artisan, or mechanic or cultivator, could impart—to which might be added tentatively, and with caution, instruction in European methods and the use of European tools, which are not invariably adapted to

A preocupação de Bartle parece voltar-se para a necessidade de atender uma demanda de serviços da crescente presença inglesa em Zanzibar, que se desenvolvia juntamente com a expansão comercial da ilha, a partir da década de 1850. As missões religiosas não eram apenas vistas em suas obrigações espirituais. Os serviços, em especial a formação "industrial", foram cruciais na África de colonização inglesa. No caso do Malawi, por exemplo, a partir da década de 1890, aumentou-se vertiginosamente a presença de missões, onde já também atuava a UMCA em diversos pontos, cuja educação para serviços era a cargo dos chefes. [189] Entretanto, a atuação da UMCA não sofreu grandes mudanças até ao menos o Sínodo de 1886 e, ainda assim, permanecendo uma política de formação de missionários.

No contexto da participação dos africanos como missionários no século XIX, o pesquisador J. C. Hayden procurou estabelecer alguns importantes aspectos sobre o interesse na formação do clero local, que tomamos a partir da leitura do trabalho de Mbaya. Em primeiro lugar, havia um interesse pessoal dos missionários africanos em "mostrarem seus dons e habilidades ao seu próprio povo". O segundo aspecto está relacionado à adaptação dos europeus às condições de vida no continente africano, dado o grande número de mortes e afastamentos por condições de saúde, baseado numa crença de que os africanos eram mais capazes de suportarem as condições do ambiente tropical do que o europeu. Terceiro, a formação de um clero africano baseava-se também numa corrente de pensamento que argumentava que um ministro que compartilhava a língua e a cultura era mais efetivo na evangelização e apto a expandir para outras áreas. E, por último, o interesse de alguns europeus na implementação de lideranças episcopais africanas.[190]

Essas características, por sua vez, empregam-se adequadamente para compreendermos a trajetória da UMCA – tanto que são citadas por Mbaya em seu estudo sobre a missão. Entretanto, o que se propõe aqui é explorar esses aspectos a partir das trajetórias dos missionários africanos ordenados pela UMCA.

A formação de um corpo missionário nativo tornava-se fundamental para a manutenção da missão, que tinha grandes dificuldades para recrutar homens e mulheres dispostos a deixar o Reino Unido. São constantes os registros sobre as dificuldades de se encontrarem homens e mulheres dispostos a servirem em outro continente, em especial no período anterior a 1890,

---

African habits and necessities. Every boy should, I think, be taught to make himself useful in building a hut, in cultivating, in managing a boat or fishing-canoe, washing, making, and mending his own clothes and shoes, and his nets and fishing-tackle, &c." BARTLE, Frere. *Eastern African...* p. 26

[189] Sobre a atuação das missões em Niassalândia (atual Malawi) cf. MURRAY, S. S. *Handbook Nyassaland*. Londres*:* Government of Nyasaland by the Crown Agents for the Colonies, 1922. p. 237-245.

[190] MBAYA, *The Making of an African…*, p. 135-6

data da instalação do governo inglês em Zanzibar. Aqueles que se dispunham, permaneciam na África por curtos períodos, como pode ser observado a partir dos registros de ingresso de europeus de ambos os sexos na missão: o período de atuação média era de dois a três anos de atuação dos missionários no território africano (Cf. Tabela 3 - Membros britânicos da missão (1860-1885)). Entre os fatores principais desses curtos períodos de atuação estavam as dificuldades de adaptação, em especial com o clima, e as doenças. Além disso, os salários pagos aos missionários não eram altas quantias, que em si motivassem, e se restringiam a atender às suas necessidades com vestuário, alimentação e raras viagens ao Reino Unido – ainda assim, era cara a manutenção de missionários ingleses na África.[191]

Em 1870, ocorreram as primeiras ordenações de um clero africano para o cargo de subdiáconos:[192] John Swedi e George Faralajah – este último viria a falecer no mês posterior. John Swedi foi uma das primeiras cinco crianças trazidas à missão pelo sultão de Zanzibar, em 1864. Desde então, passou a receber instrução dos missionários. Em 1866, foi um dos primeiros alunos africanos a estudar por um curto período na Inglaterra. Em 1872, juntamente com outro subdiácono, Francis Mabruki, foi destinado para as atividades no interior, na estação de Magila, região na porção continental, que começou a ser organizada em 1869.

O clero nativo era visto também como importante intermediário com as populações africanas, em especial sob a condição traumática da escravização. Por exemplo, uma das principais atividades de Swedi era a recepção dos resgatados na comunidade de adultos em Mbweni, quando chegavam

> Swedi estava lá para recebê-las, e foi muito útil para fazê-las compreender as circunstâncias sob as quais se encontravam nas mãos dos europeus; e a diferença entre estes e o triste destino ao que poderiam ter que esperar antes de serem resgatados das mãos dos traficantes de escravos. O estabelecimento desses novos recém-chegados com o provimento primeiro de comida e abrigo era sempre seu trabalho; e seus desejos eram atendidos de uma maneira que às vezes implicava grande abnegação. [193]

---

[191] *To the Members of the Universities of Oxford and Cambridge, 1876.* USPG/UMCA, A1 (III) C, 13, f. 817; Steere Part 2) USPG/UMCA Img 824; HEANLEY, *Memories*… p, 343.

[192] O cargo de subdiácono tratava-se de uma instituição medieval da igreja, segundo Mbaya, que foi resgatada pelo bispo Tozer e introduzida na UMCA na década de 1870. MBAYA, *The Making of an African…*, p.144.

[193] When new arrivals of poor creatures just rescued came in, John Swedi was there to receive them, and was most useful in making them understand the circumstances under which they found themselves in the hands of Europeans, and the difference between this and the sad destiny that had seemed to await them before they were rescued from the hands of the slave-dealers. The settling down of these new comers, and the providing them at first with food and shelter, was always his work, and their wants were attended to in a way which sometimes entailed great self-denial HEANLEY, *Memoirs of Edward Steere*…, p 244.

Apesar da chave de dramaticidade típica da propaganda dos missionários sobre o desempenho dos africanos, o papel de Swedi, para aqueles recém-resgatados do tráfico de escravos, sugere a leitura papel que esses missionários africanos desempenhavam, como elos entre os missionários britânicos e a população africana. Tratava-se não apenas de uma questão de solidariedade de experiência, por ambos terem passados pela condição de escravidão, mas também pela própria facilidade da comunicação – por falarem a mesma língua ou próxima.

Alguns desses aspectos apontados sobre o clero africano também podem ser claramente observados no pensamento de Steere, para quem a expansão da formação de religiosos africanos estava ligada com a atuação no interior. Como sugere o depoimento do missionário Heanley sobre o bispo:

> ele [Steere] costumava dizer que era uma grande vantagem para a missão ter 'raízes', como ele expressou, no local. Ele não concordava com esses jovens missionários zelosos que, quando recém-chegados da Inglaterra, diriam que não deveríamos empregar ninguém senão cristãos. Ele dizia, pelo contrário, se você fizer da missão uma mera excrescência, poderia a qualquer momento ser varrida para fora, sem que ninguém de fora da missão percebesse eles mesmo seriam os prejudicados, você é suscetível ser varrido para fora, de modo que quanto mais pessoas de fora da missão você puder ocupar, melhor.[194]

Essas "raízes" tiveram importância – em especial em termos linguísticos. No momento inicial da atuação da missão, ainda havia pouco estudo das línguas africanas faladas na costa oriental; progressivamente, com a própria expansão, os estudos vão se aprimorando para o ensino entre os europeus. O *kiswahili* foi a principal língua nessa relação e era utilizado para a pregação, mas, em geral, os missionários eram acompanhados por alguns alunos que haviam estudado na escola dos missionários e desempenhavam papéis de intérpretes, traduzindo os cultos para as línguas das populações onde estavam instalados.

---

[194] "He used to say it was a great advantage for the Mission to have 'roots', as he expressed it, in the place. He did not agree with those zealous young Missionaries who, when fresh from England, would say we ought to employ none but Christian servants. He would say, on the contrary, if you make the Mission a mere excrescence that could at any time be swept away without anybody outside of the Mission perceiving themselves to be the losers, you are liable to be thus swept away, so that the more people you can employ outside the Mission itself, the better." Ibidem, p. 290-1.

O primeiro africano a ser ordenado presbítero, Cecil Majaliwa, um wayao, chegou à missão ainda criança, em junho de 1871, como muitos outros meninos resgatados do tráfico de escravos, tendo sido resgatado pelo *H.M.S.* "*Dryad*"[195]. Também estudou em Kiungani, onde recebeu suas primeiras instruções religiosas. Sua trajetória começou como leitor, em Mbweni, sendo ordenado presbítero em 1886. Sua formação como missionário contou ainda com a estadia na Inglaterra, onde passou o período de um ano e meio, entre 1883 e 1885, no *St. Augustine's College*, Canterbury. O objetivo dessa viagem foi a formação religiosa dentro da própria igreja, na Inglaterra, assim como ocorreu com alguns outros meninos, por curtos períodos – para que pudessem retornar para a África, onde atuariam como clérigos.[196]

Com a instalação em Zanzibar, as circulares e os periódicos passaram a desempenhar um papel mais efetivo na publicitação das atividades missionárias, no caso os *Report* e o *Central Africa Montly Record*, neste último, inclusive, eram comuns os registros sobre e dos próprios missionários africanos. Importa não apenas observar os relatos presentes sobre a situação em que estavam envolvidos e o acompanhamento das atividade, mas também a forma como eram apresentados. Os registros sobre John Swedi o caracterizam não apenas como exemplo do trabalho pastoral, mas também da vida social cristã no que compete à família e à vida doméstica.[197] As imagens, por vezes, também contribuem para uma leitura sobre o desempenho e a execução do projeto missionário, associado à implementação da norma e da moral cristã, representada pelo casamento, a exibição de fotos, como a de Cecil Majaliwa e a da professora da missão Lucy Mgonbeani, com quem se casou em 1879.

Observa-se que, apesar da imposição de uma conduta religiosa e valores morais pela religião cristã aos africanos, não se pode deixar de notar a particularidade dos interesses individuais por parte de uma atuação pelos próprios africanos. Nos registros dos depoimentos de missionários europeus, que eram publicados na Inglaterra, não é incomum a projeção do interesse dos africanos pelas palavras bíblicas e pela sua difusão. Era necessário apresentar, para aqueles que eram os contribuintes e forneciam os subsídios para a manutenção das

---

[195] *Boys' School, Zanzibar, list of names & baptisms. Zanzibar, Julho de 1871,* BOA/UMCA.

[196] Outros africanos foram identificados nesse processo foi o Sr. Salfey, do grupo étnico Gallas, ao norte de Usambara. "He was rescued as a lad from a slave dhow, and adopted by the Rev. F. H. Hastings, R.N., then a Lieutenant serving on the East Coast, and in due course brought to England. Having been educated at Cowley, and latterly at the Dorchester Theological College he has now given himself freely to the work of bearing the Gospel of Peace to his brethren, having in September last been ordained Deacon by the Bishop of Oxford". *Report* ,1882-3, p.6-7. Entretanto a política de intercâmbio que contemplou alguns dos estudantes africanos da missão de ambos os sexos, não vigorou por muito tempo, uma das principais dificuldades eram os custos dessas viagens, que eram realizadas por meio de doações para esse fim específico como demonstram os registros da *Central Africa.*

[197] *Report,* 1879-80, p. 11.

atividades, os resultados esperados, isto é, a propagação do cristianismo e, consequentemente, dos hábitos ditos ocidentais.

Figura 1 - Rev. Cecil Majaliwa, Lucy Majaliwa e filhos
Fonte: *Central Africa: montly record*... 1889, p. 160

Após tornar-se presbítero, Majaliwa foi enviado para a região de Chitangali, uma das estações na região do rio Rovuma, povoada pelos wayao. Constituía-se assim uma importante transformação nos próprios objetivos dos missionários, em que a missão passa por uma expansão das suas atividades para o interior. Deste modo, havia uma concepção sobre a atividade que volta-se para o interior africano a partir dos próprios africanos, como descrevem os missionários: tratava-se de enviá-lo para a "vizinhança da qual ele tinha sido roubado quando jovem".[198]

Esse discurso, por vezes, estava presente para os próprios africanos. Apesar das limitações da documentação, tendo em vista o olhar do missionário europeu e a produção de um texto para o público inglês, é notável algumas leituras possíveis. Em um artigo de abril de

[198] "The neighbourhood of which he had been stolen away as a lad". *Central Africa*, 1889, p. 159.

1883, no *Central Africa*, o editor, ao abordar a vida escolar dos meninos de Kiungani, o desenvolvimento da educação missionária e as atividades clericais por africanos, destaca alguns discursos diretos daqueles alunos que chamam a atenção:

> ‘por que?’, disse um dos meninos mais velhos, enquanto conversavam no dormitório uma noite, "por que o Wazungu [branco] desperdiça seu tempo em Zanzibar tentando converter as pessoas lá? Por que nós não embalamos nossas coisas e voltamos para o continente, e ensinarmos os nossos irmãos que estão se perdendo tão miseravelmente?’. E então outro se juntou: ‘de fato, o que esperam é uma série de pragas, algo como os dos egípcios, então eles podetam acreditar’, e outro disse: ‘se o fogo fosse enviado do céu, eles certamente acreditariam’. ‘Esperamos’, diz o sr. Geldart, ‘nos devemos direcionar muitos meninos que estão igualmente ansiosos aos seus irmãos que “estão se perdendo tão miserável”’.[199]

As questões trazidas pelos meninos, apresentada por alguns elementos bíblicos sobre o episódio das pragas do Egito (Êxodo 7-12), indicam a presença do processo de evangelização e a adoção de um vocabulário específico, a partir da leitura europeia-cristã, pelas sociedades africanas, no trecho, sendo designado como em condições de “miséria” para referir-se à vida social de africanos do interior.

Por outro lado, apesar da percepção de uma visão de mundo que passa pela chave de leitura cristã, os meninos não deixam de demonstrar o interesse em atuar no interior e entre seus “irmãos”; talvez seja importante retomarmos a trajetória das crianças e os modos como ingressam na missão, sob a condição de libertadas do comércio de escravizados, retiradas de seu convívio social de modo forçado, na maioria dos casos. Deste modo, retornar para o continente também seria uma forma de retornar ao contato de suas origens sociais; entretanto, não se trataria de uma volta nas mesmas condições, pois já haviam sido inseridas em uma lógica e nos hábitos impostos pelos missionários.

Apesar de não ser possível estabelecer muitas conclusões a partir da documentação estudada, é preciso lembrar, para as sociedades africanas, os ritos de iniciação, em que os jovens

---

[199] “‘Why’ said one of the elder boys, as they were talking in their dormitory one night, “why do the Wazungu waste their time in Zanzibar trying to convert the people there, why do we not all pack up our things and go back to the mainland, and teach our brethren who are so miserably losing themselves?” And then another joined in — “Truly, what is wanted is a series of plagues, something like those of the Egyptians, then they might believe”; and another said — “If fire were to be sent down from heaven they would undoubtedly believe.” “I hope”, says Mr. Geldart, “we shall turn out many boys who will be equally anxious for their brethren who are ‘so miserably losing themselves’.” *Central Africa*, 1883, p. 64.

de ambos os sexos eram instruídos nos principais aspectos de suas tradições e aspectos da ordem social. Entretanto, uma parte considerável dos meninos e das meninas chegaram à missão muito novos, anteriores a nesse ingresso aos costumes de suas sociedades – alguns até mesmo com idade inferior a dois anos.[200]

Esse retorno na condição de religiosos também conferiria um certo prestígio social a esses indivíduos. O historiador E. Alpers, referindo-se ao padre Yohanna Abdallah, de origem wayao, educado na escola de Zanzibar, entende o seu ingresso na missão como forma de adquirir prestígio social em uma estrutura em que seu pai, Barnaba Naakan, chefe de Chitangali, não lhe entregaria a sucessão do trono, uma vez que o sistema de linhagem era matrilinear.[201]

Nesse contexto, tortar-se um missionário pode ser identificado como uma possibilidade de mudança social para quem carregava o estigma de "escravo", que outros trabalhos na sociedade de Zanzibar não poderia oferecer. Além de tudo, tratava-se também de uma forma de buscar um percurso para escapar à sua condição social de "ex-escravo", que persistia no contexto de tutelados da missão, perante a sociedade de Zanzibar.[202]

Assim como apontou Hayden, havia uma preocupação geral no clero africano em atuar em seus locais de origem, como forma de "mostrarem seus dons e habilidades ao seu próprio povo".[203] Tornar-se um professor tornou-se, de certo modo, algo valioso – como sugere o relato sobre um menino recebido na missão:

> um menino chamado So, da tribo nyassa [manganja] de, está muito ansioso para se juntar ao sr. Johnson. Ele é um menino promissor e o nosso melhor aluno em aritmética, fazendo bem frações simples. Ele agora está ajudando a formar um vocabulário muito simples e elementar das palavras em nyassa [chinyanja]. Nosso trabalho escolar está indo bem, muitos meninos estão aprendendo a reconhecer o conhecimento para seu próprio bem. Havia um menino chamado Paul, que tinha uma perna ruim, que se reportou incapaz de descer para as refeições. No segundo dia, para nossa surpresa, ele apareceu na escola. Na parte da tarde, a surpresa foi expressada em sua incapacidade de jantar (uma atração comum) e sua habilidade de ir para a escola (normalmente não é uma grande atração). 'Oh!', ele disse, 'aprender é valioso, mas comida,

---

[200] Sobre os ritos de iniciação baseio-me nos estudos para a população wayao, cf. MITCHELL, J. Clyde. *The Yao Village: a Study in the Social Structure of a Nyasaland People*. Manchester: Manchester University Press, 1956.
[201] ALPERS, E. Introduction In: ABDALLAH, Y. A. *The Yaos*. London: Frank Cass, 1973, p.
[202] GREENFIELD-LIEBST, Michelle. *Livelihood and Status Struggles in the Mission Stations of the Universities' Mission to Central Africa (UMCA), North-eastern Tanzania and Zanzibar, 1864-1926*. Tese. University of Cambridge, 2017, p. 186.
[203] Apud: MBAYA, *The Making of an African…*, p. 135.

> oh! Eu não vou machucar minha perna por isso'. Ele tem cerca de quinze anos e um que espera se tornar possivelmente um professor no continente.[204]

Ser missionário poderia ser posto, para a população atendida pela missão, como uma forma de escapar ao *status* da escravidão e como uma mudança de meios de vida. Entretanto, segundo Greenfield-Liebst, os missionários aprofundaram cada vez mais a divisão entre os "livres" do interior e os "ex-escravos", com base na concepção de que aqueles sob o estigma de escravos, eram vistos como "maus materiais" para o trabalho missionário, promulgando a ideia de que seriam "moralmente deteriorados" e "degenerados". Observa-se, ao longo da atividade da missão, um decréscimo do otimismo em relação aos resgatados; cada vez mais, os missionários esperavam menos dos meninos de Kiungani. Até 1893, com a ordenação de Peter Limo – de origem continental –, o clero africano era composto apenas por meninos resgatados.[205]

Por fim, é preciso notar que, na educação missionária apresentada como promissora, residia uma contradição, como bem observa Mbaya, ao discutir a formação dos missionários. Para o pesquisador, os missionários acabavam por impor "uma identidade [aos africanos], que serviria em grande parte a seus próprios interesses. Essa forma inferior de educação tendia a servir como uma ferramenta para criar um clero africano que pudesse servir aos missionários apenas como subordinados".[206]

Se, por um lado, existia interesse dos próprios africanos em atuar como missionários e eram, em certa medida, essenciais para a garantia do funcionamento da missão, por outro lado, é preciso estar atento aos usos que são feitos desses discursos – de voluntariosidade dos africanos – pelos missionários europeus. Ainda que constem um tom paternalista e certo interesse em uma autonomia para o clero africano, não pode ser ignorada a relação desses registros e sua veiculação entre os britânicos. Os resultados de uma educação moral cristã, como a conversão dos africanos ou a adoção de costumes – como o casamento monogâmico, eram

---

[204] "One boy named So, a Nyassa by Tribe, is very anxious to join Mr. Johnson. He is a promising boy and our best arithmetician, doing vulgar fractions well. He is now assisting to form a very simple and elementary vocabulary of Nyassa words. Our schoolwork is going on well, many boys are learning to value knowledge for its own sake. There was a boy named Paul, who had a bad leg, who reported himself unable to come down to meals; on the second day, to our astonishment, he appeared at school. In the afternoon surprise was expressed at his inability to come to dinner (an usual attraction) and his ability to come to school (not ordinarily a very great attraction). 'Oh!' he said, 'learning is valuable, but food, Oh, I am not going to hurt my leg for that.' He is about fifteen years old, and one who hopes to become a teacher eventually on the Mainland". *Report*, 1882-3, p. 15-6.
[205] GREENFIELD-LIEBST, *Livelihood and Status…*, p. 182-3
[206] MBAYA, *The Making of an African…*, p. 43.

vistos como consequência de uma atividade missionária "civilizatória" – e divulgar esses resultados, por fim, era fundamental para o financiamento e a continuidade da missão.

Mbweni: as meninas e as mulheres na missão

Em maio de 1865, Hellen Tozer desembarcava na ilha de Seicheles, onde encontraria seu irmão, o bispo Tozer. O bispo chegou a bordo do *H.M.S. Wasp*, que na ocasião interceptou uma embarcação árabe sob a acusação de transportar escravizados. A embarcação carregava cerca de 350 escravos, dos quais 50, aproximadamente, eram crianças.[207] Algumas dessas crianças foram encarregadas aos missionários, cabendo a Hellen Tozer a tarefa de escolher quem levaria para Zanzibar.

> o bispo me levou para escolher minhas próprias crianças, uma vez que nós teríamos a primeira seleção. Foi um trabalho muito difícil; desejava ter todas elas, mas eu só tinha cinco meninos e nove meninas, então nós os dividimos tão bem quanto nós podíamos em tribos, e escolhemos os meninos primeiro e depois as meninas.[208]

Esse episódio marcou o início da atividade voltada para as meninas na missão, bem como da formação de missionárias. Na documentação consultada, tanto aquela publicada em biografias, correspondência e diários, como naquela acessada no arquivo da UMCA, não se identificou, na mesma proporção quantitativa e qualitativa, informação sobre a presença feminina africana na missão, no período estudado – por esse motivo, algumas fontes fogem às balizas cronológicas sugeridas para a pesquisa, mas se tornam útil para o debate. Um dos pontos que podem ser levantados, para isso, são os lugares socialmente determinados para homens e mulheres na missão. O interesse na formação missionária clerical conferiu maior atenção à educação masculina, que possibilitou inclusive alguns dos meninos registrarem suas histórias e

---

[207] Correspondência de W. G. Tozer para Miss Tozer, Zanzibar, 10 de maio de 1865 in: WARD, *Letters of Bishop Tozer*… p. 111-2.

[208] "The Bishop took me down to choose my own children, as we were to have the first selection. It was a most difficult work; one longed to have them all, but I was only to have five boys and nine girls, so we divided them as well as we could into tribes, and chose the boys first and then the girls." O presente trecho trata-se de uma correspondência de Miss Tozer, que na organização da publicação foi incluída em anexo à correspondência de W. G. Tozer para Miss Tozer, Zanzibar, 10 de maio de 1865 in: Ibidem, p. 114.

visões;[209] a formação feminina apresentava, como principal interesse, a educação voltada para assumir os papeis de esposas, dos trabalhos domésticos e, em alguns casos, de professoras. Mas, ainda assim, é possível registrar alguns aspectos significativos da educação dessas meninas e da presença das mulheres africanas no espaço missionário.

A presença das mulheres esteve associada à condição de esposas dos missionários, prática corrente em outras missões, como as escocesas, a LMS e a CMS. Contudo, na UMCA, os religiosos europeus não poderiam atuar casados – era preferencial o celibato, porém, para o historiador R. Oliver, tratava-se mais de uma questão de recursos do que de doutrina.[210] Entretanto, deve-se observar que, a partir da segunda metade do XIX, a própria presença das mulheres europeias nas missões, e não só na África, aumentou – e não apenas como esposas. A atuação das mulheres estava associada à educação das crianças, em geral as menores, e às atividades de enfermaria, como demonstra a historiografia que tem se preocupado com a questão de gênero nos estudos das missões.[211]

Uma educação separada entre meninos e meninas tratava-se de uma insistência do bispo Tozer. A questão foi colocada pela primeira vez diante da transferência dos missionários do Chire para Morumbala, para onde foram levados apenas os meninos sob o cuidado do próprio bispo. Ele acreditava que era impossível um trabalho com as africanas, adultas ou crianças, sem a presença de missionárias.[212]

A presença missionária feminina adquiriu corpo a partir da chegada de Helen R. Tozer e Mary Ann Jones, em 1865[213]. No mesmo ano, em uma carta aos secretários honorários da missão, o bispo Tozer indica as condições em que estavam convivendo ambos os sexos: "No momento, eles estão praticamente vivendo juntos, o que, é claro, nunca pode ser considerado como um plano temporário, e eu ansioso para ver os meninos removidos do confinamento da

---

[209] No *Central Africa*, por exemplo, era comum a presença de correspondências dos clérigos africanos para relatarem a situação das estações onde se encontravam. Em alguns casos até mesmo depoimentos biográficos ou registros de suas experiências na missão. Outro exemplo curioso é a narrativa de Yohanna Abdallah (cf. FOLADOR, T. A. "Os tempos que não voltam": a narrativa da história dos wayao de Yohanna Abdallah. In: WISSENBACH, M. C. C., MAGALHÃES, J. P. *Entre o Atlântico e o Índico: conexões históricas e intercâmbios Brasil*. no prelo.

[210] OLIVER, Roland Anthony. *The Missionary Factor in East Africa*. Londres: Longmans, Green & Co. 1965.

[211] Para uma revisão do tem ver a introdução de SEMPLE, Rhonda Anne. *Missionary Women: Gender, Professionalism, and the Victorian Idea of Christian Mission*. Sulfolk: The Boydell Press, 2003; Ver também: HODGSON, Dorothy Louise. *The Church of Women: Gendered Encounters Between Maasai and Missionaries.* Bloomington: The Indiana University Press, 2005.

[212] Correspondência de Tozer para Mr. Woodcock, Chicama, Morumbala, Rio Chire, 30 de setembro de 1863 in: Ward, *Letters Bishop Tozer*… p. 29.

[213] A primeira mulher registrada como membra da missão foi Anne Mackenzie, Irmã do bispo Mackenzie, porém sua chegada foi conturbada pela morte do bispo, não permanecendo no continente africano.

cidade para um estabelecimento próprio do país".[214] Evidencia-se aqui a necessidade da ocupação de espaços físicos distintos, que ocorreu com a transferência das meninas para o *Point Shamba*, em 1868, que mais tarde viria a ser Mbweni. A educação ficou a cargo especial de Jones, que deixou Zanzibar em 1869 pelas condições de saúde. A educação feminina começou em 1865, mas só estabeleceu-se em 1871.

A divisão dos espaços femininos e masculinos também estava relacionada com as próprias funções sociais que eram projetadas para cada um dos sexos na missão. Assim como a formação dos meninos, a educação das meninas visava preencher a carência de um corpo missionário europeu para atuar na África. Como registrou Tozer:

> é uma questão de muita gratidão que as crianças selecionadas sejam, em muitos casos, representantes de outras tribos além daquelas a que nossos meninos de Zanzibar pertencem; também não posso deixar de salientar a grande importância de preparar meninas e meninos para a estabilidade e a integridade do nosso trabalho futuro.[215]

Contudo, não se tratava apenas de uma divisão espacial – também era social. Para o bispo Tozer, o objetivo da missão era "preparar os meninos para o ministério e algumas meninas como esposas adequadas para eles".[216] Nesse trecho, é clara a divisão estabelecida na educação das crianças e também o que se esperava de cada um dos sexos, de modo que a educação das meninas esteve muito voltada à formação de professoras ou "esposas cristãs". Essa situação, por sua vez, só sofreria uma mudança mais significativa com as críticas do quarto bispo da missão, Allan Smythies, a partir de 1885, quando a missão adotou a política de atividade mais voltada para a formação industrial, isto é, atividades como agricultura, serviços domésticos, costura, lavanderia, etc.[217]

O desenvolvimento de comunidades missionárias estava ligado ao discurso "civilizatório", em que a introdução do cristianismo, da educação e dos modos de vida europeus

---

[214] "At present they are practically living together, which, of course, can never be considered as anything but a temporary plan, and I long to see the boys removed from the confinement of the town to a country establishment of their own." in: Ibidem, p. 128.

[215] "It is a matter for much thankfulness that the children selected are, in many cases, the representatives of other tribes than those to which our boys at Zanzibar belong; nor can I fail to point out the great importance of training girls as well as boys for the stability and completeness of our future work." Correspondência de Tozer para os Honoráveis Secretários, Mahé, Seicheles, 10 de Junho de 1865 in: Ibidem, p. 116.

[216] "The work of this house will be the training up boys for the ministry and some girls as suitable wives for them". Correspondência de Tozer para Miss Tozer, Zanzibar, 10 de Outubro de 1864 in: Ibidem, p. 88.

[217] *Central Africa*, 1885, p.128-9.

formava uma importante questão para a expansão imperial, sendo que os casamentos e a constituição familiar eram um ponto central.[218] Na UMCA, por volta dos 16 anos, era considerada uma idade aceitável para a realização dos casamentos. Na ausência de um cônjuge – cristão ou não –, as mulheres poderiam permanecer nas estações missionárias na execução de trabalhos domésticos e serviços agrícolas.[219] A expansão das estações missionárias também configurou a necessidade de enviar mulheres para as estações no interior, acompanhando seus cônjuges, destacando-se na atuação como professoras e na atenção para o público feminino.

O primeiro grupo de meninas educadas pela missão ficou conhecido como das "meninas da Srta. Jones", ingressantes entre 1865 e 1869. Nesse cenário, encontra-se, por exemplo, Mary Alingu, que se casou com o missionário Connop Makungila, em 1870, mas logo se tornou viúva. Alingu teve participação na educação das crianças da missão em Zanzibar até início do século XX.[220] Outra menina foi Kate Kadamweli, que se casou com o também missionário Francis Mabruki, já mencionado, na mesma ocasião que Alingu. Em sua atuação na UMCA, esteve envolvida no trabalho em enfermarias e sempre foi procurada para lidar com questões relacionadas às mulheres, tornando-se um importante referencial entre a população resgatada da missão. Na ocasião da sua morte, uma missionária europeia registrou que Kate Mabruki era a "mulher mais querida que já existiu. Uma mulher a que todos iam quando estavam em apuros; eu não posso imaginar o que eles farão sem ela. Ela sabia todas as histórias cristãs e sempre as contava tão gentilmente quanto possível".[221]

Apesar de se tratar de um documento posterior ao recorte temporal proposto, o artigo da *Central Africa*, de 1896, da missionária Caroline Thackeray – que teve importante atuação na UMCA[222] – talvez seja válida sua leitura, pois trata sobre as mulheres africanas de Mbweni e o modo como se consolidou a percepção das mulheres enquanto esposas, iniciado com as meninas na década de 1860. No texto referido, podemos destacar o depoimento sobre Lucy Mgonbeani (Lucy Majaliwa), que se casou com o rev. Cecil Majaliwa, em 1879. Thackeray, ao discorrer

---

[218] DOULTON, Lindsay, *"The Flag That Set Us Free"…* p. 107-8. GRIMSHAW, Patricia. Faith, Missionary Life, and the Family. In: LEVINE, Phillippa (ed.) *Gender and Empire*. Oxford e New York: Oxford University Press, 2004, p. 264.

[219] GREENFIELD-LIEBST, *Livelihood and Status…*, p. 199.

[220] *African Tidings*, fev. 1907 vol. xvi, n. 208, p. 18.

[221] "Kate Mabruki has died of bronchitis and pleurisy. The dearest woman that ever was. A woman that every one went to when they were in trouble, I can't imagine what they will do without her. She knew every Christian's history and always spoke as kindly as possible of them." Miss Coates writes: "Kate Mabruki was buried at Mbweni to-day (April 15). The first part of the Service was said in the Cathedral; everybody was there, the largest assembly I have seen at a funeral. The procession reached Mbweni at 5 p.m. and the churchyard was full. The Bishop's voice rose clear and strong in the concluding prayers and then we sang a hymn and the Nune Dimittis". *Central Africa*, 1908, p.164.

[222] Thackeray chegou em Zanzibar em 1877, nessa ocasião Lucy estudava em Mbweni. Cf. ANDERSON-MORSHEAD, *The History of the Universities' Mission*… p. 177.

sobre a formação de Lucy, observa que se tratava de uma educação ainda precária para as meninas, comparada ao ensino na instituição nos anos 1890, ao relatar que "as habilidades naturais e a bondade de Lucy triunfaram em grande medida sobre essas desvantagens iniciais e, apesar de mãe de oito filhos, ela fez muito nos lugares onde viviam".[223]

Em 1886, com a transferência do casal Majaliwa para a nova estação de Chitangali, próximo ao Rovuma, Lucy desempenhou a função de professora, principalmente para meninas, "*ela teve o maior interesse pelas garotas que estavam se preparando para o batismo ou para o catecumenato*".[224] Além disso, ocupava-se de funções domésticas e do funcionamento da escola, como responsável pela alimentação.

> Ela costumava me escrever cartas admiravelmente expressivas sobre o trabalho acima: quando me hospedei aqui recentemente, ela me pediu para obter da Inglaterra, em sua conta, algumas cruzes para dar a alguns de seus batizados estudiosos e, em todos os sentidos, ela apresenta uma visão profundamente religiosa de um trabalho de professor.[225]

Sobre uma outra missionária, Emma Nasibu, professora em Mbweni por volta da década de 1890, descreve-se:

> ela sabe o suficiente para ser colocada em uma situação de emergência para dar as lições para a formação de professores. Ela anteriormente ensinou na escola das meninas em Mkuzi, e eu acho que vai voltar para o continente, onde o marido, eu ouço, provavelmente será empregado na supervisão de uma plantação de café. Eu cheguei a conclusão que ele é mais adequado a esse tipo de trabalho do que para o ensino. Eu estava conversando sobre isso com a Emma hoje, e pedi para ela se lembra que é uma de nossas professoras, e que, se ela estivesse em um lugar afastado da missão, ela deveria esforçar-se para

---

[223] "That days we had no teachers' class-room and so small a stall' that it was difficult to give those employed in teaching much separate instruction. Hut Lucy's natural abilities and goodness have triumphed in great measure over these early drawbacks, and, though the mother of eight children, she has done much at the places where they have lived." *Central Africa*, 1896, p. 204.

[224] "She took the keenest interest in those of the girls who wore preparing for baptism or for the catechumenate". Ibidem, *loc. cit.*

[225] "She used to write me admirably expressed letters about the above work: when staying here lately she asked me to get from England on her account some crosses to give to some of her baptized scholars, and in every way she takes a deeply religious view of a teacher's work". Ibidem, *loc. cit.*

> fazer o que pudesse ao ensinar qualquer mulheres ou criança que ela possa atrair lá.[226]

As descrições sobre as missionárias africanas procuravam valorizar suas experiências de trabalho, o zelo pela comunidade e os valores morais cristãos empregados nesse processo. Esses relatos também estão relacionados diretamente com a necessidade de demonstrar o desempenho da atividade missionária para o público, na Europa, onde circulavam as revistas da missão e seu papel como coletora de recursos e meio de divulgação das atividades da missão. Esse interesse pode ser observado, por exemplo, na medida em que o público leitor solicitava aos missionários informações de como eram desempenhados os trabalhos ou quais eram as condições nas estações, como registrou a própria Thackeray: "também me disseram que as pessoas em casa gostariam de saber sobre o tipo de treinamento que essas garotas conseguem".[227] Não obstante, os artigos nos oferecem uma chave de leitura, ainda que sobre lentes específicas, para pensarmos os papéis dessas mulheres africanas nas experiências missionárias na África.

Em outra ocasião, Thackeray apresentou alguns depoimentos que ela mesma havia solicitado às africanas a respeito de "suas ideias sobre o que a esposa de um missionário deve ser e fazer". Os textos foram escritos originalmente em *kiswahili* e traduzidas para o inglês para a publicação na *Central Africa*. Um destaque é o registro didático de Hilda Siyenu, professora em Mbweni:

> 1. Conhecer bem por si mesma as coisas de Deus, para que ela possa ajudar seu marido nessas coisas. Cuidar dos doentes em suas aldeias.
> 2. Mostrar-se exemplar em manter sua casa em ordem.
> 3. Ser como uma mãe e gentil com todos.
> 4. Cuidar das crianças órfãs.
> 5. Cuidar das viúvas.
> 6. Fazer as pessoas irem à igreja.

---

[226] "She knows enough to he sot on an emergency to give the lessons in the pupil-teachers' class-room. She formerly taught the girls' school at Mkuzi, and 1 fancy will return to the mainland, where her husband, I hear, is likely to be employed in overseeing a coffee plantation. I to seems to have come to the conclusion that he is more suited to that soit of work than to teaching. I was talking about it to Emma to day, and begged her to remember she is one of our teachers' guild, and that if she was at a place away from the Mission she should none the less endeavour to do what shecould in teaching any women or children she may be able to attract there". Ibidem, p. 206.

[227] "I was also told that people at home would like to know the sort of training that these girls get". *Central Africa*, 1896, p. 207.

> 7. Lavar a roupa da igreja, acender as lâmpadas, manter a igreja em ordem, fazer bordado para a igreja.
> 8. Cozinhar para o marido. (Isso ela foi lembrada porque possivelmente pensou que estava incluso no nº 2)
> 9. Ensinar aqueles que ainda não foram batizados.
> 10. Não descuidar de seu estado físico, de modo a desprezá-lo, nem de suas roupas.
> 11. Seria uma boa coisa dedicar um dia fixo às mulheres adultas para ensiná-las a costurar. [228]

O depoimento acima, assim como outros apresentados na mesma ocasião, aborda o lugar destinado às africanas nas estações da missão e a relação entre o casamento com os missionários. Tratava-se, de modo geral, uma percepção sobre o ensino religioso para a população africana, com especial cuidado com as crianças menores. Deve-se notar, como sugere o registro apresentado, haver uma educação para crianças menores e que ainda não haviam sido batizadas. Além disso, evidencia-se a forte carga de trabalhos domésticos atribuídas – não apenas em relação à família, mas também à própria igreja.

A partir dos relatos expostos, é possível observa os papéis das africanas como missionárias, que têm sido objeto de ampliação nos estudos sobre as missões africanas.[229] Com a ida de diáconos, leitores e professores para o interior, para desempenharem funções na evangelização e na atribuição de uma prática religiosa, as mulheres, além de terem que se responsabilizar pela vida doméstica e, em alguns casos, educacional e religiosa, prestavam assistência às mulheres da localidade onde se encontravam, em especial em relação à educação feminina. Além disso, cuidavam de suas próprias famílias, agora nos moldes cristãos de subordinação ao marido e cuidado dos seus filhos, como fizera Lucy. Essas características da lógica da atuação em relação às meninas e às mulheres, assim como os casos masculinos, reforçam a política de moralização dessas sociedades e as garantias da atuação da missão e se tornavam dependentes da população feminina para o emprego das atividades missionárias.

---

[228] "1. To know well herself the things of God, that she may help her husband in those things. To care for the sick in her villages. 2. To show a good example in keeping her house in order. 3. To be like a mother and gentle to all. 4. To care for children who are orphans. 5. To care for widows. 6. To get people to come to church. 7. To wash the church-linen, to light the lamps, to keep the church in order, to do needlework for the church. 8. To cook for her husband. (This she was reminded of possibly she thought No.2 included this.) 9. To teach those who are not yet baptized. 10. Not to regard their bodily state so as to despise them, nor their clothes. 11. It would be a good thing to collect on a fixed day the grown-up women to teach them to sew." *Central Africa*, 1897, p. 84.

[229] SEMPLE, Rhonda Anne. *Missionary Women: Gender, Professionalism, and the Victorian Idea of Christian Mission*. Sulfolk: The Boydell Press, 2003; HODGSON, Dorothy Louise. *The Church of Women: Gendered Encounters Between Maasai and Missionaries*. Bloomington: The Indiana University Press, 2005.

2.3. AS "COLÔNIAS DE ESCRAVOS LIVRES"

As discussões acerca do combate ao tráfico de escravos na África Oriental, da década de 1870, mostraram-se fundamentais para os rumos da UMCA, como já foi apontado. A missão passou não mais a atender apenas as crianças resgatadas; iniciou-se também uma política de trabalho para com a população adulta. Entre os anos de 1874 e 1882, a missão recebeu cerca de 493 adultos; em geral, encaminhados pelo consulado britânico em Zanzibar[230]. Não se tratava em si de algo novo para a missão, uma vez que em Magomero a população atendida pelos missionários era de adultos também resgatados, porém das caravanas terrestres (ver capítulo 1). A diferença consistia que, em Zanzibar, a missão estava estruturalmente mais organizada e a população de resgatados estava espacial e culturalmente deslocada, o que conferiu outras relações com os resgatados, diferentemente de Magomero, onde ainda era-lhes possível retornar a algum parente.

Os homens e as mulheres, que até então eram libertados pela marinha inglesa, por vezes eram enviados para plantações nas ilhas do Índico, tendo como principais portos de desembarque Áden, Seicheles, Johana e Maurício, onde acabavam envolvidos em regimes de trabalho que não se diferenciavam da escravidão. Nas críticas apresentadas ao *Select Comitte*, em 1871, Edward Steere apontava más condições de integração dessas populações resgatadas, naqueles territórios, e sugeria um direcionamento do desembarque, dos africanos apreendidos nas *dhows*, para Zanzibar. Steere discutia ainda sobre a necessidade de se investir em atuação frente aos homens e mulheres resgatados das *dhows* e, como proposta, apresentava a necessidade de

> dar-lhes uma casa e uma chance de se manterem através do cultivo do solo em algum lugar da costa africana, onde os escravos libertos poderiam com o tempo se transformar em uma nação negra livre; sobre este assentamento, deve haver um superintendente especial, responsável pelo cuidado deles, com plenos poderes para punir quando necessário.[231]

---

[230] O dado pode ser averiguado a partir registro de entrada de africanas e africanos em *Copy of Central Africa Mission Diary 1863-1892* (UMCA/USGP/Microform)

[231] "[…] would be to give them a home and a chance of maintaining themselves by the cultivation of the ground in some place on the African coast, where the freed slaves could in time develop into a free negro nation, and over this settlement there must be a special superintendent, responsible for the care of them, and with full power to punish when necessary". STEERE, E. *The East African Slave Trade...*, p. 7.

Sugeria-se algo próximo à Libéria ou à Serra Leoa para Zanzibar, de modo que a centralidade da UMCA na ilha a fez receber uma atenção especial. A historiadora L. Doulton demonstra que a proposta de uma Serra Leoa Oriental ganhou apoio de alguns oficiais navais que tentaram pressionar as autoridades britânicas, justificada pela importância de um centro político de soberania britânica na costa leste da África e apresentando, como cerne das argumentações, a necessidade de provisões para os homens e mulheres libertados. Contudo, a proposta de anexar um território para a criação de um assentamento de escravos libertados não recebeu apoio do governo britânico. Em vista das prioridades imperiais, a proposta do oficial Bartle Frere[232], sobre uma atuação frente aos libertados através de missionários e particulares, recebeu maior destaque. Porém, ainda sim, com relutância no que tangia ao financiamento das estações missionárias.[233]

As principais medidas de atuação do governo britânico foram relacionadas às disposições sobre a força naval. Com a implementação gradual, que se iniciou por volta dos acordos de 1845, foi entre 1870 e meados da década de 1880 que mais se sustentou o compromisso com as patrulhas marítimas antiescravagistas.[234] Não por menos, esse é o momento em que a missão esteve mais voltada para a recepção dos resgatados, em especial durante o episcopado de Edward Steere (1873-1883) até o momento em que a política da missão vai se orientar para a população livre do interior (ver Tabela 2 – *Estimativa da entrada de resgatados na UMCA, Zanzibar (1874-1886)*). De tal modo que, a partir das resoluções do Tratado de 1873, ocorreu a ampliação dos laços entre a marinha inglesa e as missões, não apenas com a UMCA, mas também com outras missões, por exemplo a CMS. Assim, como demonstrou Lindsay Doulton, as missões cristãs no continente se tornaram peça-chave na política de atuação contra o tráfico de escravos no Índico.[235]

---

[232] Ver nota 187.
[233] DOULTON, Lindsay, *The Royal Navy's anti-slavery campaign in the western Indian Ocean, c. 1860-1890: race, empire and identity.* 2010. Tese de Doutorado. University of Hull, p. 238-9.
[234] Ibidem, p. 239.
[235] DOULTON, Lindsay, *The Royal Navy's anti-slavery campaign in the western Indian Ocean, c. 1860-1890: race, empire and identity.* 2010. Tese. University of Hull. Ver também: Idem, "The Flag That Sets Us Free": Antislavery, Africans, and the Royal Navy in the Western Indian Ocean. In: HARMS, Robert. FREAMON, Bernard K, BLIGHT, David W. (ed.) *Indian Ocean Slavery in the Age of Abolition*. New Haven: Yale University Press, 2013, p. 101-119.

Tabela 2 – Estimativa da entrada de resgatados na UMCA, Zanzibar (1874-1886)

	Homens	**Mulheres**	**Adultos***	**Meninas**	**Meninos**	**Crianças****	**Total**
1874	13	19		4	8		44
1875			48				48
1876	12	3	15		13		43
1877	6	3	20	3	2		34
1878	39	34	3		5	1	82
1879	6	11	2	1	1		21
1880	50	51	14	16	18	4	153
1881	21	91	24	8	11	6	161
1882	1	6	1	8	11		27
1883				11	28	7	46
1884				10	9		19
1885				1	1		2
1886					1		1
Total	148	218	127	62	108	18	681***

Fonte: *Copy of Central Africa Mission Diary 1863-1882*
* Refere-se à designação genérica de "*slaves*", como referência aos resgatados sem especificação do sexo. ** Inclui as denominações "*child*" sem especificação do sexo, "*baby*", "*infant*". *** Trata-se de uma estimativa com base na documentação recolhida, o que pode sofrer algumas variações de números, pois não necessariamente computaram-se no dito documento todas as entradas.

Nos dados coletados sobre a entrada de africanos na missão (*Tabela 2 – Estimativa da entrada de resgatados na UMCA, Zanzibar (1874-1886)*), observa-se um repentino aumento da entrada principalmente de homens e mulheres adultos, entre 1880 e 1881. Por um lado, trata-se de um momento em que a própria missão estava mais estruturada para a acolhida daquela população, como a aquisição de espaços físicos. Por outro, a ampliação da patrulha do tráfico pelos oficias britânicos. Já a queda, a partir de 1882, pode ser explicada em razão da substituição de alguns agentes consulares,[236] que resultou na diminuição do número de resgatados, com queda de 94% de entrada de adultos.[237] Para além disso, a morte do bispo Steere e sua substituição por Smythies levaram a uma revisão da atuação com a população de ex-escravizados, não comportando na mesma medida, como será discutido adiante.

[236] *Central Africa*, 1884, p. 9.
[237] Foram analisados apenas os dados até 1888, ano em que três homens adultos foram registrados. Não sendo constado valores entre 1883 e 1887.

Os libertados em Mbweni

Em 1875, E. Steere, após retornar de uma viagem para Inglaterra, na qual foi consagrado bispo da missão, procurou ampliar a atuação da missão em relação à população que estava sendo apreendida pela marinha inglesa, do tráfico ilegal, e distribuída entre as missões cristãs na costa oriental, em especial, no que tange às populações adultas. Essas populações foram acolhidas principalmente em Mbweni, onde já eram abrigadas as meninas, e foi criada uma espécie de vila para recebê-los.[238]

Em Mbweni, homens e mulheres estavam sujeitos a um missionário responsável pela direção dos trabalhos que seriam executados pelos africanos, recebiam alimento e vestimentas fornecidas pela missão até que constituíssem casamentos regulares. Os solteiros de cada sexo eram mantidos separados em suas atividades. Os adultos cultivavam seus alimentos por seus próprios meios, sendo também responsáveis por fornecer parte da produção aos missionários, que era paga com tecidos e uma quantia de £2,5 por ano. As atividades incluíam principalmente cultivos como cana-de-açúcar, mandioca, milho, batata-doce. Para além do trabalho agrícola, havia atividades ligadas à manutenção da missão, como pedreiros destinados para a construção de edifícios e estradas, a extração de pedras e a queima de limão, a capina, além de algumas atividades ocupadas principalmente por mulheres, como a poda da grama e a recolha de ervas daninhas.[239]

Segundo o depoimento de um missionário, essas atividades não eram executadas a menos que se demonstrasse interesse; para tanto, os resgatados deveriam se apresentar às seis horas da manhã; às cinco da tarde, eles recebiam o seu pagamento. Essa rotina era feita pela maioria dos habitantes de Mbweni ao menos cinco vezes por semana.[240] Contudo, tratava-se menos de uma preferência do que falta de opção; como recém-chegados em Zanzibar, muitas vezes sem saber se comunicar em *kiswahili* ou árabe, e com o estigma de escravo, não lhes restavam muitas opções.

O cristianismo era colocado como força para a transformação do regime de comércio de escravizados – e da própria escravidão que vigorava – e, principalmente, como forma e justificativa de intervenção no interior.

---

[238] *Quarterly Statement of Bishop Steere*, p. 4. BOA/UMCA. Ver também STEERE, E. *The Universities' mission to Central Africa: a speech delivered at Oxford*. London: Harrison, 1875, p. 19.
[239] *Report*, 1878, p. 73; ANDERSON-MORSHEAD, *The History…* p. 96.
[240] Archdeacon Hodgson apud: HEANLEY, *A Memoir…,* p. 263.

> Um árabe sempre considera o primeiro ano de um escravo recém-chegado como uma perda. No primeiro, corpo e mente estão tão desgastado que não há força se havia vontade nem vontade se houvesse força. Devemos ensiná-los a confiar em nós e devemos tentar manter não apenas o corpo, mas também o espírito livre. Nada ainda desenraizou a escravidão, exceto o cristianismo. Nada mais vai destruí-la na África. Nada mais a destruirá no coração de um homem. Você pode derrubar seus grilhões, mas navios de guerra e soldados nunca podem torná-los realmente livres.[241]

A pesquisa da historiadora inglesa Greenfield-Liebts demonstrou justamente o contrário do que expõe o discurso de Steere. Tendo em vista que a população de resgatados tinha origens em sociedades baseadas nas relações de dependências, essas relações eram ressignificadas para a nova sociedade, isto é, a missão, de modo que "tinham normalmente poucas opções, eles tinham que viver com esses contrastes e tentar se beneficiar das relações de dependência assim como podiam", mas na qual ainda "definiriam ou negociariam os termos de sua pertença. Diferentes tipos de dependência ou 'ligações' poderiam ser buscados para redefinir a relação entre mestre e escravo."[242] Os missionários não ofereciam as condições para a integração dos ex-escravizados na vida urbana de Zanzibar, nem eram capazes de modificar o *status* de "escravo"; pelo contrário: havia a tendência de aprofundar os estigmas sociais.[243]

A autora chama a atenção para o fato de que, como sugeriu Jeremy Prestholdt, não se tratava apenas de uma relação de perpetuar as "atitudes e dependência paternalistas de uma maneira que era menos vantajosa para os indivíduos com *status* de escravo que algumas formas de dependência contínua de antigos proprietários de escravos", mas que os missionários

---

[241] "But what the State will not, the Church must do; and I should be ashamed to hint that this Church of England was not rich enough and liberal enough to do all that is required. Many individuals, many congregations, many schools have come forward to help us in our work for the children by maintaining each one or more of our orphan scholars. In like way for the adults – we must feed them, and clothe them, and maintain them until they get strength and heart enough to work for themselves. An Arab always reckons the first year of a new-come slave as a loss. At first body and mind are so broken that there is not strength if there were will, nor will if there were strength. We must teach them to trust us, and we must try to set, not the body only, but the spirit free also. Nothing yet has ever uprooted slavery except Christianity. Nothing else will destroy it in Africa. Nothing else will destroy it in a man's heart. You may knock off his fetters, but ships of war and soldiers can never make him really free". HEANLEY, *Memoir of Bishop Steere*..., p. 130.

[242] Sobre as relações de dependência a autora se apoia em MIERS, Suzanne, KOPYTOFF, Igor. (ed.) *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspective*. Wisconsin: The University of Winsconsin Press, 1977.

[243] Essa discussão concentra-se principalmente no capítulo 3 da Tese de Doutorado de GREENFIELD-LIEBST, *Livelihood and Status…*, pp. 155-198.

“criaram uma forma indesejável de dependência por não oferecerem caminhos para escapar do *status* de escravo”.[244]

O projeto de uma colônia de libertos apresentou dificuldades em sua manutenção e, além de tudo, havia uma descrença dos missionários em relação à população de libertados. A posição de dependência dos missionários era de valor limitado. Se por um lado, demonstravam interesse na conversão ao cristianismo como uma forma de garantir a permanência em Mbweni, por outro, se não demonstravam o mesmo apreço e eram suficientemente independentes, procuravam entranhar-se na cidade. Entretanto, os homens e mulheres resgatados possuíam reputação de maus trabalhadores e de moralmente depreciados pela experiência da escravidão, que se aprofundou ainda mais com o colonialismo, na década de 1920, quando as atividades da *shamba* de Mbweni foram encerradas.[245]

Com o episcopado de Allan Smythies (1883-1894), a política em relação aos libertados começou a sofrer mudanças. Essa mudança ficou clara no sínodo[246] de Zanzibar, em 1884, no qual sinaliza-se a mudança de atitude da relação dos missionários com os resgatados ou libertados. Se antes esses tinham sido a engrenagem da missão, tanto do objetivo de atuar dentro de um quadro de combate à escravidão, como do projeto de devolver os homens e as mulheres para suas “raízes”, na condição de missionário ou de colono, a partir de então, esse projeto começava a declinar.[247]

O documento produzido pelo sínodo de 1884 apresentou três diretrizes sobre as atividades dos missionários em relação à população de libertados: primeiro, “não é desejável no momento atual que a Missão receba mais escravos libertos adultos”; segundo, “que todos os escravos libertos, fisicamente capazes, que não são necessários para o trabalho da Missão, sejam induzidos a buscar trabalho para si mesmos, independentemente da Missão” e, por último, “que nenhum assentamento de escravos liberados seja fundado novamente no continente”.[248] O declínio das relações dos “ex-escravos” se manifesta claramente no segundo Sínodo de Zanzibar, em 1893, em que a questão não estava mais presente.[249]

---

[244] GREENFIELD-LIEBST, *op. cit…*, p. 161.
[245] Ibidem, p 179-80, 196.
[246] Encontro realizado para discutir questões relativas à vida pessoal, espiritual e as características do ministério cristão.
[247] *Address Delivered by the Right Rev. the Bishop of the Universities' Mission to Central Africa to the Clergy And Members of the Mission, Assembled in Synod in Christ Church, Zanzibar, in the Third Week after Easter, 1884.* 2ª edição. Zanzibar: Universities’ Mission Press, 1886, BOA/UMCA.
[248] “That it is undesirable at the present time for the Mission to receive any more adult freed slaves. […] That all able bodied freed slaves who are not required for the work of the Mission, should be induced to seek work for themselves independently of the Mission. […] That no released slave settlement be founded again on the mainland.” Ibidem, p. 19.
[249] *Acts of the Synod of Zanzibar 1893*, BOA/UMCA.

Greenfield-Liebts demonstra que, com a expansão das medidas de abolição em Zanzibar e nos territórios sob sua influência, a missão concentrava seus maiores esforços, no final do século, na população livre. Na virada do século, por exemplo, a população de Mbweni era composta por aqueles que dependiam da missão como “uma maneira de sobreviver, mas não de prosperar”; por exemplo, idosos, inválidos e indispostos, sendo incapazes de buscar outros meios de subsistência ou fugir ao estigma de escravo, por vezes reforçado pelos próprios missionários. A população resgatada passou a ser vista como um peso, ao ponto que "os missionários tentaram cada vez mais lavar as mãos em relação aos ex-escravos da *shamba*, porque não os pensavam como bons convertidos”, sendo a continuidade da atividade mantida até início da década de 1920 como obrigação “por uma responsabilidade moral de continuar o trabalho missionário no *shamba*”.[250] O próprio debate da escravidão e do tráfico já não era o cargo chefe das pautas europeias para a África. Em 1886, a missão tem que lidar com o início das ocupações e das repartições do território africano oriental entre alemães e portugueses, para além dos britânicos.

Algumas considerações

No capítulo anterior, foi possível discutir como, apesar de um projeto de atuação concebido pelos europeus, a presença missionária na região do Niassa foi apropriada e ressignificada pelas lideranças políticas africanas. Com a instalação em Zanzibar, a principal relação dos missionários com a população africana se deu por aqueles chamados na pesquisa por *resgatados*. Procurou-se evidenciar os papéis desempenhados pelos africanos, como se configuram ou dialogam com o processo missionário. Por meio de relatos ou registros biográficos, observou-se os processos de transformação e como a missão ofereceu algum tipo de suporte para os africanos atuarem como agentes de mudança.

Em 1863, com a mudança do espaço de atuação da missão, do interior para a costa, também modificaram-se os projetos missionários; os projetos iniciais de acordos em relação à política de combate ao tráfico de escravos. Esse projeto acabou sendo reorientado e a formação de uma comunidade cristã, como espaço de proteção à escravidão, desenvolveu-se a partir da organização de escolas e espaços de acolhida dos resgatados do tráfico, sem que

[250] GREENFIELD-LIEBST, *op. cit.*, p 196. Tradução minha.

necessariamente significasse uma verdadeira transformação e, por vezes, ocorrendo o contrário: o aprofundamento das desigualdades na relação com a sociedade livre. Mas, antes de tudo, os resgatados foram fundamentais para o projeto missionário: desde fornecer uma estrutura, como mão de obra, desempenhar funções para serviços, como gráfica, intérpretes, realização de atividades religiosas, e até mesmo como concepção para defender a ideologia da missão. Portanto, reconhecer os "progressos" dos africanos era uma forma de garantir o funcionamento e o financiamento da missão frente à comunidade britânica.

Sob esse cenário é que possibilita o desenvolvimento de estações missionárias no interior, que também afetou as atividades dos missionários em Zanzibar, em especial dos bispos, que agora tinham que circular entre os diferentes postos de atuação. E, mais do que isso, afetou os próprios sujeitos com os quais a missão atuava, deixando de ser, na sua maioria, aqueles oriundos da escravização e passando a ser de pessoas livres das aldeias onde os missionários se instalaram. De tal modo a constituição de um trabalho missionário é também produto de uma ação que envolve os interesses dos africanos.

3. O RETORNO PARA O NIASSA: RELAÇÕES COM OS CHEFES WAYAO E MANGANJA (1875-1878)

Uma vez estabelecida a atividade em Zanzibar, os missionários poderiam expandir suas atividades para o interior do continente. Três principais regiões receberam atenção dos missionários: a região de Usambara, porção continental na direção da ilha de Zanzibar; a região do rio Rovuma, próxima à costa; e a costa leste do lago Niassa. A assistência aos resgatados sofreu algumas transformações, desde o início da atividade da UMCA, uma vez que as políticas missionárias tenderam cada vez mais a deixarem de atender esse público, concentrando-se nas populações livres. Um dos fatores que possibilitaram essa mudança foi a expansão da atividade para o interior do continente na década de 1870.

Contudo, neste capítulo, procura-se discorrer mais sobre o processo de expansão da atividade missionária em relação ao Niassa. O estudo dessa expansão fornece algumas informações relevantes para discutir as dinâmicas da atuação missionária na relação com as populações africanas envolvidas nesse processo.

3.1. OS "OLHOS VOLTADOS PARA O NIASSA"

O processo de instalação da UMCA e o seu desenvolvimento na ilha de Zanzibar foram justificados sob o pretexto de organizar um centro da atividade missionária como porta de entrada para a África Central. O interesse da atuação foi a configuração do espaço que conglomerasse habitantes oriundos de diferentes regiões da África Central, em especial, originários do tráfico de escravizados. Deste modo, a missão colocou como essencial o

trabalho com as populações da África Central, notadamente, a região do lago Niassa e do vale do rio Chire, como epicentro de sua atuação, como demonstra a preocupação do bispo Tozer:

> O atual estabelecimento em Zanzibar é apenas um trampolim para as tribos centrais e nunca pode ser considerado como a "*Ultima Thule*" de nossas esperanças e planos, a não ser que renunciemos ao próprio objetivo para o qual a missão foi inaugurada. Por minha parte, nunca ficarei satisfeito, se Deus poupar minha vida, até que eu me encontre, em algum sentido, como bispo das "tribos em torno de Niassa e o país adjacente da África", de acordo com os termos da Licença Real sob a qual fui consagrado.[251]

O entendimento da África Central estava atrelado à ideia, como sugere o historiador Justin Willis, de que os missionários adotaram, implicitamente, um modelo do termo *nação* a partir do Velho Testamento: "eles viram a África como povoada por uma miríade de nações distintas, cada uma das quais poderia ser trazida a Cristo como uma nação".[252]

Esse raciocínio parece claro quando o bispo E. Steere demonstra a preocupação com a prática missionária que deveria "cortar nosso trabalho em porções gerenciáveis", isto é, dividir as populações africanas em "nações", priorizando as dinâmicas étnico-linguístico nessas classificações:

> Meu plano é dividir nosso trabalho em porções viáveis. Eu acho que podemos ter certeza de que não temos que tratar como fragmentos de tribos espalhadas, ou como pequenos grupos de pessoas isoladas pela distância, ou pelo idioma uns dos outros. Parece haver nações, devem ter vários milhões cada, falando a mesma língua e ocupando países que devem se estender por centenas de milhas em qualquer direção. Nossos africanos do leste não são nômades, habitando numa selva ou num deserto, mas cultivadores estabelecidos que

---

[251] "The present establishment at Zanzibar is but a stepping stone to the Central Tribes, and can never be considered as the '*Ultima Thule*' of our hopes and plans, unless we forego the very object for which the Mission was inaugurated. For my own part I shall never rest satisfied, should God spare my life, until I find myself in some sense the Bishop of the 'Tribes around Nyasa, and the adjoining country in Africa,' according to the terms of the Royal License under which I was consecrated". Correspondência de Tozer aos Secretários Honeráveis, Zanzibar, 6 de Setembro de 1866, in: WARD, *Letters of Bishop Tozer…*, p. 166.

[252] WILLIS, Justin. The Nature of a Mission Community: The Universities' Mission to Central Africa in Bonde. In: *Past & Present*, No. 14, 1993, p 138.

> ficariam felizes por muitas gerações em um só lugar. Cada uma dessas nações deve finalmente ter sua própria Igreja, e seu próprio bispo e clero.[253]

Entretanto, o bispo demonstrava um particular interesse na atuação entre os wayao e os manganja [wanyassa], como sugere sua correspondência aos secretários honorários da UMCA sobre os encaminhamentos das atividades em Zanzibar:

> Será interessante, para os amigos originais da missão ouvir que quatro [crianças] eram Ajawa e uma Maganja ou, como são mais geralmente denominados, Wayao e Wanyasa. Do resto, um é malgaxe e três Wanyika, protegidos do Sr. Rebmann, e rapazes muito satisfatórios. Aqui, especialmente, precisamos nos alegrar com o tremor, mas regozijemo-nos, e tenho todo o consolo naqueles que são agora, graças a Deus, cristãos, bem como cristãos em testamento, como pelo menos dois dos Wanyika foram por algum tempo.[254]

A partir do episcopado de Edward Steere – que atuou de forma interina em 1873 e oficialmente no ano seguinte –, os interesses com as atividades no interior foram expandidos. Em seu diário, escrito por volta de maio e junho de 1873, Steere registra que seus "pensamentos estão muito voltados para Kiswara ou Lindi como ponto de partida para os [wa]yao e para os [wa]nyassa".[255] O projeto seria então executado nos anos seguintes pelo próprio bispo Steere:

> Estamos formando uma caravana para subir e trabalhar entre os wayao, os *achawa* dos primeiros dias da missão, que dominam agora todo o país, onde

---

[253] "My plan is to cut up our work into manageable portions. I think we may take it for certain that we have not to do with broken fragments of tribes, or with little petty groups of people isolated either by distance or language one from another. There seem to be nations, it may be several millions each, speaking the same language, and occupying countries which are to be measured hundreds of miles in either direction. Our East Africans are not nomads, dwelling in a wilderness or a desert, but settled cultivators who would gladly remain for many generations in one pl ace. Each of these nations ought at least to have its own church, and its own bishop and clergy". In: HEANLEY. *Memoir of Edward Steere* …, p.132.

[254] "It will be interesting to the original friends of the Mission to hear that four were Ajawa and one a Maganja, or, as they are more usually styled, Wayao and Wanyasa. Of the rest one is a Malagasy, and three Wanyika, the protégés of Mr. Rebmann, and very satisfactory lads. Here especially, we need to rejoice with trembling, but rejoice we must, and I have every comfort in those who are now, thank God, Christians indeed as well as Christians in will, as at least two of the Wanyika have been for some time." Correspondência do bispo Tozer para o Rev. J. W. Festing, Zanzibar, 25 de Agosto, 1865, in: Ibidem, p. 147-8.

[255] Kiswara e Lindi são duas localidades próximas ao rio Rovuma e do porto de Quíloa, regiões que concentravam importantes pontos de passagem das rotas da costa em direção ao interior. "My thoughts are full of Kiswara or Lindi as a starting-point for the Yaos and the Nyassa." In: HEANLEY. *Memoir of Edward Steere*…, p. 117.

> o bispo Mackenzie fez sua primeira experiência. Entre os wayao e a costa, temos uma grande nação, os gindo, que estão no presente completamente desorganizados pelos estragos dos maviti. Devemos tentar implantar uma estação entre eles e depois os zaramo e os zegulas perto da costa, os [manganja] e [wa]bisa, do outro lado do lago Nyassa, e as várias tribos até e além dos [wa]nyamwezi, todos estão prontos para nos receber e seria de bom grado ter nós entre eles.[256]

Esse interesse particular nos grupos étnicos mencionados pode ser associado, portanto, a dois fatores: primeiro, por se tratarem dos primeiros com que a missão teve contato quando atuou na região do rio Chire, onde também esteve presente o próprio Steere; segundo, pela predominância dos dois grupos na ilha de Zanzibar, entre a população oriunda do interior, em consequência do comércio de escravizados.

No início da década de 1860, quando começou o projeto da UMCA, a questão do combate ao tráfico de escravizados estava dada, conjuntamente com o projeto comercial, devido à profusão da prática na região[257]. A própria expansão das atividades comerciais dos wayao entre as décadas de 1840 e 1860 configurou importantes mudanças no cenário da região, completado pelas transformações decorrentes da expansão islâmica e das repercussões dos movimentos migratórios anguni – conhecido como *mfecane*. Esses processos desencadearam uma série de transformações políticas, econômicas, militares e sociais no Niassa,

Destarte o interesse pela região, que passou a ser vista como território de mártires, entre eles o bispo Mackenzie – como ilustra a historiadora da missão Anne Elizabeth Anderson-Morshead –, as atividades no interior "a princípio não [foram] em direção ao Niassa, para a qual seus olhos saudosos viraram-se, mas do distrito das montanhas do Norte que veio o chamado".[258]

---

[256] "We are forming a party to go up and work amongst the Yaos, the Ajawa of the early days of the Mission, who now hold all the country in which Bishop Mackenzie made his first attempt. Between the Yaos and the coast there is one great nation —the Gindos, who are for the present altogether disorganised by the ravages of the Maviti. We must try to plant a station amongst them. Then there are the Zaramos and the Zegulas, near the coast, the Nyassas and Bisas on the other side of Lake Nyassa, and the various tribes up to and beyond the Nyamwezis, all and each ready to receive us, and would gladly have us amongst them". HEANLEY. *Memoir of Edward Steere*…, p.133

[257] Cf. Cap. 2, tópico 2.1.

[258] "Not at first from direction of Nyasa, to which their longing eyes were turned but from the mountain district of the North, the call came" ANDERSON-MORSHEAD, A.E. M. *The history of the Universities' Mission to Central Africa 1859-1909*. Londres: Office of Universities' Mission to Central Africa, 1909, p.58.

A partir de 1867, os movimentos iniciais de retorno para continente foram em direção à na região montanhosa de Usambara, onde os missionários estariam mais próxima da sua sede em Zanzibar. Na ocasião, o acesso a Usambara era mais viável do retomar as atividades nas bordas do Niassa, para a qual eram necessários altos custos para a organização de uma expedição devido à longa distância. O acesso à região de Usambara foi feito sob as orientações do aluno da missão, Vicent M'kono, um dos jovens que estudavam na escola criada pelos missionários em Zanzibar, sob o comando do rev. Charles. A. Alington, enviado para obter permissão junto aos chefes locais para se estabelecerem na região.[259]

Entre 1815 e 1862, Usambara havia se destacado na região por centralizar o império Kilindi, sob o governo de Kimweri Ye Nyumbai, da etnia wasambala, que havia alcançado relativa soberania sobre populações vizinhas. Kimwei reforçava sua autoridade com a cobrança de tributos aos seus "filhos", isto é, chefes menores. Kimweri atuou principalmente como comerciante de marfim e de alguns escravos para a costa, o que desencadeou, inclusive, conflitos com o sultão de Zanzibar, de quem depois viria se tornar suserano.

É esse cenário que os missionários encontraram em 1867, ao alcançarem a cidade de Vuga, em Usambara, onde Kimweri Ye Nyumbai vivia como governante. Este teria se mostrado disposto em receber os ingleses, mas, para tanto, desejou assistir uma demonstração do ensino missionário a dois meninos que ele próprio trouxera. Além disso, solicitou aos missionários alguns medicamentos contra os espíritos malignos, sendo lhe ofertado apenas orações cristãs no lugar. Mesmo com as ofertas, Kimweri solicitou ainda que Alington fosse para Zanzibar e retornasse com uma autorização do sultão, de quem reconhecia a soberania na região.[260]

Mesmo com a autorização do sultão, Kimweri anunciou que não poderia receber mais os missionários em sua capital, mas que eles poderiam construir sua estação mais perto da costa. O local indicado foi Magila, localizado entre os bondé, governado por um dos filhos de seus filhos. Apesar de não se ter na documentação claras as razões, um dos fatores que parece estar atrelado às tensões instauradas na região com a população zigua. Com isso, Kimweri preferiu evitar a presença europeia na sua capital.

Uma vez alocados na região, iniciou-se alguma instrução religiosa em kiswahili para a população local, entre eles o próprio chefe de Magila, Kifungiwe. De modo geral, esse período inicial teve constante instabilidade, com sucessivas mudanças de missionários. Em outubro de

---

[259] *My Dear Provost of Oriel…* [Carta de William G. Tozer ao Reitor de Oriel], [1867], BOA/UMCA, p. 6.
[260] ANDERSON-MORSHEAD, *op. cit.*, p. 54.

1872, um outro grupo de missionários foi enviado para Usambara, composto pelos ingleses Benjamin Hartley e Sam Speare e por dois africanos ordenados, John Swedi e Francis Mabruki, dando início de fato ao processo de ocupação da estação missionária de Magila.[261]

Antes de sua morte, em 1868, o soberano procurou deixar um sucessor para seu trono, sendo escolhido seu neto Shekulwavu, que permaneceu como governante por seis anos. Shekulwavu enfrentou profundas disputas, além de dificuldades para governar, por conta de instabilidade política, que terminou com o estabelecimento do poder de Semboja, um dos filhos de Kimweri, com apoio do sultão de Zanzibar.[262] Os conflitos decorrentes da sucessão do trono e da crise do governo, em Usambara, dificultaram qualquer desenvolvimento de uma atividade missionária mais duradoura.

Foi somente após 1875 que uma base permanente foi fundada em Magila e, no ano seguinte, com a instalação da subestação de Umba, iniciou-se de fato uma expansão da atividade missionária para o interior.[263] Nesse mesmo ano, o projeto de ocupação do lago Niassa foi retomado, com a execução de duas expedições. Nas palavras do bispo Steere: "Nós temos um centro assim iniciado em Magila para os shambalas. Estamos organizando uma caravana para subir e trabalhar entre os yao, os ajawa dos primeiros dias da Missão, que agora detêm todo o país em que o Bispo Mackenzie fez sua primeira tentativa".[264]

Deste modo, o ano de 1875 pode ser tido como um marco geral para o desenvolvimento das atividades da UMCA no interior. Contudo, não se trata de um marco exclusivo daquela sociedade missionária; trata-se de fato de um contexto geral da presença europeia e, em especial, missionária da África Oriental.

Alguns fatores contribuíram para essa expansão das missões, como a abertura do Canal de Suez, em 1869, que facilitou a circulação e a comunicação entre a Europa e a África Índica. É preciso lembrar também que, nesse momento, a região centro-oriental do continente africano não era mais completamente desconhecida pelos missionários, além de já terem constituído alguns pontos estratégicos. Mudanças na economia também não podem ser deixadas de lado.

---

[261] Ibidem, p. 57-59; 68.

[262] ANDERSON-MORSHEAD, *The History of the Universities'*…, p. 60. Para uma discussão mais detalhada Kimeri Ye Nyumbai e seus sucessores ver: FEIERMAN, S. *Peasants Intellectuals: Anthropology and History in Tazania*. Madison: The Universities of Winsonsin Press, 1990, p. 87-92.

[263] WARD, *Letters of Bishop Tozer…*, p. 173; OLIVER, *The Missionary Factor…,* p. 39; WILLIS, *The Nature of a Mission Community*..., n.37.

[264] "We have such a centre begun at Magila for the Shambalas. We are forming a party to go up and work amongst the Yaos, the Ajawa of the early days of the Mission, who now hold all the country in which Bishop Mackenzie made his first attempt." In: HEANLEY. *Memoir of Edward Steere* …, p. 133.

Durante os anos 1870, a Inglaterra passou por uma grande recessão, que teria estimulado os interesses pela África como fonte de riquezas. Nesse sentido, uma das consequências para a porção oriental do continente foi a criação da companhia comercial *African Lakes Company*, que atuou na região dos Grandes Lagos, com especial atenção para o Niassa. A companhia exerceu ainda uma relação próxima com os missionários da região, em especial com os escoceses.[265]

Diante de um cenário favorável, é preciso mais uma vez retomar a Livingstone. Em 1873, o explorador britânico encerrou sua viagem para o continente africano, na vila de Chitambo (atual Zâmbia), após sua morte. Essa expedição de Livingstone iniciou-se em 1866, com o objetivo de encontrar a foz do Nilo. Após sua morte, seu corpo, seus pertences e seus escritos foram levados para a Inglaterra, com ajuda de dois dos guias que o acompanhavam na expedição, James Chuma e David Susi[266], que inclusive contribuíram para a publicação do *Last Journey* de David Livingstone, cuja organização foi atribuída a Horace Waller.[267]

A presença de Chuma e Susi na Inglaterra e a publicação dos textos de Livingstone tiveram também importante impacto sobre as questões do Niassa. O projeto missionário para a região mais uma vez foi colocado, desta vez não por Livingstone, mas em seu tributo. Para o historiador R. Oliver, a morte de Livingstone esteve associada com uma nova fase da história da ocupação missionária na África Oriental, tal a comoção pelo público geral inglês sobre suas expedições e a relação com o projeto missionário.[268]

---

[265] MCMILLIAM, Hugh William. *The origins and development of the African Lakes Company, 1878-1908*. Tese de Doutorado. University of Edinburgh, Edinburgh, 1970, p. 61-63.

[266] Chuma era um wayao que foi resgatado quando teria aproximadamente onze anos de idade pelos missionários em 17 de julho de 1861, na região do rio Shire, contexto já abordada no primeiro capítulo. Chuma permaneceu com os missionários até 1864, quando deixaram o interior para deslocarem-se para Zanzibar, então, seguiu a expedição de Livingstone. Susi, por sua vez, era um condutor de canoa de origem sena, na região do Zambeze e foi engajado como assistente no *H.M.S. Pioneer*. Com o fim da expedição Zambeze, Chuma e Susi seguiram com Livingstone até Bombaim, na Índia, onde ingressaram na *Dr. Wilsons's school*. Livingstone seguiu para a Inglaterra e ao retornar no ano seguinte, levou os dois jovens para Zanzibar onde o explorador iniciou suas últimas viagens pela África, obstinado a encontrar a foz do Nilo. A expedição iniciou em 1866 e durou até 1873, quando Livingstone veio a falecer. Em 1874, Chuma e Susi iniciaram um estadia na Europa e conjuntamente com Horace Waller e Agnes Livingstone (irmã) quando organizaram os escritos do explorador. Logo após, retornaram para Zanzibar e passaram a prestar contribuições para a expansão para a África Central da UMCA. Chuma contribuiu como guia para a expedição do Bispo E. Steere até o Niassa, caminho que havia seguido anteriormente com Livingstone, que consistiu em uma importante referência, de tal modo, que é descrita como uma das razões do sucesso da missão. Susi também colaborou com a CMS e na expedição de Henry Stanley (1879-1872). WALLER, *The Last Journals of David Livingstone*…, p. 9; *Central Africa*, 1891, p. 119-121; HEANLEY, *Memoir of Edward Steere*…, p. 138; ANDERSON-MORSHEAD, *The History of the Universities'*…, p. 150.

[267] WALLER, Horace. (org.). *The Last Journals of David Livingstone, in Central Africa, from 1865 to his death. 2 vols*. Londres: John Murray, 1874.

[268] OLIVER. *The Missionary Factor…,* p. 34.

Nesse sentido, uma nova missão cristã ganhou vigor em direção ao Niassa. Em 1861, James Stewart, diretor da *South African Mission* em Lovedale, propôs o projeto de uma missão no mesmo contexto de criação da UMCA, mas que logo foi abandonado. Todavia, esse projeto foi retomado em 1874, quando ganhou força com a prerrogativa de propor uma instituição como memorial a Livingstone, integrando as atividades industrial e educacional. Propunha-se assim dar cabo ao antigo projeto entre laços do cristianismo e do comércio.

Para a instalação dessa nova missão, foi organizada a expedição *Livingstonia* – dirigida pelo comandante da marinha inglesa E. D. Young, que, anos antes, em 1867, já havia realizado uma missão, tendo percorrido a região à procura de Livingstone. Entre os resultados dessa expedição, estão o estabelecimento da missão da Igreja da Escócia, em Blantyre (1876), e a circum-navegação do lago Niassa, por Young. Além disso, acompanhou a expedição Harry Henderson, da *Established Church of Scotland*, para procurar um local para uma outra missão, que viria a se instalar nas Terras Altas do Chire, ao sul do lago Niassa[269].

Nesse sentido, o historiador René Pélissier entendeu o período como uma "corrida ao Niassa", por parte dos missionários vitorianos.[270] As consequências dessa expansão da presença britânica foram inclusive caras aos portugueses, com as disputas pelas fronteiras do território, que tiveram espaço nas questões da publicação do *mapa-cor-de-rosa* e no *Ultimatum* de 1890.[271]

Esse reacender dos interesses missionários no Niassa e no Alto Zambeze era também resultado dos próprios interesses da expansão comercial britânica, retomando as ideias iniciais de missões atreladas ao comércio. Na década de 1870, alguns aspectos contribuíram para a implementação desse projeto, ainda que com dificuldades, mas que só se tornaria de fato uma realidade com a organização dos protetorados e das colônias – após 1890.

3.2. NO CAMININHO DOS WAYAO: OS MISSIONÁRIOS E O MATAKA (1875-1881)

Em 1874, Edward Steere apresentou ao público europeu, durante uma viagem à Inglaterra, na ocasião de sua consagração como bispo, seus questionamentos e as dificuldades

[269] Ibidem, p. 35-7.
[270] PÉLISSIER. *História de Moçambique...*, p. 347
[271] MEDEIROS. *História de Cabo Delgado...*, p. 129

enfrentadas pela missão. Steere expôs a ideia de implantar, no interior do continente africano, uma vila de escravos libertos, tal como vinha sendo estabelecido em Mbweni, com a diferença de que esta fosse entre as "populações de origens" ou, ao menos, com proximidade linguística.[272]

A proposta foi recebida com entusiasmo entre o público europeu, particularmente, por aqueles que defendiam o projeto original da UMCA. As atividades no Niassa significavam mais do que a expansão da missão, mas a execução dos próprios objetivos para qual a UMCA havia sido criada originalmente, em 1860. De tal modo que havia "um desejo universal de ver mais uma tentativa para alcançar as tribos ao redor do lago Nyassa".[273]

Como resposta a essas demandas, sobre o desenvolvimento da atividade missionária no interior, Steere enfatizava a importância de se dedicar a formação de africanos para o desenvolvimento do trabalho para a expansão de suas ações no continente.[274] Assim, a formação missionária desenvolvida em Zanzibar também havia permitido que o projeto para o interior fosse possível, com aquilo que era escasso para a missão: homens e mulheres dispostos a trabalharem na África e suportarem as condições – em vista que muitos membros permaneciam pouco tempo em atuação (ver Tabela 3Tabela 3 - Membros britânicos da missão (1860-1885)).

> O primeiro passo dessa missão parecia uma grande empreitada, mas sua escala era totalmente inadequada ao trabalho. Queremos uma missão para cada uma das grandes nações, e por que não enviamos uma? Por que os ingleses são pobres? Ou os clérigos ingleses são muito poucos? Seja assim, então aqui estão os nossos estudiosos nativos – o mais barato e os melhores ajudantes que poderíamos ter para este trabalho. Alguns deles estão agora pregando e catequizando, alguns estão ocupados em nosso trabalho escolar e muitos mais seriam capazes de ajudar na nossa missão interior. [275]

---

[272] STEERE, E. *The Universities' mission to Central Africa: a speech delivered at Oxford*. London: Harrison, 1875.
[273] There was a universal desire to see one more attempt made to reach the tribes surrounding Lake Nyassa, HEANLEY. *Memoir of Edward Steere*…, p.138.
[274] Ibidem, p. 138-9.
[275] "The first starting of this Mission seemed a great undertaking, but its scale was altogether inadequate to the work. We want such a Mission to each of the great nations, and why should we not send one? Because Englishmen are poor? Or are English Churchmen too few? Be it so, then here are our native scholars—the cheapest and the best helpers that we could have for this work. Some of them are now preaching and catechising, some are busy in our school-work, and many more would be able to help in our inland mission." In: HEANLEY. *Memoir of Edward Steere*…, p.132.

Após a instalação dos missionários em Magila, sob os cuidados de Mr. Farler, logo o bispo iniciou o projeto de expansão para o Niassa, visando estabelecer estações entre a população wayao[276]. Tendo em vista isso, iniciou-se uma campanha para a formação de um fundo financeiro para possibilitar a execução de uma expedição Este fundo era divulgado, por exemplo, no periódico *Report*, e tinha como objetivo garantir recursos para organizar uma infraestrutura para a viagem – como alimentos, produtos para trocas comerciais (tecidos, em especial), pagamento de carregadores, etc. Após a arrecadação, foi organizada uma expedição para o Niassa, que deixou Zanzibar em setembro de 1875. Compunham essa expedição o próprio bispo Edward Steere, o reverendo C. A. James (que logo teve que deixar a expedição em direção a Natal, por razão de enfermidades) e outros dois missionários, A. Bellville e Beardall, que pretendiam instalar uma estação permanente próxima a cidade do Mataka ou em algum lugar próximo ao lago Niassa[277]. Estavam acompanhados de uma caravana de vinte carregadores sob os comandos de Susi e Chuma – que também haviam sido os guias na viagem de David Livingstone –, provavelmente eles wayao contratados em Zanzibar. [278]

Não são muito claras – tendo em vista a documentação consultada – as justificativas que orientaram ao Mataka, local apresentado como o objetivo da expedição para o Niassa. Entretanto, alguns dias antes da partida de sua viagem ao Niassa, Steere parece sugerir também algum interesse nas terras do Makanjila.[279] Uma hipótese provável é que as referências sobre o interior se baseiem na viagem de Livingstone, retratada em *Last Journals*, que sugere a região de Mwembe como local de abundância de alimentos, fundamental para a manutenção das expedições europeias; assim os missionários podiam realizar compras nas diferentes aldeias por onde passassem. Ao que indica, as referências de Livingstone foram significativas para o conhecimento sobre os chefes das vilas próximas ao Niassa, em especial por razão da participação de Chuma e Susi. Possivelmente, os missionários também devessem ter conhecimento do interior a partir dos relatos de alguns escravizados que haviam chegado em em Zanzibar.[280]

---

[276] Ibidem, p. 138.
[277] STEERE, *A Walk to the Nyassa Country*. Zanzibar: Universities' Mission Press, 1876, p. 2.
[278] O texto de Steere menciona a existência de ajudantes wayao que teriam contribuído para expedição, provavelmente moradores dos locais contratados com alguns tecidos por onde e os missionários passaram. Ibidem, p. 10-1.
[279] *Central African Mission First Quarterly Statement of Bishop Steere*, BOA/UMCA, p. 2.
[280] WALLER, Horace. (org.). *The Last Journals of David Livingstone, in Central Africa, from 1865 to his death*. vol. 1. Londres: John Murray, 1874; As fontes consultadas, (narrativas e relatos publicados ou correspondências) não possibilitaram o acesso a mais informações sobre como se deu o conhecimento sobre Mataka e Makanjila.

Essa viagem do bispo Steere foi registrada um livreto publicado na imprensa da própria UMCA em Zanzibar, *The Walk to Nyassa*. Na publicação, o bispo relata – ao estilo das narrativas de viagens – as características do espaço físico percorrido desde a saída de Zanzibar, o percurso até a vila do chefe Mataka, Mwembe, e o seu regresso. O contato com o Mataka marcou uma nova fase da atividade da UMCA no Niassa, vinculada à instalação de estações missionárias nos territórios dos chefes.

Entretanto, para lidar com esse espaço de atuação, os missionários entraram em contato com sociedades que passavam por processos de transformações em diversas esferas. A partir do texto de Steere, ficam claras as consequências dessas mudanças para a atividade missionária, com as quais precisaram lidar para além de atender os desígnios de sua fé e os interesses gerais dos europeus no continente.

O século XIX, especialmente o período de 1835 a 1885, constituiu-se de um momento de reestruturação das diferentes unidades políticas e sociais da região a leste do lago Niassa. Esses processos de transformação tiveram importante lastro no desenvolvimento comercial que ocorreu a partir da primeira metade do século XIX, em especial com o marfim e os escravizados.[281] Além disso, uma série de movimentos migratórios refletiu-se na ocupação e no povoamento do território.[282] Por consequência, a circulação de comerciantes e viajantes entre a costa e o interior levou à difusão de costumes da população costeira – entre outros, a religião islâmica.

A iminência do Islamismo

De modo geral, o tráfico de escravizados ainda se manteve entre as preocupações dos missionários, mas o texto de Steere sobre sua viagem ao Mataka já demonstra uma outra

---

Entretanto, alguns artigos da *Central Africa*, para o ano de 1882 sugerem, por exemplo que os africanos chegados na missão em Zanzibar traziam consigo as histórias e conhecimento sobre a sociedades em que estavam inseridos.

[281] Para um aprofundamento de tema ver ALPERS, Edward A. *Ivory and Slaves: Changing Pattern of International Trade in East Central Africa to the later Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1975.

[282] Sobre esse assunto ver: LIESEGANG, G., Guerras, terras e tipos de povoações: sobre uma "tradição urbanística" do Norte de Moçambique no século XIX. In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.1, p. 169-184, 1984.

inquietação, que passaria a se tornar cada vez mais recorrente entre os missionários: a expansão do islamismo entre as populações próximas ao lago Niassa.

Se, na costa em Zanzibar, o islamismo não era visto como uma ameaça ao cristianismo, uma vez que os próprios missionários estavam sujeitos ao governo do sultão de Zanzibar, no interior, a situação se colocou um pouco diferente. Steere indica a existência de um intenso crescimento comercial que teria se desenvolvido entre Zanzibar e o lago Niassa, o que teria contribuído para uma presença cada vez maior da religião e dos costumes islâmicos. Uma influência que foi mais sentida entre os principais chefes wayao.[283]

> Parece-me moralmente certo que os wayao serão cristãos, ou maometanos, em pouco tempo, e acho que a questão vai mudar bastante sobre qual é a primeira a escrever e ler sua língua. Os maometanos estão agora com a vantagem e precisamos trabalhar duro para vence-los. Makanjila já adotou o maometismo e os usos costeiros; a inimizade de Mataka com ele torna seu povo mais aberto ao ensino cristão. O velho mesmo abomina o maometismo.[284]

Se, por um lado, Steere procurou chamar a atenção para o fato de haver uma expansão do islã, por outro, tendeu a diminuir a importância dessa presença, como forma de viabilizar a possibilidade de conversão dos africanos centro-orientais ao cristianismo.

> Este é apenas o remanescente do ensino maometano, que se pode esperar que sobreviva, quando esse ensino for suprimido pela primeira vez em sua fonte por um cristianismo professo, e então deixado repousar no esquecimento, nada realmente permanecerá exceto o desgosto pelos visíveis ídolos. É apenas nos jovens da geração atual que o maometismo está começando a exercer uma poderosa influência, e isso é apenas proporcional à medida que eles estão buscando por algum tipo de civilização. Por isso, é muito mais sentido pelos

[283] STEERE, *A Walk to the Nyassa Country*, p. 44.
[284] "It seems to me morally certain that the Yaos will be Christians, or Mohammedans before very long, and I think the question will turn a good deal upon which is the first to write and read their language. The Mohammedans have the advantage now, and we must work hard to win it from them. Makanjila has already adopted Mohammedanism and coast usages, the enmity of Mataka with him makes his people more open to Christian teaching. The old man himself abhors Mohammedanism". Ibidem, p. 28.

> principais chefes dos wayao do que pelos menores, ou pelos menos avançados mwera.[285]

A tentativa de reduzir a importância do islamismo pode ser observada no trecho citado anteriormente, que se refere ao fato de o Mataka demonstrar certo desinteresse pelo islamismo. Trata-se de um argumento inclusive muito parecido ao empregado por Livingstone – ao se referir ao interesse dos africanos em querer comercializarem matérias-primas e abandonar o tráfico de escravizados. Com isso, Steere, ao mesmo tempo que alerta o público europeu sobre a urgência de uma intervenção, garante que seria plenamente possível a supressão do islamismo pela introdução do cristianismo. O mesmo discurso sobre a relação da presença islâmica viria a ser empregado por missionários católicos da Missão de S. Francisco Xavier na década de 1890.[286]

De certo modo, a presença de homens professando sua fé e convertendo populações, entre as sociedades estudadas, não era exclusividade dos missionários cristãos. Antes do surgimento da religião islâmica, a presença árabe era sentida pela costa oriental da África, entre a Somália ao norte e Sofala ao sul, muito associada a relações comerciais. Na segunda metade do século X, a presença árabe e persa se tornou significativa, ao ponto de esses povos contribuírem para o desenvolvimento das comunidades swahili. Já em meados do século XIX, as costas de Mombasa ao norte e de Quíloa ao sul estiveram sob influência do controle de Omã, em especial, a partir da mudança da corte de Muscat para Zanzibar, em 1840 – como já abordado no capítulo anterior.[287] As relações comerciais dos wayao com os árabes já operavam por mais de um século antes da presença dos missionários. Nas caravanas entre a costa, ocupada por islamizados, e o interior, das populações wayao, circulavam produtos comerciais, assim como práticas e aspectos culturais islâmicos.[288]

---

[285] "This is just the remnant of Mohammedan teaching, which might be expected to survive, when that teaching was first forcibly suppressed at the fountain head by a professed Christianity, and then allowed to wither away into forgetfulness, nothing really remaining except a distaste for visible idols. It is only on the young men of the present generation that Mohammedanism is beginning to exert a powerful influence, and this just in proportion as they are struggling into same kind of civilization. It is therefore much more felt by the principal Yao chiefs than by the smaller, or by the less advanced Mweras". Ibidem, p. 43-44.

[286] Cf. PEIRONE, Frederico. *A tribo ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e alguns aspectos da sua problemática neo-islâmica*. Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa 1967, p.24-27.

[287] PACHAI, Bridgal (org.). *Early History of Malawi*. Evaston: Northwestern University Press, 1972, p. 41-2.

[288] Existe uma considerável produção de estudos sobre a presença islâmica na costa oriental e no interior, em especial, para a história do Malawi e dos wayao. Cf. Thorold, Alan. *The Yao Muslims: Religion and Social Change in Southern Malawi*, Tese de Doutorado, University of Cambridge, 1995; BONATE, Liazzat. Islam in Northern Mozambique: A Historical Overview. In: *History Compass* v. 8, i. 7, p. 573–593, 2010). Para além dos wayao, sobre a presença na costa norte de Moçambique cf. MATTOS, Regiane Augusto. A dinâmica das relações no norte

Alguns polos próximos ao lago Niassa foram importantes para a difusão do islamismo na região do entorno, um destes trata-se de Nkhota-kota, na margem ocidental do lago. Por volta de 1840, com a instalação, em Nkhota-kota, do comerciante Salim bin Abdallah, de Zanzibar, estabeleceu-se a dinastia dos Jumbe. Abdallah destacou-se por converter a população de sua vila ao islamismo, tornando-se difusor da religião no interior. O governo dos Jumbes exerceu importante controle até por volta de 1895, quando a implementação do governo britânico do Niassalândia enfraqueceu sua posição. Nkhota-kota era um dos principais pontos das rotas de comércio de escravos que atravessavam o lago Niassa, com caravanas que ligavam à costa. Livingstone descreveu essa passagem. [289]

Ao sul do lago Niassa foi outro importante cento de foco do islamismo, em especial, a região de Mangochi que abrangia os territórios dos chefes conhecidos pela sua atuação nas caravanas comerciais como Makanjila, tendo sido o primeiro na região a se converter à religião de Muhammad, por volta da década de 1870. A adoção da nova religião foi seguida nas décadas seguintes pela conversão de outros chefes wayao como Mponda, Jalasi e Mataka.[290]

As fontes orais sobre a conversão de Makanjila, coletadas pelo pesquisador Augustine Msiska, apresentam diferentes versões sobre sua conversão ao islamismo. Uma primeira vertente está associada a uma viagem comercial à costa. Ao regressar, ele teria encorajado seus súditos a aceitarem a religião. Outras versões relatam que o islamismo teria sido introduzido por indivíduos que não eram chefes, mas provavelmente comerciantes e viajantes. Outros testemunhos sugerem que a conversão também estaria associada a uma tentativa de estabelecer alianças com os swahili e os árabes da costa, para conter as ameaças das invasões em seu território, especialmente dos magwangwara.[291]

Independentemente das divergências dos testemunhos orais acerca da conversão de Makanjila, bem como entre o Jume, a expansão do islamismo esteve associada às caravanas comerciais na sua relação entre a costa e o interior. Como já havia sugerido E. Alpers, o período pré-colonial foi um significativo momento para a conversão de importantes chefes do comércio dos wayao, que se consolidou também devido à presença tanto dos *waalimu*, residentes

---

de Moçambique no final do século XIX e início do século XX. In: *Revista de História*. N. 171, jul-dez, 2014, p. 383-419.

[289] MSISKA, Augustine W.C. The Spread of Islam in Malawi and its Impact on Yao Rites of Passage, 1870-1960. In: *The Society of Malawi Journal*, v. 48, n.1, 1995. p. 50-1.

[290] A adoção do islão pelos wayao de Mwembe só se deu pelo Mataka III, Bonomali, que se tornou significativo difusor entre os wayao a partir da década de 1890, com a conversão em massa dos wayao. LIESEGANG, *História do Niassa...*, p. 12.

[291] MSISKA, *op. cit.*, p. 54-7.

islâmicos nas cidades dos chefes wayao e makua, como dos professores islâmicos itinerantes. Assim, o islamismo se configurava uma "legitimação política e ritual e o desejo de regularização de seus laços econômicos com Zanzibar e as vantagens oferecidas para esse fim pela obtenção de alfabetização em escrita árabe", de modo que era visto como um "um passo em direção à modernização de suas sociedades".[292]

A própria preocupação com a presença islâmica aumentou conforme se expandia a atividade da UMCA. Pode-se observar, no contexto geral dos escritos missionários, como passa-se de uma preocupação inicialmente maior contra o tráfico de escravos para a crescentemente expansão islâmica no interior do continente africano. Tratava-se sobretudo de um espaço de disputas, uma vez que algumas das sociedades do interior ainda não haviam sido convertidas ao islamismo.[293]

Os conflitos territoriais e os magangwara

O bispo Steere descreve, em sua viagem ao Niassa, em 1875, o esvaziamento de algumas vilas pelas quais os missionários tinham passado; ele argumenta que "nem sempre foi tão desprovido de gente; faz parte da grande assolo causado pelas incursões dos mavitis e magwangwaras".[294] Esse registro está associado ao processo histórico das migrações anguni, conhecido como *mfecane*[295], para o sul do continente africano, que também teve consequências para a região correspondente ao atual norte de Moçambique e sul da Tanzânia.

Antes de se mencionar o impacto das migrações anguni para a região estudada, é preciso registrar que a região já sofria com deslocamentos de sua população desde meados do século XIX. Um primeiro movimento migratório com consequências para as populações do Niassa

---

[292] ALPERS, E. Toward a history of the expansion of Islam in East Africa: the matrilineal peoples of the Southern interior. In: RANGER, T.; KIMAMBO, I. (eds.) *The historical study of African religion*. Londres: Heinemann, 1972, p. 192.

[293] Tomo como referência principalmente os escritos de W. G. Tozer e E. Steere. Não pode ser ignorado o fato que há uma investida maior dos interesses britânicos no continente africano a partir da década de 1870. Esssa mudança de direção dos missionários poderia também estar atrelada a conjuntura política, mas essa hipótese não pode ser desenvolvida a partir do recorte da presente pesquisa.

[294] "The country […] not always been so bare of people; it forms part of the great waste made by the raids of the Mavitis and Gwangwaras". STEERE, *A Walk to the Nyassa Country*, p. 7.

[295] Para uma discussão do debate sobre o termo mfecane, ver SANTOS, Gabriela Aparecida dos. "Lança presa ao chão": guerreiros, redes de poder e a construção de Gaza (travessias entre a África do Sul, Moçambique, Suazilândia e Zimbábue, século XIX). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017, p. 23ss.

foram as guerras contra os makua-lomwe, entre 1830 e 1850. Segundo o historiador Liesegang, essas guerras teriam desencadeado um dos principais fatores para o movimento migratório wayao nesse período, em especial dos wayao-machinga, levando-os para o sul da Tanzânia e muitos para o atual Malawi.[296]

Segundo Medeiros, a população makua, na região da atual província do Niassa de Moçambique, estava representada pelos makua-lomwe (makhua-alómwè), makua-chirimas, makua-meto. A população lomwe era genericamente chamada, pelas populações wayao e manganja, de malolo. Alguns grupos dos macua-lomwe, chefiados por Mhúwa (nome dinástico também grafado como Mahua ou Máua), fixaram-se ao norte do rio Lúrio entre 1835 e 1840, expulsando os wayao. Os deslocamentos populacionais frequentemente estavam associados a secas, fomes, guerras, tráfico de escravizados. Nesse processo, por consequência da presença dos wayao diante das invasões do Mhúwa, a própria língua dos lomwe sofreu variações, com a língua emmettho e com o chiyao.[297]

A presença anguni passou a se tornar uma questão cada vez mais recorrente entre os missionários, à medida que estes avançavam no interior e ampliavam suas relações com a população local. As tensões decorrentes das migrações e os consequentes conflitos foram significativos para o desenrolar do projeto missionário, em especial, porque as populações manganja e wayao passaram a utilizar os missionários como estratégia de defesa frente aos anguni.

A movimentação anguni levou alguns grupos a migrarem e fazerem incursões contra as populações da região dos atuais Malawi, do sul da Tanzânia e do norte de Moçambique. Após 1835, com a derrota para Soshangane, do Império de Gaza, o exército de Zwangendaba Jere atravessou o Zambeze, seguindo em direção ao Malawi e depois para o lago Tanganyika.

Em 1845, com a morte de Zwangendaba, a população viu-se dividida em alguns grupos. Entre esses, um grupo de seguidores de seu filho, Mpezeni, optou por retornar à região do Malawi; outro grupo, sob o comando de Mblewa, ocupou a região ocidental do lago Niassa; e um terceiro, chefiado por Zulu Gama, dirigiu-se para região do Rovuma. Este último grupo viria a ser conhecido, em especial pela história missionária, como os magwangwara, que se estenderam até a zona costeira, alcançando Quíloa, por volta de 1868, além dos ataques às

---

[296] LIESEGANG, *História do Niassa*..., p. 8-9. As consequências desse movimento podem ser observadas na expansão dos wayao na região do Lago Chire sobre os manganja. É justamente nesse momento que se encontravam os missionários em Magomero, assunto do primeiro capítulo.

[297] MEDEIROS, *História de Cabo Delgado*..., p. 74; Ver também WEGHER, Luís. *Um olhar sobre o Niassa*. Vol. 1. Maputo: Paulinas, 1995, p. 88.

margens do Niassa, nas montanhas Namuli e ao sul dos domínios makua. Embora não se conheça muita documentação sobre os fatos ocorridos, os historiadores sugerem estar relacionados a problemas com provisão de alimentos e sucessão política.[298]

Ainda sobre o movimento dos anguni, outro grupo atravessou o Zambeze por volta de 1839, designados como os *maseko-anguni*, liderados por Maseko Mputa. O grupo de Maseko estabelecia-se temporariamente para alguns cultivos, mas logo se mudava, em geral, nos períodos de secas, após período de um ou dois anos. Em 1844, esse grupo concentrava-se na região que viria a ser conhecida como planalto da Angônia, justamente pela sua presença anguni. Por volta de 1846, os maseko-anguni seguiram mais ao norte, pelo rio Chire, até Songuea, próximo à nascente do rio Rovuma. Ao chegarem na Tanzânia, os maseko encontraram o grupo chefiado por Zulu Gama, por volta da década de 1850. Esses dois grupos se aliaram temporariamente contra invasões de um outro chefe anguni que perseguia Zulu Gama. Entretanto, mesmo tendo sido reconhecido como soberano por Zulu Gama e pelos magwangwara, Mputa não teria tardado a romper a aliança, por motivos não muito claros, mas que se resumem, para alguns pesquisadores, à "falta de confiança"[299]. Entre 1858 e 1860, dois filhos de Zulu, Hawai e Chipeta, promoveram uma rebelião, com alianças de populações vizinhas contra os maseko, tendo, como resultado, a morte de Mputa. Com isso, os maseko acabaram por orientar incursões sobre os territórios wayao e manganja.[300]

Nesse momento, observa-se uma restruturação da organização política dos estados wayao e um processo de dispersão. Originalmente, os wayao haviam sido expulsos do território situado entre o Mataka e o Unango pelo Masko Ngoni.[301] Para Liesegang, os dois primeiros Matakas, Che Nyambi e Che Nyenye, teriam morrido – inclusive devido às privações decorrentes dos ataques dos anguni. Durante o período de 1877 a 1885, pelo menos três ataques ao estado Mataka foram identificados por Liesegang, cabendo ao terceiro Mataka o papel de consolidação de um estado que havia sido abalado por ataques externos.[302] Nesses processos de

---

[298] LIESEGANG, *História do Niassa*..., p. 10; NEWITT, *História de Moçambique*, p. 242.
[299] MEDEIROS, *História de Cabo Delgado*..., p. 50. RITA-FERREIRA, *Fixação portuguesa*..., p. 293.
[300] Esses movimentos que ainda carecem de mais pesquisas e confrontações. Rita Ferreira sugere os movimentos em direção ao território moçambicano do Niassa, atacando os wayao em Cavinga e Livendo, posteriormente seguindo para o rio Chire e estabelecidos definitivamente nas redondezas do monte Domuè, em Tete, por volta de 1865. Liesegang, por sua vez, indica o movimento para o Sul, próximo a atual região de Nampula. LIESEGANG, *op. cit*., p.14.
[301] Cf. WALLER, *The Last Journals*…, p. 72.
[302] LIESEGANG, *op. cit*., p. 12.

conflitos, uma das estratégias eram as migrações de vilas inteiras. Um dos exemplos é o deslocamento da capital do Mataka, Mwembe.

O cenário de tensões causadas pelos processos migratórios até aqui expostos foi aquele encontrado pelo bispo Steere em sua viagem para o Niassa, em 1875. Como o próprio bispo relata em sua narrativa sobre a viagem:

> tínhamos acabado de atravessar um amplo leito seco do rio quando nos encontramos o que achamos ser em princípio uma caravana, mas que se dispersou. [...] Eles [os wayao] nos disseram que os magwangwara estavam em uma incursão antes de nós, alguns caçadores em busca de caça os viram e deram o alarme; então, eles estavam fugindo, não sabiam dizer para onde.[303]

Os Magwangwara se expandiram pelo território makua e wayao, tendo como principal consequência os deslocamentos populacionais.

> Do outro lado, encontramos uma aldeia yao, que tinha acabado de se formar, tendo fugido em um corpo perto do Lujenda (ou Loendi), onde os magwangwara certamente tinham estado. Os wayao relatam que houve outra guerra em algum lugar atrás de nós, e esperamos enquanto eles mandavam alguém a aldeia vizinha para obter mais informações, os mensageiros relataram que a guerra estava longe, então continuamos.[304]

As populações anguni, em especial os magwangwara, não só criavam uma tensão para a presença missionária, como, contrariamente, conferia-lhes suporte das populações que se sentiam ameaçadas por tal presença. O registro sobre a visita a uma aldeia de um chefe de nome Makochero, de origem makua, é significativo desse processo:

---

[303] "We had just crossed a broad dry river bed when we met what we took at first for a caravan, but it turned out […] They told us that the Gwangwaras; were out on a raid before us, that some hunters in searching for game had seen them and given the alarm; so they; were fleeing they could not tell whither". STEERE, *A Walk to the Nyassa Country*, p. 7.

[304] "On the other side we found a Yao village, just forming itself, having fled in a body from near the Lujenda (or Loendi) where the Gwangwaras had certainly been. The Yaos reported that there was another war somewhere before us, and we waited while they sent on to the next village for more certain information. The messengers reported the war as being far off so we went on, and early in the afternoon came to a village where we met with the only chief who made himself really disagreeable". Ibidem, p. 8-9.

> fomos a uma aldeia de cerca de trezentas casas, sob o comando de um chefe makua. Livingstone vira as mesmas pessoas do outro lado do Rovuma; o chefe Makochero mudara-se para este lugar. Na época de nossa visita, o velho homem havia morrido recentemente e seu filho ainda não estava formalmente instalado. Nós nos encontramos com outro bando de refugiados, que disseram que os magwangwara estavam atrás de nós, e o povo de Makochero só ficou em suas casas porque nossa presença lhes causava confiança.[305]

Esses movimentos nos interessam à medida que ocasionam uma instabilidade na região do Niassa. As constantes incursões contra outras vilas – à procura de gado, alimentos e, por vezes, jovens de ambos os sexos – procuravam garantir a manutenção de seus exércitos e suas estruturas política, econômica e social.[306] Assim, durante todo o processo de instalação das estações missionária no Niassa, que se seguiu, os missionários precisaram atuar considerando os fatores migratórios e os consequentes conflitos para as populações.

As rotas para o Niassa: Massasi e Mbweni

Após a viagem de Steere, na qual se estabeleceu contato com o importante chefe wayao, Mataka I, os missionários estavam desejosos por instalar uma estação em sua capital, Mwembe. Por essa razão, uma nova viagem foi organizada para o Niassa, em outubro de 1876, na qual seguiu o bispo Steere, os missionários Johnson e Beardall, alguns carregadores, além de um grupo de homens e mulheres de Mbweni, compondo uma caravana com mais de 150 indivíduos. Além dos tradicionais carregamento de provisões, armas, bagagens pessoais, tecidos para comercializar, a segunda expedição de Steere, levava consigo um altar móvel, que foi carregado pelo Bispo Mackenzie para a missão no Chire e de lá para Zanzibar pelo bispo Tozer, quando deixou a primeira região ocupada pelos missionários. Assim, simbolicamente, esta nova expedição se colocava como uma forma de se reconciliar com o passado da própria missão, ao

---

[305] "We went on to a village of some three hundred houses, under a Makua chief. Livingstone had seen the same people on the other side of the Rovuma; their chief Makochero had moved to this place. At the time of our visit the old man had lately died, and his son was not yet formally installed. Here we met another band of fugitives, who said that the Gwangwaras were out behind us, and Makochero's people only stayed in their houses because our presence gave them confidence." Ibidem, p. 7.

[306] RITA-FERREIRA, *Fixação portuguesa...*, p. 215.

"*enviar* [o altar] *ao seu destino original*".[307] Mais do que apenas carregar o artefato religioso ao local, atribuído como algo tão natural ao Niassa, quanto o próprio lago, pretendia-se fazer o mesmo com os homens e as mulheres.

O resultado dessa viagem foi principalmente a implementação de uma vila constituída com a população que havia sido resgatada do tráfico de escravizados e estava vivendo em Mbweni. De um lado, necessitava atender ao o súbito crescimento da população abrigada pela missão (ver Tabela 2*Tabela 2 – Estimativa da entrada de resgatados na UMCA, Zanzibar (1874-1886)*), do outro, nas palavras do missionário Johnson, "devolvê-los se possível para seus lares, e fazer uma colônia com aqueles que não puderam chegar em casa".[308]

Os missionários procuraram recrutar, entre a população de Mbweni, os "melhores voluntários" e "colonos pioneiros". Houve preferência por aqueles que constituíam casais, provavelmente relacionada com a política de casamentos já discutida. Assim, foram selecionadas 55 indivíduos, dos quais 31 homens e 24 mulheres, sendo duas meninas acompanhadas por suas mães. Estes foram encarregados ao casal John Almasi e Sarah Lozi, como supervisores, sendo descritos como "um dos nossos melhores casais batizados"[309], além de quatro alunos de Kiungani. Com isso, na mesma concepção do que fora estabelecido em Mbweni, foi planejada uma colônia de homens e mulheres livres para a capital dos wayao.

No curso da viagem, Steere recebeu a notícia de que o Mataka havia deixado Mwembe e transferido sua capital para um local mais próximo ao lago Niassa. Steere temia seguir na direção, uma vez que o deslocamento de Mataka restringiria os habituais estoques de alimento, de modo que o deslocamento de uma população para tal distrito seria um risco, considerando a necessidade de mover quase 200 pessoas. Diante da imprevisibilidade desse cenário, os missionários escolheram implantar uma colônia em Masasi, mais próximo à costa.[310]

A instalação em Masasi mostrava-se mais viável, favorecida pelas condições físicas, pela receptividade dos chefes locais e pela proximidade com a costa. Além disso, tratava-se de uma região onde poderiam atuar frente a população wayao, público que buscavam no Niassa, em especial, po razão deste grupo étnico ser, de um lado significativo nos números entre os resgatados, mas também por estarem envolvido no tráfico. A região foi identificada como de presença macua e wayao; desse modo, era tida como uma forma de atuar frente às populações

---

[307] "Sent on towards its original destination". HEANLEY. *Memoir of Edward Steere*…, p. 189.
[308] "Return them to their homes if possible, and make a settlement with those who could not get home". JOHNSON, *My African reminiscences...*, p. 17-8.
[309] "One of the best of our baptized couples". HEANLEY, o*p. cit.* p. 2.
[310] STEERE, *A Walk to the Nyassa Country*, p. 11-2.

wayao. A estação receberia homens e mulheres resgatados do tráfico, onde supostamente teriam laços culturais. Na ótica dos missionários, eles estariam levando os "escravos depois de terem sido cuidados e ensinados em Mbweni [...] para a vila de refúgio próximo aos seus antigos lares".[311]

O estabelecimento da estação missionária em Masasi esteve ligado à perspectiva de uma atuação frente à população resgatada do tráfico de escravizados, tal como já corria em Mbweni. Tratava-se, portanto, de "um esforço em direção ao Niassa"[312] para atuar frente às populações wayao e manganja. Entretanto, a execução fora mais complicada. Masasi não era propriamente o local de origem de boa parte da população migrada, na sua maioria os migrantes eram das bordas do Niassa. Como observou o missionário Johnson, após a instalação de Masasi, a população local apresentava dificuldades de comunicação com homens e mulheres de Mbweni, uma vez que a região de Masasi era ocupada predominantemente pelos makua, ainda que com alguma presença de wayao e algumas outras etnias. [313]

A vila de Masasi, entretanto, enfrentou uma grande dificuldade para sua manutenção: os ataques dos magwangwara – a ponto de obrigar os missionários a abandonarem a estação.[314] Uma parte foi deslocada para a estação de Newala, fundada em 1878, mas a maior parte retornou para Mbweni. Todavia, esse abandono não se tornou um impedimento para o desenvolvimento da atividade, que ainda viria a ter uma considerável importância, em especial pela ligação com alguns chefes – como Abdullah Pesa, Matola e Barnaba Nakaam.

Em 1877, cerca de um ano e meio após a visita de Steere ao Mataka, este enviou uma comitiva com nove homens para cobrar do bispo as promessas da presença missionária em Mwembe. Infelizmente, a documentação consultada não permite saber mais sobre o ocorrido.[315] Entretanto, o fato é sintomático para a identificar as conexões entre a costa e o interior. Se os escritos missionários registram a importância da viagem de Steere para as medidas contra o tráfico de escravos e a intervenção britânica na costa africana[316], também identifica-se uma circulação por parte dos africanos que buscavam também articular seus próprios interesses com os missionários.

---

[311] "Slaves after come care and teaching at Mbweni were went as to a city of refuge near their old homes." *Central Africa*, Ago. 1883, p. 122.
[312] "Masasi. is our great effort towards the Nyassa", Carta de E. Steere para Srta. L. K. Stopford, Zanzibar, 26 de Julho de 1878. In: HEANLEY. *Memoir of Edward Steere*…, p. 225.
[313] JOHNSON, *My African reminiscences...*, p. 26
[314] Cf. MAPLES, Chaunncy. *Magwangwara raid upon Masasi*. Zanzibar: Universities Mission Press, 1882.
[315] *Report* 1878, p. 12; HEANLEY. *Memoir of Edward Steere*…, p. 211
[316] *Report* 1876, p. 6

O Mataka viria falecer logo depois, como demostram os registros sobre uma caravana de escravizados apreendidos pelos britânicos em Zanzibar, em 1879; os escravizados seriam vendidos para comprar pólvora para o funeral do Mataka, segundo registrado pelos missionários.[317]

Com isso, em certa medida, a presença dos missionários passou a ser intencionada pelos chefes africanos. Talvez seja possível olhar através da importância e do prestígio social ligados à presença estrangeira ou aos vínculos políticos-comerciais com os ingleses.[318] Eram comuns os registros dos missionários sobre pedidos de professores cristãos para suas vilas. As revistas e os relatórios da missão indicam com alguma frequência esse interesse, que, apesar de não se ter os termos próprios, sua recorrência leva a compreender que de fato havia tal interesse.

Outro fator importante é observar que, para as sociedades africanas circunscritas na região estudada, a presença de professores e religiosos não era algo propriamente novo. Professores islâmicos já eram presentes ali, como foi registrado na documentação. Em 1878, W. P. Johnson relatou que, em Usambara, não apenas o paganismo seria uma ameaça, mas também o islamismo[319], e que isso se devia não apenas pelo contato dos viajantes com o islamismo da costa. O rev. Farler, por exemplo, apontou sua preocupação com a presença de professores islâmicos na região de Umba, em 1876.[320] Para as estações em Usambara, quando questionado a um chefe, "o que o mwalimu [professor islâmico] havia feito para eles, e ele disse: 'Oh, ele lê para eles; ele está sempre lendo ".[321] Um outro chefe, Sehira, solicitou a presença dos missionários em sua vila; diante dessa situação, o rev. York prometeu o envio de um missionário africano, porém Sehira recusou a presença de um negro, desejando um europeu.[322] Em 1878, os wabondei também fizeram pedidos de professores aos missionários, assim como o chefe dos wanyanyembe desejava seguir a religião dos ingleses – pedido esse que se mantinha ainda em 1882.[323] No Rovuma, também eram constantes os "pedidos de vários chefes da região de Masasi por professores, nomeadamente o de Abdallah Pesa", um dos mais influentes na região.[324]

---

[317] *Report* 1878, p. 12
[318] Sobre a relação entre prestígio social e hospitalidades com estrangeiros cf. ABDALLAH, Y. *Os yao*, p, 18-20.
[319] *Report*, 1878, p. 21.
[320] *Report*, 1876, p. 9.
[321] "I asked him what the mwalimu had done with them, and he said 'Oh, he reads them; he's always reading them'". *Report*, 1879-80, p. 35.
[322] Ibidem, p. 38.
[323] *Report*, 1878, p. 21; 1882, p. 41, 43.
[324] "Have sent frequently to beg for teachers." *Report*, 1876, p. 12; "The applications of several chieftains in the neighbourhood of Masasi for teachers, notably that of Abdallah Pesa". *Report*, 1879-80, p. 3.

Porém, esses pedidos raramente eram atendidos. Como sugerem os casos mencionados, uma das principais razões para não serem enviados os "professores" era a ausência de um corpo de missionários suficientemente numeroso para atender às demandas e garantir ainda o funcionamento das atividades já estabelecidas. Além disso, para a implementação de uma estação mais distante de Zanzibar, havia sempre a preocupação não só com a disposição, mas também como o preparo sacerdotal desses indivíduos.[325]

O pedido do Mataka foi atendido apenas em 1880, quando, em outubro, o missionário W. P. Johnson assumiu o projeto de instalar-se no Niassa. Johnson partiu em uma expedição liderada por Barnaba Nakaam com cerca de seis homens. Nakaam era um chefe com alguma importância e conhecido entre outros chefes wayao – o que facilitou a expedição, em especial, nas transações com as diferentes aldeias e vilas, garantindo a continuidade da missão. Suas habilidades nos idiomas do região do Rovuma eram fundamentais para a garantia da viagem dos missionários.[326]

Johnson recebeu a autorização do Mataka II para fazer suas pregações e reunir regularmente a população aos domingos; além disso, foi permitido também o início de uma escola, para qual foram destinados um dos sobrinhos do chefe e alguns outros meninos. Contudo, as condições não eram muito propícias para o ensino, devido à ausência de espaços adequados – embora fosse uma situação corrente salas de aula ao ar livre embaixo de uma grande árvore – e ausência de livros para o ensino.[327]

Na primeira viagem de Steere a Mwembe, uma das questões que se apresentou foi a relação do chefe desta vila com o chefe Makanjila. Mataka I tinha a intenção de não permitir a ida dos missionários até o lago, que se encontrava sob controle de Makanjila, cujos interesses eram antagônicos. Apesar de não termos claro quais eram as intenções de Mataka, não lhe parecia conveniente os missionários apoiarem a ambos os lados. Para os próprios missionários, essa rivalidade pareceu uma vantagem; sendo Makanjila convertido ao islamismo, os conflitos entre as duas lideranças poderiam favorecer a adoção ao cristianismo pelo Mataka.[328] Entretanto, após a estadia de Johnson, a situação pareceu sofrer alguma alteração. O missionário presenciou um dos filhos de Makanjila chegar a Mwembe para selar um "pacto de sangue", firmado na sexta-feira santa do ano de 1882. Essa aliança parece estar diretamente ligada às

---

[325] *Report*, 1878, p. 19-20.
[326] JOHNSON, *My African reminiscences...*, p. 58-64. Ver também MILLS, *A Hero Man...*, p. 25.
[327] ANDERSON-MORSHEAD, *The History of the Universities'*…, p. 39
[328] STEERE, E. *A Walk to the Nyassa Country*. Zanzibar: Universities' Mission Press, 1876.

intenções militares, uma vez que não tardou a chegar um pedido para participar de uma guerra, contra o chefe de Mtonya, tendo saqueado as colheitas daquela vila.[329] Essa aliança abriu caminho para o estreitamento das relações comerciais, especialmente do tráfico de escravizados, e, contrariando os missionários, da religião islâmica professada por Makanjila – que viria a ser, mais tarde, oficialmente adotada pelo Mataka III, Che Bonomali.[330]

Johnson também testemunhou, em Mwembe, a preparação das caravanas de escravizados que tinham, em grande parte, sido trazidos da margem oeste do Lago Niassa. A partir dessas experiências, o missionário identificou alguns grupos de pessoas escravizadas: em primeiro, aqueles que eram vendidos para serem expulsos, como condenados por alguma acusação, como, por exemplo, feitiçaria; em segundo lugar, aqueles que eram vendidos em épocas de grandes fomes, na busca por alimentos. O funcionamento da atividade era também alimentada pela presença anguni, que fomentava o tráfico com prisioneiros de guerras.[331]

Uma das caravanas que permitiu Johnson fazer as constatações anteriores foi justamente aquela que significou o impasse para a sua presença nas terras do Mataka. O início dos preparos para a construção de uma igreja em Mwembe coincidiu com o retorno da caravana; todavia, nesse momento, o missionário observou uma mudança de atitude da população. Isso estaria associado a uma represália à caravana por parte do Capitão Charles Foot, que mais tarde se tornaria cônsul britânico no "*Territory of the African Kings and Chiefs in the district adjacent to Lake Nyassa*" – que, a partir de 1890, seria conhecido como Niassalândia. O capitão Foot, enquanto patrulhava a região costeira próxima a Quíloa, optou, sem estar tecnicamente autorizado, por ancorar na costa como uma forma mais rápida de fazer o controle do tráfico escravista. Foot e sua tripulação procuravam um acampamento de que tinham ouvido falar em direção ao interior; ele tinha a convicção de que os escravos que fossem libertados iriam procurá-los como abrigo. Contudo, após libertar os homens e as mulheres das forquilhas, o capitão inglês não contava que seus planos seriam frustrados pela fama de seu povo entre os africanos – a de que os ingleses eram canibais.[332]

Era comum, nos registros dos missionários, a associação dos ingleses com a fama de comer carne humana. Embora não se saiba a origem, a dita reputação se espalhou da costa ao interior entre as caravanas comerciais, principalmente como forma de manter os cativos longe

---

[329] JOHNSON, *My African reminiscences...*, p. 64-5.
[330] Sobre a trajetória dos chefes Mataka Cf. MEDEIROS, E. *História de Cabo Delgado e Niassa.* Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997, p.87-91; ABDALLAH, Y. *Os yao*, p. 82-99.
[331] JOHNSON, *My African reminiscences...*, p. 62.
[332] Ibidem, p. 69.

dos ingleses, que poderiam libertá-los – assim, fugiriam na primeira oportunidade caso entrassem em contato com os ditos "canibais". Nas embarcações árabes, também a lenda se propagava como forma de aterrorizar e garantir que homens e mulheres que seriam vendidos não se aproximassem dos ingleses. Deste modo, com o receio das práticas antropofágicas inglesas, aqueles que haviam sido resgatados por Foot preferiram retornar à caravana do que arriscar comprovar as lendas sobre os homens brancos.[333]

A repercussão desse episódio trouxe consequências para o destino da missão em Mwembe. O missionário Johnson fora acusado, por homens de Mwembe, de estar se comunicando com os ingleses na costa, fornecendo informações sobre as caravanas e resultando na abordagem de Foot. Como o próprio Johnson concluiu: "não sou eu um dos Wazungu [branco], e não foram essas pessoas que atacaram a caravana Wazungu?".[334] A proposição reflete a tensão que surgiu em Mwembe após a ação do capitão Foot. Tendo em vista o receio de uma represália por parte dos comerciantes e dos homens ligados ao tráfico na região, Johnson se ausentou por um período, seguindo em peregrinação por outras vilas para exploração e pregação – com o consentimento de Mataka.

Durante o período da ausência de Johnson, em Mwembe, o missionário teve alguns de seus pertences levados, "parecia que os homens das quais esses escravos haviam sido retirados voltaram e foram exigir compensação, e correram para sua casa, até que tudo que lhe pertencia fosse roubado ou destruído".[335] O Mataka, acreditavam os missionários, teria sido levado a tolerar tal atitude para não entrar em conflito com outros wayao. Entretanto, a presença inglesa passou a ser questionada, não propriamente pelo chefe, mas por outros agentes deste estado. Johnson teria sido aconselhado, por homens enviados pelo próprio Mataka, a deixar a região – tendo feito. Assim, para o funcionamento da missão, não bastavam apenas os acordos com o

---

[333] Além do registro do episódio do Capitão Foot, observa-se o mesmo imaginário sobre os europeus em: "Some of our young swells, on entering an African village, might experience a collapse of self-inflation, at the sight of all the pretty girls fleeing from them, as from hideous cannibals ; or by witnessing, as we have done, the conversion of themselves into public hobgoblins, the mammas holding naughty children away from them, and saying "Be good, or I shall call the white man to bite you." LIVINGSTONE, *Narrative expedition to the Zambesi*..., p. 182; E em One of the boys of the party said that when the Flying Fish arrived there [at Lindi] with the dhow, blue lights were burnt on board, and all the people at Lindi said 'That is the Englishmen's ship. They have taken a dhow, and now they are roasting the slaves and are going to eat them.' To explain this I may tell you that the Arab slave hunters always try and instil into the minds of the slaves they catch a hearty dread of the English, telling them that the English will eat them if they catch them. This is to prevent the people making their own escape to our men-of-war when they are within hail […]" MAPLES, *Chauncy Maples*… p. 77-8.

[334] "Wasn't I one of the Wazungu, and were not these people who attacked the caravan Wazungu?" JOHNSON, *My African reminiscences...*, p. 69.

[335] It seemed that the people these slaves had been taken from came back, went and demanded compensation, and made a rush upon his house, till everything belonging to him was either stolen or destroyed. *Report*, 1882, p. 38.

chefe local, mas também havia as tensões internas de Mwembe – como os interesses de outros membros daquela sociedade.

As transformações na sociedade wayao

Em 1875, a ida para o Niassa ainda mantinha o ideal dos bispos anteriores, de combater o comércio de escravos em "sua fonte" – em especial como consequência do acordo antitráfico de 1873. O tráfico crescia também à medida que se ampliavam as relações comerciais, sobretudo com a expansão do comércio de marfim, para atender aos gostos europeus e norte-americanos de bolas de bilhar, talheres, etc.; além das contínuas demandas por escravos dos árabes e suaílis.[336] Todas essas atividades provocaram significativas transformações de ordem política, econômica e social na região centro-oriental.[337]

Ao estudar as comunidades makua-lomwe do vale do rio Lúrio e da região de Montepuez, o historiador Eduardo Medeiros identificou que essas sociedades, organizadas na produção e reprodução baseado em sistemas matrilineares (*mahimo*, sing. *nihimo*), sofreu significativas transformações no século XIX. Dentre os fatores que provocaram tais mudanças, destacam-se os de ordem interna: as migrações, os desastres naturais (meio ambiente), as invasões; e os externos, essencialmente o impacto do comércio mercantil de produtos, como o marfim, e, em especial, o tráfico de escravos durante os séculos XVIII e XIX. A mudança nos sistemas da organização dessas diferentes sociedades faz emergir uma "estrutura política e um poder centralizado, ainda que não tenha dissolvido a antiga organização segmentária."[338]

Esse sistema de transformação operou de modo semelhante entre os wayao, como pode ser observado nos estudos do historiador E. Alpers. O comércio de longa distância, entre o interior e a costa suaíli, impactou as estruturas sociais, políticas e culturais dos wayao.

---

[336] Sobre as relações comerciais na costa africana oriental e a abolição ver HARMS, R. Introduction. In: HARMS, R.; FREAMON, B.; BLIGHT, D.; *Indian Ocean Slavery in the Age of Abolition*. New Haven: Yale University Press, 2013; SHERIFF, Abdul. *Slaves, Spices, & Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire Into the World Economy, 1770-1873*. Londres: Ohio University Press, 1987. 1-10.

[337] Especificamente para o norte de Moçambique, considerando o território entre os rios Ligonha e Rovuma ver CAPELA, J.; MEDEIROS, E. *O tráfico de escravos de Moçambique para as ilhas do Índico, 1720-1902*. Maputo: Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1987, p. 91-94.

[338] MEDEIROS, E. Dos territórios linhangeiros aos regulados coloniais no Vale do Lúrio e na circunscrição de Montepuez durante e após a Companhia do Niassa. In: *Africana Studia*, nº 9, 2006, p. 276-7.

A atividade comercial tratava-se de um grande empreendimento, pois, mobilizar uma caravana exigia tanto condições materiais como sociais. As viagens à costa podiam demorar semanas e requeiram alimento, carregadores para as mercadorias como o marfim e para os mantimentos; além disso era necessário estar acompanhado de uma frota de soldados para proteger as mercadorias contra pilhagem e raptos às caravanas, cada vez mais frequentes no início do século XIX. Aqueles que conseguiam mobilizar maior número de seguidores estavam mais aptos a retornar da viagem à costa. Deste modo, os chefes dos núcleos familiares, ou "aldeias", tiveram papel central – baseado no núcleo matrilinear onde o irmão mais velho era a autoridade, mas que se restringia a seus vínculos familiares.[339]

Com base em registros do século XIX, Alpers observa que as unidades políticas dos wayao estavam organizadas em "aldeias", tendo o núcleo familiar matrilinear (*mbumba*) como uma unidade social, cuja autoridade se dava pelo irmão mais velho (*asyene mbumba*), constituído por suas irmãs, limitando as relações de parentesco e contribuído para a fragmentação do grupo. Esse papel dos chefes no controle das caravanas, das negociações e das distribuição dos bens adquiridos teria sido fundamental para o seu prestígio. Esse prestígio social, adquirido pelos aspectos cultural, como viajante, e econômico só era significativo para o seu domínio político à medida que permitia ampliar o número de seus seguidores. [340]

Para a formação de uma unidade político territorial, os chefes precisavam atrair adeptos para além de seus laços de parentesco. Uma das formas seria tornar-se reconhecido pelas habilidades de caçador (notadamente de elefantes, para obter marfim) ou como comerciante. Seguindo os registos etnográficos de H. Stannus, Alpers anota que "a ideia de acumular escravos estava associada à população da aldeia e, portanto, o seu poder e dependência". Assim, os escravizados conferiam uma ampliação da escala política para os wayao, com o alargamento das vilas e o crescimento das cidades no território dos wayao no século XIX. [341]

A caça e o comércio eram processos que dependiam de preparos ritualísticos para a aprovação dos antepassados. Assim, conferia ao chefes locais papel central nas caravanas, como sujeitos ligados à tradição e às práticas religiosas. É sob esse ponto de vista que as viagens para

---

[339] ALPERS, Edward A. Trade, State, and Society among the Yao in the Nineteenth Century. In: *Journal of African History*, X, 3, p. 405-20, 1969.
[340] Ibidem, p. 410-12.
[341] Apud: Ibidem, p. 410-12

as rotas de longa distância ganham fator especial. Sair do seu território era antes de tudo uma autorização dos espíritos, o *Mbompezi*.[342]

A partir dos aspectos expostos, duas linhagens em particular alçaram grande prestígio entre os wayao, principalmente pelo seu envolvimento no comércio com a costa, são elas: Mataka e Makanjila. A trajetória dessas duas linhagens de soberanos foi registrada pelo missionário da UMCA e também pelo wayao Yohanna B. Abdallah.[343] Em 1866, Livingstone registra, durante sua viagem pelo território dos wayao, o Mataka como "uma mão ativa nas próprias guerras escravas, embora agora ele deseje se estabelecer em silêncio". Os wayao eram vistos como os principais agentes do comércio de escravizados. Makanjila, por sua vez, é acusado de ter perdido a relação como os chefes vizinhos por estar "sequestrando e vendendo o povo dele", explica Livingstone, "se alguma das pessoas do Mataka é encontrada no distrito entre Makanjila e Mwembe, elas são consideradas caças justas e vendidas. As pessoas de Makanjila não podem passar pelo Mataka para ir aos manganja, então eles fazem o que podem, sequestrando e saqueando todos os que caíram em suas mãos".[344]

---

[342] Sobre os papeis rituais Cf. Zimba, Benigna, "'Achivanjila I' and the making of Niassa slave routes. In: ZIMBA, Benigna, ALPERS, Edward. ISAACMAN, Allen F. *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*. Maputo: Filsom Entertainment, 2005, p. 242.

[343] Apesar da reconhecida importância dessas duas linhagens na história dos wayao, na narrativa de Abdallah não pode ser descartada uma narrativa construída para exaltar ambos como os "verdadeiros wayao". Sobre isso cf. FOLADOR, Thiago de Araujo. "Os tempos que não voltam": a narrativa da história dos wayao de Yohanna Abdallah. In: WISSENBACH, M. C. C., MAGALHÃES, J. P. *Entre o Atlântico e o Índico: conexões históricas e intercâmbios Brasil*. [no prelo].

[344] Mataka has been an active hand in slave wars himself, though now he wishes to settle down in quiet. The Waiyau generally are still the most active agents the slave-traders have. The caravan leaders from Kilwa arrive at a Waiyau village, show the goods they have brought, are treated liberally by the elders, and told to wait and enjoy themselves, slaves enough to purchase all will be procured: then a foray is made against the Manganja, who have few or no guns. The Waiyau who come against them are abundantly supplied with both by their coast guests. Several of the low coast Arabs, who differ in nothing from the Waiyau, usually accompany the foray, and do business on their own account: this is the usual way in which a safari is furnished with slaves. Makanjela, a Waiyau chief about a third of the way from Mtende's to Mataka, has lost the friendship of all his neighbours by kidnapping and selling their people; if any of Mataka's people are found in the district between Makanjela and Moembe, they are considered fair game and sold. Makanjela's people cannot pass Mataka to go to the Manganja, so they do what they can by kidnapping and plundering all who fall into their hands. *Last Journals*...., v. 1, p. 78.

3.3. O LAGO, O BARCO E A ILHA: OS MISSIONÁRIOS NO LAGO NIASSA

Apesar da saída conturbada do distrito do Mataka, os missionários se mantiveram obstinados com a ideia de uma estação na região do lago. Johnson, após apresentar os relatos de sua viagem ao bispo Steere, este teria concordado em não mais estabelecer a estação missionária no Mataka, mas às margens do lago Niassa, em uma vila chamada Ngoi (ou Kungoi).[345] Tendo isso em vista, o rev. Johnson e o rev. Charles A. Janson iniciaram uma nova expedição para o lago, em abril de 1882.

Essa nova expedição foi mais silenciosa comparada àquela realizada por Steere, em 1875, sem o mesmo tempo de preparo e quantidade de recursos.[346] Há também uma indicação que o missionário africano J. Swedi tenha se voluntariado para acompanhar o jornada, mas não se efetivou, como pode ser observado pela sua ausência nos registros dos demais missionários sobre a viagem. Swedi apenas iria para a região de Masasi em 1879, após ser ordenado diácono. Tal expedição não alcançou propriamente seu objetivo, em especial pela morte de Charles Janson no meio da viagem, além de não conseguir organizar a estação como esperado, resumindo-se à exploração do território e a algumas tentativas de estabelecer relações com autoridades locais, por parte de Johnson.

Janson deixou um interessante registro na forma de diário sobre a expedição, ainda que encerrado abruptamente pela repentina alteração de sua condição de saúde. O texto original foi publicado em sua memória pela UMCA, em Zanzibar, logo após sua morte. Além de prestar a sua memória, o próprio documento sugere que tratava-se de uma forma de a missão manter o acompanhamento dos seus "progressos" e garantir inscrições para manter as doações que sustentavam o trabalho missionário. O missionário descreve sua viagem Masasi até Mtenguli com comentários sobre a passagens pelas vilas, entre as *machambas* e os baobás, fornecendo alguns aspectos da realidade dos wayao ao longo do seu trajeto. Apesar de curto, o diário é relevante para pensarmos alguns aspectos das sociedades africanas visitadas e os missionários nesse contexto.[347]

---

[345] JOHNSON, *Journeys in the Yao Country*…, p. 481.
[346] *Earnest appeal for men. The Universities' Mission to Central Africa, 1º Nov. 1882*, BOA/UMCA.
[347] JANSON, Charles A. *Central African Mission Occasional Paper: The Rev. C. A. Janson's Diary of his journey to Lake Nyassa, 1882*. Zanzibar: Universities' Mission Press, 1882.

No seu percurso, Janson registrou que algumas populações se autodeclaravam como wayao, mas, para o missionário, tinham "sem dúvida sangue de makua e matambwi".

A dúvida sobre o enquadramento dos africanos em uma ou outra etnia pode ser melhor entendida quando são observados outros casos. O historiador Edward Alpers, por exemplo, identificou uma passagem no explorador e antropólogo Karl Weule, em uma entrevista ao chefe já mencionado Barnaba Nakaam – com quem a missão tinha estreita relação e que foi chefe da primeira expedição de Johnson a Mwembe –, que teria dito "muito tempo atrás, é verdade, eu era makua, mas agora já há um bom tempo, eu tenho sido wayao". [348] Ao discutir essa passagem, Alpers nota relação do prestígio social atribuído aos wayao devido aos processos de transformações ocorridos nessa sociedade e sua expansão. Com isso, pode-se especular um entendimento sobre o que se trata esse espaço wayao, ou *yaoland*, isto é, não como um espaço unicamente étnico, senão plural em muitas formas e identidades.

As caravanas de escravos, por um lado, espantavam o olhar europeu, por outro, serviam como informantes e por vezes guias para os missionários em seus trajetos.[349] Nos encontros de Johnson e Janson com as caravanas de escravos, não houve uma interferência como ocorrera quando Livingstone e Mackenzie estiveram no Niassa. O tráfico de escravizados se mantinha independentemente das medidas inglesas contra sua atividade. A crescente economia de Zanzibar, Pemba e regiões paralelas no continente, onde se desenvolviam as plantations de especiarias e oleaginosas, ainda demandava grandes quantidades de trabalho escravo, para além da mão de obra exportada ilegalmente.

O constante comércio no lago e a dinâmica ao seu entorno conectavam a região com o mundo índico. Nesses fluxos, também se revela a presença da língua kiswahili, que circulava com os diferentes comércios da região do lago até Zanzibar. Além disso, observa-se a comunicação com o próprio sultão Seyid Barghash, como relatado sobre o transporte por parte de alguns wayao até a vila do Mataka, carregando uma carta do sultão e do cônsul inglês com pedidos de reparação sobre os danos anteriores ao missionário Johnson durante sua estadia em Mwembe.[350]

---

[348] Apud: ALPERS, E. Introduction In: ABDALLAH, Y. A. *The Yaos*. London: Frank Cass, 1973. p. viii. (Tradução minha).

[349] I had a chat with the owners, 'tis something like Spenlow and Jorkins in David Copperfield the man you talk to never deals in slaves himself, but there is a poor misguided fellow, who will take slaves down to the coast, and he happens to have joined caravans with him. They had come from the South and West of the lake, and reported plenty of food ahead. JANSON, *Central African…*, p. 9.

[350] Ibidem, p. 10.

Em Chipogora, Janson relatou a preocupação do chefe da vila com uma "epidemia". Para o missionário, não havia propriamente uma epidemia, tratavam-se de doenças comuns aos olhos do europeu, mas que eram agravadas pelo "desânimo geral, pelo susto e depressão que tomava o corpo todo que apenas estaria sofrendo de uma dor de estômago". O missionário também considerava outra hipótese para a situação, na qual estaria uma migração das montanhas próximas ao Mataka para a baixa altitude do rio, um ano antes. Essa visão encontrava, por sua vez, alguma relutância do chefe, ao que parece, pelas fontes, que insistiam no desejo de "algumas grandes purificações e misturas de encantos e remédios de feitiçaria" – uma vez que se associavam as doenças com a influência de um espírito maligno que ocupava a região, isto é, um *sheitani*.[351]

A questão dos "medicamentos" era algo a que todo momento os missionários precisavam lidar. A visão do chefe de Chipogora não destoava das tradições locais, que buscava uma relação harmoniosa do mundo dos vivos e dos espíritos – ou, para usarmos os termos de Hampate Bá, mundo visível e invisível, termos esses que não podem ser descartados, pois são reguladores dessas sociedades.[352] Como já observado, não necessariamente tratava-se de um medicamento em si, pode ser entendido também como um ritual, em geral entendido porque havia alguma bebida ou alimento envolvido. O principal deles eram os medicamentos de guerra, ou seja, os preparos que são relacionados a rituais que os beneficiaram na guerra.

---

[351] So all that could be done was to tell him that there was no epidemic, that the diseases were ordinary and different, though evidently immensely increased by the general discouragement and the fright and depression which seized every body who might only be suffering from a stomach ache, while another cause might be, that about a year ago the whole people had come to their present abode from a high hilt near Mataka's, and that the change from mountain to low river air had a good deal upset their constitutions. I don't suppose this at all satised their views which, pointed towards a Sheitani, or evil spirit of that part of the country, and there were some great ablutions and concoctions of charms and medicines of witchcraft, with a view to this theory. Ibidem, p. 12-3.

[352] BÂ, Amadou Hampaté, A. Tradição Viva In. KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010; Sobre as tradições locais na região ver, por exemplo: WEGHER, Luís. *Um olhar sobre o Niassa*. Vol. 1. Maputo: Paulinas, 1995; outro texto, apesar de não ser o objeto de investigação, mas trata da importância dos rituais e a relação com antepassados é ZIMBA, Benigna, "'Achivanjila I' and the making of Niassa slave routes. In: ZIMBA, Benigna, ALPERS, Edward. ISAACMAN, Allen F. *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*. Maputo: Filsom Entertainment, 2005, p. 219-253; Apesar de tratar-se de um texto de caráter ficcional, Paulina Chiziane e Rasta Pita apresentam em *Por quem vibram os tambores do além?* (2013) apresentam uma importante discussão sobre a história e papéis dos curandeiros na história Moçambicana. A obra trata-se de uma biografia do co-autor, o curandeiro Rasta Pita, de origem entre os wayao no Niassa. A partir da história de Pita, registram importantes aspectos das relações culturais e a atuação do mundo dos espíritos (ou antepassados) no mundo físico, em especial, o papel dos curandeiros nesse processo. Para uma discussão da obra Cf. FOLADOR, T. A. Reconciliar com o passado: articulações entre literatura e história em Por quem vibram os tambores do além (2013) de Paulina Chiziane e Rasta Pita. *Revista Crioula (USP*). p.401-22 , 2017.

> O único desejo de Mpanda é obter remédio (feitiçaria) para defendê-lo contra os ataques dos makangwara – o grande temor aqui – e exigiu uma imensa quantidade de explicações, mesmo percebendo vagamente que nós não fornecemos tal coisa. Eles se ofereceram para pagar muito; uma é, ganhando o modo como as pessoas da costa negociam com os nativos nessa questão do medicamento (embora, é claro, como maometano seja teoricamente uma abominação para eles), e que coisa imensamente importante é considerada.[353]

Mais do que um retrato da cosmovisão wayao e de outros povos vizinhos, a insistência nos medicamentos de guerra demonstra a preocupação com os conflitos e tensões presentes na região. A atividade dos magangwara era uma das principais preocupações das populações do Niassa na segunda metade do século XIX. Os diferentes chefes locais ou precisavam estar preparados para resistir aos saques ou se dispor a suseranias para garantir proteção. Os missionários entram como agentes nesse processo, como intermediários ou como suporte, mas também como agentes de conflitos.

Outras fontes importantes para estudar a segunda expedição ao Niassa são os escritos de Johnson, o qual, inclusive, permaneceu no interior – continuando, sozinho, a expedição, após a morte de Janson. Ao percorrer a região do Niassa, Johnson mapeou seus aspectos geográficos, que foram publicados na *Royal Geographic Society*. Esses textos são principalmente descritivos, contemplam as características físicas dos espaços percorridos e contribuem para a o desenho de mapas da África centro-oriental publicados na revista inglesa.[354]

O local acordado entre Steere e Johnson, Ngoi, encontrava-se na borda do lago, a cinco dias de viagem ao norte a partir Losewa, cuja localização é mais precisa. Ngoi propriamente não recebeu muita atenção, mas pode estar associada com a região da vila de Chigoma, sob a ordem de Chitesi (ou Chiteji) – um importante chefe nyanja da região do lago. O local ainda se

---

[353] Mpanda's one desire is to get medicine (witchcraft) to defend him against the attacks of the Makangwara—the great dread here, and has required an immense amount of explanation even to dimly perceive that we don't provide such. They offered to pay highly; one is ,earning the way the coast people trade on the natives in this matter of medicine, (though of course as Mahomedans it is theoretically an abomination to them), and what an immensely important thing it is considered." JANSON, *Central African…*, p 16-7.

[354] JOHNSON, William Percival. The Rev. W. P. Johnson's Journeys in the Yao Country, and Discovery of the Sources of the Lujende. In: *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, New Monthly Series, Vol. 4, No. 8 (Aug. 1882), pp. 480-484. Idem. Seven Years' Travels in the Region East of Lake Nyassa. In: *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, New Monthly Series, Vol. 6, No. 9 (Sep. 1884), pp. 512-536. Além desses textos Johnson publicou dois livros sobre suas memórias e sobre aspectos das sociedades por onde passou: Idem. *Nyasa, the Great Water: Being a Description of the Lake and the Life of the People*. Londres: Humphrey Milford/Oxford University Press, 1922; Idem. *My African Reminiscences*. Londres: UMCA, 1924.

mostrava estratégico para os ideais missionários, pois encontrava-se em uma das principais rotas comerciais da região do lago Niassa.

> Embora o lago seja o mais largo em Chiteji, ainda assim, devido à proximidade de duas ilhas, Lukoma [Likoma] e Chisamulu, ambas na dependência das aldeias do grupo do Chiteji, há uma travessia regular por lá; e impressiona muito ver três ou quatro canoas como se estivessem no meio do oceano, de onde as colinas estão de ambos os lados, perfeitamente visíveis.[355]

Próximo ao Chitesi, cerca de dez dias de viagem, estavam vivendo os magwangwara, Estes se tornaram uma questão central para a presença missionária entre a costa e o lago. Ao mesmo tempo que Johnson caminhava entre essa população ao norte do Niassa, um grupo de magwangwara realizava alguns ataques à estação missionária de Masasi, próxima à costa, obrigando os missionários abandonarem temporariamente o local. A viagem de Johnson até o dito grupo teve como uma das razões a negociação de uma trégua nos ataques a Chitesi.

> É claro que essas cidades costeiras são um campo distinto da cidade do Mataka e de seu distrito, mas todas estão sob uma categoria de "afetadas pelos magwangwara", e lidar com os magwangwara é um assunto importante para qualquer um que deseje auxiliar todo o país do Lugenda ao lago. Soube que o Mataka foi novamente arruinado pelos magwangwara desde que parti, por isso sinto que a visita do magwangwara diz respeito tanto aos wayao do [distrito do] Mataka quanto aos [manganja] de Chitesi.[356]

Além de entrar em contato com os magwangwara em sua viagem, Johnson necessitou recorrer à Missão Escocesa, ao sul do lago, como observou o missionário Heanley. Isso significou uma relação de cooperação entre as duas missões.[357] Por volta de 1880, a missão de

---

[355] "Though the lake is widest at Chiteji's, yet, owing to the proximity of two islands, Lukoma and Chisamulu, both in dependence on the villages of the Chiteji group, there is a regular crossing there; and it impresses one much to see three or four canoes as it were in mid-ocean, whence the hills are on either side harely visible." JOHNSON. *Seven Years' Travels…*, p. 514.

[356] "Of course these coast towns are a distinct field from Mataka's town and its neighbourhood, but all come under one category 'smitten by the Gwangwara'; and dealing with the Gwangwara is an important matter with anyone who desires to benefit the whole country from the Lugenda to the Lake. Mataka has, I hear, again been spoiled by the Gwangwara since I left, so I feel the visit to the Gwangwara concerns the Yao of Mataka's as much as the Nyassa of Chitesi." *Central Africa*, 1883, p. 38.

[357] HEANLEY, *Memoir of Edward Steere…,* p. 331.

Livingstonia, da Igreja da Escócia, desempenhava o trabalho ao sul do lago Niassa, com parceria da *African Lakes Company*, tendo especial importância a presença do vapor "Ilala". Nesse encontro, não apenas o missionário inglês foi acolhido para receber abastecimentos, mas também colocou em questão a necessidade de uma mudança de atitude em relação ao Niassa, com a introdução de um vapor para a disposição da UMCA. A experiência com a missão escocesa apontou, para Johnson, a necessidade de uma atuação a partir do lago, isto é, uma estação flutuante. Assim, os missionários poderiam circular pelo lago, atingindo maior número de regiões e, principalmente, se estabelecendo no lago como forma de escapar às investidas dos magwangwara.[358]

Com isso, iniciou-se uma campanha de arrecadação de fundos para a construção do vapor "Charles Janson" – nome em homenagem ao missionário. Após o término de sua expedição, Johnson retornou, em novembro de 1883, para a Inglaterra onde fez o apelo para o vapor, tal como o Ilala, para a operação no lago. Em 1884, iniciou-se a campanha de arrecadação de fundos para a construção do vapor:

> o rev. W. P Johnson, com a entusiástica aprovação do bispo, pede um vapor que será usado como vapor-missão e centro de treinamento para os professores africanos, que devem ser desembarcados e instalados nas aldeias ribeirinhas da costa leste do lago e visitados pelo vapor em intervalos regulares. Propõe-se chamar a vapor de "Charles Janson". O custo não será inferior a £5000. Contribuições especiais são solicitadas imediatamente, e espera-se que o sr. Johnson seja apoiado em seu desejo, e que ele possa levar as partes do vapor com ele quando ele retornar no início do outono.[359]

Em outubro de 1884, o *S.S. Charles Janson* foi remetido para o Zambeze, em 380 pacotes, e destinados ao Niassa. Com isso, concluía-se não só o pedido de Johnson, mas também o antigo pedido do bispo Mackenzie, que, em suas últimas palavras escritas, pediu um barco

---

[358] ANDERSON-MORSHEAD, *The History of the Universities'*…, p. 135.

[359] "The Rev W. P. Johnson, with the hearty approval of the Bishop, asks for a Steamer which will be used as a Mission Ship and Training Home for African Teachers, who shall be landed and settled in the villages bordering on the East Coast of the Lake, and visited by means of the Steamer at regular intervals. It is proposed to call the steamer the 'Charles Janson'. The cost will not be less than £5000. Special Contributions are invited at once, and it is hoped that Mr. Johnson will be supported in his wish, and that he may take the parts of the Steamer out with him when he returns in the early autumn." *Central Africa*, fev., 1884, p. 21. O anúncio com pedido de recursos para o mesmo propósito seguiu-se até o mês de maio no periódico, quando já solicitava apenas metade do valor inicial.

universitário, para escapar à dependência do *Lady Nyassa*, de Livingstone, para a manutenção da estação em Magomero.[360]

O bispo Smythies observou em suas correspondências que o rev. Johnson, após algum tempo com o Chitesi, não o aconselhava implementar uma estação missionária na porção continental. Johnson argumentava, por exemplo, que a implementação de uma escola para as crianças teria dificuldades, à medida que a escolha de um chefe como abrigo despertaria ciúmes dos demais e restringiria o envio de crianças para a missão. Além disso, era necessário um local que não estivesse sujeito às invasões dos magwangwara, que causavam insegurança às populações locais.[361] Diante das tensões que acometiam a região, a ilha de Likoma, localizada no lago Niassa, apresentou-se como a opção mais conveniente.

O nome Likoma, segundo o missionário Chauncy Maples, mais tarde bispo do Niassalândia, significava "bonito", "agradável" ou "desejável". Duas hipóteses são apresentadas pelo missionário sobre esse topônimo; a primeira é pela própria razão de seu encanto natural, mas a que mais lhe convenceu remete à ideia de "agradável" como um refúgio seguro para as populações da porção continental, atingidas por invasões e saques de outros povos, condizendo com seu uso pela população da vila do Chitesi, que detinha o domínio da ilha.[362]

Maples sugere também que os habitantes de Likoma eram, na sua grande maioria, manganja ou wayao. Esses teriam chegado lá provavelmente associados a diferentes processos migratórios em situações de momentos de crise. A população da ilha, por sua vez, reconhecia mais ou menos a suserania de dois principais chefes da parte continental: Mataka e Chitesi.[363]

O bispo Smythies procurou estabelecer um acordo com Chitesi para seu estabelecimento na ilha, que se mostrou solícito.[364] O *Charles Janson* lançou âncora na ilha de Likoma em 22 de janeiro de 1886, caracterizando não apenas o início de uma nova estação missionária, mas uma atuação cada vez mais marcada por um processo de ocupação europeia no interior do continente. Com auxílio do vapor, o objetivo dos missionários era se locomover com maior facilidade ao longo da costa do lago, construindo subestações, além de adquirir suprimentos

---

[360] *Letter XCIV*. Rio Shire, Janeiro de 1862. In: GOODWIN, *Memoir of Bishop Mackenzie*, p. 419-20. A preocupação com uma embarcação para o funcionamento da missão também apereceu entre os primeiros missionários, na região do rio Chire, cf. ROWLEY, *The Story of the Universities…*, p. 315.
[361] "low marshy places which are protected by lagoons, very fertile and productive, but most unhealthy and unfit for Europeans to occupy permanently." Ibidem, p. 63.
[362] MAPLES, *Journals and Papers…*, p. 158-9.
[363] Ibidem, p. 157.
[364] WARD, *The Life of Charles Alan Smythies*…, p. 65.

com maior facilidade e manter contato mais próximo com a *Free Church of Scotland Mission*.[365]

O pesquisador Henry Mbaya, em seu estudo sobre a UMCA, observa que os missionários, ao chegarem em Likoma, em 1885, da mesma forma que introduziram "uma nova e significativa dimensão na vida socioeconômica e política da população local", tiveram que "interagir com os africanos de várias maneiras e em muitos níveis, notavelmente nas áreas de cultura, tradição e política".[366]

Partindo dos estudos dos Comaroffs, sobre a apropriação de símbolos e signos significativos dentro da cultura existente de um povo subordinado e sua transformação para um propósito não previsto ou pretendido pelo proprietário, Mbaya chama atenção para um dos locais em que os missionários procuraram construir uma primeira igreja em Likoma.[367] Esta teria sido instalada em um local denominado *chiphyela*, literalmente "lugar ardente", pois se tratava de uma região onde eram praticados as execuções daqueles acusados de feitiçaria, que eram queimados, caracterizando-se como um local da "morte e do mal". Deste modo, a presença missionária procurava se caracterizar nesse local com forte conotação simbólica para os habitantes de Likoma e impor-se como uma força triunfante. Entretanto, os resultados foram inesperados – os missionários tinham que lidar com os receios da população dos *afiti*, isto é, os espíritos dos feiticeiros e das feiticeiras que haviam sido queimados no local. Com a pressão, os missionários se convenceram da mudança. Os ingleses não contavam com essa relação dos africanos com o mundo invisível – nas palavras de Mbaya; essa visão de mundo espiritual era mais forte do que poderiam supor os missionários e fazia os africanos resistirem aos processos de cristianização.[368]

O registro do processo de instalação em Likoma são contemplados no diário do missionário William Bellingham, que foi enviado para o Niassa acompanhando a expedição do carregamento do *S.S. Charles Janson.* Ele ficou responsável pelas primeiras atividades na ilha de Likoma, como as primeiras construções.

Ainda que tenha sofrido uma edição para a publicação, pela natureza do documento, o diário de Bellingham está mais próximo de um registro do cotidiano das atividades. As

---

[365] Ibidem, p. 63-5.
[366] MBAYA, H. Resistance to Anglican missionary Christianity on Likoma Island, Malawi: 1885-1961. In: *Studia Historiae Ecclesiasticae*, December 2006 Vol XXXII, n. 3, 2006, p. 158.
[367] Idem. *The Making of an African Clergy in the Anglican Church in Malawi with Special Focus on the Election of Bishops (1898-1996)*. Tese de Doutorado. Pietermaritzburg: University of Kwazulu-Natal, 2004, p. 217.
[368] Ibidem, p. 217-8.

informações contidas são significativas para pensar possíveis reinterpretações da presença missionária, tendo em vista as ações dos africanos, diferentemente dos textos publicados oficialmente pelos bispos e outros missionários nos relatórios e periódicos.

Se, nos registros de Johnson, a relação com o Chitesi era bem favorável à instalação missionária, Bellingham indica algumas contrariedades com o chefe manganja. Os missionários foram primeiro levados a um local no alto de uma colina, cujo intenso calor e ausência de recursos para as construções os desagradaram. A reação imediata foi os missionários procurarem outro lugar para se instalarem que não a ilha. Chiteji se recusava a reconhecer qualquer acordo feito por Smythies e exigia um "presente" maior do que o lhe havia sido ofertado. Portanto, preferia que os missionários ficassem em um lugar de sua preferência, isto é, perto dele na porção continental. A resolução do impasse foi obtida com o envio de alguns tecidos ao chefe e com a insistência na escolha de um novo lugar, para, assim, poderem construir onde preferissem. [369]

Ainda que houvesse um acordo com Chiteji, os missionários precisavam estabelecer as relações com um dos chefes sob seu controle na ilha de Likoma, Chiwisi. Este reivindicava que apenas as pessoas de sua aldeia fossem trabalhar para os missionários e propôs um alto preço como pagamento. Bellingham não concordou em pagar. Tal negação refletiu-se em um momentâneo embargo por parte dos africanos, que, nos dias seguintes, deixaram de vender alimentos e não foram trabalhar. Todavia, as relações não tardariam a ser retomadas. Chiwisi logo procurou os missionários dizendo que não tinha nada e que gostaria de se vestir como os *mzungu*, isto é, um branco. Além disso, alegava que não queria mais beber ou seguir seus costumes, disposto a seguir as instruções cristãs. Bellingham contrariava o chefe ao acusá-lo de que ele só vinha para "ver que roupas ele poderia obter, e não para ser ensinado mais sobre Deus".[370]

A recorrência dos pedidos dos medicamentos, relacionados às formas de defesa contra os seus inimigos, bem como os pedidos de produtos, como contas e tecidos, para serem utilizados como valores de troca, caracterizaram um importante papel nessas relações entre chefes africanos e missionários europeus. Bellingham registrou, ainda, outro pedido de Chiwisi, no qual interrogava o missionário se havia "tomado o mesmo remédio que o Sr. Johnson contra

---

[369] BELLINGHAM, William *The Diary of a Working Man (William Bellingham) in Central Africa. December, 1884, to October, 1887.* J. Cooke Yarborough (ed.). Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1888, p. 83-4.

[370] "He only came to see what clothes he could get, and not to be taught more about God". Ibidem, p. 99.

os magwangwara, pois os homens que cortam mato na floresta correm o risco de serem mortos ou roubados, e se alguém for pego, o que devo pagar? E se eu não oferecesse, ele não os deixaria ir".[371] A posição dos ingleses e sua circulação por diferentes regiões, incluindo aquelas que eram vistas como mais belicosas, constituía uma percepção a partir do olhar africano do uso dos medicamentos como já foi observado em outros momentos nesta pesquisa.

Além de Chiwisi, eram contínuos os envio de mensagens por parte de Chitesi, que continuou com pedidos de mais tecidos, e de outros chefes que alegavam seus vínculos com aquele chefe do continente para fazer algum tipo de pedido aos missionários.

> Outro parente de Chitesi veio e disse que queria conversar comigo. O que ele queria era pano. Outro veio, querendo pólvora e pedras de sílex para suas armas, pois os magwangwara estavam chegando, ele disse. Qualquer coisa para levar o que puderem tirar de você. Um velho disse, quando eu falei a ele que não tinha mais tecido, que eu contava mentiras, porque eu fazia todas as noites como eu queria.[372]

Os missionário apresentam esses pedidos a partir de uma leitura que coloca os africanos ao procura-los pretendiam se aproveitar dos recursos dos ingleses. As descrições dos "abusos" por parte dos africanos em relação aos missionários, dentro de uma norma de conduta dos padrões europeus, ofusca o entendimento das relações que os próprios chefes poderiam ter com essa presença estranha em seu território.

Ao analisar o caso da instalação em Chiphyela, Mbaya nota que os termos do acordo entre Chitesi e os missionários não estavam totalmente explícitos. Para o pesquisador, os missionários confundiam o conceito ocidental de posse pela terra com o conceito "africano de encargo [*trust*] e alocação da terra", não portando a ideia de propriedade privada. Ainda que não esteja claro para Mbaya se os missionários sabiam dessa diferença, o que se constata é que os missionários assumiram um poder cada vez mais secular, apesar das instruções contrárias do bispo Smythies.[373]

---

[371] "Wanted to know if I had got the same medicine as Mr. Johnson had against the Magwangwara, for the men who go to cut poles in the forest were in danger of being killed or stolen, and if any got caught what should I pay? And if I did not offer, he would not let them go. Ibidem, p. 88.

[372] "Another relative of Chitesi's came up and said he wished to talk with me. What he wanted was cloth. Another came, wanting powder and flint stones for their guns, for the Magwangwara were coming, he said. Anything to get all they can out of you. One old man said, when I told him I had no more cloth, that I told lies, for I made it every night as I wanted it." Ibidem, p. 90.

[373] MBAYA, *The Making of an African Clergy…,* p. 194. (Tradução minha).

Se, por um lado, houve um processo de negociação dessa presença missionária, em especial com os grandes chefes, por outro, não era unanimidade essa presença. Para os chefes, as alianças com os europeus estavam associadas, entre outras coisas, à circulação de mercadorias que antes apenas podiam ser obtidas na costa, às relações de prestígio social e às estratégias de defesa. Entretanto, as tensões aparecem em outros espaços. Isso pode ser observado, como já foi apresentado, no caso do Mataka: o conflito deu-se por razão dos comerciantes que tiveram suas caravanas interceptadas pelos ingleses. Já em Likoma, por exemplo, uma tensão com a presença missionária deu-se com um velho senhor, chamado Chiwoko, que disse ter sido

> o primeiro que veio e viveu na ilha, e toda a ilha é dele, e ele não permitirá que seu povo tenha alguma coisa conosco; ele também tentou impedir nosso menino de tirar água do lago, e disse que, se quiséssemos água, deveríamos cavar um poço. As pessoas têm medo dele, porque acham que ele pode fazer algum mal a elas, como um *mfiti* (feiticeiro). [...] Ele mora com a irmã e até os nativos o chamam de bruxo e velho malvado.[374]

Bellingham descreveu certa constância dos "incômodos" de Chiwoko. O velho homem, visto como uma anedota pelo missionário, traz à discussão um registro significativo da oposição à presença missionária. Bellingham relatou que, em uma das discussões, quando limpavam uma estrada e cortavam arbustos, Chiwoko pediu-lhes para pararem tais serviços, caso contrário ele proibiria as pessoas de vender-lhes comida. Não se sabia ao certo qual o real impacto do velho na ilha, ao que tudo indica, sua posição como feiticeiro causava no mínimo temor da população de Likoma. Mas o missionário se desfez das ameaças, dizendo que apenas ouvia as ordens de Chitesi e que qualquer represália seria contada a ele.[375]

Em janeiro de 1886, a região enfrentou um problema com a falta de chuvas, o que gerou alguma instabilidade para os missionários. Essa situação gerou um conflito entre Chitesi e Chiwisi. Não é muito claro o ocorrido, o que se sabe é que Chiwisi procurou Bellingham como aliado para um eventual conflito, mas que foi negado. Outro ocorrido foi a acusação de

---

[374] "One old man, by the name of Chiwoko says he was the first that came and lived on the island, and the whole island is his, and he will not allow his people to have anything to do with us ; he also tried to stop our boy from getting any water out of the lake, and said if we wanted water we must dig a well. The people are afraid of him, because they think he can do some evil to them, as an mfiti (wizard). […] He lives with his sister, and even the natives call him a wicked and evil old man." BELLINGHAM, *The Diary of a Working Man…, p.* 91.
[375] Ibidem, p. 93-4.

Chiwoko contra os missionários, por terem colocado medicamentos no lago – o que teria resultado na paralisação das chuvas. Provavelmente refere-se ao evento do uso de um sabonete que foi dado a um menino para tomar banho no lago. Nesse cenário, ainda, Chitese acusava Chiwoko de ter usado feitiçaria para parar com as chuvas.[376]

Essas tensões do velho homem de Likoma com os missionários, de um lado, e as insistências de negociações de apoio e comércio de Chiwisi, de outro lado, são significativas para pensar como esse espaço missionário, ao menos antes do colonialismo, a todo momento precisava ser negociado. É muito fácil ser conduzido pelas tramas dos missionários e mergulhar nos estereótipos, pois trata-se de uma escrita que, por vezes, não revela as tensões vividas em razão de viabilizar a existência de um projeto missionário para seu público leitor. Nesse sentido, o texto de Bellingham foi fundamental, pois revelava, em sua forma de diário, ainda que publicado, eventos mais fragmentados registrados a partir do cotidiano. Com isso, as tensões e os conflitos emergem em suas sutilezas.

Naturalmente, do mesmo modo que ocorreu em outras escolhas dos bispos da UMCA, a opção por Likoma recebeu algumas críticas da Inglaterra, das quais o bispo Smythies procurou se posicionar:

> Eu agi de acordo com minhas próprias convicções ao escolher Likoma, e acho que será admitido ser razoável que eu me senta obrigado a considerar o testemunho universal daqueles com que eu tive a oportunidade de falar que conheciam o lago, e meu próprio julgamento. Depois de ter visitado diferentes partes do lago, em vez da opinião de qualquer um que nunca esteve lá. [...] Vou lhe dar as palavras de Sir John Kirk para esta tarde: ele pelo menos é uma boa autoridade. 'Eu me pergunto se alguém deve decidir sobre tal questão sem ver o distrito. O fato é que há muita bobagem sobre os planaltos da África. Você não pode viver em qualquer lugar sem estar sujeito à febre, a menos que você vá a lugares desertos onde ninguém mais mora. Onde quer que haja cultivo, há febre'. Eu concordo inteiramente com ele. Olhe para Newala. Há aparentemente todas as condições favoráveis à saúde, mas alguns homens têm febre constante lá.[377]

---

[376] Ibidem, p. 104-5.

[377] I have acted according to my own convictions in choosing Likoma, and I think it will be allowed to be reasonable that I should feel bound to regard the universal testimony of those I had an opportunity of speaking to who knew the lake, and my own judgment after having visited different parts of the lake, rather than the opinion of any who have never been there. Dr. Laws, as far as I can gather, is the one person who has experience who is

Isso sugere uma necessidade de afirmar a viabilidade e o progresso da atividade, que logo foi endossada na segunda visita do bispo à Likoma. O bispo relata os desenvolvimentos da atuação na ilha, que se mostravam favoráveis em aspectos da saúde da população, algo crítico para a manutenção da estação e também com relação às atividades em que Smythies inclusive se mostrava surpreso, "ao ver vinte e cinco meninos vivendo como pensionistas na Missão e ensinados pelos professores nativos todos os dias. Esses professores vieram de entre os nossos meninos em Zanzibar, e foram de grande ajuda e mais excelentes em todos os sentidos"[378].

A partir de 1886, observa-se a expansão da atividade na região do Niassa. Likoma de fato se mostrou como um lugar estável para a permanência missionária, assim como a atividade do vapor *Charles Janson* nas vilas e aldeias nas bordas do lago. Um dos fatores que contribuíram para a expansão da atividade em Likoma foi a atuação do clero africano. Alguns educandos de Zanzibar – como discutido no capítulo anterior – foram enviados para colaborar com a missão, entre eles destaca-se Agustine Ambali, que logo depois foi transferido para Msumba e Chia, ambas próximas ao lago, e sucedido por Eustace Malisawa. Ambos tiveram participação também no processo inicial da instalação de Likoma.[379]

Em 1884, o presidente da *Royal Geographic Society* destacou, ao apresentar o relato de Johnson sobre suas viagens para o Niassa, o papel dos missionários e as perspectivas para o interior, em que "havia uma justa perspectiva de que a civilização fosse introduzida naqueles países com os mesmos efeitos abençoados que se seguiram à abolição do tráfico de escravos na vizinhança de Zanzibar".[380] A presença da UMCA na região do lago, em conjunto com a missão escocesa e com a *African Lakes Company*, acentuava a presença europeia na região e, mais do

---

doubtful about Likoma, but on no ground, I imagine, but theory. But what of his station? It is on a fine breezy promontory with a bay on either side—every condition of health, we would say. But those living there bear every mark of constant fever. I will give you Sir John Kirk's words to me this afternoon: he at least is a good authority. 'I wonder that anyone should decide on such a question without seeing the district. The fact is, there is a great deal of nonsense talked about the highlands of Africa. You cannot live anywhere without being liable to fever, unless you go to desert places where no one else lives. Wherever there is any cultivation, there is fever'. In: Ibidem, p. 83-4.

[378] "I was surprised to find twenty-five boys living as boarders at the Mission and taught by the native teachers every day. These teachers came from among our boys at Zanzibar, and have been of the greatest help and most excellent in every way." Ibidem, p. 83.

[379] MBAYA, *The Making of an African Clergy…,* p. 187; Ver também AMBALI, A. *Thirty Years in Nyasaland*. Westminster: Universities' Mission to Central Africa, 1928.

[380] "There was a fair prospect of civilisation being introduced into those countries with the same blessed effects that followed the abolition of the slave trade in the neighbourhood of Zanzibar" in: JOHNSON, *Seven Years' Travels...*, p. 535.

que isso, um projeto de interesses comerciais e de exploração do território e mão de obra – que seriam acentuados nos anos seguintes com o colonialismo.

O explorador Harry Johnston, que mais tarde receberia controle administrativo da Rodésia do Norte, apresentou vigorosas críticas sobre os trabalhos de missionários britânicos na África. As questões retomam a necessidade de ampliar as atividades industriais ou os trabalhos manuais, como já havia sido apresentada por Bartle, anos antes. Cada vez mais, era observado por oficiais a necessidade de um ensino industrial que atendesse aos resultados imediatos da constituição da África Central Britânica, como os domínios da impressão, do torno giratório, da calandra[381], da plaina, do ferro, da serra e do molde de tijolo, etc. [382]

A expansão missionária para o Niassa começava a marchar em um território cada vez mais procurado pelos interesses europeus, como sugere uma carta do Rev. W. P. Johnson, na qual apresenta o papel da língua kiswahili no interior e, por consequência, os costumes em comum com as diferentes sociedades costeiras decorrentes das transformações sociais por intermédio das caravanas. Logo, essas poderiam ser utilizadas pelos europeus, a ponto que poderiam constituir

> uma base de operações tão grande, que futuros grupos exploradores pudessem se equipar no Nyassa e talvez centenas de carregadores de Zanzibar se instalassem em volta do lago, prontos para formar caravanas (caravanas para ajudar os europeus), como agora só podem ser reunidos em Zanzibar.[383]

Um conjunto de fatores começou a marcar uma atuação diferenciada. A atuação frente ao combate ao comércio de escravizados da abolição, que marcou a atuação no Chire e em Zanzibar, foi redefinido. Menos por causa de uma neutralização do tráfico e mais por conta de uma mudança de uma política imperialista.[384] O rápido desenvolvimento dos interesses europeus na África nas últimas duas décadas do século XIX, levou a cada vez mais a costa

---

[381] Máquina composta por dois cilindros ligados a uma engrenagem, utilizada para espremer a água da roupa úmida e ajudar na secagem.

[382] JOHNSTON, H. *British Central Africa*, apud: WARD, *The Life of Charles Alan Smythies*…, p. 25.

[383] "We could have such a base of operations, that future exploring parties could equip at Nyassa, and we might sec hundreds of Zanzibar porters settled round the lake, ready to form caravans(caravans to help Europeans), such as now can only be got together at Zanzibar." *Central Africa*, 1884, p. 58.

[384] A partir da década de 1880 com os processos de conquista pode-se observar, especificamente para as relações da missão, o ano de 1886 como marco, com a entrada dos alemães na atual região da Tanzânia (Cf. WARD, *op. cit.*, p. 108ss) e as expedições científicas e militares portuguesas. Ver também: OLIVER, R. A. *The Missionary Factor*, p.94ss.

oriental a ser ocupada por numerosos comerciantes, exploradores e oficiais europeus, além, é claro, dos missionários. O próprio lago não tardaria a vivenciar a presença de embarcações; além dos conhecidos *Ilala* e *Charles Janson*, havia mais duas outras embarcações que marcavam essa presença europeia no lago.[385]

O barco deu início a uma expansão da atividade no Niassa, multiplicando os postos missionários. A pregação a partir do barco marca, por sua vez, uma forma mais autônoma da relação com o espaço, ainda que muito dependente dos chefes da borda do lago, observa-se uma constituição de um espaço britânico, com a ocupação ao sul pelos escoceses, a oeste da companhia comercial e da UMCA.

Já o estabelecimento em Likoma daria início a uma nova capital missionária no interior que ainda não havia sido vista nas demais estações a ponto que, dada a extensão da atuação da UMCA, em 1893, foi dividida em duas dioceses, sendo a ilha do lago a nova sede, constituindo-se em uma nova Zanzibar, adotando os modelos de escola, enfermarias e uma catedral aos mesmos moldes da Igreja de Cristo (Igreja do Mercado de Escravos), ainda que com uma estrutura um pouco mais precária.[386]

Algumas considerações

No presente capítulo, discutiu-se a retomada da atuação na região do lago Niassa que havia sido abandonada após 1864. Nesse processo, foi possível fazer uma discussão sobre os contextos das sociedades africanas centro-orientais e as transformações vividas no século XIX nas suas relações com a presença missionária. Assim, é possível observar como os missionários tinham que lidar com as diferentes tensões e com os diferentes interesses dos chefes e populações africanas.

Com o estabelecimento de uma sede em Zanzibar – com o consequente desenvolvimento das atividades missionárias e aumento do corpo de membros da missão, incluindo africanos que se tornaram clérigos e africanas que endossaram as atividades de educação e assistência à população –, foi possível articular, em meados da década de 1870, uma

---

[385] MAPLES (ed.), *Journal and Papers*, p. 158.
[386] Para uma visão geral das atividades em Likoma cf. ANDERSON-MORSHEAD, *The History of the Universities'...*, cap. XVII.

atuação mais efetiva no interior. Nessa mesma década, observa-se também uma renovação dos interesse comercial, de exploração e missionário no interior, que fortaleceu as condições para a presença da UMCA no lago.

Entretanto, não se pode deixar de considerar os contextos vivenciados pelas sociedades nas quais os missionários se inseriam. Ao observar as narrativas, como de Steere, Johnson, Janson e Belligham, pode-se destacar alguns aspectos desse processo de expansão para o interior – que se mostram fundamentais para uma discussão sobre as alianças e a presença dos missionários nas aldeias, vilas ou cidades do interior.

Um primeiro elemento são as próprias condições de abastecimento (alimento). O projeto de deslocamento de populações para o interior, ou mesmo dos próprios missionários, exigia que houve condições para suprir alimentos. Não se trava de uma questão menor, ao passo que os missionários não estavam aptos a desenvolver atividades agrícolas e que, ainda que a desenvolvessem, demandaria algum tempo para se tornarem autossuficientes. Portanto, a proximidade não só com solos férteis, mas com vilas que tivessem abundância era fundamental, como no caso de Massasi e Mwembe.

Um segundo fator que teve um importante impacto na atividade missionária foram as migrações anguni, especialmente os conflitos com os denominados magwangwara. A presença anguni tornou-se um fator significativo para a própria mudança de estratégia de ocupação ou instalação missionária. Como consequência, os missionários procuraram estabelecer acordos e locais em que pudessem estar protegidos dessas populações. Entre outros episódios, é emblemático a procura da atuação a partir de um vapor instalado do lago e em seguida e a instalação de uma nova sede da missão, na ilha de Likoma.

Como último fator esteve o funcionamento das rotas comerciais com a costa. Nesse trânsito, circulavam mercadorias que expandiam os interesses dos diferentes chefes africanos em negociar e procurar por produtos – principalmente, tecidos. As rotas que penetravam no continente contribuíram mais do que apenas para o desenvolvimento comercial, foram responsáveis pela difusão do islamismo. A presença da religião islâmica entre os chefes africanos significou uma articulação de conversão dessas populações e articulação com poderes locais.

Além disso, é preciso estar atento às preocupações desses sujeitos dentro não só de seus contextos, mas também de suas visões de mundo; por exemplo, os medicamentos e os receios

com a presença europeia, que não podem ser tratados como superstições, mas como um sistema de significados para aquela sociedade e que tem consequências nas ações dos sujeitos.

Os chefes, como Mataka, Chitesi e Chiwiki, procuravam articular seus próprios interesses, como proteção contra saques, fornecimento de mercadorias ou prestígio social, a partir da presença missionária. Não é possível apenas olhar para os africanos como produtos da conversão, mas também como engajados em articular os seus próprios interesses, isto é, sua agência no processo histórico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma caminhada pode ser acompanhada por uma história, um aprendizado da tradição oral que alguém mais velho tem para contar ou uma forma de um senhor explicar a um estrangeiro um pouco do seu mundo. Esse é um relato que por vezes encontramos entre os missionários e entre outros viajantes sobre o continente africano, o que, por sua vez, consolidou-se como tema de pesquisa. A viagem como forma de conhecer o estrangeiro e sua reprodução levou à constituição de fontes com as quais trabalhei. Conhecer o outro. Porém, sem ignorar que, para esse outro (visitado), também existe um outro (viajante).

O estudo da instalação da UMCA, em relação ao projeto para o território e para a população do entorno do Lago Niassa, demonstra que sua chegada não pode ser entendida apenas como um processo europeu. Estudar a agência africana é imprescindível nesse processo. Acredito ter exposto que se tratou de um processo dialógico, isto é, em que ambos os lados, africano e europeus, apresentaram interesses um para com o outro. Com isso, acredito ser possível compreendermos a história africana em um contexto global – e não apenas como uma área de estudo [*studies area*] produto direto do colonialismo. A missão, no contexto estudado, foi possível porque houve um processo em que essa presença também foi aceita ou foi constantemente negociada.

A partir da proposta de perceber como as publicações missionárias estiveram articuladas com a atuação da missão, foi possível observar como os religiosos europeus construíram um discurso sobre a sua trajetória de atuação no Niassa. O ponto de partida dos missionários foi o debate em torno do comércio e do cristianismo, tendo como chave o discurso e a atuação frente ao tráfico de escravizados. Entretanto, as adversidades da instalação dos missionários ao sul do lago Niassa (Rio Chire) os levaram a articular o discurso de abolição do tráfico com a

assistência aos resgatados. Com isso, abria-se espaço para a presença inglesa – e europeia – na região, com a tentativa de estabelecer relações comerciais com comunidades africanas e com a formação de mão de obra, como os trabalhadores das comunidades de escravos livres. E mesmo com as crianças atendidas pela missão, para quais se objetivou profissionalizar – para atender a sociedade zanzibarista.

A questão da substituição do comércio de escravizados pelo comércio de mercadorias e matérias-primas, proposto por Livingstone – proponente do projeto missionário, não resolveu, em si, a questão da atuação missionária da UMCA. Como sugeriu o historiador Richard Stuart, o período de 1860 a 1885 foi um momento de neutralização da escravidão.[387] De fato, esse período corresponde ao momento em que a missão esteve direcionada para a atuação marcada pela relação com a interceptação de caravanas de escravos, a atuação com essa população e o direcionamento para regiões envolvidas nesse comércio. Entretanto, pouco pode-se dizer sobre se houve processo de fato de neutralização, como sugeriu o estudo de Greenfield. Na verdade, os missionários acabaram por acentuar distinções sociais e reproduzir relações de trabalho escravo. Tendo isso em vista, no contexto das relações com as sociedades wayao, acredito ter evidenciado que os missionários eram pouco efetivos na atuação contra e escravidão, à medida que tinham que negociar sua presença entre os africanos com seus próprios contextos. Logo, procurei olhar a missão não como produto de uma história do cristianismo, mas da própria história da África – com seus agentes e tensões, das quais os missionários são mais um produto.

O desenvolvimento do trabalho em Zanzibar abriu espaço para a formação de missionários africanos e, depois, para exportar a atividade religiosa para outras regiões, ampliando as comunidades cristãs. Isso não foi feito sem uma constante necessidade de demonstrar ao público europeu a eficácia da formação moral cristã adotada pelos africanos evangelizados. A fotografia de Cecil e Lucy Majaliwa com seus filhos é sintomática nesse sentido; isto é, a formação de uma família monogâmica introduzida ao cristianismo reproduzindo os valores vitorianos. A aplicação desse modelo possibilitava manter o interesse dos europeus e fomentar campanhas de arrecadação de recursos para a expansão missionária. Entre tais campanhas, destacaram-se as próprias expedições e a instalação de um barco-missionário para o lago Niassa.

---

[387] STUART, Richard. Os nyanja, o U.M.C.A, e a Companhia do Niassa, 1880-1930. In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.3 (Jan-Dez), 1985.

O presente estudo não estaria plenamente compreendido se não registrar que as políticas adotadas pelos missionários e a viabilidade do estabelecimento das estações nas comunidades da africanas centro-oriental estiveram imersas nos contextos locais. Procurei chamar atenção para como se articularam as atividades da missão no seu aspecto mais cotidiano: as negociações com chefes africanos. Se, de um lado, havia os interesses europeus, do outro, havia os interesses dos próprios africanos em terem os missionários na sua esfera de influência, como observado no caso de Barwi e Nampeko ou no caso dos pedidos por professores. Contudo, tais interesses nem sempre foram favoráveis aos missionários, respondendo às demandas particulares, como observou-se na instalação da ilha de Likoma ou nas relações com o velho Chiwoko e o chefe Chitesi.

Diante desse quadro, é possível fazer algumas considerações: um primeiro aspecto a ser observado é a necessidade de prestar atenção nas organizações políticas das sociedades africanas. A partir do que foi estudado, observa-se a pertinência de investigar mais a fundo como aquelas sociedades se organizavam e como as diferentes hierarquias influenciavam as decisões dos chefes. Nesse sentido, ainda que com alguma carência de informações, observa-se o caso das conferências entre os manganjas e os missionários (cap. 1), nas quais os interesses coletivos eram discutidos entre o *rundo* (chefe) e sua comunidade. O mesmo aconteceu quando da saída de Johnson da cidade do Mataka, quando o chefe teve que solicitar a retirada do missionário por pressão dos comerciantes de escravos (cap. 3).

Um segundo aspecto refere-se à existência de um sistema cultural ou de uma visão de mundo por parte das populações africanas, que passam a ser usadas para compreender a presença missionária – e europeia. Para tanto, discutir as relações que os "medicamentos" exercem nesse encontro é significativo, não sendo entendidos apenas como mera superstição, como faziam os missionários. Assim, ao ler as fontes, procurei observá-los como um aspecto social que conferia uma relação de aproximação com os missionários. É preciso observar o sentido cultural do medicamento nas sociedades africanas e a influência que exerciam socialmente; ou seja, como isso afetou as relações com os missionários e outros europeus.

A todo momento, as reivindicações desses medicamentos, assim como por presentes e trocas comerciais, estiveram ligadas à aceitação dos missionários por relações que iam além das simples trocas comerciais de mercadorias; eram formas de conferir o controle político e os sistemas de aliança. Os missionários, nas sociedades estudadas, passaram por uma chave de leitura a partir de sua própria visão de mundo. Assim como os europeus pressupunham os

africanos dentro de seu quadro evolutivo, os africanos olhavam os europeus e sua presença nos seus territórios a partir de suas referências de sociedade e esperavam que eles agissem pelas lógicas de suas comunidades.

Outro aspecto que ficou evidente na pesquisa é a necessidade de entender a existência de uma dinâmica histórica dessas regiões do continente africano – e não meramente como um produto da história da expansão europeia. Os estudos sobre o oceano Índico possibilitam esse olhar, porque oferecem um outro campo de visão sobre as dinâmicas sociais – que incluem dinâmicas com árabes e indianos. Abre-se, assim, a perspectiva de uma história que não é só bilateral, o europeu na África, mas evidencia-se outras dinâmicas históricas e, por consequência, uma reflexão sobre a dimensão dos processos históricos internos à África.

Os missionários se inserem em contextos africanos como migratórios, disputas políticas e militares entre diferentes chefes, questões naturais, transformações econômicas e sociais, etc. Observa-se que redes de comércio integravam-se na economia do oceano Índico, cujas particularidades afetavam diretamente as populações do lago Niassa. O funcionamento de redes de comércio de escravizados e o intenso comércio de marfim promoveram mudanças nas sociedades africanas centro-orientais, desencadeando conflitos entre as comunidades de wayao e makua, por exemplo, assim como a emergência de novas forças políticas, como a dinastia dos Mataka.

Além disso, os processos migratórios anguni (cap. 3) são proeminentes nesse processo. O estado de conflito vivido pelos povos da África centro-oriental podia favorecer ou distanciar a presença missionária. A própria instalação de uma estação missionária na ilha de Likoma revela como a escolha do local buscava prover refúgio para os missionários contra os magwangwara. Esses elementos de uma história própria do continente não podem ser ignorados e ainda precisam ser mais estudados.

Em 1885, o projeto missionário da UMCA para a região do lago Niassa havia se estabelecido, com sua sede em Likoma – a qual daria origem à diocese do Niassalândia, em 1892. A presença missionária na região coincidiu com a crescente presença dos interesses coloniais britânicos na África. Cada vez mais, a população local começou a ver sua identidade e seu destino intimamente associados à presença da missão e do domínio colonial. A presença dos missionários havia constituído uma base, em especial pela presença do corpo de clérigos de Kiungani, que foram cruciais nos primeiros esforços para evangelização da região do Niassa.

A partir do Niassa, a própria política colonial ganhou mais vigor, imposta oficialmente a partir de 1890. Entretanto, ainda é preciso olhar atentamente para os anos que se seguiram para discutir os reais papéis nas novas relações com os chefes. O período de 1886 (com as expedições portuguesas e alemães) até por volta do fim dos conflitos da Primeira Guerra, na região, coloca outras questões, como o impacto das medidas de regimes de trabalho forçado, *mussoko* (cobrança de impostos) e a expansão do islã. Ainda que limitado, é um período um pouco mais explorado pela historiografia.

O espaço da África centro-oriental se tornou cada vez mais dividido entre europeus a partir de 1884, com o início da ocupação alemã na África oriental e com o aumento das expedições portuguesas. Presenças essas que culminaram em uma série de conflitos por fronteiras, como já bem discutiu toda uma historiografia. Por isso, a reflexão proposta no presente trabalho abre margem para perceber como a UMCA, assim como outros agentes missionários, favoreceram o processo colonial e de ocupação do território africano. A UMCA pode não ter propriamente alcançado o objetivo de estabelecer as relações diretas entre cristianismo e comércio, mas permitiu que outros agentes o fizessem.

Contudo, isso não exclui que os próprios africanos tenham uma percepção desse momento histórico. Trata-se, portanto, do esforço do historiador procurar como esses sujeitos históricos lidaram com os processos de ocupação e colonização europeia. Esse esforço é justamente o olhar para as contradições e as congruências dessas relações. Para tanto, é fundamental se preocupar com a agência dos africanos nesse processo. Faz-se necessário procurar entender como esses sujeitos se inserem nos processos históricos, não vistos como agentes passivos, mas sim detentores de intenções e resistências.

Talvez assim possamos ampliar o entendimento sobre as relações entre africanos e missionários europeus. E perceber como os africanos também constroem suas próprias percepções da atuação missionária e se relacionam com ela, a ponto que, anos mais tarde, os próprios wayao questionariam as missões, não as vendo indistintas de transformações sociais que desembocaram na implementação dos regimes coloniais.

Mas, como um velho senhor de Boane (Moçambique) encerrou um causo que me contava: “essa é outra história, e eu vou ter que terminar aqui por hoje!”.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes:

British Online Library-Microform Academic Publishers/Universities' Mission to Central Africa, (BOA/UMCA):

Acts of the Synod of Zanzibar 1893. Zanzibar: Universities' Mission Press, 1886. [*Correspondence and papers relating to Bishop Smythies part 2*, img. 82-112]. 30p.

Address Delivered by the Right Rev. the Bishop of the Universities' Mission to Central Africa to the Clergy And Members of the Mission, Assembled in Synod in Christ Church, Zanzibar, in the Third Week after Easter, 1884. 2ª edição. Zanzibar: Universities' Mission Press, 1886. [*Correspondence and papers relating to Bishop Smythies part 2*, img. 61-81]. 21p.

Appeal to the Members of the University of Oxford on Behalf of the Oxford and Cambridge Mission to Central Africa, nov. 1859.

Boys' School, Zanzibar, list of names & baptisms. Zanzibar, Julho de 1871. [*Letters of Rev. Scudmore*, img. 371]. 1p.

Copy of Central Africa Mission Diary 1863-1894. [*Central African Mission* Diary, img. 1-74]. 74p.

Earnest appeal for men, 1º de Novembro de 1882, [*Letters and material relating to Dr. Steere part* 2, img. 615]. 1p.

Central African Mission First Quarterly Statement of Bishop Steere, 29 de Agosto de 1875. [*Letters and material relating to Dr. Steere part 2*, img. 777-784]. 8p.

[*My dear Provost of Oriel*]. Correspondência impressa, assinada por William G. Tozer, [1867]. [*The letters, journals of and material relating to Bishop Mackenzie c.1861-62*), img. 704.] 8p.

Procter's Diary. Vol. 3. Rev. Lovell Procter's Zambesi journal 1861-1864. (manuscrito), 95p.

To the Members of the Universities of Oxford and Cambridge, Assinado por Edwar Steere. Zanzibar: Universities' Mission Press, 1876. [*Letters and material relating to Dr. Steere part 2*, img. 820-825]. 6p.

To the supporter of Central Africa Mission, Zanzibar, Setembro de 1873. [*Letters and material relating to Dr. Steere part 1*, img. 1877-1889]. 12p.

Seriados:

Report, The Universities' Mission to Central Africa. 1876, 1878, 1879/80, 1882/3.
Central Africa; monthly record. 1883, 1884, 1885, 1886, 1889, 1896, 1896, 1897, 1908.
African Tidings 1907.

Fontes publicadas:

ABDALLAH, Yohanna Barnaba. *The Yaos*. London: Frank Cass, 1973

_____. *Os yao*. Arquivo Histórico de Moçambique (trad.). Maputo: Universidade Eduardo Modlane/Arquivo Histórico de Moçambique, 1983.

AMBALI, A. *Thirty Years in Nyasaland*. Westminster: Universities' Mission to Central Africa, 1928.

ANDERSON-MORSHEAD, A.E. M. *The History of the Universities' Mission to Central Africa 1859-1909*. Londres: Office of Universities' Mission to Central Africa, 1909.

BELLINGHAM, William. *The Diary of a Working Man (William Bellingham) in Central Africa. December 1884, to October 1887.* J. Cooke Yarborough (ed.). Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1888.

FRERE, Gertrude A. T. *Where Black meets White: the Little history of the U.M.C.A.* Londres: Universities' Mission to Central Africa, 1902

GENERAL COMMITTEE. *Three Years in Central Africa being a History of the Oxford, Cambridge, Dublin and Durham Mission. Prepared by Order of the General Committee.* Londres: Bell and Daldy, 186, Fleet Street. Cambridge: Deighton, Bell and Co. [1863].

GLADSTONE, William Ewart. S*peech of William Ewart Gladstone in the Senate House, Cambridge*. London: Universities' Mission to Central Africa, 1859.

GOODWIN, Harvey. *Memoir of Bishop Mackenzie*. Cambridge: Deighton, Bell, and Co., 1864.

GREAT BRITAIN PARLIAMENT HOUSE OF COMMONS. SELECT COMMITTEE ON ABORIGINAL TRIBES. *Report of the Parliamentary Select Committee on Aboriginal Tribes* Londres: William Ball, Aldine Chambers, Paternoster Row, and Hatchard & Son, Picadilly, 1837.

HEANLEY, R. M. A *Memoir of Edward Steere, Third Missionary Bishop in Central Africa*. 4ª ed. Westminster: Universities' Mission to Central Africa, 1909

JANSON, Charles A. *Central African Mission Occasional Paper: The Rev. C. A. Janson's Diary of his journey to Lake Nyassa, 1882*. Zanzibar: Universities' Mission Press, 1882.

JOHNSON, William Percival. The Rev. W. P. Johnson's Journeys in the Yao Country, and Discovery of the Sources of the Lujende. In: *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, New Monthly Series, Vol. 4, No. 8 (Aug. 1882), pp. 480-484.

_____. Seven Years' Travels in the Region East of Lake Nyassa. In: *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, New Monthly Series, Vol. 6, No. 9 (Sep., 1884), pp. 512-536

_____. *Nyasa, the Great Water: Being a Description of the Lake and the Life of the People*. Londres: Humphrey Milford/Oxford University Press, 1922.

_____. *My African Reminiscences*. Londres: UMCA, 1924.

KEABLE, Robert. *Darkness or light: studies in the history of the Universities' Mission to Central Africa, illustrating the theory and practice of missions*. London: Universities' Mission to Central Africa, 1914.

LAST, J. T. A Journey from Blantyre to Angoni-Land and Back. In: *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography, New Monthly Series*, Vol. 9, No. 3 (Mar. 1887), pp. 177-187.

LIVINGSTONE, David. *Narrative expedition to the Zambesi and its tributaries; and of the discovery of The Lakes Shirwa and Nyassa.1858—1864*. London: John Murray, 1865.

MANDAN, A. C. (ed.) *Kiungani: or, Story and History from Central Africa* w*ritten by the Boys of Universities' Mission to Central Africa.* Londres: George Bell and sons, 1887.

MAPLES, Chauncy. Masasi and the Rovuma District in East Africa. In: *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, New Monthly Series, Vol. 2, No. 6 (Jun. 1880), pp. 337-353.

_____. *Magwangwara raid upon Masasi*. Zanzibar: Universities Mission Press, 1882.

MAPLES, Ellen Gilbert. *Chauncy Maples, Pioneer Missionary in East Central Africa for Nineteen Years and Bishop of Likoma, Lake Nyasa A.D. 1895*. Londres/Nova York/Mumbai: Longmans, Green and Co., 1897.

_____. (ed.) *Journal and Papers of Chauncy Maples, Late Bishop of Likoma, Lake Nyasa, Africa*. 2ª ed. Londres/Nova York/Mumbai: Longmans, Green and Co., 1899.

MEMBER OF THE CAMBRIDGE COMMITTEE. OXFORD AND CAMBRIDGE MISSION TO CENTRAL AFRICA. *A Memoir of its Origin and Progress to the Close of the year 1859*.Londres: Rivingtons, Waterloo Place/Bell And Daldy; Oxford : J. H. & Jas. Parker; Cambridge: Deighton, Bell & Co., 1860.

MILLS, Dora S. Yarnton. *Where we live and what we do*. Londres: Universities' Mission to Central Africa, 1909.

MONK, William. (ed.) *Dr. Livingstone's Cambridge Lectures*. Londres: Bell and Daldy. Cambridge: Deighton, Bell and Co., 1858.

MURRAY, S. S. *A Handbook of Nyasaland, compiled by Chief Clerk, Nyasaland Government.* Zomba: The Government of Nyasaland Printer, 1922.

SIM, Arthur Fraser. *The Life and Letters of Arthur Fraser Sim: priest in the Universities' Mission to Central Africa*. Westminster: Universities' Mission to Central Africa, 1897.

STEERE, Edward. *Some Account of the Town of Zanzibar*. Londres: Charles Cull, 1869.

_____. *The Universities' mission to Central Africa: a speech delivered at Oxford*. Londres:: Harrison, 1875.

_____. *A Walk to the Nyassa Country*. Zanzibar: Universities' Mission Press, 1876.

_____. *Swahili tales: as told by natives of Zanzibar*. 3ª ed. Londres: Bell & Daldy, 1884. [1870].

_____. *A handbook of the Swahili language, as spoken at Zanzibar.* London: Society for promoting Christian knowledge, 1894.

_____. *Swahili Exercises: compiled for the Universities' Mission to Central Africa.* London: Society for promoting Christian knowledge, 1918

STEVENSON, James. *The Civilization of South Eastern Africa, Including Remarks of the Approach to Nyassa by the Zambezi*. Glasgow: James Maclehose, 1877.

ROWLEY, Henry. *The Story of the Universities' Mission to Central Africa from Its Commencement, under Bishop Mackenzie, to Its Withdrawal from Zambesi*. Londres: Saunders, Otley, 1866.

WALLER, Horace. (org.). *The Last Journals of David Livingstone, in Central Africa, from 1865 to his death. 2 vols*. Londres: John Murray, 1874

_____. (ed). *Nyassa; a journal of adventures whilst exploring Lake Nyassa, Central Africa, and establishing the settlement of "Livingstonia" by Edward Daniel Young*. Londres: John Murray, 1877.

_____. *The title-deeds to Nyassa-land.* Londres: William Clowes and Sons, Limited, Stamford Street and Charing Cross, 1887.

WARD, Gertrude. *The Life of Charles Alan Smythies: Bishop of the Universities' Mission to Central Africa*. Londres: Universities' Mission to Central Africa, 1898

_____. *Letters of Bishop Tozer and his Sister together with some other records of the Universities' Mission from 1863-1873*. Londres: Universities' Mission to Central Africa, 1902.

WILSON, G. H. *Missionary's Life in Nyasaland.* Westminster: The Universities' Mission to Central Africa, 1920.

Bibliografia geral:

AGNOLIN, Adone; ZERON, C. Alberto de Moura Ribeiro; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello e (Org.) *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. São Paulo. HUCITEC, 2011.

ALPERS, Edward A. Trade, State, and Society among the Yao in the Nineteenth Century. In: *Journal of African History*, X, 3, p. 405-20, 1969.

_____. Toward a history of the expansion of Islam in East Africa: the matrilineal peoples of the Southern interior. In: RANGER, T.; KIMAMBO, I. (eds.) The historical study of African religion. Londres: Heinemann, 1972, p. 172-201.

_____. Introduction In: ABDALLAH, Y. A. *The Yaos*. London: Frank Cass, 1973. p. vii-xv.

_____.The French Slave Trade in East Africa (1721-1810). In: *Cahiers d'études africaines*, vol. 10, n°37, p. 80-124, 1970.

_____. *Ivory and Slaves: Changing Pattern of International Trade in East Central Africa to the later Nineteenth Century.* Berkeley: University of California Press, 1975.

ALPERS, E. *East Africa and the Indian Ocean*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2009.

AMARAL, M. G. *O povo yao (Mtundu Wayao): subsídios para o estudo de um povo do noroeste de Moçambique.* Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1990.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. *Au coeur de l'ethnie*. Paris: Ed. La Découverte, 1985.

ARNOLD, David; BICKERS, Robert A. Introduction. In: BICKERS, Robert A.; SETON, Rosmary (eds.) *Missionary Encounters: Sources and Issues*. Richmond: Curzon Press, 1996, p. 1–10.

BÂ, Amadou Hampaté, A. Tradição Viva In. KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010. pp.167-212.

BARTH, Frederik. *Ethnic Groups and Boudaries.* Long Grove: Waveland Press, 1998.

BONATE, Liazzat. Islam in Northern Mozambique: A Historical Overview. In: *History Compass* v. 8, I. 7, p. 573–593, 2010.

BOSE, Sugata. *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire*. Massachusetts: Harvard University Press, 2006.

CAPELA, José. Escravatura: Conceitos, a Empresa de Saque. Porto: Afrontamento, 1978.

CAPELA, José; MEDEIROS, Eduardo Conceição. *O tráfico de escravos de Moçambique para as ilhas do Índico, 1720-1902*. Maputo: Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1987.

.CHAUDHURI, K. N. *Trade and Civilization in the Indian Ocean: an Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985

CHIZIANE, Paulina, PITA, Rasta. *Por quem vibram os tambores do além?* Maputo: Índico, 2013.

CHRÉTIEN, Jean Pierre; PRUNIER, Gérard (dir.), *Les ethnies ont une histoire*; Paris: Éditions Karthala, 1989.

COOPER, F. *Plantation Slavery on the East Coast of Africa*. New Haven: Yale University Press, 1977.

DOULTON, Lindsay, *The Royal Navy's anti-slavery campaign in the western Indian Ocean, c. 1860-1890: race, empire and identity.* 2010. Tese de Doutorado. University of Hull.

DRITSAS, Lawrence. *Zambesi: David Livingstone and Expeditionary Science in Africa.* Nova York: I. B. Taurus, 2010.

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

FEIERMAN, S. *Peasants Intellectuals: Anthropology and History in Tazania*. Madison: The Universities of Winsonsin Press, 1990.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FOLADOR, Thiago de Araujo. Reconciliar com o passado: articulações entre literatura e história em Por quem vibram os tambores do além (2013) de Paulina Chiziane e Rasta Pita. *Revista Crioula (USP*). p.401-22 , 2017.

_____. "Os tempos que não voltam": a narrativa da história dos wayao de Yohanna Abdallah. In: WISSENBACH, M. C. C., MAGALHÃES, J. P. *Entre o Atlântico e o Índico: conexões históricas e intercâmbios Brasil* [no prelo].

GEBARA, Alexsander. *A África de Richard Burton. Antropologia, política e livre comércio, 1861-1865.* São Paulo: Alameda, 2010.

GLASSMAN, Jonathon. *Feasts and Riot: Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888*. Portsmouth: Heinemann, 1995.

GREENFIELD-LIEBST, Michelle. African workers and the Universities' Mission to Central Africa in Zanzibar, 1864–1900, *Journal of Eastern African Studies*, Londres, v. 8, n.3, 366-381, 2014.

_____.*Livelihood and Status Struggles in the Mission Stations of the Universities' Mission to Central Africa (UMCA), North-eastern Tanzania and Zanzibar, 1864-1926*. Tese. University of Cambridge, 2017.

HARMS, R. Introduction. In: HARMS, R.; FREAMON, B.; BLIGHT, D.; Indian Ocean Slavery in the Age of Abolition. New Haven: Yale University Press, 2013, p. 1-19.

HASTING, Adrian. *The Church in Africa, 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

HODGSON, Dorothy Louise. The Church of Women: Gendered Encounters between Maasai and Missionaries. Bloomington,: The Indiana University Press, 2005.

JENZ, Felicity; ACKE, Hanna. Introduction. In: *Mission and Media: The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteemth Century.* Stuttgart: Franz Steiner, 2013.

JOHNSTON, Anna, *Missionary Writing and Empire, 1800–1860.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

LIESEGANG, Gerhard. Guerras, terras e tipos de povoações: sobre uma "tradição urbanística" do Norte de Moçambique no século XIX. In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.1, p. 169-184, 1984.

_____. Possibilidades do estudo de espaços cognitivos antigos e mais recentes em Moçambique, S/C. XV-XX. In: JOSÉ, A. e MENESES, P. (org.) *Moçambique 16 anos de historiografia: novos, problemas, metodologias desafios para a década de 90.* Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1991.

_____. *História do Niassa* ca. 1600-1918. Estados, política e economia no período pré-colonial e a conquista colonial. Maputo: AHM. 1993. (Não publicado).

LISBOA, Karen Macknow. *Mundo novo, mesmo mundo. Viajantes de língua alemã no Brasil. (1893-1942*). São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2011.

LOVEJOY, Paul. Indigenous African Slavery. In: *Historical Reflections/Reflexions historiques*, vol. 6, n.1. Nova York: Berghan Books, 1969.

_____. *A escravidão na África: uma história em transformação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MACHADO, Pedro. *Ocean Trade: South Asian Merchants, Africa and the Indian Ocean, c. 1750-1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

MAGALHÃES, Juliana Paiva. *Moçambique e Vale do Paraíba na dinâmica do comércio de escravos: diásporas e identidades étnicas, séc. XIX*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MATTOS, Regiane Augusto. A dinâmica das relações no norte de Moçambique no final do século XIX e início do século XX. In: *Revista de História*. N. 171, jul-dez, 2014, p. 383-419.

MBAYA, Henry H. *The Making of an African Clergy in the Anglican Church in Malawi with Special Focus on the Election of Bishops (1898-1996).* Tese de Doutorado. Pietermaritzburg: University of Kwazulu-Natal, 2004.

_____. Resistance to Anglican missionary Christianity on Likoma Island, Malawi: 1885-1961. In: *Studia Historiae Ecclesiasticae*, December 2006 Vol. XXXII, n. 3, 2006, p. 157-172.

MCMILLIAM, Hugh William. *The origins and development of the African Lakes Company, 1878-1908.* Tese de Doutorado. University of Edinburgh, Edinburgh, 1970.

MEDEIROS, Eduardo Conceição. Contos populares moçambicanos. Maputo: Ndjira, 1997.

_____. *História de Cabo Delgado e Niassa.* Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997.

MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão*. O ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995;

MITCHELL, J. Clyde. *The Yao Village: a Study in the Social Structure of a Nyasaland People*. Manchester: Manchester University Press, 1956.

MIERS, Suzanne, KOPYTOFF, Igor. African "Slavery" as an institution of Marginality. In: idem. *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspective*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1977;

MIERS, Suzanne; ROBERT, Richard. *The End of Slavery in Africa*. University of Madison: Wisconsin Press, 1988.

MOLINA, S. R.; SANTOS, P. T. (org.). Dossiê Missões Cristãs e Sociedade entre a África e o Brasil: os diálogos com os arquivos. *Revista Do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, v. 01, p. 123-127, 2017.

MONTERO, P. (org.) *Deus na aldeia: missionários, índio e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MSISKA, Augustine W.C. The Spread of Islam in Malawi and its Impact on Yao Rites of Passage, 1870-1960. In: *The Society of Malawi Journal*, v. 48, n.1, pp. 49-56, 1995.

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.

NICHOLLS, Christine Stephanie. *The Swahili Coast*: *Politics, Diplomacy and Trade on the East African Littoral, 1798-1856.* London: George Allen and Unwin Ltd., 1971.

NORTHUP, Nancy. The Migrations of Yao and Kololo into Southern Malawi: Aspects of Migrations in *Nineteenth Century Africa. In: The International Journal of African Historical Studies*, 19, no. 1, 59-75, 1986.

OLIVER, Roland Anthony. *The Missionary Factor in East Africa*. Londres: Longmans, Green & Co. 1965.

PACHAI, Bridgal (org.). *Early History of Malawi*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

PEARSON, Michael. *Indian Ocean*. Londres: Routledge, 2003.

PEIRONE, Frederico. *A tribo ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e alguns aspectos da sua problemática neo-islâmica*. Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa 1967.

PÉLISSIER, René. *História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918*, vol.1. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

PORTER, Andrew. Church History, History of Christianity, Religious History: Some Reflections on British Missionary Enterprise since the Late Eighteenth Century. In: *Church History*, Vol. 71, No. 3, p. 555-584, 2002.

PRATT, Mary. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999.

RANGER, Terence. A invenção da tradição na África colonial. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Trad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2a. ed.,1997, 219-269.

ROBERTS, Allen F. Roberts. History, Ethnicity and Change in the "Christian Kingdoma" of Southeastern Zaire. In: VAIL, Leroy (ed.). *The Creation of Tribalism in Southern Africa.* Berkeley: Currey University of California Press, 1989. p. 193-214.

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *"Lança presa ao chão": guerreiros, redes de poder e a construção de Gaza (travessias entre a África do Sul, Moçambique, Suazilândia e Zimbábue, século XIX).* Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SANTOS, Patrícia Texeira. *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

_____. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898).* São Paulo: Fap-Unifesp, 2013

SANTOS, Patrícia T.; SILVA, Lúcia Helena Oliveira; FALCÃO, Nuno. P. Fontes e pesquisa da História das missões na África: arquivos e acervos. In: SANTOS, P. T.; FALCÃO, N. P. (Org.) *Africania Studia:* Experiências Missionarias: Trajetórias coloniais e pós coloniais em África, n. 23, v. 01. 2014, p. 15-23.

SEMPLE, Rhonda Anne. *Missionary Women: Gender, Professionalism, and the Victorian Idea of Christian Mission*. Sulfolk: The Boydell Press, 2003.

SERRANO, C. *Angola nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da identidade nacional.* Luanda: Kilombelombe, 2008.

SHELDON, Kathleen. *Pounders of Grain: A History of Women, Work, and Politics in Mozambique*. Portsmouth: Heinemann, 2002.

SHERIFF, Abdul. *Slaves, Spices, & Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770-1873*. Londres: Ohio University Press, 1987.

SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: Poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII).* São Paulo: Edusp, 2018.

STANLEY, Brian. 'Commerce and Christianity': Providence Theory, the Missionary Movement, and the Imperialism of Free Trade, 1842-1860. In: *The Historical Journal*, Vol. 26, No. 1, pp. 71-94, 1983.

STUART, Richard. Os nyanja, o U.M.C.A, e a Companhia do Niassa, 1880-1930. In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.3 (Jan-Dez), pp. 9-44. 1985.

SUNDKLER, Bengt; STEED, Christopher. *A History of the Church in Africa.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

THOROLD, Alan. *The Yao Muslims: Religion and Social Change in Southern Malawi*, Tese de Doutorado, University of Cambridge, 1995.

TOUSSAINT, Auguste. *Histoire de l'Ocean Indien*. Paris: Presses Universitáries de France, 1961.

UNESCO. *Historical Relations across the Indian Ocean. The General History of Africa: Studies and Documents 3. Report and papers of the meeting of experts organized by Unesco at Port Louis, Mauritius, from 15 to 19 July 1974*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1980.

VAIL, Leroy (ed.). *The Creation of Tribalism in Southern Africa.* Berkeley: Currey University of California Press, 1989.

VERMEULEN, Hans; Govers, Cora. *The Anthropology of ethnicity beyond 'Ethnic Groups and Boundaries''*. Amsterdam: Het Spinhuis, 1994.

VERNET, Thomas. Slave trade and slavery on the Swahili coast (1500-1750). In: MIRZAI, B. A.; MONTANA, I. M.; LOVEJOY, P. (dir.), *Slavery, Islam and Diaspora*, Trenton: Africa World Press, 2009, p. 37-76.

WEGHER, Luís. *Um olhar sobre o Niassa*. Vol. 1. Maputo: Paulinas, 1995.

WILLIS, Justin. The Nature of a Mission Community: The Universities' Mission to Central Africa in Bonde. In: *Past & Present*, No. 14, 1993.

WISSENBACH, M.C.C. As feitorias de urzela e o tráfico de escravos: Georg Tams, José Ribeiro dos Santos e os negócios na África centro-ocidental na década de 1840. *Afro-Asia*, v. 43, p. 10-52, 2011.

WISSENBACH. M. C. C. Dinâmicas históricas de um porto centro-africano: Ambriz e o Baixo Congo nos finais do tráfico atlântico de escravos (1840-1870) in: *Revista de História (USP*), v. 172, 2015.104

ZIMBA, Benigna, "'Achivanjila I' and the making of Niassa slave routes. In: ZIMBA, Benigna, ALPERS, Edward. ISAACMAN, Allen F. *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*. Maputo: Filsom Entertainment, 2005, p. 219-253.

ZIMBA, Benigna, ALPERS, Edward. ISAACMAN, Allen F. *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*. Maputo: Filsom Entertainment, 2005.

Bibliotecas

Arquivo Histórico de Moçambique
Biblioteca Brazão Mazula/UEM
Biblioteca Florestan Fernandes FFLCH/USP
Biblioteca FEA/USP
Biblioteca Octavio Ianni IFCH/UNICAMP

Acervos e repositórios digitais

British Newspaper Archive: <https://www.britishnewspaperarchive.co.uk>.
British Online Arquive/Microform Digital <https://microform.digital/boa/collections>.
Digital Bodleian/Oxford University: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/>.
Google Books: <https://books.google.com.br/>.
Internet Archive < https://archive.org/>.
Jstor: <http://www.jstor.org>.
Yale University Library: < https://web.library.yale.edu/digital-collections>.
University of Illinois Urbana-Champaign Digital Library < https://digital.library.illinois.edu>.

ANEXOS

Tabela 3 - Membros britânicos da missão (1860-1885)

Date of Joining.	Name.	Degree, University College, Occupation.	Remarks.
1860.			
Oct. 4.	✠ CHARLES FREDERICK MACKENZIE (*First Bishop*)	—	Died Jan. 31, 1862.
Oct. 4.	Anne Mackenzie	D.D., Cam.	Withdrew Apr. 26, 1862.
Oct. 4.	Horace Waller	Lay Superintendent	Withdrew 1863, died Feb. 22, 1896.
Oct. 4.	Lovell James Procter	P. B.A., Dur.	Withdrew 1863.
Oct. 4.	✠ Henry Carter Scudamore	P. Cam.	Died Jan. 1, 1863.
Dec.	Henry Rowley	Schoolmaster	Withdrew 1863.
1861.			
Apr. 6.	Richard Martin Clark	Shoemaker	Withdrew 1863.
Apr. 6.	Samuel A. Gamble	Carpenter	Withdrew 1863.
Apr. 6.	Alfred Adams	Agriculturist	Withdrew 1863.
Apr. 6.	J. Andrew Blair.	Printer	Invalided 1861.
Apr. 6.	✠ Edward Hawkins	P. M.A., Ox.	Died Oct. 8, 1862.
Apr. 6.	✠ John Dickinson	M.B., Dur.	Died March 17, 1863.
Apr. 6.	✠ Henry De Wint Burrup	P. Ox.	Died Feb. 22, 1862.
1863.			
Feb. 2.	WILLIAM GEORGE TOZER (*Second Bishop*)	D.D., Ox.	Invalided Apr. 1873.
	✠ EDWARD STEERE (*Afterwards Third Bishop*)	D.D. Ox., I.L.D. Lon.	Died Aug. 27, 1882.
	Charles A. Alington	P. B.A., Ox.	Withdrew Jan. 1869.
	✠ George Edwards Drayton	D. Cant.	Died Nov. 28, 1867.
	✠ Caroline Drayton	—	Died Nov. 17, 1867.
1865.			
	Helen Rainforth Tozer	—	Withdrew.
	Mary Ann Jones	—	Invalided.
	Harry Goodwin	—	Withdrew.
1867.			
Oct.	Walter Lea	P. Lon.	Invalided June 1869.
Oct.	Maria Lea	—	Withdrew.
Oct.	Sarah Ann Pakeman	—	Withdrew.
1868.			
June	✠ Richard Lewin Pennell	P. M.A., Ox.	Died April 15, 1872.
June	✠ Lewis Fraser	P. B.A., Cam.	Died Dec. 10, 1869.
June	✠ Samuel Speare	—	Died Nov. 13, 1873.
Nov.	Samuel Davis	D.	Withdrew March, 1870
Nov.	William Minchin Edwards	—	Withdrew.
1869.			
May	Caroline A. F. Packe	—	Withdrew.
	Elizabeth J. Heath	—	Withdrew.
	Frederick Chapman	—	Withdrew.
1870.			
Mar.	John Morton	Schoolmaster.	Withdrew.
	✠ Benjamin Hartley	—	Died Feb. 15, 1874
Aug.	✠ Ormsby Handcock	P. Dub.	Died Sept. 29, 1870.
	Charlotte Roden	—	Withdrew.

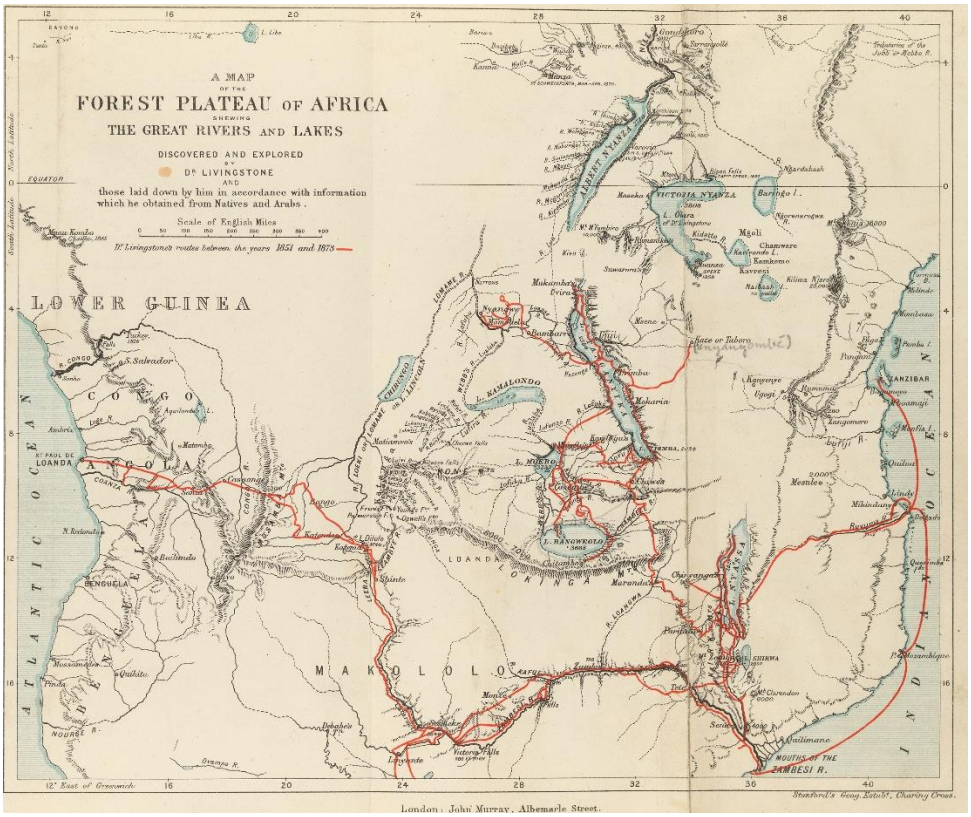
✠ Indica os membros que morreram em serviço pela missão.

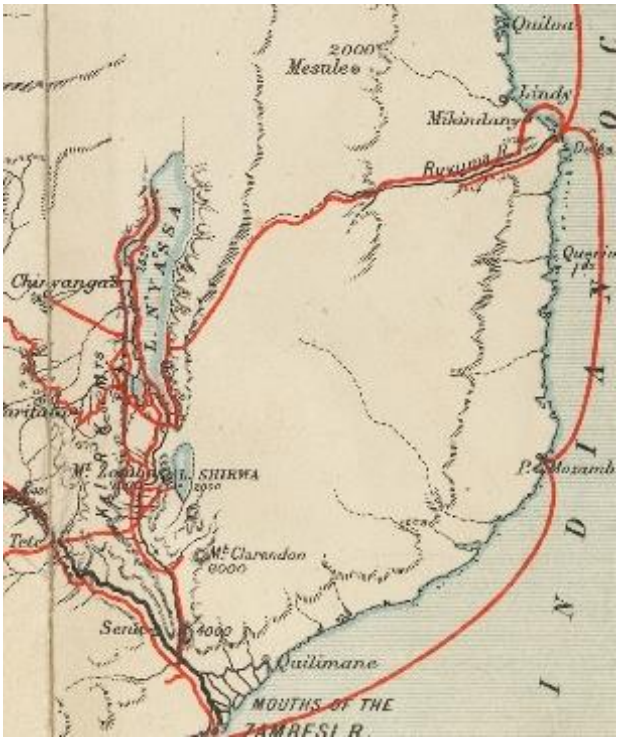
Fonte: ANDERSON-MORSHEAD, A.E. M. *The History of the Universities' Mission to Central Africa 1859-1909*. Londres: Office of Universities' Mission to Central Africa, 1909.

Date of Joining.	Name.	Degree, University College, Occupation.	Remarks.
1872.			
	Sarah Fountaine	Schoolmistress	Withdrew 1879. Rejoined 1888. Withdrew 1893.
1873.			
Feb.	Benjamin Karn	Schoolmaster	Withdrew.
Feb.	Christian Dawson	—	Withdrew.
Feb.	✠Arthur Nugent West	P. B.A., Cam.	Died Dec. 25, 1873.
Apr.	James Midgley	P. M.A., Cam.	Invalided.
1874.			
	John Gough Poole	—	Withdrew.
	Alfred H. Boys	—	Withdrew.
	Fanny Bennett	—	Withdrew.
1875.			
	Edward S. L. Randolph	P. B.A., Cam.	Withdrew 1879.
	✠Josephine Bartlett	—	Died April 10, 1895.
	John Prediger Farler	P. M.A., Cam.	Withdrew 1889.
	Henry John Mitchell	Cant.	Withdrew.
Mar.	Frederick Alfred Wallis	P. Lin.	Withdrew 1889.
	Herbert W. Woodward	P.St.Stephen's Ho.,Ox.	—
	✠John Henry Moss	—	Died Jan. 17, 1877.
	✠Charles Anderson James	P. M.A., Ox.	Died Nov. 25, 1875.
	James Beardall	—	Withdrew 1877.
	Katherine Graves	—	Withdrew.
	[Madame] Cappelle	—	Withdrew.
	Alfred Belleville	—	Withdrew.
	Francis Ainsworth	—	Withdrew.
	✠Alice Marsh	—	Died Nov. 14, 1875.
	William Forbes Capel	P. K.C.L.	Withdrew 1877.
	Katherine Tyndal	—	Withdrew.
	Mary Anne Harriet Allen	—	Withdrew.
	✠Sophia Jones	—	Died April 11, 1877.
	Emma Durham	—	Withdrew. Rejnd. 1897. Invalided 1899.
	Herbert Henry Clarke	P.	Invalided Oct. 7, 1891.
	Owen Phillips	P.	Withdrew, 1882.
1876.			
March 18.	✠Charles Yorke	D. War.	Died Jan. 6, 1880.
March 18.	✠CHAUNCY MAPLES (*Afterwards Sixth Bishop*)	P. D.D., Ox.	Drowned Sept. 2, 1895.
	✠Joseph Arthur Williams	Dor.	Drowned Sept. 2, 1895.
	William P. Johnson	P. M.A., Ox.	—
1877.			
	Alfred Charles Goldfinch	D. War.	Withdrew 1882.
	Francis Roger Hodgson	P. M.A., Ox.	Withdrew 1889.
	Jessie Hodgson	—	Invalided 1888.
	✠Margaret Ann Hinton	—	Died March 24, 1881.
	Frederick John Williams	P. War.	Withdrew 1885.
	Caroline D. M. Thackeray	—	—
	Charles Spencer Newham	—	Withdrew 1879.
1878.			
	W. H. Maplesden	Shoemaker	Withdrew 1879. Invalided.
1879.			
Feb. 20.	Edward H. C. Sayres	P. M.A., Ox.	Invalided 1880.
Feb. 20.	L. L. Amy Bashford	—	Withdrew 1889.
	Edwin Heron Dodgson	P. Chic.	Withdrew 1880.
	✠Herbert Geldart	P. Cant.	Died May 11, 1889.
	William Bellingham	Working man.	Withdrew 1888.
	Lionel Kentish Rankin	Cam.	Withdrew.
	Doré Yarnton Mills	—	Withdrew 1905.
1880.			
	William D. Lowndes	D. B.A., Cam.	Withdrew 1883.
	William C. Porter	P. M.A., Cam.	—
	Charles Chapman	P. B.A., Cam.	Withdrew 1881.
	Thomas Ellis	Carpenter	Withdrew 1884.

Date of Joining.	Name.	Degree, University College, Occupation.	Remarks.
1880.			
	Samuel Hayman	Printer	Withdrew 1883.
	Arthur Cornwallis Madan	M.A., Ox.	Resigned 1896.
	Henry Berkeley Bradley	—	Withdrew 1884.
	✠Herbert A. B. Wilson	D. Ox.	Died Sept. 12, 1882.
	✠Charles Albert Janson	P. M.A., Ox.	Died Feb. 21, 1882
	✠Percy Lisle Jones-Bateman	P. M.A., Cam.	Died Oct. 25, 1897.
1881.			
	Thomas Gill	Mason	Withdrew 1888.
	James C. Yarborough	D. B.A., Ox.	Invalided 1881.
	Edith Phillips	—	Withdrew 1882.
	✠Charles W. Roberts	Dor. Schoolmaster	Died Aug. 3, 1898.
	William Henry Kitson	—	Withdrew 1882.
	John K. Causton Key	P. M.A., Ox.	Retired 1904.
1882.			
	Harriet Smith	Teacher	Withdrew 1890.
	Mary Worsfold	—	Withdrew 1883.
	Ellen Sherratt	Nurse.	Withdrew 1883.
	✠Thomas R. S. F. Whitty	Dor.	Died Dec. 19, 1887.
	James Petrie	M.B., Aber.	Withdrew.
Oct.	Richard C. Ramshaw	Printer	Withdrew 1885.
1883.			
Feb. 21.	✠Mary Charlotte Townshend	Nurse.	Died June 13, 1891.
Feb. 21.	Sarah Carter	—	Invalided 1884.
	Arthur Hayne Hamilton	P. B.A., Ox.	Invalided Oct. 1884.
	✠Henry Charles Goodyear	P. War.	Died June 24, 1889.
July 10.	✠Charles Alan Smythies (*Fourth Bishop*)	D.D. Cam.	Died May 7, 1894.
1884.			
Jan. 16.	Duncan Travers	P. M.A., Cam.	Invalided 1889.
Jan. 16.	Herbert Allen	Carpenter	Withdrew 1894.
Jan. 16.	Martin Luther Irving	D. Cant.	Withdrew 1888.
Jan. 16.	Henry Kerslake	Schoolmaster	Withdrew 1887.
Jan. 16.	✠John Mesback Lavender	Cant.	Died Aug. 20, 1884.
Jan. 16.	William Marsden Mercer	P. Dor.	Withdrew Sept. 1893.
April 9.	Spencer Weigall	P. M.A., Ox.	Invalided 1893.
May 7.	✠Charles S. B. Riddell	P. B.A., Ox.	Died June 11, 1886.
May 7.	Ruth Berkeley	—	Invalided 1897
May 1.	✠George Hervey Swinny	P. M.A., Ox.	Died Feb. 13, 1887.
May 1.	✠Edith Maria Swinny.	—	Died May 31, 1888.
July 2.	Leonard Hanbury Frere	P. Ox.	Invalided 1892.
July 2.	Evelyn Bucknall L. Smith	P. B.A., Cam.	Retired 1906.
July 2.	Robert Stanley Coupland	P. Lin.	Withdrew 1888 and 1900.
July 2.	James Lewis Matthews	Schoolmaster	Withdrew 1893.
July 2.	✠William Bishop	P. Dor.	Died Feb. 19, 1902.
Oct. 31.	Danson Wride	Carpenter	Invalided 1893.
Oct. 31.	Gerard B. B. Callaghan	—	Invalided 1885.
Oct. 31.	William Robinson	Engine fitter	Invalided.
Oct. 31.	Richard Creighton	—	Withdrew.
Oct. 31.	Charles Alley	Carpenter	Invalided 1892.
Oct. 31.	Albert Read	Engineer	Withdrew.
1885.			
Jan.	John Michael Halliday	Accountant	Withdrew 1889.
Mar. 18.	George Coggan	—	Withdrew.
July 8.	✠Walter King	P. Cant.	Died Feb. 24, 1900.
	✠Ernest Edward Winckley	Dor.	Died Feb. 4, 1886.
July 25.	✠Cecil Sherard Pollard	P. M.A., Ox.	Died Aug. 16, 1886.
Sept. 2.	✠Theophilus L. Taylor	P. B.A., Lon.	Died Mar. 1, 1891.
Sept. 2.	✠Eleanor Mary Bennett	Teacher	Died May 16, 1893.
Sept. 2.	Margaret E. Woodward	Teacher	Withdrew 1896.
Sept. 2.	✠Herbert Ley	M.R.C.S. (Eng.), L.S.A.	Died June 10, 1895.
July.	Percy Montague Wathen	P. M.A., Ox.	Withdrew 1890.
	✠John Stevenson C. Wood	P. B.A., Cam.	Died June 18, 1886.

Mapa 5 - Mapa das viagens de Livingstone, com detalhe da viagem pela África Centro-oriental.



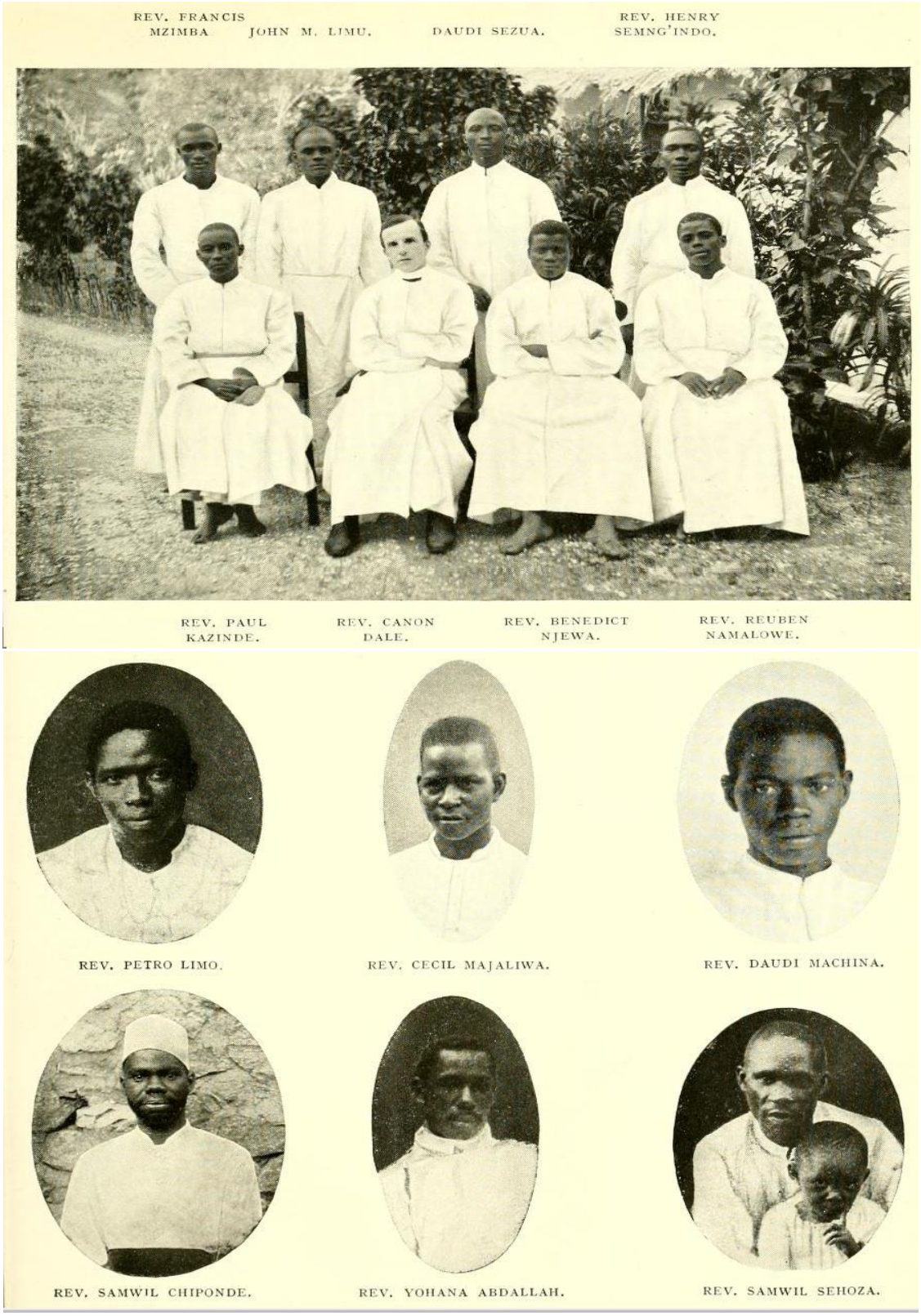


Fonte: WALLER, H. (org.). *The Last Journals of David Livingstone, in Central Africa, from 1865 to his death. 2 vols*. Londres: John Murray, 1874.

Figura 2 - Barnaba Nakaam [aprox.1886]

Ao fundo identifica a escrita de seu nome demonstrando a relação com o adoção do cristianismo e sua relação com a população inglesa, o chefe do Rovuma foi batizado em 1896. fonte: JOHNSON, *My African Reminiscences*. Londres: UMCA, 1924, p. 58

Figura 3 - Clero africano da UMCA



Fonte: ANDERSON-MORSHEAD, A.E. M. *The History of the Universities' Mission to Central Africa 1859-1909*. Londres: Office of Universities' Mission to Central Africa, 1909, p. 318.

Figura 4 - Meninas de Mbweni acompanhadas da Srta. Thacckeray, Arc. Hodgson e Srta. Bartlett. [1882/3]

Figura 5 - Meninos de Kiungani, [apx. 1884]

Fonte: ANDERSON-MORSHEAD, A.E. M. *The History of the Universities' Mission to Central Africa 1859-1909*. Londres: Office of Universities' Mission to Central Africa, 1909. p. 282-3.