
L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974

The Portuguese Estado Novo and Religious Diversification in Mozambique, 1930-1974: The Resistible Growth of Catholic "Portugalization" (1930-1961)

Michel Cahen



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/187>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.187](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.187)

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 309-350

ISBN : 978-2-7132-1356-4

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Michel Cahen, « L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974 », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 158 | 2000, mis en ligne le 20 novembre 2013, consulté le 05 février 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/187> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.187>

Michel Cahen

L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974

I. Le résistant essor de la portugualisation catholique (1930-1961)*

« Pickard faisait tout ce qu'il pouvait pour en finir avec les suspicions de ce que nous étions les agents du colonialisme britannique, faisant, chaque fois que possible, la "portugualisation" de la mission [anglicane de Messumba]. Cela n'était pas facile car, à part quelques expéditions pour les courses et les rares

* Une version initiale (15 décembre 1997 et 26 février 1998) de ce texte a été diffusée, sous le même titre, dans la collection multigraphiée du Centro de estudos sobre Africa e do Desenvolvimento de l'Instituto superior de economia e gestao (CESA-ISEG), Lisbonne, mai 1998, 42 p. (« Documentos de trabalho » n° 49). La recherche nécessaire à cette étude a été menée notamment dans le cadre du projet n° 072-A1 (coopération Centre d'étude d'Afrique noire, Bordeaux/Centro de estudos sobre Africa e do desenvolvimento, Lisbonne) du protocole ICCTI (Instituto para a cooperação científica e tecnológica internacional)/ambassade de France à Lisbonne, portant sur le thème « recherches franco-portugaises sur l'Afrique contemporaine », sous-projet : « Archives coloniales contemporaines en métropole ». Il s'est agi de deux séjours aux archives (surtout *Torre do Tombo*), le premier, du 7 avril au 6 juin 1997 avec l'aide de l'Institut d'études politiques de Bordeaux, le deuxième, du 1^{er} mars au 10 avril 1998. La version initiale avait fait l'objet d'une communication aux Deuxièmes Journées d'études internationales de *Lusotopie*, Institut franco-portugais de Lisbonne, 13-14-15 décembre 1997 consacrées au thème « Protestantismes en Lusophonies » et un texte très fortement réduit, concernant uniquement la dernière décennie coloniale, en reprenant le contenu oral, a été publié dans *Lusotopie 1998*, Paris, Karthala : 377-395, rés. fr. angl. port. : 619-620. Je remercie Yves Léonard (Institut d'études politiques de Paris), dont les remarques m'ont permis d'éviter certaines erreurs, et Éric Morier-Genoud pour ses critiques et sa documentation sur l'anglicanisme et les témoins de Jéhovah.

La seconde partie, « La portugualisation désespérée (1959-1974) », sera publiée dans le prochain numéro des *Cahiers d'Études africaines*, XL (3), 159.

visites [au chef de poste], les contacts avec les Portugais étaient ténus. Par conséquent, Messumba donnait l'aspect d'une enclave britannique qui essayait d'être portugaise [...]. Mais l'insistance que Pickard mettait à la portugalisation était correcte parce que si la mission s'était maintenue telle qu'en 1949 quand il la prit en charge, les Portugais l'auraient sans aucun doute rapidement fermée [...]. Quelqu'un frappait le grand tambour et tout le monde chantait l'hymne national portugais, pendant que le garçon le plus âgé de l'école hissait le drapeau national. Aux récemment arrivés, il pouvait paraître surprenant d'entendre des Africains et des missionnaires britanniques chanter avec ferveur une chanson totalement étrangère [...]. Mais ce qui en vérité me choqua [...] fut de voir tout le monde faire le salut fasciste [...]» (John Paul, *Moçambique : memórias de uma revolução*, 1977 : 32-33).

L'histoire portugaise contemporaine, même celle du xx^e siècle jusqu'en 1974, est évidemment restée marquée par celle des « rois catholiques » de l'époque moderne et des Découvertes. L'empire, avec cependant des particularités, ne fit pas exception dans cet environnement religieux. Le catholicisme était l'un des fondements de l'imaginaire national (métropolitain) en un lien indissociable de l'idée impériale. Ce pays, territorialement modeste depuis l'indépendance brésilienne (1822), ne se concevait pas sans garder le rang de qui avait « offert de nouveaux mondes au monde » au nom du christianisme. C'est pourquoi dans tout l'*Ultramar*, l'intégration de l'Église catholique portugaise à l'État fut étroite, même si elle peut être considérée comme plus ou moins intense : elle fut une donnée majeure de la construction de l'appareil d'État colonial lui-même qui, après les humiliations du congrès de Berlin (1885) et de l'ultimatum britannique (1890)¹, devait

1. Le congrès de Berlin, que le Portugal avait réclamé, ne reconnut finalement pas sa souveraineté sur la rive nord du fleuve Congo (à l'exception de la petite enclave du Cabinda alors sans intérêt économique). L'ultimatum britannique de 1890 (le « Fachoda » du Portugal) sonna le glas du rêve de la « carte rose » qui unissait en un seul territoire lusitanien l'intérieur de l'Afrique australe, des rivages atlantiques de l'Angola à ceux du Mozambique sur l'océan Indien. Ces humiliations furent une des sources du nationalisme impérial et en particulier de la génération de militaires qui partirent à la conquête effective des territoires à la fin du xix^e siècle et inspirèrent ensuite l'*Estado Novo*.

constituer l'outil majeur d'une grandeur et d'un prestige rendus à la nation, après la longue période du déclin.

Cependant, dans cette relation, il serait erroné de penser que tout fut toujours simple et linéaire. Outre le fait qu'une partie du personnel colonial en place durant l'*Estado Novo* (État Nouveau) avait été éduquée encore du temps de la République (1910-1926), ne mourait pas d'amour clérical et ne disparut progressivement qu'à la fin des années cinquante², l'administration des territoires était soumise à des impératifs d'efficacité qui dépendaient des contextes et ne correspondaient pas nécessairement aux *desiderata* romains.

L'analyse historique présentée ci-après ne porte donc pas sur l'histoire religieuse coloniale au Mozambique, en tant que telle, mais sur la politique religieuse de l'État dans le cadre du nationalisme portugais. Néanmoins, cette question de l'État rend nécessaire de préciser d'abord quelques points qui font débat dans l'historiographie récente relative au Portugal.

Parce que l'*Estado Novo* (1930-1974) était presque officiellement — bien que non constitutionnellement — un État catholique, on a trop tendance à analyser son rapport à l'Église romaine comme l'attitude d'un État « au service » de cette dernière, notamment après le Concordat de 1940, prêt à abandonner une parcelle de son autonomie sur l'autel du grand dessein religieux. Ce faisant, on sous-estime deux données majeures dans l'histoire de l'*Estado Novo* et même, plus largement, dans l'histoire de l'État au Portugal :

- La première concerne la tradition corporative de l'État portugais qui, depuis la *Reconquista*, est une tradition d'intégration étatique. Dans le Portugal médiéval, puis moderne et salazariste, le corporatisme n'est pas, comme en France, l'expression de la volonté d'autonomie de la bourgeoisie envers l'État, il est l'expression de la volonté de l'État de contrôler étroitement sa bourgeoisie, dans un rapport presque direct de la monarchie avec ses sujets qui s'explique par la relative faiblesse de la noblesse. Le « gallicanisme » de Salazar est ainsi une manifestation d'une ancienne tendance intégrationniste de l'État. Cela ne signifie pas que des institutions ne puissent garder leur autonomie. Mais par exemple, si le fascisme portugais, à l'inverse du mussolinisme, laisse en place la plupart des structures d'encadrement populaires et « traditionnelles » de l'Église catholique, ce n'est pas tant parce qu'il est à son service, mais parce que ces structures s'avèrent parfaitement efficaces pour servir le projet totalitaire du régime³.

2. Sur les cadres de l'administration civile coloniale, formés sous la République et restés en poste sous l'État Nouveau, voir, à propos des rapports qu'ils ont produits, M. CAHEN (1990).

3. La caractérisation de l'*Estado Novo* comme fascisme a fait l'objet de débats passionnés. Une partie des historiens portugais d'aujourd'hui la refusent, réagissant ainsi aux caractérisations hâtives consécutives à la Révolution des Œillets (« fascisme » était alors simplement synonyme de « dictature »). Me plaçant sur le plan de l'analyse du rôle socialement structurant de l'État corporatif et totalitaire, plus que de celle de l'idéologie (sensiblement différente il est vrai des exemples italien et allemand), je maintiens personnellement la caractérisation de ce régime comme l'une des formes de fascisme (CAHEN 1997).

• La seconde donnée concerne le nationalisme salazariste. Ce nationalisme, en particulier en ce qui concerne l'empire, est incontestable. Il s'est agi d'une authentique volonté de reconquête interne des colonies sur les plans économique et politique, alors que les intérêts étrangers, souvent organisés sous la forme de compagnies à charte, y défiaient la souveraineté portugaise. L'intégration du catholicisme à l'État colonial a évidemment des avantages pour l'Église, mais elle est une pièce maîtresse d'une ambition étatique qui est nationaliste avant d'être catholique.

L'intégration progressive, et totale après 1941, de la hiérarchie catholique à l'appareil d'État colonial prend donc place à la fois dans la tradition corporative et dans le nationalisme salazariste. Le sens dominant de cette intégration est instrumental⁴. Le renforcement du catholicisme est toujours lié à l'effort de « portugalisation » des indigènes (voire de colons nourrissant de fâcheuses tendances localistes ou « brésiliennes »). L'objectif est la portugalisation, c'est-à-dire le renforcement, par l'outil politique, d'un impérialisme colonial relativement faible en capitaux.

Et si l'on comprend bien cette nature instrumentale de l'intégration et son objectif de portugalisation, on comprendra alors mieux l'ouverture d'une crise entre l'État et l'Église catholique en 1961-1965 quand cette dernière s'avère n'être plus assez efficace pour cette fin. Alors l'État Nouveau ébauche quelques pas en direction de la diversification religieuse. Il ne pourra aller très loin — on verra pourquoi — et la crise avec l'Église, inversement, n'ira jamais jusqu'à la rupture.

Mais il y a bien une politique de diversification religieuse dans les années soixante et, dès avant, la relation État-catholicisme n'est pas aussi simple dans les colonies qu'il n'y paraît au premier abord. Ce qui est sûr est que l'on part, en 1926-1930 (transition de la Dictature à l'État Nouveau), d'une situation de grande faiblesse de cette confession au Mozambique. Mais cette fragilité était-elle, comme ce fut inlassablement répété, de la

4. Éric Morier-Genoud (State University of New York at Binghamton), que je remercie pour ses remarques fort utiles, ne partage pas entièrement ce point de vue. Il remet en cause, dans ses travaux sur l'Église catholique au Mozambique (doctorat en cours), premièrement la classique division entre un protestantisme « pronationaliste africain » et un catholicisme « procolonialiste portugais », et deuxièmement considère que le Concordat de 1940 a surtout fait de l'État portugais le serviteur de la Papauté — une intégration en sens contraire, en quelque sorte — laissant à l'Église un important degré de liberté, en particulier à ses échelons moyens et inférieurs. Partageant cette remise en cause sur le premier point — l'activité missionnaire anticolonialiste de secteurs catholiques consistants en Afrique a de toute évidence été sous-estimée dans l'historiographie —, je ne la suis pas, relativement au second : si l'Église catholique a effectivement pu se servir à fond des ressources de l'État grâce aux accords de 1940 et 1941, d'une part elle est loin d'avoir obtenu tout ce qu'elle désirait (la durée des négociations entre Lisbonne et le Saint-Siège, de 1928 à 1940, suffirait à le montrer), et d'autre part le Concordat et l'Accord missionnaire l'ont bel et bien intégrée au projet politique global et totalitaire de l'*Estado Novo* (MORIER-GENOUD 1996, 1998 ; CARVALHO 1997).

« faute à la République laïque » instaurée le 5 octobre 1910 et s’achevant par le coup d’État militaire de mai 1926 ? On abordera cette question dans la première partie, jusqu’au tournant de la fin des années cinquante, avant de consacrer l’analyse de la deuxième partie à la période du colonialisme tardif (1959-1974).

L’essor contraint du catholicisme

La situation des créations de paroisses et de missions catholiques au Mozambique accusa effectivement un ralentissement au cours des années 1910 et 1920, comme le montre le tableau I. Cependant, la légère relance du début du siècle n’était guère que l’effet de la reconnaissance, en 1891, de l’acte final du Congrès de Berlin (1884-1885) par le Portugal. Les légers progrès administratifs étaient accompagnés de quelques créations missionnaires catholiques.

Le gouverneur général du Mozambique, Antonio Ennes, dans son célèbre « Rapport présenté au gouvernement », publié en 1893, faisait d’ailleurs un bilan sans appel de la situation religieuse (Ennes 1913). Or, au tournant du siècle, ce ne pouvait être encore la « faute à la République » ou à la séparation de l’Église et de l’État :

« Si le christianisme végète seulement comme une plante exotique, l’islam se répand comme le chien-dent. On ne le sème pas, on ne le cultive pas, dans les rochers mêmes il enfonce ses racines [...]. Sans l’aide des pouvoirs civils et sans armes, sans richesses, sans autorités, sans exemple prestigieux, presque sans culte apparent, sans prêtre professionnel, *il est en train* [souligné par moi, MC] de gagner à son prosélytisme tous les districts septentrionaux de la province du Mozambique et, dans celui d’Inhambane où il est plus organisé comme secte et comme culte, il conserve de nombreux points d’attache et éduque les générations [...]. Toutefois les foyers de propagande islamique se discernent mal ; ce qui est visible en sont les effets [...]. Une Macua qui me servit longtemps, qui était musulmane, n’appelait pas l’islam une religion mais une mode et de fait il a le pouvoir de diffusion des modes [...]. S’il y avait sur la côte orientale de l’Afrique un État musulman fort et prestigieux et si cet État lançait le cri de révolte au nom de la religion, contre les souverainetés chrétiennes de l’Europe, ce cri aurait un écho à l’intérieur même du palais du gouverneur au Mozambique »⁵.

Antonio Ennes avait clairement conscience d’une situation d’expansion musulmane qui n’était pas neuve, mais surtout de son incapacité à y faire face. Il montrait également l’inquiétude que l’ignorance portugaise des hiérarchies musulmanes lui inspirait. Mais cela découlait de la faiblesse générale de la colonisation portugaise dans le Nord du Mozambique, de sa faible

5. Passage remarqué et cité par l’expert officiel en missiologie, J.-J. GONÇALVES (1962 : 218-219).

TABLEAU I. — CRÉATION DE PAROISSES
ET DE MISSIONS CATHOLIQUES MOZAMBIQUE

<i>Périodes</i>	<i>Nombre</i>
1500-1599	2
1600-1699	0
1700-1799	2
1800-1899	10
1900-1909	13
1910-1919	3
1920-1929	7
1930-1939	12
1940-1949	52
1940-1944	18
1945-1949	34
1950-1959	63
1950-1954	23
1955-1959	40
1960-1961	15

Source : Statistiques établies à partir des données de Albano Mendes PEDRO (1962). Cette série pêche légèrement par défaut, certaines dates de création étant inconnues.

capacité à pénétrer les réseaux non européens malgré la légende des « cinq siècles de colonisation ».

Si Antonio Ennes avait certainement une inquiétude turque — n'oublions pas que jusqu'en 1914 l'Empire ottoman étendit une souveraineté nominale sur certaines parties de l'océan Indien —, le progrès de l'islam ne pouvait cependant guère être imputé au soutien direct d'un État musulman⁶. Par ailleurs, il était ressenti comme une réalité africaine et, en ce sens, moins dangereux que les autres influences européennes⁷. Or, ces dernières

6. L'inquiétude de la colonisation portugaise envers les influences religieuses de Zanzibar (ou des Comores, voire d'Oman) commencera à apparaître seulement à la fin des années cinquante (le rétablissement de l'indépendance de l'Éthiopie chrétienne dès 1941 l'inquiéta bien davantage !). L'*Estado Novo* maintenait un consulat à Zanzibar.

7. Dans l'histoire coloniale portugaise, il n'y a pas du tout opposition systématique entre l'État catholique et l'islam. En Guinée (future Guinée-Bissau), ce sera même l'inverse, une alliance du colonisateur avec les hiérarchies musulmanes de l'Est du pays contre les sociétés acéphales et de religions animistes de l'Ouest côtier : patrilinéaire, connaissant l'héritage individuel, avec des structures qui pouvaient rappeler le féodalisme, l'islam était plus « lisible » pour les Portugais que les sociétés moins hiérarchisées. De ce fait, pendant la lutte de libération anticoloniale, le PAIGC (Parti africain de l'indépendance de la Guinée et du Cap-Vert) aura des difficultés à s'implanter dans les régions islamisées. En revanche, passées les turbulences de la première décennie après la décolonisation, l'État indépendant fut, sous la présidence de Bernardo Vieira, au mieux avec les hiérarchies musulmanes, reconstituant ainsi leur vieille alliance avec l'État moderne.

relevaient évidemment du protestantisme, toujours qualifié de « péril grave », notamment au Sud du Mozambique. Il y a une rage plus nationaliste que catholique quand, au 1^{er} Congrès de l'Union nationale (sorte de parti unique) en 1934, Alvaro da Fontoura (1934 : 371) note qu'il y a au Mozambique 602 établissements missionnaires étrangers et que « contre leur action dénationalisante le Portugal oppose seulement 39 missions portugaises et 4 missions catholiques étrangères » ; ou quand il note qu'aux 54 missionnaires catholiques, 328 auxiliaires masculins et 90 féminins s'opposent les 668 missionnaires et 576 auxiliaires étrangers. Ainsi, rien qu'à Homoine (Inhambane), il y avait 78 villages dont les « chefs indigènes » étaient catéchistes de missions étrangères.

Pour ce délégué au congrès de l'Union nationale, il était clair que le Portugal devait « nationaliser ses colonies, faire des indigènes des Portugais aimant et orgueilleux de leur patrie, de leur langue, de ses coutumes et de ses croyances, et, pour cette œuvre patriotique, aucun moyen n'est plus adéquat que celui que constituent les missions religieuses » — on remarquera que, dans cette tirade nationaliste, pas une seule fois le mot « catholique » n'est directement prononcé (*ibid.* : 343).

La faiblesse du catholicisme portugais au Mozambique venait tout d'abord de la faiblesse structurelle de l'Église catholique elle-même aux colonies et non de l'action de la République. En effet, si le décret n° 233 du 22 novembre 1913 étendait aux colonies la séparation de l'Église et de l'État et instituait des « missions civilisatrices » laïques, ce décret signé d'un ministre fut suspendu par un simple arrêté⁸ du gouverneur général du Mozambique, Joaquim José Machado. Aussi tard qu'en 1964, et justement parce qu'il y avait à ce moment une crise entre l'État et l'Église, Eduardo dos Santos, chercheur au Centre d'études missionnaires de la *Junta de investigação do Ultramar*, écrivit au sujet de cet étrange épisode légal : « Il ne fait aucun doute que cet arrêté était contraire à la hiérarchie des lois. Cependant il fut accueilli avec une telle satisfaction, aussi bien en métropole qu'au Mozambique, que cet accueil découragea quiconque eût songé à en contester

8. Il est vrai que le gouvernement central lui-même préparait alors un amendement au décret n° 233, annoncé par télégramme au Gouverneur général le 17 juillet. Les termes de l'arrêté sont intéressants : « Considérant que de nombreuses missions religieuses portugaises établies dans cette province ont rendu d'éminents services en matières d'instruction et d'éducation des indigènes et de souveraineté nationale. Considérant que le décret du 22 novembre 1913 [...] empêche lesdites missions de poursuivre leur œuvre civilisatrice car [il les prive] des moyens économiques indispensables à cet effet. Considérant qu'il est impossible de remplacer en un instant l'action des missions religieuses portugaises par celles des missions civilisatrices [...] et qu'il n'est nullement recommandable que celles-là soient suspendues avant que celles-ci ne se soient manifestées [...]. Vu la nécessité d'agir promptement pour que ne soient pas interrompues l'instruction et l'éducation des indigènes, presque entièrement confiée au labeur missionnaire [...]. Nous estimons devoir déterminer à titre provisoire qu'aux missions portugaises existant actuellement dans cette Province soient payées [...] les dotations [prévues du] budget en vigueur » (SANTOS 1964 : 56-57).

la légalité. Les gouvernants eux-mêmes considérèrent qu'il s'agissait d'une mesure appropriée et d'une justice élémentaire. »

Il regrette évidemment que les « gouvernants » des années soixante aient changé d'avis (Santos 1964 : 57)⁹. Mais l'arrêt du soutien de l'État portugais aux missions catholiques est bien une légende — que véhicule pourtant, quelques pages plus loin, le même E. dos Santos (*ibid.* : 63) — de même que l'appui « égal » aux missions catholiques et aux missions civilisatrices laïques, puisqu'en pratique ces dernières n'existèrent pas. Cependant il est vrai que ce soutien ne pouvait dépasser certaines limites, non point tant à cause des Actes finaux de Berlin et Bruxelles (1891) accordant la liberté de culte, mais à cause de la faiblesse de l'appareil d'État colonial portugais lui-même. C'est du reste pourquoi le décret n° 5239 du ministre Rodrigues Gaspar tenta de « nationaliser » toutes les missions : toutes devaient faire approuver leurs statuts par le gouvernement de la colonie et toutes devaient avoir un directeur « portugais européen » et administrer l'enseignement en « langue indigène ou en portugais ». Il est intéressant de constater que les langues interdites étaient alors non point les langues bantoues mais les langues européennes autres que le portugais. Ce décret fut, il est vrai, rapidement révoqué.

Mais ce qui permit le renforcement de la structure catholique ne fut autre que le renforcement de l'appareil d'État colonial permis par le salazarisme. Et cela ne se fit pas en un jour. On peut en effet se demander pourquoi le « Statut organique des Missions catholiques portugaises d'Afrique et de Timor » (décret n° 12485 de 1928), puis l'Acte colonial qui, en son article 23, aborde les questions religieuses¹⁰, ne furent pas suivis plus vite par un concordat avec le Vatican. C'est qu'il restait plusieurs problèmes à résoudre, dont l'analyse montre clairement, une fois de plus, l'objectif étatique.

Deux grands types de difficultés subsistaient. D'une part la question du mariage civil (maintenu malgré la pression papale), et de banales questions foncières : la séparation de l'Église et de l'État avait enlevé à la première une partie de ses propriétés, mais Salazar se refusait absolument à les rétrocéder quand celles-ci avaient déjà été affectées à d'autres fins — ce qui était le cas de la majorité d'entre elles — montrant la priorité donnée à l'État. D'autre part, aux colonies, Salazar voulait que l'Église cède sur d'importants droits tutélaires propres à l'organisation ecclésiastique : ainsi tous les supérieurs de mission devaient avoir la nationalité portugaise et les Missions être directement soumises, non à la juridiction de la *Propaganda*

9. Il est intéressant de noter que des mesures suspensives du même type furent prises, dans l'empire français, après la loi de 1904.

10. L'article 23 de l'Acte colonial garantit la liberté des « cultes », « avec les restrictions exigées par les droits et les intérêts de la souveraineté du Portugal, ainsi que par le maintien de l'ordre public, en accord avec les traités et les conventions internationales ». Par le mot « culte », il fallait entendre les confessions internationalement connues, ce qui servit à refuser certaines Églises africaines. Les « restrictions » permirent de rendre la vie impossible à nombre de missions protestantes. PORTUGAL, *Acte colonial*, Lisboa, Imprensa nacional de Lisboa, 1931, 21 p. (édition pour l'Exposition coloniale internationale de Paris).

Fidae (l'actuelle Congrégation romaine qui contrôle l'Église en terre de mission) mais à l'évêque résident, lui-même responsable devant le gouvernement colonial et en pratique nommé par lui. Il ne s'agissait rien de moins que d'une nationalisation de l'activité missionnaire (Carvalho 1988, 1997).

Cette longue période de négociations n'empêcha pas le soutien de l'État colonial à l'Église catholique de croître de diverses manières. Au Mozambique, il faut citer notamment les *Regulamentos de exercicio das Missoes religiosas de diversas confissoes* (Diplôme législatif¹¹ n° 167-168 du 3 août 1929) qui imposent définitivement le portugais comme seule langue écrite de toutes les confessions autorisées, l'usage oral des langues bantoues restant cependant autorisé pour la catéchèse. Cela obligea les missions étrangères à un grand effort d'adaptation — pour enseigner en langue portugaise, il fallait donc désormais avoir des professeurs ayant un diplôme d'État de cette langue — et interdit tout usage de textes religieux protestants imprimés en langue bantoue. Il faut également citer le diplôme législatif n° 238 du 17 mai 1934, sur l'organisation de l'enseignement indigène. Certes, ce texte n'était pas explicitement tourné vers les écoles missionnaires catholiques, mais en tout cas entièrement voué à la portugalisation. L'enseignement indigène pouvait être « officiel » (c'est-à-dire d'État, ou « subventionné », à savoir catholique) ou « particulier » (privé ou familial, ce qui englobait nécessairement les missions étrangères non catholiques). Son objectif était de « conduire graduellement l'indigène de la vie sauvage à la vie civilisée, lui formant la conscience de la citoyenneté portugaise » (art. 1 du diplôme législatif), de « civiliser et nationaliser les indigènes de la colonie, diffusant parmi eux la langue *et les coutumes portugaises* [souligné par moi, MC] » (art. 7 du diplôme législatif) — disposition mettant évidemment en difficulté les missions étrangères. Enfin cet enseignement était obligatoire pour les enfants indigènes de 7 à 12 ans résidant à moins de trois kilomètres d'une école « officielle » — aussi l'État ne prenait-il pas l'engagement d'une vaste scolarisation mais, en même temps, ne décréait-il pas l'obligation de scolarité pour les enfants vivant à moins de trois kilomètres d'une école non « officielle ».

Au cours des années trente également, l'administration de l'*Estado Novo* pratiqua une politique de tracasserie à l'égard de l'islam. Ainsi la Direction provinciale de l'administration civile du Niassa (correspondant à l'immense étendue de l'actuel Niassa et de la province de Nampula) émit une circulaire confidentielle (n° 12/6 du 3 mars 1937) demandant aux administrateurs de vérifier si les écoles coraniques et les mosquées avaient des « licences légales ». Comme la grande majorité ne les avait pas, certains administrateurs exigèrent leur fermeture, alors même qu'il n'y avait aucune autre école dans leur zone (Correia 1936-1937). Il faut souligner qu'une telle attitude n'impliquait aucun changement de la législation portugaise — reconnaissant toujours officiellement la liberté des cultes — mais qu'elle était incohé-

11. Le « diplôme législatif » est, en l'absence de parlement territorial, l'équivalent colonial du décret-loi métropolitain.

rente : en effet au même moment, dans son effort de reconstruction contrôlée des chefferies traditionnelles, l'administration portugaise favorisait souvent les éléments musulmans — plus proches des valeurs hiérarchiques européennes — contre des prétendants adeptes des religions traditionnelles. Comme, dans le même temps, le catéchisme était obligatoire dans les écoles missionnaires, une vaste réticence à l'envoi des enfants à l'école se manifesta en zone islamisée. Du point de vue du nationalisme salazariste, il y avait là une contradiction qui ne fut corrigée qu'au milieu des années soixante.

En tout cas, dès avant la signature du Concordat de 1940, l'Église catholique progressait avec le soutien de l'État, comme le montre le tableau II.

TABLEAU II. — LE DÉCOLLAGE DES MISSIONS CATHOLIQUES AU MOZAMBIQUE

<i>Ans</i>	<i>Missions</i>	<i>Missionnaires</i>	<i>Sœurs</i>	<i>Baptêmes</i>	<i>Écoles</i>	<i>Élèves</i>
1926	34	49	26	1 941	208	22 890
1927	36	50	37	2 098	209	21 078
1928	37	49	49	1 965	194	20 672
1929	37	55	66	2 244	206	20 711
1930	38	54	74	2 666	225	24 160
1931	43	52	80	2 557	241	26 983
1932	43	53	82	3 083	229	31 823
1933	43	50	85	3 457	193	29 840
1934	44	51	83	3 926	206	30 100
1935	44	53	91	5 226	222	31 374
1936	45	57	93	4 377	241	31 337
1937	46	69	98	5 133	251	33 118
1938	18	70	119	7 141	273	39 220
1939	50	77	129	?	?	?

Source : F. Ribeiro Salgado (1939).

A noter que les valeurs données en ce qui concerne le nombre des missions est légèrement différent dans *Anuario estatístico de Moçambique*, 1929-1940. Cela dépend de l'inclusion ou non de succursales.

Le nombre des missions passa de 1926 à 1939 de 34 à 50, les missionnaires de 49 à 77, les sœurs de 26 à 129, les baptêmes de 1 941 à 7 141, les écoles de 208 à 273, le nombre d'élèves inscrits de 22 890 à 39 220. Il ne fait aucun doute cependant que cette croissance fut limitée par les effets de la crise mondiale et par le rigoureux monétarisme de Salazar. L'Église catholique en souffrit, mais dans la mesure même où l'administration coloniale en souffrait aussi. Dès 1930 cependant, la proportion de missionnaires catholiques étrangers dans les missions catholiques portugaises augmenta : elle passa de moins de 3 % en 1929 à près de 25 % en 1931 et 30 % en 1932. Elle oscilla les années suivantes (jusqu'en 1945) entre 20 et près de 29 % avant de bondir à 37 % en 1946, croissant sans arrêt jusqu'en 1953, atteignant les 52 % (cf. *infra*, tabl. IV). Or, si le nombre des missionnaires étrangers crût plus vite que celui des missionnaires portugais, cela ne put être dû à une mauvaise volonté de l'*Estado Novo* : c'est la

faiblesse de l'Église catholique portugaise qui s'exprimait ici, en tout cas sa faiblesse de capacité missionnaire en terre d'Afrique, malgré la force des mythes. En 1940, il y avait toujours un seul diocèse au Mozambique, où la première paroisse datait du début du XVI^e siècle, alors qu'en Rhodésie où l'activité catholique ne remontait qu'au début du XX^e siècle, et en « contexte » protestant, il y en avait déjà six à la même date¹². Il n'est donc pas faux de dire que, pour portugaiser le Mozambique, l'*Estado Novo* laissa délibérément l'Église faire appel à des missionnaires catholiques étrangers, autrement dit accepta une diversification au sein même du catholicisme. Cela devait mener à bien des contradictions, plus tard, mais était la seule solution : pour « assimiler » les Africains, le Portugal prenait le risque d'une étape supplémentaire, l'assimilation des missionnaires ! Enfin, cette diversification au sein du catholicisme ne fut pas spatialement homogène : non seulement les paroisses urbaines restèrent bien plus portugaises que les missions de brousse, mais dans leurs diocèses respectifs, certains évêques firent délibérément appel aux étrangers, d'autres étant réticents, accroissant ainsi des traditions régionales divergentes au sein de l'institution catholique (cf. *infra*).

Le Concordat fut signé le 7 mai 1940 au Vatican, ainsi que l'Accord missionnaire, immédiatement ratifiés par l'Assemblée nationale portugaise. Le 5 avril 1941 fut publié le décret 31 207 promulguant le Statut missionnaire (dos Santos 1964 : 93), base légale et réglementaire de l'expansion catholique. Le Concordat eut une conséquence de longue portée aux colonies en dehors même des questions de culte et de l'éducation : considérant équivalent le mariage canonique et le mariage civil, il provoqua une discrimination supplémentaire à l'égard des protestants. En effet, dans les critères retenus pour l'octroi du statut d'assimilé à un indigène, la nature du mariage était importante. Le mariage canonique (ou civil) fut considéré en 1954 comme permettant l'« option partielle pour le droit écrit » de l'indigène, déjà ainsi semi-assimilé¹³. Après la révocation de l'indigénat en 1961, le mariage canonique fut considéré comme équivalent à une pleine option pour la loi écrite, favorisant une nouvelle fois les catholiques¹⁴.

Cependant, le Statut missionnaire voulut aller trop loin : son article 66 donnait le monopole de l'enseignement indigène aux missions catholiques portugaises. Aussi, « vu que cette dernière conséquence [pouvait] avoir une certaine projection de nature internationale et donner lieu à des situations délicates, on a conclu qu'on ne devait pas donner suite à l'exécution de l'article 66 », qui ne fut pourtant jamais révoqué : il équivalait à l'interdiction de toute activité d'enseignement indigène des missions non catholiques. L'Église catholique aurait de toute façon été incapable de « digérer » un tel apport : quand l'arrêté n° 4469 du 13 août 1941 fit passer aux Missions catholiques les quelques écoles indigènes de l'État, certaines, en Zambézie et au Niassa, durent rester temporairement étatiques. L'État était déjà

12. Contraste justement remarqué par Adrian HASTINGS (1974 : 14, 19).

13. Articles 27 et 41 du second statut indigène, décret-loi n° 39666 du 20 mai 1954.

14. Décret-loi n° 43893 du 6 septembre 1961 révoquant le Statut indigène, voir DOS SANTOS (1964 : 145).

présent dans des zones où l'Église catholique n'existait pas (Bettencourt 1945 : 111-112).

La situation ne s'améliora, du reste, pas vite, provoquant un mécontentement réel envers l'Église catholique dans quelques secteurs de l'administration coloniale. En 1946, l'inspecteur administratif Augusto Pires, en tournée en Zambézie, pourtant très vieille région de colonisation, consignait dans son rapport que si :

« Les missions étrangères constituaient un mal politique, les missions nationales [...] représentaient une quasi-nullité éducative. Généralement, sauf quelques exceptions très dignes, nous n'avons pas de bons missionnaires [...]. Il faut donner l'exemple et il n'est généralement pas donné ; il faut de la grandeur morale et elle ne se manifeste pas ; il faut la ferveur évangélique et le sacrifice chrétien, mais ces vertus sont bien éloignées de l'attitude de la majorité du clergé séculier [...]. Les écoles rudimentaires¹⁵ [...] sont généralement vouées à l'abandon et sans la plus petite manifestation d'intérêt et ainsi sans aucune utilité pratique. Il n'y a pas de préparation de professeurs et catéchistes indigènes et ceux qui pourraient apparaître avec des aptitudes exploitables ne sont pas stimulés matériellement ni moralement [...]. Ils sortent des missions pour des emplois plus rémunérateurs dans lesquels ils perdent les notions élémentaires de morale chrétienne » (Pires 1946).

Or, deux ans plus tard, le gouverneur de la province, Serpa Rosa, loin de contredire cet inspecteur, approuve explicitement ses conclusions : « Avec les mesures adoptées par le gouvernement du diocèse dans le sens de faire remplacer le clergé séculier [portugais] par des pères italiens capucins et du Sacré Cœur de Jésus, déjà en grand nombre dans la province, j'espère que l'action missionnaire s'exercera d'une façon bien différente de celle décrite, en toute vérité, aux pages 95 à 104 du rapport [de l'inspecteur A. Pires] »¹⁶.

Pourtant, le soutien financier de l'État à l'Église catholique croissait fortement et régulièrement, multiplié par environ 9,5 fois au Mozambique de 1940 à 1962 (le fait qu'il s'agit d'escudos courants ne modifie pas sensiblement le résultat car il s'agit d'une période de grande stabilité monétaire¹⁷).

15. Appellation officielle, à ce moment, des écoles missionnaires pour indigènes.

16. Le diocèse en question est le considérable diocèse de Beira, dont la Zambézie faisait encore partie en 1948, et dont l'évêque est Mgr Sebastiao Soares de Resende, connu pour avoir accueilli les pères étrangers avec joie et pour ses positions courageuses en matière sociale (il meurt en 1967). Il est intéressant de constater qu'il n'y a pas ici conflit entre l'évêque hétérodoxe et l'administration coloniale, au contraire, qui se réjouit de voir le clergé portugais remplacé par des étrangers ! Serpa ROSA, *Informação prestada pelo Governador da Provincia da Zambezia nos termos do artigo 404º da Reforma administrativa ultramarina, sobre o relatório da inspecção administrativa ordinaria às circunscrições do Alto Molocué, Maganja da Costa, Mocuba, Namacurra e Pebane e ao posto administrativo de Mulevala, relaizado no ano de 1946*, Quelimane, Governo da Provincia da Zambezia, 15 mars 1948, 24 p. ms., in Arquivo Historico de Moçambique/ISANI/Caixa 62.

17. ...et de 5,4 fois en Angola. Cette différence entre les deux grandes colonies d'Afrique australe ne cessera de s'accroître au profit du Mozambique qui, en 1940, bénéficia de 1,16 fois la somme allouée à l'Angola, et de plus de deux fois en 1962. Ce différentiel tient d'une part à la prise en compte par le colonisateur

TABLEAU III. — LES SUBVENTIONS DE L'ÉTAT AUX MISSIONS CATHOLIQUES
(escudos courants et indices)*

<i>Ans</i>	<i>Angola*</i>		<i>Mozambique*</i>		<i>Total**</i>	
1940	5 490 990	100	6 386 243	100	14 803 068	100
1941	8 087 643	147	7 267 087	113	18 160 906	122
1942	5 738 757	104	9 663 086	151	19 032 393	128
1943	5 941 778	108	10 488 660	164	20 543 606	138
1944	6 653 006	121	10 488 660	164	23 758 779	160
1945	7 053 171	128	13 606 464	213	28 390 476	191
1946	9 147 040	166	14 825 562	232	31 318 080	211
1947	8 099 080	147	14 360 437	224	31 176 894	210
1948	11 893 040	216	19 654 605	307	46 187 803	312
1949	9 392 000	171	22 842 305	357	47 641 350	321
1950	10 379 000	189	23 124 020	362	48 172 774	325
1951	17 970 000	327	26 281 184	411	60 874 978	411
1952	18 753 000	341	28 448 315	445	65 165 394	440
1953	19 424 000	353	29 899 351	468	70 751 106	477
1954	17 533 000	319	31 007 779	485	67 285 693	545
1955	20 615 991	375	31 125 774	487	71 610 010	483
1956	27 308 691	497	36 606 339	573	84 153 074	568
1957	31 697 207	577	35 948 290	562	89 248 137	602
1958	33 058 474	602	35 076 019	549	91 792 552	620
1959	34 671 194	631	43 603 278	682	102 631 192	693
1960	32 504 690	591	55 961 681	876	114 188 590	771
1961	31 662 805	576	59 020 395	924	117 511 609	793
1962	29 605 559	539	60 358 010	945	116 695 207	788

Sources : Santos 1964 : 113-124.

* Non compris les subventions pour la formation en métropole, des missionnaires et les subventions à certaines congrégations.

** Total des deux provinces, plus les subventions pour formation en métropole et pour certaines congrégations.

Suite à l'Accord missionnaire de 1940, la prélatrice de Lourenço Marques fut élevée à la catégorie d'archevêché métropolitain, Mgr Teodosio Clemente de Gouveia devenant cardinal lors du consistoire du 18 février 1946 — alors le seul cardinal de tout le continent africain. Le diocèse de Beira fut créé en 1940 juste après la signature de l'Accord, celui de Quelimane en 1954 pour la Zambézie en démembrement de celui de Beira, celui de Nampula en 1957 pour les districts de Moçambique et du Niassa, celui de Porto Amélia également en 1957 pour le Cabo Delgado (Rego 1958 : 44-48).

Mais si l'on en croit l'Annuaire catholique du Portugal de 1957, les résultats n'étaient pas enthousiasmants : le nombre de catholiques recensés par l'Annuaire par rapport à la population totale s'élevait à 17,69 % dans l'archidiocèse de Lourenço Marques, à 7,56 % dans le diocèse de Beira,

d'une population mozambicaine largement supérieure à l'angolaise, mais aussi à l'analyse que le péril protestant, interne et dans les colonies frontalières, est plus fort sur les rives de l'océan Indien que sur celles de l'Atlantique.

2,89 % dans celui de Nampula, 7,44 % dans celui de Porto Amélia et 2,96 % dans celui de Quelimane (*ibid.*).

Le nombre moyen de baptêmes par missionnaire s'améliorait cependant : presque toujours en dessous de cent baptêmes annuels avant 1940, il oscilla autour de cent dans les années cinquante avec une nette croissance à la fin de la décennie, dépassant deux fois (en 1964 et 1966) les 150, mais semblant décroître à la fin des années soixante.

TABLEAU IV. — NOMBRE DE BAPTÊMES PAR MISSIONNAIRE CATHOLIQUE (Mozambique, population totale)

<i>Années</i>		<i>Années</i>	
1930	78,4	1950	95,3
1931	52,2	1951	105,4
1932	57,1	1952	118,5
1933	72,0	1953	113,2
1934	81,8	1954	124,0
1935	98,6	1955	131,9
1936	76,8	1956	133,9
1937	77,8	1957	147,4
1938	100,6	1958	140,5
1939	111,8	1959	132,5
1940	96,6	1960	137,5
1941	87,9	1961	140,8
1942	92,0	1962	134,7
1943	110,2	1963	145,9
1944	122,3	1964	150,5
1945	113,4	1965	128,8
1946	106,5	1966	150,4
1947	99,5	1967	125,5
1948	102,0	1968	130,1
1949	98,5	1969	110,6

Sources : Moçambique, Instituto nacional de estatística, *Anuário estatístico de Moçambique*, années 1939 à 1972.

Quelle interprétation donner à ces évolutions statistiques ? Naturellement, s'agissant ici de la population totale, la tendance à la hausse (au moins jusqu'en 1964) est à relativiser puisqu'elle était partiellement due à la croissance en ville des naissances d'enfants blancs — mais partiellement seulement. En ce qui concerne les indigènes, au début du siècle, on baptisait parfois à la pelle, sur simple demande, sans pré-condition — le contraire des protestants — alors qu'ensuite de plus en plus de missionnaires et d'ordres exigèrent que le ou la candidat(e) ait fait trois années de catéchisme. Mais justement, les valeurs ici reportées commencent seulement aux années trente et on constate que la période de plus grande exigence (à partir du début des années cinquante) correspond aussi à la période de plus grande « productivité » des pères catholiques : il y a donc un véritable effort. La stagnation et le déclin à partir de 1964 et 1966 correspondent donc forcément, non

point à un relâchement, mais à une difficulté de pénétration dans de nouveaux milieux et, sans doute, à la redoutable concurrence de l'islam (les « zones libérées » par le Frelimo sont encore démographiquement faibles et n'ont pas de raison de peser fortement sur ces statistiques car les missionnaires, qui effectivement se replient, exercent alors leur activité dans d'autres régions de la colonie).

Enfin dans le même temps le nombre des missions catholiques (filiales et « écoles d'adaptation » non comprises) passait de la soixantaine en 1940 à la centaine en 1950 pour atteindre les 250 en 1969.

TABLEAU V. — LE RENFORCEMENT DE LA STRUCTURE CATHOLIQUE
(Mozambique, population totale)

Années	Missions*	Missionnaires			Baptêmes	Mariages
		Total (I)	Étrangers (II)	% (II)/(I)		
1940	57	90	26	28,9	8 697	793
1941	54	102	27	26,5	8 974	890
1942	52	113	27	23,9	10 400	1 029
1943	64	114	26	22,8	12 562	1 292
1944	67	121	30	24,8	14 804	1 438
1945	70	127	30	23,6	14 401	1 698
1946	72	152	56	36,8	16 187	1 970
1947	88	186	84	45,2	18 502	2 519
1948	99	199	90	45,2	20 295	3 506
1949	104	202	98	48,5	19 893	2 544
1950	102	227	111	48,9	21 643	3 076
1951	116	248	126	50,8	26 161	3 182
1952	116	240	116	48,3	28 443	3 653
1953	121	269	140	52,0	30 451	4 170
1954	126	274	136	49,6	33 980	4 751
1955	130	302	140	46,3	39 820	4 863
1956	141	323	152	47,0	43 247	5 861
1957	149	344	150	43,6	50 709	5 881
1958	158	377	174	46,2	52 974	6 424
1959	168	420	193	46,0	55 443	5 966
1960	182	430	193	44,9	59 120	6 770
1961	186	445	204	45,8	62 639	8 096
1962	194	472	210	44,5	63 585	8 106
1963	205	472	206	43,6	68 844	7 319
1964	226	495	210	42,4	74 506	8 992
1965	234	516	217	42,0	66 436	7 778
1966	235	542	224	41,3	81 523	9 085
1967	240	579	244	42,1	72 663	9 260
1968	237	555	204	36,8	72 201	8 832
1969	250	577	224	38,8	63 789	8 980

Sources : *ibid.*

* Filiales des missions non comprises, leur statistique étant chaotique (on ne compte visiblement pas la même chose chaque année : parfois les simples écoles de brousse sont comptabilisées, le nombre total sautant à 936 comme en 1949, pour retomber à 465 dès l'année suivante).

Gros temps pour les missions protestantes

Les statistiques relatives aux protestantismes sont sujettes à caution : leur recueil, visiblement, ne bénéficiait pas du même soin, et elles avaient parfois intérêt à cette « invisibilité ». Cependant les données montrent bien que, pendant les mêmes années, les missions étrangères protestantes furent contues : leur nombre n'augmenta pas — ou plus exactement tout développement fut suivi d'une régression les années suivantes.

Ces missions avaient des difficultés considérables à reproduire leur corps professoral, dont les membres devaient obtenir toutes leurs habilitations au Portugal dans la mesure où l'unique école normale de professeurs indigènes, à Manhiça, n'avait admis que des catholiques romains depuis 1945. Cela équivalait à l'interdiction de toute reconnaissance nouvelle d'école protestante, par manque de professeurs autorisés (Paul 1977 : 30).

Les chiffres n'expriment cependant qu'une partie de la réalité : on sait bien que les protestants ouvraient quand même ces écoles de brousse, parfois au vu et au su des chefs de poste, mais elles étaient toujours en situation précaire et soumise au comportement personnel des fonctionnaires affectés. Et quand on sait que la rotation de ces derniers était incroyablement rapide — la durée moyenne d'affectation d'un chef de poste ou d'un administrateur de circonscription est à peine d'une année —, on mesure cette précarité. Du reste, les « sauts de statistiques » des filiales protestantes, qui ne sont autre que des écoles (cf. tabl. VI) l'expriment : leur inclusion ou non dans les chiffres transmis par les bureaucrates locaux indique ce que ces derniers considéraient comme « existant » (à défaut de reconnaissance officielle), ou pas, d'une année sur l'autre. Comme toujours, ce qui compte, ce sont les tendances, ici divergentes : à la stagnation jusqu'à la fin des années soixante pour les missions protestantes, et à une nette augmentation « statistique » pour leurs écoles de brousse — montrant le pragmatisme, à la fin de la période, d'une administration coloniale reconnaissant ce qu'elle n'avait plus intérêt à combattre (cf. *infra*). Néanmoins le fossé entre la stagnation des missions pleinement reconnues et l'explosion de leurs écoles dépendantes reste significatif d'une position jamais vraiment stabilisée. Le nombre des missionnaires — l'immense majorité d'entre eux étrangers et plus facilement contrôlables — ne croissait d'ailleurs pas non plus.

Or, puisque le nombre des missionnaires étrangers (blancs dans leur quasi-totalité) stagnait et que les écoles de brousse se multipliaient, cela exprime forcément la montée de l'encadrement protestant noir dès la moitié des années cinquante. Au même moment, le nombre de prêtres noirs catholiques-romains au Mozambique était inférieur à la dizaine, même si les séminaires étaient remplis (Rego 1958 : 53). Mais, on le sait, une large partie des « séminaristes » ne devenaient pas prêtres, ayant utilisé le séminaire comme seul moyen de poursuivre des études¹⁸.

18. A. da Silva REGO (1958) ne s'intoxique-t-il pas lui-même quand en 1958 il s'enthousiasme : « [Au] Mozambique, [les prêtres africains de race noire] n'atteignent pas une dizaine. Pendant les séminaires sont archi-complets et on a toute raison

TABLEAU VI. — LA STAGNATION DES « MISSIONS ÉTRANGÈRES » (Mozambique)

<i>Années</i>	<i>Missions</i>	<i>Filiales*</i>	<i>Missionnaires**</i>
1945	14	35	84
1946	14	35	84
1947	15	71	89
1948	13	228	82
1949	13	206	85
1950	11	171	95
1951	23	234	74
1952	25	112	105
1953	21	171	82
1954	18	244	82
1955	21	76	80
1956	21	136	78
1957	23	213	80
1958	22	227	110
1959	19	272	110
1960	17	367	100
1961	15	375	85
1962	20	360	127
1963	19	357	102
1964	14	459	96
1965	14	432	82
1966	12	827	103
1967	13	401	116
1968	10	752	82
1969	13	939	94

Sources : ibid. tableau IV.

* Filiales et sous-filiales (écoles pour indigènes).

** Hommes + femmes.

On touche là du doigt la racine de la crise des années soixante entre l'État et l'Église catholique. Le catholicisme au Mozambique se renforçait, sans aucun doute, grâce au soutien de l'administration et par injections massives de missionnaires étrangers, mais on pourrait dire qu'il s'agissait d'une classique « croissance sans développement », d'un essor sans évolution des structures. L'Église grandissait mais restait, avant 1960, tout aussi blanche, alors que les années cinquante étaient les années décisives. Même si la situation dans les échelons inférieurs devint ensuite plus complexe, au sommet la hiérarchie resta blanche jusqu'à la fin. Ainsi, le seul évêque non blanc de tout le xx^e siècle colonial au Mozambique aura été le Goanais Albino Ribeiro de Santana, venu d'Angola et, suite à de nombreuses vicissitudes, nommé à Beira bien après la mort du précédent évêque de la ville, Dom Sebastiao Manuel de Resende en 1967, en février 1972. Il fut très mal reçu par la population blanche et mourut d'une crise cardiaque un an

d'espérer que le nombre de ces prêtres augmentera considérablement dans les prochaines années. »

plus tard, le 25 février 1973, le lendemain du jour où une caisse d'excréments et une grenade aient été lancées contre son domicile¹⁹.

Or, dès les années trente, les confessions protestantes autorisées avaient plusieurs centaines de professeurs et catéchistes noirs. Aucun doute n'est permis à ce sujet : la consultation de leur liste nominale (noms bantous) indique qu'il s'agit exclusivement d'Africains²⁰.

TABLEAU VII. — PROFESSEURS ET CATÉCHISTES NOIRS DES « MISSIONS ÉTRANGÈRES » (Mozambique 1936)

<i>Missions*</i>	<i>Professeurs et catéchistes noirs</i>
Mission méthodiste épiscopale	201
Mission suisse	137
Mission méthodiste libre	102
American Board of Foreign Missions	83
Mission anglicane	83
Mission nazaréenne	41
Mission internationale Holiness	15
Mission scandinave	14
Mission écossaise	10
Mission wesleyenne	8
Total	694

Sources : *Boletim oficial de Moçambique*, 2^a série, Lourenço Marques, Imprensa nacional de Moçambique, n° 12, 25 mars 1936.

* Selon les désignations du *BOM*.

Ces cadres africains mozambicains des confessions protestantes reconnues ont bien pu disparaître des statistiques par la suite, au gré des tracasseries croissantes de l'*Estado Novo* au cours des années quarante et cinquante. Mais ils n'ont pas disparu physiquement et, d'une manière ou d'une autre, ont dû continuer leur travail.

Face à cette réalité sous-estimée par le régime lui-même, aussi tard qu'à la fin des années cinquante, A. da Silva Rego, professeur à l'Institut supérieur d'études de l'Outremer, c'est-à-dire la structure universitaire éclairée du salazarisme, écrivait encore pourtant que : « On ne songe pas et l'on ne songera jamais à confier un diocèse à du clergé exclusivement indigène de race noire. La population de tous les diocèses est mixte, composée de Blancs, de Noirs et de métis, sans compter d'autres minorités ethniques. Sur tous flotte le drapeau portugais et nulle part l'on n'observe ce sourd

19. Ces incidents étaient liés à l'expulsion des Pères blancs, qui avaient décidé de quitter le Mozambique en guerre, considérant désormais leur activité pastorale comme un « contre-témoignage ». Mais le pouvoir réagit en les expulsant séance tenante (HASTINGS 1974 : 20-21), ANTT/PIDE-DGS/SERVIÇOS CENTRAIS, proc. SC-CI (2) — Pastas GU-Moçambique, NT : 8950, pasta 17, 639 fls. 568.

20. Le *Boletim oficial de Moçambique*, 2^a série, Lourenço Marques, Imprensa nacional de Moçambique, donne cette liste exhaustive en son édition du 25 mars 1936, n° 12. L'année suivante une nouvelle liste, moins complète, est également publiée (*BOM*, 2^a série, Lourenço Marques, INM, 25 août 1937, n° 34).

antagonisme annonciateur de chocs violents. Ceci ne signifie pas que la présence d'un évêque de race noire en Afrique portugaise soit impossible. Mais cet évêque [...] sera par-dessus tout un évêque portugais » (Rego 1958 : 53).

On peut donc conclure que l'Église catholique portugaise, au moins en tant qu'institution, ne vit absolument pas venir la suppression de l'indigénat et masqua à ses propres yeux sa faiblesse, grâce à la protection du cocon étatique.

La crise qui vient

Les effets concrets de la politique religieuse de l'*Estado Novo*, recouvrant sa politique de portugalisation, peuvent être mesurés de diverses manières, selon les statistiques disponibles. Il y a d'abord évidemment le nombre des adeptes déclarés lors des recensements, valeurs plus utiles que les statistiques paroissiales des baptêmes : dans le premier cas, ce sont en effet les intéressés eux-mêmes qui répondent — ils peuvent ne pas avoir souvenir, ou ne pas avoir compris, qu'ils avaient été baptisés, et ne point se considérer eux-mêmes catholiques bien qu'« intégrés » par l'Église. Mais ce n'est pas suffisant : la *force d'encadrement* des confessions peut être approchée par l'analyse des rites utilisés pour la célébration des mariages ; par les statistiques scolaires ; par les statistiques de la diffusion de la langue portugaise. Or, sur tous ces plans, si le « paysage protestant » est loin d'être au beau fixe pendant les années cinquante, le « paysage catholique romain » montre une crise non résolue par l'appui de l'État (tableau VIII). En 1950, seulement 5,1 % des indigènes sont catholiques, pour 1,7 % protestants et 10,6 % musulmans, avec de fortes disparités régionales²¹.

De statistiques religieuses peu encourageantes...

L'analyse du nombre des mariages permet une approche plus exacte que la simple évolution du nombre des baptêmes : acte social, le mariage intervient au moins quinze ans après la naissance et montre ainsi mieux la durable prégnance d'une religion. Prendre une vague assurance pour l'au-delà au bénéfice du jeune enfant, voire simplement lui ouvrir la porte d'une école en le baptisant, ou se marier religieusement sont des rites culturellement différents. Ainsi, en utilisant les données du recensement de la « population non civilisée » de 1950, on peut calculer que seulement 19,8 % des indigènes « catholiques » faisaient effectivement un mariage catholique. Mais relativement aux cultes protestants reconnus, le pourcentage correspondant

21. Moçambique (Provincia de), *Recenseamento geral da população em 1950*. Volume III. *População não civilizada*, Lourenço Marques, Repartição técnica de estatística/INM, 1955, p. 102 sq.

TABLEAU VIII. — LES RELIGIONS DANS LA POPULATION INDIGÈNE* SELON LE RECENSEMENT DE 1950 (Mozambique, par districts et quelques circonscriptions remarquables)

<i>Districts</i> (<i>et circonscriptions</i>)	<i>Catholiques</i>	<i>Protestants**</i>	<i>Musulmans***</i>	<i>Autres****</i>
Lourenço Marques	35 979	17 078	1 503	104 712
— L. Marques (ville)	26 346	9 962	1 422	18 747
Gaza	53 345	32 803	155	588 776
— Muchopes	11 501	7 462	16	79 810
Inhambane	113 239	20 260	865	430 976
— Morrumbene	37 465	6 951	240	23 132
Manica e Sofala	11 362	941¹	3 501	677 668
— Beira (ville)	4 879	223	2 337	23 638
— Manica	1 961	144	17	42 347
— Sena	106	38	10 ¹	46 444
Tete	20 855	7 955	80	306 310
— Angonia	20 186	7 794	67	78 050
Zambezia	38 212	1 189	28 677	1 088 166
— Quelimane	12 418	25	4 575	121 792
— Chinde	18 324	461	1 400	67 578
— Maganja da Costa	233	7	3 107	101 928
— Milange	4 479	2	6	74 733
— Namacurra	1 457	41	5 781	73 448
— Pebane	19	52	13 300	46 428
Moçambique	3 172	318	137 739	1 168 770
— Nampula (ville)	170	36	1 353	134 311
— Moçambique (Ile)	92	3	6 415	3 994
— Mossuril	226	16	54 704	73 766
Cabo Delgado	7 290	54	245 415	239 823
— Porto Amélia (ville)	31	1	47 801	99
— Ibo (île)	8	1	2 217	24
— Macondes	1 833	4	8 369 ²	65 376
Niassa (Lago)	4 980	15 634	180 832	58 323
— Amaramba	3 678	1 277	19 539	57 259
— Marrupa	130	0	52 061	296
— Vila Cabral	128	371	81 142	11
Total	288 434	96 232	598 767	4 663 524

Sources : cf. note 21.

* La catégorie coloniale « indigène » est formée, en très grande majorité, des Noirs non assimilés, auxquels il faut toutefois rajouter les quelques milliers de métis de pères européens et mères indigènes non reconnus par leurs pères et ainsi rejetés dans l'indigénat. L'attention est par ailleurs appelée sur le fait qu'un recensement indique les religions déclarées par les personnes, et non point les statistiques de baptêmes (chez les catholiques, ces dernières sont en général supérieures aux déclarations, ce qui indique qu'une partie des baptisés ne se considèrent pas catholiques ou ne s'en souviennent pas).

** Par « protestants », on entend uniquement les confessions protestantes internationalement reconnues, à l'exclusion des Églises africaines indépendantes.

*** Il est très probable que le nombre de musulmans ait été assez sous-estimé, par confusion partielle avec les religions traditionnelles.

**** Dans la catégorie « Autres religions/Sans religion », le recenseur de 1950 a mis pêle-mêle les Églises africaines chrétiennes indépendantes, les religions traditionnelles et probablement une (petite ?) partie des musulmans.

1. Valeur de toute évidence sous-estimée, quand on sait que d'une part le Manica e Sofala est une vieille zone d'implantation congrégationaliste et évangéliste — le recensement ne fait ici qu'exprimer l'ignorance du colonisateur, mais aussi ses préjugés puisqu'une bonne partie de ces Églises ne sont pas formellement liées aux congrégations occidentales, et donc rejetées comme « sectes païennes » dans la catégorie « Autres religions » — et d'autre part qu'une partie des Senas sont islamisés.

2. Il faut noter que les Macondes étaient, surtout en 1950, rarement musulmans. La majeure partie des musulmans recensés dans leur vaste circonscription doivent être des non Macondes (Swahilis, Andondes, Ngunis, Macuas, etc.).

montait à 32,9 et au culte musulman à 37,3 %²². Enfin ce pourcentage atteignait 113,8 % pour les rites traditionnels, ce qui signifie simplement qu'une partie des indigènes, en principe adeptes des trois grandes religions non bantoues, ne se mariaient pas selon leurs rites²³.

La « prégnance catholique » semblait ainsi nettement moindre que celle du protestantisme et de l'islam en 1950, traduisant sans doute le hiatus entre ce que l'on pourrait appeler les « baptêmes de scolarisation » faits lors du passage à l'école indigène, et l'absence de suivi évangélique. Mais globalement, si l'on compare maintenant l'ensemble des formes du mariage telles qu'elles ont été recensées en 1950, on constate la grande superficialité du christianisme après « cinq siècles de colonisation » : 1,01 % des mariages indigènes se faisaient selon le rite catholique et 0,55 % selon un rite protestant reconnu²⁴.

Le catholicisme indigène était faible (5 % de la population), fragile (1 % des mariés, et un cinquième des baptisés en suivaient le rite jusqu'au mariage) et c'est là où il était numériquement le plus fort (en gros, le Sud) que son « taux d'encadrement nuptial » était le plus faible. Le protestantisme indigène reconnu était très faible (1,7 % de la population, 0,5 % des mariés) mais son « taux d'encadrement nuptial » était plus fort (un tiers des adeptes suivaient le rite jusqu'au mariage).

Les religions africaines restaient le fait majeur. Si elles perdaient des adeptes (83 % « seulement »), elles les récupéraient dans la vie adulte (94 % des mariés, soit 114 % des adeptes), force maintenue qui s'exerçait aussi bien au détriment du christianisme que de l'islam. Il y avait là un élément supplémentaire de fragilité de la politique portugaise d'assimilation, et aussi un terreau pour les Églises africaines indépendantes.

Or, à la fin des années cinquante la situation était loin d'être bouleversée (tableaux IX et X). Le recensement de 1960²⁵ indique que le catholicisme représentait 7,44 % des Noirs, le protestantisme 2,27 % et l'islam 18,14 % — ce dernier avec la plus forte croissance par rapport à 1950 (si du moins il ne s'agit pas d'un simple effet de recensement)²⁶. Mais inversement le

22. ...avec pour l'islam de fortes disparités ethniques : l'islam asiatique (hanafite) semble plus encadrer ses ouailles que l'africain (chafite).

23. Ces pourcentages sont obtenus en comparant le nombre des mariés, selon chaque rite, au nombre d'indigènes déclarant la confession correspondante, diminué de la proportion moyenne non mariée (population enfantine, vrais célibataires) dans la population totale. En effet, il n'y a pas de sens à comparer le nombre des mariages et des baptêmes de la même année. La méthode mathématique employée est évidemment imprécise quant aux valeurs obtenues. C'est leur comparaison qui est intéressante. Moçambique (Provincia de), *Recenseamento...*, *op. cit.*, p. 73.

24. Le pourcentage relatif à l'islam, 3,94 % des formes de mariage, semble sous-estimé : une partie a visiblement été incluse dans les mariages indigènes par les agents de recensement.

25. Ce recensement ne distingue plus les « civilisés » et « non-civilisés » mais encore les Blancs des Noirs, confondant donc assimilés et indigènes. Il est, de plus, moins précis que celui de 1950 dans nombre de ses questionnements.

26. Cf. sources tab. IX.

TABLEAU IX. — LES RELIGIONS DANS LA POPULATION NOIRE* SELON LE RECENSEMENT DE 1960 (Mozambique, par districts et quelques circonscriptions remarquables)

<i>Districts</i> (<i>et circonscriptions</i>)	<i>Catholiques</i>	<i>Protestants**</i>	<i>Musulmans***</i>	<i>Autres****</i>
Lourenço Marques	123 083	42 075	8 798	196 563
— L. Marques (ville)	72 874	20 425	2 050	27 130
Gaza	88 908	34 023	8 013	540 225
— Muchopes	37 363	9 126	93	79 382
Inhambane	58 326	28 422	9 860	480 174
— Morrumbene	7 854	6 558	330	53 227
Manica e Sofala	30 063	2 987	18 848	628 290
— Beira (ville)	5 348	547	422	33 130
— Manica	6 818	642	50	49 335
— Sena	7 009	0	16 654	22 088
Tete	34 325	3 968	725	428 000
— Angonia	30 603	2 297	478	76 839
Zambezia	62 509	8 662	151 018	1 133 471
— Quelimane	14 275	220	26 197	105 655
— Chinde	2 308	21	29 021	62 401
— Maganja da Costa	923	11	8 711	116 568
— Milange	3 388	557	93	114 637
— Namacurra	5 258	121	6 274	83 632
— Pebane	636	14	20 073	49 043
Moçambique	36 083	11 145	426 773	965 540
— Nampula (ville)	8 829	120	17 727	73 125
— Moçambique (Ile) ¹	165	35	17 898	98 779
— Mossuril ¹	779	381	32 003	38 836
Cabo Delgado	28 774	300	356 102	159 788
— Porto Amélia (ville)	91	6	48 980	2 323
— Ibo (île)	29	7	1 806	2 028
— Macondes	7 308	57	63 384 ²	8 104
Niassa (Lago)	13 188	13 679	179 839	73 067
— Amaramba	9 173	2 474	31 937	48 309
— Marrupa	1 190	16	31 872	23 304
— Vila Cabral	574	345	81 368	861
Total	475 259	145 261	1 158 973	4 605 118

Sources : Moçambique (Provincia de), *III^o Recenseamento geral da população*, Lourenço Marques, Instituto nacional de estatística/INM, 1960, 12 vols.

* Le recensement de 1960 ne distingue plus les indigènes des assimilés. Cependant, l'immense majorité des Noirs sont des indigènes. Parmi les Noirs chrétiens, les assimilés étaient en général plus catholiques que les indigènes.

** Le recensement de 1960 indique la catégorie « Chrétiens non catholiques ». Il ne semble pas, cependant, que les Églises africaines indépendantes aient été incluses.

*** Le recensement de 1960 indique simplement la catégorie « Religions non chrétiennes », ce qui inclut en théorie l'islam, l'hindouisme et le bouddhisme. Dans la mesure où seule la population noire est ici prise en compte à l'exclusion des Chinois et Indiens, cela concerne sans doute à plus de 99 % les musulmans.

**** Le recensement indique une catégorie « Sans religion » qui comprend de toute évidence les religions traditionnelles ainsi que les Églises chrétiennes indépendantes.

1. En 1960, le conseil de l'île de Moçambique intègre une partie de la côte au détriment de la circonscription du Mossuril ainsi diminuée : c'est l'explication de la hausse brutale des adeptes par rapport à 1950.

2. Valeur très probablement surestimée : malgré la diffusion de quelques coutumes vestimentaires musulmanes au cours des années cinquante, les Macondes, en 1960, étaient un flot non musulman dans le Nord du Mozambique. Les recenseurs ont dû simplement additionner les habitants de chefferies dont le chef était, plus souvent que ses sujets, musulmans. Cela concerne enfin les populations non Macondes de la vaste circonscription du même nom.

TABLEAU X. — LA DÉCENNIE DÉCISIVE :
 LES RELIGIONS DANS LA POPULATION INDIGÈNE ET NOIRE*, 1950-1960
 (Comparaison, en pourcentages de la population totale indigène et noire.
 Mozambique, par districts et quelques circonscriptions remarquables)

<i>Districts</i> (<i>et circonscriptions</i>)	<i>Catholiques</i>		<i>Protestants**</i>		<i>Musulmans***</i>		<i>Autres****</i>	
	1950	1960	1950	1960	1950	1960	1950	1960
Lourenço Marques	22,58	33,21	10,72	11,35	0,94	2,37	65,74	53,05
— L. Marques (ville)	46,64	59,49	17,63	16,67	2,51	1,67	33,19	22,15
Gaza	7,90	13,24	4,85	5,06	0,02	1,19	87,21	80,49
— Muchopes	11,64	29,66	7,55	7,24	0,01	0,07	80,78	63,01
Inhambane	20,03	10,11	3,58	4,92	0,15	1,70	76,23	83,25
— Morrumbene	55,26	10,03	10,25	8,38	0,35	0,42	34,12	68,02
Manica e Sofala	1,63	4,41	0,13¹	0,43	0,50	2,77	97,72	92,37
— Beira (ville)	15,69	13,55	0,71	1,38	7,52	1,06	76,06	83,98
— Manica	4,27	11,99	0,32	1,12	0,03	0,08	95,28	86,78
— Sena	0,22	15,31	0,08	-	0,02 ¹	36,40	99,66	48,27
Tete	6,22	7,34	2,37	0,84	0,02	0,15	91,38	91,64
— Angonia	19,02	27,76	7,34	2,08	0,06	0,43	73,56	69,71
Zambezia	3,30	4,61	0,10	0,63	2,48	11,13	94,11	83,61
— Quelimane	8,94	9,75	0,01	0,15	3,29	17,90	87,74	72,19
— Chinde	20,87	2,46	0,52	0,02	1,59	30,95	77,00	66,56
— Maganja da Costa	0,22	0,73	0,00	0,00	2,95	6,90	96,82	92,35
— Milange	5,65	2,85	0,00	0,46	0,00	0,07	94,33	96,59
— Namacurra	1,80	5,51	0,05	0,12	7,16	6,58	90,98	87,77
— Pebane	0,03	0,91	0,08	0,02	22,24	28,77	77,64	70,29
Moçambique	0,24	2,50	0,02	0,77	10,51	29,64	89,21	67,07
— Nampula (ville)	0,12	8,84	0,02	0,12	0,99	17,76	98,85	73,27
— Moçambique (île)	0,87	1,62	0,02	0,04	61,07	94,61	38,02	3,71
— Mossuril	0,17	1,08	0,01	0,52	42,50	44,44	57,31	53,93
Cabo Delgado	1,47	5,27	0,01	0,05	49,82	65,34	48,68	29,32
— Porto Amélia (ville)	0,06	0,17	0,00	95,29	0,20	4,51		
— Ibo (île)	0,35	0,74	0,04	0,18	98,53	46,66	1,06	52,40
— Macondes	2,42	9,26	0,00	0,07	11,07 ²	80,38 ²	86,49	10,27
Niassa (Lago)	1,91	4,71	6,01	4,88	69,61	64,28	22,45	26,11
— Amaramba	4,49	9,98	1,56	2,69	23,90	34,75	70,03	52,57
— Marrupa	0,24	2,11	-	0,02	99,18	56,52	0,56	41,33
— Vila Cabral	0,15	0,69	0,45	0,41	99,37	97,85	0,01	1,03
Total	5,10	7,44	1,70	2,27	10,60	18,14	82,58	72,11

Sources : cf. tableaux VIII et IX.

*, **, *** : cf. tableau IX.

**** L'attention est attirée sur plusieurs imprécisions statistiques. Premièrement, certaines circonscriptions ont changé, un peu ou beaucoup, de délimitations, ce qui n'a pu être pris en compte ici ; deuxièmement les catégories « indigène » de 1950 et « noire » de 1960 ne sont pas exactement synonymes ; troisièmement les catégories religieuses des deux recensements ne sont pas non plus identiques (voir remarques des tableaux VIII et IX). Il s'agira donc de comparer des ordres de grandeur plutôt que des pourcentages qui ne sauraient être exacts.

catholicisme restait moins noir que le protestantisme : 81 % des catholiques du Mozambique étaient noirs, mais plus de 98 % des protestants l'étaient²⁷.

... aux statistiques linguistiques et scolaires qui ne le sont pas plus

Les statistiques de la diffusion de la langue portugaise questionnent aussi le rôle des missions catholiques. En 1950, 5,41 % des indigènes, dont plus de 88 % étaient des hommes, savaient parler portugais ; 0,99 %, dont 87 % d'hommes, étaient alphabétisés en cette langue²⁸. Or, si l'analyse régionale et locale de ces valeurs relatives dévoile sans doute une concomitance entre l'avancée du portugais oral et le recul des religions traditionnelles, elle ne dévoile nul lien entre la diffusion du catholicisme et la compréhension du portugais ! C'est la mise en valeur économique du territoire qui pesait bien plus lourd que l'activité catholique, simultanément pour l'avancée du portugais oral et le recul des religions traditionnelles. C'est pourquoi on trouvait des pourcentages non négligeables d'indigènes déclarant savoir parler le portugais dans les régions du Manica e Sofala, pourtant l'ancienne « enclave britannique » de la Compagnie à charte du Mozambique, et de la Zambézie. La compréhension de la langue portugaise calquait la mise en valeur quelle que fut l'origine des capitaux (britanniques, suisses, allemands...) : il s'agissait de sa diffusion orale par les relations de travail dans le secteur moderne²⁹. Cependant, il n'en allait pas de même pour l'alphabétisation.

Les statistiques scolaires montrent que l'essor quantitatif ne pouvait plus cacher le blocage (tableau XI). Relativement aux valeurs globales on remarque que le nombre total d'élèves de l'enseignement d'adaptation (indi-

TABLEAU XI. — ENSEIGNEMENT D'ADAPTATION (INDIGÈNE) ET PRIMAIRE, 1951-1962
(Évolution comparée des effectifs)

Années	Enseignement d'adaptation		Enseignement primaire		I / (I + II) %
	Effectifs (I)	Indice	Effectifs (II)	Indice	
1951-1952	161 271	100	13 043	100	92,51
1952-1953	183 092	113	15 517	119	92,18
1953-1954	220 779	137	16 610	127	93,43
1954-1955	242 412	150	17 663	135	93,20
1955-1956	293 953	182	19 489	150	93,78
1956-1957	341 629	212	21 355	163	94,11
1957-1958	371 525	230	24 188	185	93,88
1958-1959	392 796	243	26 783	205	93,61
1959-1960	387 657	240	30 862	237	92,62
1960-1961	385 259	238	30 352	233	92,69
1961-1962	348 265	216	40 063	307	89,68

Sources : Manuel Dias BELCHIOR, *Evolução política do ensino em Moçambique*, Lisboa, Instituto superior de ciências sociais e política ultramarina, 1965.

28. Cf. note 21, *Recenseamento...* 1955 : 12-71.

29. Le recensement de 1960 ne fait plus apparaître la mention « parle portugais », mais seulement « sait lire et écrire », ce qui empêche la comparaison avec 1950.

gène)³⁰ crût de 144 % entre 1951-1952 et 1958-1959 mais décrût les trois années suivantes, ramenant la croissance jusqu'en 1961-1962 à 116 %. Dans le même temps, le nombre d'élèves de l'enseignement primaire, plus de douze fois inférieur en valeur absolue au précédent en 1951-1952, crût sans interruption jusqu'en 1961-1962 (+ 207 %), ramenant le différentiel avec le nombre d'élèves du système d'adaptation à « seulement » 8,7 fois.

Dès les années cinquante, le secteur relevant davantage de l'État (enseignement primaire) se développait donc plus vite que celui confié aux missions (enseignement d'adaptation) et, pis, ce dernier s'essouffla clairement à partir de 1958³¹. Au sein de l'enseignement primaire, l'État devint plus dominant que jamais (tableau XII).

TABLEAU XII. — L'OFFENSIVE ÉTATIQUE DANS L'ENSEIGNEMENT PRIMAIRE
(Pourcentages par secteur sur le total)

<i>Années scolaires</i>	<i>Secteur étatique</i>	<i>Secteur catholique</i>	<i>Missions étrangères</i>	<i>Ens. particulier</i>
1951-52	51,1	34,3	6,0	8,6
1956-57	61,6	30,6	2,8	5,0
1961-62	67,3	27,7	2,6*	4,6

Sources : *ibid.* : 30.

* 1958-1959, les valeurs indiquées pour 1960-1962 (0,4 %) ne sont pas crédibles.

Enfin, au sein de l'infime enseignement secondaire, la part de l'État, déjà dominante, s'accrût encore, passant de 84,5 % du total en 1952-1953 à 92,9 % en 1961-1962³².

En bref, le rôle de l'État dans la production des cadres s'affirmait nettement au cours de la décisive décennie des années cinquante. Certes, du fait de l'indigénat, il s'agissait le plus souvent des enfants de colons, métis ou indiens, mais quand il s'agissait d'enfants noirs (fils d'assimilés ou non), le passage de l'enseignement d'adaptation à l'enseignement primaire signifiait de manière croissante le passage de l'enseignement missionnaire à l'enseignement public d'État.

L'aspect qualitatif est non moins net. Le taux d'échec était considérable parmi les enfants indigènes de l'enseignement d'adaptation (missionnaire).

30. L'enseignement d'adaptation est non seulement indigène mais pré-primaire : un enfant indigène ne peut accéder à l'enseignement primaire que s'il a achevé avec succès l'enseignement d'adaptation, ce qui prend des années. Or, on ne peut entrer à l'école primaire si l'on a plus de quatorze ans.

31. Il est certes possible qu'une partie du déclin apparent de l'enseignement d'adaptation après 1959 recouvre en réalité simplement le classement comme enseignement primaire de quelques écoles d'adaptation missionnaires. Mais alors, cela devrait faire remonter la part catholique dans l'enseignement primaire, ce qui ne se produit pas du tout (tableau XII). Il y a donc au minimum stagnation.

32. BELCHIOR, *op. cit.* : 35.

Selon le rapport confidentiel de l'inspecteur administratif Lucilio Maia Pinto da Fonseca³³, sur 392 796 enfants inscrits en 1959, seuls 6 928 réussirent aux examens de passage dans la classe supérieure, soit 1,7 % du total³⁴ : « En vérité, on ne peut pas dire que ces résultats soient un tant soit peu satisfaisants, même compte tenu de toutes les difficultés que les Missions catholiques rencontrent »³⁵.

En effet. Il est dommage que les sources consultées ne permettent pas de comparer les résultats de l'enseignement d'adaptation par confession — même si statistiquement le secteur catholique écrase les autres. Mais cela est possible pour l'enseignement primaire, comme le montre le tableau XIII :

TABLEAU XIII. — TAUX DE RÉUSSITE DANS L'ENSEIGNEMENT PRIMAIRE (Succès aux passages de classe et examens par secteur, en % des élèves inscrits)

<i>Années scolaires</i>	<i>Secteur étatique</i>	<i>Secteur catholique</i>	<i>Missions étrangères*</i>	<i>Enseignement particulier</i>
1951-1952	59,2	24,4	33,8	53,7
1952-1953	58,2	25,9	26,5	48,3
1953-1954	61,5	30,2	22,6	51,5
1954-1955	61,6	31,9	25,2	58,3
1955-1956	62,0	32,7	44,5	55,5
1956-1957	62,3	38,1	42,1	57,5
1957-1958	58,1	36,6	27,5	56,3
1958-1959	62,3	32,4	24,2	57,8
1959-1960	59,2	28,8	23,9	66,2
1960-1961	70,5	37,6	71,3	68,0
1961-1962	57,6	36,4	62,9	68,6
Moyenne	61,0	37,9	(31,1)	58,5

Sources : *ibid.* : 33.

* Série statistique peu crédible, comme le montrent les incompréhensibles « sauts » d'une année sur l'autre.

La supériorité étatique était évidente dans l'efficacité de l'enseignement, suivie de près par l'enseignement primaire privé laïc. Comme l'enseignement primaire dans son ensemble était largement destiné aux « non-indigènes », on voit que l'Église catholique, de ce point de vue là aussi, était mal outillée pour accompagner la croissance de la population coloniale infantine. Certes, il est plausible que le primaire missionnaire fut plus « noir » que les primaires étatiques et particuliers, accueillant une fraction

33. [L. Maia Pinto da FONSECA], [*Dificuldades de implementação do Estatuto indígena*], Lourenço Marques, Direcção dos Serviços dos Negócios indígenas, 25 juillet 1960, confidentiel, multigr. Ce rapport est partiellement repris dans C. A. Ferreira de Castro COELHO (1965). Castro Coelho, un administrateur de circonscription, a en fait largement participé, sous la direction de l'inspecteur Pinto da Fonseca, à la rédaction dudit rapport qui est une critique en règle de l'indigénat.

34. Castro COELHO, *op. cit.* : 28.

35. *Ibid.*

des enfants indigènes venus de l'enseignement d'adaptation, et que, de ce fait, l'Église travaillait au départ sur une population à plus forte difficulté scolaire. Mais cette constatation ne fait que reposer le problème préalable : l'Église récoltait, dans ses écoles primaires, la « nullité pédagogique » venue de ses propres écoles d'adaptation.

Dernière approche statistique, le degré d'alphabétisation de la population africaine. Selon le recensement de 1960 (qui confond désormais les Noirs assimilés et les Noirs indigènes bien que la distinction légale soit encore en vigueur), 94,31 % des Noirs étaient analphabètes, contre 13,2 % des Chinois, 14,17 % des Blancs, 17,95 % des Indiens et 27,29 % des métis. Mais il est intéressant de constater que les 5,68 % de Noirs alphabétisés se partageaient entre 36,19 % qui s'étaient instruits en autodidactes (sans scolarisation), 52,52 % qui avaient fréquenté l'école sans avoir acquis aucun « niveau » scolaire, et seulement 11,27 % qui avaient réussi à décrocher un « niveau scolaire » — ce pourcentage déjà infime étant composé en grande partie d'enfants n'ayant jamais atteint le « primaire » et ayant simplement achevé l'enseignement « rudimentaire », d'« adaptation » ou « fonctionnel », selon les vocables changeant des périodes³⁶.

Les valeurs qui viennent d'être données, à l'échelle de tout le Mozambique ou même de ses régions, ne donnent pas d'éclairage sur un plan pourtant essentiel, celui des groupes ethniques. Malheureusement, seul le recensement de 1950 donne des indications en ce sens, selon une classification bien imparfaite.

Il n'est pas indifférent tout de même de constater qu'après « 450 ans de colonisation », seuls les Chopes et Rongas dépassaient les 3 % d'alphabétisation, les Macondes et les Yaos (Ajauas) n'ayant virtuellement aucun alphabétisé, avec des valeurs encore infimes pour le grand ensemble Macuas-Lomuès-Borores. Une simple connaissance du parler portugais était certes un peu plus forte, mais le fort décalage entre le pourcentage des Chonas alphabétisés (0,75 %) et des Chonas « lusophones » (4,87 %) montre que ce n'était pas l'école, mais les relations de travail dans le secteur moderne, dans les régions les mieux mises en valeur — ici le Manica e Sofala — qui diffusaient oralement la langue portugaise. Politiquement, cela veut dire que la « portugualisation » de certaines ethnicités « sensibles »³⁷ était tout simplement inexistante.

36. Moçambique (Provincia de), *III^o Recenseamento*, *op. cit.*

37. ...sensibles, en raison de leur histoire ou de leur situation géographique proche de pays évoluant vers l'indépendance ou nettement plus développés que le Mozambique. Le cas archétypique est celui des Macondes vivant à cheval sur la frontière avec le Tanganyika, qui s'y rendaient fréquemment et pouvaient tout à loisir comparer les « vertus » des colonisations britannique et portugaise. En 1950, la comparaison était vite faite, en faveur des Britanniques, sur les plans marchands et sociaux. Par ailleurs les groupes ethniques frontaliers du Mozambique sont très sensibles à l'actualité politique dans l'hinterland britannique.

TABLEAU XIV. — DEGRÉ D'INSTRUCTION PAR GROUPE ETHNIQUE RECENSÉ (1950)

Ethnies*	Population	Savent lire et écrire le portugais		Savent parler portugais	
	H + F	Nombre	%	Nombre	%
Macondes	136 225	52	0,03	587	0,43
Ajauas	119 867	64	0,05	369	0,30
Macuas	1 775 564	3 943	0,22	27 518	1,54
Lomuès	517 429	1 906	0,36	5 444	1,05
Borores	44 402	131	0,29	1 246	2,80
Nianjas	165 995	285	0,17	1 117	0,67
Angonis	14 320	108	0,75	317	2,21
Sengas/ Mocarangos	714 871	5 367	0,75	30 194	4,22
Machonas	183 484	1 384	0,75	8 944	4,87
Carangas	257 221	697	0,27	1 904	0,74
Chopes	240 396	7 919	3,29	11 564	4,81
Batongas	578 393	7 056	1,21	18 631	3,22
Rongas	881 615	27 107	3,07	55 786	6,32
Hors province	17 175	251	1,46	959	5,58
Total	5 646 957	56 270	0,99	164 580	2,91

Sources : Moçambique (Provincia de), *Recenseamento geral da população em 1950*, op. cit. : 73.

* Classification du recensement de 1950. Certaines désignations ne sont pas retenues par les anthropologues contemporains.

Enfin, le problème restait entier en terre musulmane, ce dont avaient bien conscience — c'est à souligner — certains administrateurs de circonscription :

« Les élèves [macuas musulmans] n'accourent pas toujours volontairement [...]. Pour éviter que les écoles ne restent vides, le missionnaire recourut à l'autorité, demandant qu'on impose l'obligation de fréquentation, et lorsqu'il l'obtenait, ce qui jusque-là était indifférence se transforma en mauvaise volonté [...]. Le missionnaire demanda aux élèves de cultiver des produits, ce qui pouvait servir pour nourrir les plus démunis, ou avec le produit de la vente, pour vêtir les plus déguenillés ; le travail cependant fut tenu comme une imposition injustifiée et alors la mauvaise volonté, non rarement, se transforma en haine » (Pereira 1964).

Jorge Dias, l'anthropologue éclairé et officieux du régime, ne disait pas autre chose dans son célèbre rapport de 1957, s'inquiétant en particulier de ce que la vague d'islamisation touchât des métis d'origine souvent chrétienne : « Cette masse de conversions [de métis] est certainement l'indice d'un refoulement et d'un grand mécontentement d'une population qui devait constituer un pont entre la population blanche et noire, comme cela s'est fait au Brésil, mais qui se sent reléguée à un niveau inférieur par l'attitude raciste de la population blanche » (Dias & Guerreiro 1958 : 24).

En effet, s'il y avait déjà 5 218 métis musulmans en 1940, le mouvement s'était accéléré fortement après la guerre par le biais des confréries installées dans l'île de Moçambique. Ces confréries s'étaient fortement divisées à partir des deux originelles, Chadhiliya (« Chadulia » au Mozambique) et Quadriya (« Cadria »), mais suivant en réalité la diversification socioculturelle de l'islam, au fur et à mesure que des Macuas et Muanes (Mwani) contestaient la place des éléments d'origine zanzibarite, comoréenne, damanéenne, etc. La révolution afro-shirazi de 1965 à Zanzibar, rompant l'échelon hiérarchique immédiatement supérieur — qui passa au lointain Oman —, renforça le pouvoir local des dignitaires musulmans (Monteiro 1989). La politique des tracasseries scolaires et religieuses à leur égard n'en devenait que plus dangereuse.

Mais, on l'a vu au gré des témoignages — confidentiels — de fonctionnaires, une partie de l'administration coloniale, sans doute minoritaire, avait conscience de la nécessité du changement dans l'intérêt même de la colonisation. Cependant, avant d'aborder les conséquences religieuses des réformes de 1961, il faut évoquer l'autre grand phénomène socioreligieux qui interpellait l'*Estado Novo*, à savoir le mouvement des Églises africaines indépendantes.

La fin de l'indigénat et la diversification religieuse

Si la suppression de l'indigénat (1961) surprit l'Église catholique portugaise, certains secteurs de l'administration avaient clairement conscience de son échec en termes de politique d'assimilation³⁸. Or, au tournant des années soixante, alors que le lusotropicalisme devenait l'idéologie officielle du pouvoir colonial, il fallait complètement changer l'échelle de la portugalisation. Les six dernières années de l'indigénat³⁹ n'avaient-elles pas vu le nombre des demandes acceptées d'acquisition de la citoyenneté (assimilation) rester à un niveau bien trop faible, même s'il était croissant après 1958 — 1 356 en tout, soit 203 par an pour six millions d'habitants (Coelho 1965 : 25) ?

Les structures classiques d'encadrement colonial (missions, travail forcé, *regedorias*⁴⁰) perdaient en efficacité devant la dynamique sociale africaine.

38. Voir en particulier le mémoire « O.Estatuto dos indigenas portugueses e a Carta aberta de José Roldao », Informação n° 59/M/3, 8 juillet 1959, de la direction des Affaires indigènes du Mozambique, adressé au secrétaire général du gouvernement de Lourenço Marques, qui répondait de manière favorable à la campagne du journal *O Brado Africano*. Cet organe de l'Associação-africana (métisse) avait publié notamment une « Lettre ouverte » de José Roldao dans son édition du 27 juin 1959 en faveur de la révocation de l'indigénat et de la promotion de la dignité des métis.

39. Après le statut indigène de 1926, un second, encore plus restrictif, avait été édicté en 1954, et fut abrogé en 1961.

40. Les *regedorias*, ou *regulados* avant 1961, sont les chefferies « traditionnelles » reconnues par les Portugais.

Mais précisément parce que l'administration portugaise renforçait lentement le maillage du territoire, elle prenait aussi conscience qu'en bien des domaines elle était complètement ignorante des réalités. La tentative d'introduire des statistiques ethniques dans le recensement de 1940 avait été un échec total, les recenseurs méconnaissant complètement ce à quoi ils avaient affaire et utilisant les appellations les plus farfelues (*pretos, landins*⁴¹). En 1950, on y parvint à peu près, en envoyant partout une grille ethnique préétablie. En 1960, les mentions ethniques disparurent à nouveau du recensement, mais alors pour d'évidentes raisons politiques : à ce moment, les meilleurs services d'information, comme les SCCIM (Services de coordination et centralisation des informations du Mozambique, cf. *infra*), travaillaient sur la question dans la discrétion⁴² (Cahen 1994).

« Mozambicains » donc « Portugais », ou « Africains » donc « nativistes » ?

Au début des années cinquante, l'administration se rendit compte qu'elle ignorait tout des Églises africaines dissidentes, appelées par elle les *seitas gentlicas* (« sectes païennes »). Afonso Henrique Ivens Ferraz de Freitas, administrateur du conseil de Lourenço Marques, fut alors chargé par le gouverneur général, officieusement en 1952, puis officiellement en 1954, de la première enquête approfondie sur le sujet. Les événements se précipitaient : en particulier après la répression des émeutes de Machanga et Mambone (1953) menées par le Nucleo negrofilo de Manica e Sofala — une importante organisation ndau⁴³ proche du congrégationalisme américain —, on s'aperçut de la force de ces mouvements religieux. Dans sa note (*despacho*) du 3 mars 1954, le gouverneur général du Mozambique donna alors le cadre politique de la nécessaire recherche : « Plutôt que d'engager des procédures administratives contre des éléments isolés, il importe de recueillir le maximum d'informations pour nous fournir la connaissance la plus complète possible des agissements [port. : *actuação*] des différentes sectes religieuses, de leurs relations avec l'extérieur et entre elles, de manière à nous permettre une évaluation sûre de la situation. Cette activité doit être menée avec le

41. *Pretos* : nègres ; *landins* : mot dérivé du verbe ronga *ku-landya*, « suivre », d'où, *di-landya*, « je suis soumis », « je suis votre domestique », en bref les Africains du Sud du Mozambique ! (CABRAL 1972).

42. Dans la périodisation de l'histoire coloniale portugaise contemporaine, cette ignorance de ses propres colonies de la part de l'administration est liée à l'immobilisme postérieur à la Deuxième Guerre mondiale. Adriano Moreira, ministre de l'Outremer pendant la crise de 1961-1962, m'a dit un jour dans une entrevue particulière : « C'est à la réunion de la CCTA de 1957 que j'ai pris conscience que nous avions du retard. » S'il y a une période « archaïsante » dans la colonisation portugaise d'Afrique, c'est en effet bien celle des années cinquante.

43. Ethnie du centre du Mozambique, de la grande famille des peuples chonas qui s'étend des rives de l'océan Indien à la majeure partie du Zimbabwe.

plus grand tact pour ne jamais pouvoir être prise pour une persécution religieuse » (Freitas 1963)⁴⁴.

Dans la conclusion de son rapport confidentiel, en 1957, Afonso Henrique Ivens Ferraz de Freitas affirmait franchement avoir pris conscience que « tout se qui se passait était complètement inconnu » (Freitas 1957 : 243). Du Sud de la colonie à la vallée du Zambèze, il repéra des dizaines de groupes religieux, éthiopiens, sionistes, témoins de Jéhovah, soit plus de mille activistes identifiés et autant de signalés mais non identifiés, Églises souvent munies de ramifications en Afrique du Sud, au Nyassaland et en Rhodésie ; il repéra la circulation clandestine d'imprimés en langue bantoue, l'expansion de l'hymne *Nkosi Sikelele Afrika* (« Dieu sauve l'Afrique », celui-là même de l'African National Congress). Toutes ces Églises noires véhiculaient peu ou prou des valeurs « nativistes » (Cahen 1991). La note d'alerte du gouverneur général et le rapport de l'expert furent distribués, confidentiellement, à toutes les autorités administratives territoriales de la colonie et au sein du Centre d'études politiques et sociales de l'Institut supérieur d'études d'Outremer (le nom, à ce moment-là, de l'ancienne École coloniale) animé par Adriano Moreira⁴⁵.

Le problème posé à l'administration était dès lors très concret : répression ou pénétration ? L'expansion rapide de ces Églises en faisait un phénomène social majeur, mais ce n'était pas la première fois que le cas se posait. Il est par exemple certain que ce fut l'administration portugaise de la Compagnie du Mozambique⁴⁶ qui facilita la légalisation de deux associations noires, explicitement liées pour l'une — *Associação crista evangélica portuguesa* — à l'*American Board of Foreign Missions*, et plus ou moins en scission avec lui pour l'autre — *Nucleo negrofilo de Manica e Sofala* — en mars et avril 1935 (Cahen 1991 : 15-18). Les deux groupements furent légalisés sous couvert d'associations, alors qu'ils relevaient d'une confession protestante internationalement reconnue. Mais en les légalisant dans ces conditions étranges, l'administration les « africanisa » et pensa y faire reculer ainsi l'influence américaine. C'était au moment-même où Kamba Simango rompait avec l'*American Board* que l'administration de la Compagnie lui facilitait ainsi les choses. Dans ce cas, l'africanisation des associations religieuses de filiation étrangère fut considérée comme un pas vers

44. Cette citation est tirée d'un rapport de Romeu Ivens Ferraz de Freitas, frère d'Afonso Henrique Ivens Ferraz de Freitas déjà cité. Bien que resté plus dans l'ombre, il fut un excellent fonctionnaire des SCCIM et on lui doit, autant qu'à son frère, des travaux confidentiels, certes coloniaux et colonialistes, mais remarquables, ainsi que des recueils de législation.

45. Cette circonstance explique certainement pourquoi, à la différence de bien d'autres rapports disparus, quelques exemplaires de ce document ont pu être sauvegardés et se trouvent aux Archives historiques du Mozambique, à Maputo, ainsi qu'à la bibliothèque de l'ancienne École coloniale, à Lisbonne (rebaptisée après 1974 l'Instituto superior de ciências sociais e politicas) (FREITAS 1963 : 14).

46. Compagnie à charte du territoire de Manica e Sofala, 1891-1942, de capitaux principalement britanniques mais également français.

leur portugualisation, puisqu'il s'agissait de leur mozambicanisation. Quand le territoire de la Compagnie repassa sous administration étatique, l'*Associação evangélica* ne fut plus reconnue comme telle, mais se maintint en pratique comme l'*Igreja do Como* (du nom de son président Guilherme Tapera Nkomo, ou Como). Le *Nucleo* en revanche fut relégalisé en 1947 (*ibid.* : 22), jusqu'à sa répression en 1953 et sa dissolution définitive en 1956 après vingt ans de fonctionnement légal.

Fut-ce une exception, en raison du particularisme du territoire de Manica e Sofala attribué, en régime de quasi-souveraineté, à une compagnie à charte en 1891 ? Sans doute pas. Premièrement, parce que la Compagnie du Mozambique, de capitaux britanniques, était très soucieuse de montrer que son administration était portugaise — et la quasi-totalité de ses membres étaient effectivement portugais. Mais deuxièmement, on trouve au moins un autre exemple, en zone de sous administration directe de l'État, celui de l'*Associação religiosa dos nativos da colonia de Moçambique* (Association religieuse des natifs de la colonie du Mozambique), fondée par Mott Movene Sicobele en 1942, jamais interdite et, quoique tracassée constamment, devenue réglementairement, en 1952, l'*Igreja Luz Episcopal* (ou *luso-episcopal* sur d'autres papiers)⁴⁷.

Cela montre bien que ce qui inquiétait l'administration n'était pas tant l'activité religieuse — même non reconnue — que sa possible liaison avec la « déportugualisation » et un éveil politique africain. A propos des fidèles de ces « sectes » qui envoyaient souvent leurs enfants dans les écoles des missions catholiques, Ferraz Freitas disait : « [...] Toujours est-il que les missions catholiques n'enseignant que la langue nationale, on les retrouve

47. L'existence réglementaire de la *Luz episcopal* signifie que ses statuts ont été approuvés par l'administration, mais jamais publiés au bulletin officiel de la colonie : sa légalité reste soumise au bon vouloir administratif. Par ailleurs, la confusion entre *luz episcopal* et *luso-episcopal* recouvre un petit jeu de mots qui montre comment ces responsables d'Églises, à la situation précaire, acceptaient de bon gré une superficielle portugualisation : aussi *Luz episcopal* (« la lumière épiscopale ») devient-il *luso-episcopal* (« lusitanien-épiscopal »), ce qui change seulement deux lettres mais pratiquement rien à la prononciation ! (Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (ANTT), PIDE-DGS/Serviços centraes, proc. 6462-CI (2), Pasta 1 : DGS-Delegação de Moçambique, *Assunto : seitas religiosas de Moçambique*, ofício n° 911/72/DI/2/SC). Par ailleurs, à l'appel de David Muchanga, très surveillé car, semble-t-il, grand admirateur de Ngungunhana et de l'empire vatua, et dirigeant de la *Missao nacional etiopica moçambicana*, des dissidents de la *Luz episcopal* acceptent, en 1953, de participer à la (re ?) fondation d'une *Associação religiosa de Moçambique* fédérant, outre ces derniers, l'*African Congregational Church*, l'*African Gaza Church*, la *Compound Church*, l'*Igreja africana congregação da colonia de Moçambique*, et bien sûr la *Missao nacional etiopica moçambicana*. La réunion a lieu le 29 juillet 1954 chez Boaze Filipe Novela (un dissident de la *Luz episcopal*), dans la *regedoria* Manovane du conseil des Muchopes. Ladite association fédérative éclatera rapidement (1956), mais il est intéressant de constater que l'administration a laissé se tenir la réunion de 1954. Pensait-elle pouvoir « coiffer » ainsi, par une structure manipulée, la nébuleuse plus ou moins éthiopienne ? (FREITAS 1963 : 16-17).

plus tard qui savent lire et écrire divers dialectes païens [port. : *gentílicos*]. Où les apprennent-ils ? [...] Il y a plusieurs milliers d'indigènes, même non membres des sectes, qui ne savent pas du tout le Portugais mais savent lire et écrire en dialectes païens. N'est-ce pas suffisant pour attirer notre attention ? » (Freitas 1957 : 391).

La première tendance au sein de l'administration prônait une portugalisation à outrance par une énergique répression ; la seconde, une attitude souple qui, sans légaliser les mouvements religieux, les laissait se réunir ouvertement. En tant qu'administrateur du conseil de Lourenço Marques, A. H. Ferraz de Freitas laissait ainsi l'*Igreja metodista episcopal africana* tenir, dans la capitale, son assemblée générale annuelle. Les tenants de cette seconde attitude craignaient par-dessus tout une plongée des Églises noires dans une opaque clandestinité. Leur contrôle impliquait de leur laisser une certaine marge de manœuvre. Cette vision plus flexible semble avoir été la plus fréquente, mais la première, répressive, ne disparut jamais. Cela dépendit aussi des services, et je serais tenté de dire que ceux qui connaissaient le mieux le problème étaient les plus souples : les SCCIM bien sûr, mais aussi la redoutable police politique, la PIDE⁴⁸. En revanche l'armée semble avoir été plus intransigeante, quoique pas toujours non plus, alors que certains membres de la PIDE étaient ultrarépresseurs. Enfin, en dehors des « services », le tournant ne fut pas facile à prendre dans l'administration du territoire elle-même : si les segments les plus instruits et éclairés étaient déjà, en général, partisans de l'orientation souple, à la base, les administrateurs de circonscriptions et les chefs de poste semblent avoir eu du mal à entrer dans la recherche d'une vraie connaissance de ces phénomènes religieux, ou étaient carrément incompetents pour cela. En 1963, soit neuf ans et six ans respectivement après la distribution de la note du gouverneur et du rapport d'Afonso Henrique Ivens Ferraz de Freitas, son frère Romeu notait ainsi placidement que, grâce à cette diffusion, « *on aurait pu s'attendre* [souligné par moi, M. C., port. : *era de esperar*] à ce que les autorités respectives, alertées de la gravité du problème, eussent recueilli les éléments nécessaires à "la connaissance la plus complète possible des agissements des différentes sectes religieuses" » (Freitas 1963 : 14).

Mais, quelles que soient les vicissitudes, l'évolution politique du salazarisme poussait généralement à l'acceptation de la diversification religieuse.

48. Les SCCIM (Serviços de centralização e coordenação de informações de Moçambique) furent créés (sous une première mouture) en 1959 : il ne s'agit pas d'une police, mais d'un service de renseignements dépendant directement du gouverneur général et donc civil et « provincial » ; y furent souvent placés les meilleurs fonctionnaires coloniaux, qui y développèrent une espèce d'anthropologie appliquée au service de la colonisation (il y eut aussi les SCCI d'Angola et de Guinée). La PIDE (Policia internacional e de defesa do Estado — Police internationale et de défense de l'État —, était la redoutable police politique de l'État Nouveau, devenue ensuite la DGS, Direcção geral de segurança (Direction générale de la sécurité qui dépendait directement de Lisbonne).

La révocation de l'indigénat

La révocation du statut indigène, en 1961, par le ministre Adriano Moreira, puis, huit mois après, celle du code du travail indigène et son remplacement par un code du travail rural (décret-loi n° 44309 du 27 avril 1962) ne supprimèrent pas complètement l'indigénat puisqu'elles maintenaient la distinction entre le droit coutumier et le droit écrit portugais. Seulement, le passage de l'un à l'autre se faisait par simple déclaration d'option, ou lors du mariage... canonique. En revanche, le travail forcé n'avait plus de base légale.

Par la même occasion, ce n'est pas exactement l'existence des écoles « indigènes » qui perdit toute base légale, mais comme il n'y avait plus deux droits étanches l'un envers l'autre et donc une catégorie spéciale d'êtres humains juridiquement considérés indigènes, il ne pouvait plus y avoir le monopole d'une institution — en l'occurrence l'Église catholique — pour l'enseignement en direction des enfants de cette catégorie : « L'abolition du statut indigène [...] a donné une base légale à la non-application du statut missionnaire de 1941 », regretta amèrement Silva Rego (cité dans Ferreira 1974 : 78-79).

La fin du monopole ne signifia cependant pas la fin des écoles indigènes. N'oublions pas que le code du travail rural considérait comme « rural » non point du tout ce qui était campagnard, mais tout ce qui relevait du droit coutumier. Les écoles en « milieu rural » furent donc distinguées des écoles en « milieu urbain », les premières étant appelées « postes scolaires » et n'ayant que les trois premières classes, plus une année préalable pré-primaire pour l'apprentissage de la langue portugaise, et les secondes des « écoles primaires ». Cette distinction devint officielle lors de la promulgation du décret-loi n° 45908 du 10 septembre 1964 du ministre de l'Outremer Antonio Augusto Peixoto Correia⁴⁹. Demeurait le problème des « écoles rurales en milieu urbain » ! Le diplôme législatif n° 2866 du 3 février 1969 les autorisa à aller jusqu'à la quatrième classe (Casal & Judite 1977).

Il n'en reste pas moins que le mouvement enclenché par la fin de l'indigénat en 1961 et la législation scolaire de 1964 permit une avancée spectaculaire, bien que trop faible et trop tardive, de la scolarisation au Mozambique. Les écoles des missions catholiques ne disparaissaient pas et étaient appelées « écoles officialisées », mais l'État se substituait de manière croissante à elles en prenant sur lui la croissance de la scolarisation ou fournissant des enseignants diplômés et laïcs aux écoles catholiques. L'Église avait bel et bien perdu son monopole sur l'éducation des enfants noirs et elle protesta officiellement auprès du Conseil législatif du Mozambique, alléguant un risque pour « l'unité nationale [et] l'intégrité de la Patrie » (Lemos 1967 : 124).

49. Ministério do Ultramar, *O ensino no Ultramar*, Lisboa, Agência geral do Ultramar, 1966, 252 p.

De son point de vue elle n'avait pas tort, puisque l'on peut noter un net tassement des baptêmes d'enfants noirs en missions catholiques après 1964, comme le montre le tableau XV⁵⁰. Ce tassement ne peut être dû qu'à la crise de l'encadrement scolaire, mais cela relève certainement aussi d'une crise de l'encadrement missionnaire en général : en effet, le même tassement s'observe pour les mariages de catholiques noirs après 1964. Pourtant, le nombre des baptêmes ayant fortement crû après 1945, celui des mariages aurait dû en faire de même après 1960.

TABLEAU XV. — BAPTISÉS ET MARIÉS NOIRS* EN MISSIONS CATHOLIQUES, 1959-1969
(Nombres absolus et indice, 1950 = 100)

Années	Baptisés noirs		Marié(e)s noir(e)s	
	Nombre total	Indice	Nombre total	Indice
1940	7 807	39	1 192	22
1950	19 865	100	5 431	100
1959	52 166	263	12 557	231
1960	55 433	279	12 156	224
1961	62 639	315	14 950	275
1962	63 585	320	14 971	276
1963	64 755	326	13 088	241
1964	74 506	375	16 286	300
1965	62 399	314	13 836	255
1966	77 263	389	16 403	302
1967	61 117	308	13 996	258
1968	68 238	344	15 799	291
1969	58 441	294	15 785	291

Sources : Moçambique, Instituto nacional de estatística, *Anuário estatístico de Moçambique*, années 1940 à 1972.

* Population indigène avant 1960.

Dans le même temps, les Églises africaines dissidentes « explosaient », puisque leurs cultes ne pouvaient plus être qualifiés d'indigènes et que maintenant seules des raisons d'ordre public pouvaient motiver un refus administratif de l'autorisation de réunions. La fin de l'indigénat ne pouvait que profiter aux Églises indépendantes ainsi qu'aux protestantismes reconnus dans la mesure où elle allait accroître leur liberté.

50. Il est dommage de ne pas disposer de données après 1969 : mais la dernière édition coloniale de l'*Anuario*, en 1972, ne réunit pas de données au-delà de 1969. Par ailleurs la comparaison entre le total des baptêmes (Blancs, Noirs, etc.) effectués dans les missions, et ceux de la seule population noire, n'indique pas de tendance : les Noirs représentent toujours environ 93 % des baptêmes effectués dans les missions. On peut penser que nombre de baptêmes d'enfants blancs, en milieu urbain, ont lieu dans les paroisses et non dans les missions. De ce fait les séries statistiques de l'*Anuario estatístico* et de l'*Anuario católico do Ultramar* ne sont pas facilement comparables.

Ce fut le cas en particulier pour le protestantisme des missionnaires presbytériens suisses du canton de Vaud, implanté parmi les Ronga (lesdits « Tsonga »⁵¹) et les Changanes. En effet, formellement, cette confession relevait au Mozambique, de deux structures parallèles à côté de la Mission suisse (étrangère) proprement dite : d'une part, ce que l'on appelait significativement dans le langage courant, mais jusque dans des textes écrits sinon légaux⁵², *Igreja presbiteriana ronga-tsonga* (Église presbytérienne ronga-tsonga), qui organisait les adeptes indigènes de cet ensemble ethnique, et d'autre part l'*Igreja evangélica portuguesa de Lourenço Marques* (Église évangélique portugaise de Lourenço Marques, IEPLM) qui regroupait les quelques adeptes en population portugaise « civilisée ». Cette dernière Église était dépendante de l'*Igreja evangélica presbiteriana de Portugal* (Église évangélique presbytérienne du Portugal, IEPP), puisque ses membres étaient citoyens portugais. Suite à la suppression de l'indigénat, l'*Igreja presbiteriana ronga-tsonga* insista, en février 1962, sur la désignation d'*Igreja presbiteriana de Moçambique* (Église presbytérienne du Mozambique, IPM). Sa congénère du Portugal conseilla alors vivement l'intégration de l'IEPLM à l'IPM, ce qui se produisit.

On n'eut pas seulement l'émergence d'une Église unifiée entre Blancs et Noirs (ex-indigènes), mais une nouvelle Église qui n'avait plus avec sa sœur portugaise que des rapports d'Église à Église, l'échelon supérieur étant désormais l'organisme fédérateur mondial. De là à penser qu'il y avait désormais une Église « nationale-mozambicaine » et non plus portugaise, c'est un pas que les informateurs de la PIDE observèrent avec attention⁵³.

-
51. J'ignore l'origine du vocable ethnique Tsonga, qui ne semble avoir été utilisé que par les missionnaires suisses, à l'exclusion de la tradition portugaise ou des intéressés eux-mêmes, désignant en réalité des populations ronga. Les Changanes n'apparaissent ainsi pas directement dans l'appellation courante « Igreja presbiteriana Ronga-Tsonga ». Cependant, des écrits d'importance historique incontestable ayant été publiés par lesdits missionnaires, les « Tsongas » reparaissent toujours, même dans les écrits modernes, lorsque l'on aborde les missions du Sud du Mozambique !
52. Le nom officiel, déposé en 1946, était bien *Igreja presbiteriana de Moçambique* (merci à Éric Morier-Genoud pour cette donnée). La réglementation portugaise n'aurait pas permis une désignation directement ethnique.
53. *Igreja evangélica presbiteriana de Portugal, Comissão executiva do Sinodo nacional*, Lisbonne, 7 février 1962, diverses corresp., in ANTT, PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. 19639-CI (2), *Operação Vandaval. Missão suíça*, fls 104-115. Ce que les informateurs de la PIDE ne comprirent guère en revanche — et qui aurait pu les rassurer partiellement — est que l'idée nationale et nationaliste parmi les adeptes de l'IPM était en réalité extrêmement circonscrite à l'ethnie ronga-tsonga à l'image du cantonalisme vaudois : la nation mozambicaine à construire avait comme berceau cette ethnie — conception ethnocentrée non encore effacée aujourd'hui et qui pose à cette Église de graves problèmes relationnels avec ceux de ses adeptes maintenant présents dans le Nord du pays. On assiste plus à des regroupements mono-ethniques « Sud-Sud » par-delà la frontière avec l'Afrique du Sud, qu'à une coordination « Sud-Nord » au sein même du Mozambique. Il est inutile de rappeler qu'il y a une certaine correspondance entre cette tendance historique du presbytérianisme mozambicain et la domination des groupes eth-

La Mission suisse en tant que telle subsista avec un statut à part, mais fut réduite aux seules installations de Lourenço Marques. Cependant, on ne peut que remarquer que les autorités laissèrent faire, alors qu'il est probable qu'elles auraient pu imposer le maintien d'un lien de dépendance entre l'Église « provinciale » mozambicaine et l'Église « nationale » portugaise.

Ainsi, l'idéologie fortement assimilationniste et portugalisante de la révocation de l'indigénat provoquait paradoxalement l'émergence de structures mozambicaines et non plus portugaises. Il y avait une raison politique à cela : puisque les populations des colonies étaient maintenant (en principe) régies par le même droit écrit que ceux de la métropole, la constitution d'organisations non catholiques unifiées à l'échelle de tout l'ensemble « portugais » devenait possible (ici l'Église presbytérienne, mais aussi l'islam, etc.). Même avec un siège central à Lisbonne, mais extérieures à tout concordat, elles auraient constitué une puissance indépendante de l'État. Contre l'intérêt stratégique et à long terme de la portugalisation, qui eût dû logiquement pousser à ces organisations pan-portugaises, l'administration opta tactiquement pour l'« indépendance » du Mozambique, forme audacieuse du « diviser pour régner », même si en l'occurrence cela signifiait l'unité de Noirs et de Blancs mozambicains.

*

De puissantes raisons allaient freiner l'accompagnement subtil de ces forces centrifuges au cours des années soixante et jusqu'en 1974, mais l'administration coloniale allait cependant développer une véritable politique de diversification de ses relations religieuses, selon trois grands axes : la tolérance envers les Églises dissidentes et les témoins de Jéhovah, la captation des élites islamiques, l'intégration de l'anglicanisme.

Ce tournant, bien réel, des années soixante, n'eut pas besoin cependant d'être en rupture totale avec la pratique antérieure. On l'a vu dans cette première partie, si l'État portugais comprit indéniablement avec retard l'essor de la dynamique sociale africaine que l'impuissance catholique transformait en danger⁵⁴, il avait dès les années cinquante cherché à suppléer par ses propres moyens aux faiblesses de la portugalisation missionnaire, notamment en accroissant son intervention directe dans la scolarisation. Si la souplesse envers les Églises africaines dissidentes n'était pas théorisée comme elle allait l'être ensuite, c'est plutôt le pragmatisme qui dominait, contre la tendance à la répression globale. Enfin, certains administrateurs

niques du Sud au sein du Frelimo (Front de libération du Mozambique), l'ancien parti unique « marxiste » toujours au pouvoir. Sur les rapports entre le nationalisme cantonal vaudois et le presbytérianisme mozambicain, voir notamment les recherches de P. HARRIES (1998).

54. Voir note 42 *supra*.

locaux talentueux jouaient ouvertement les églises africaines mozambicaines contre les influences étrangères.

Tout cela donne l'image d'une orientation politique salazariste très claire sur le plan général — la portugualisation par l'intégration catholique des indigènes —, mais en réalité complexe dans son application. Et cela, à tel point qu'elle allait se poursuivre, au moins partiellement, sans les catholiques, au cours des années de l'ultime effort colonial de l'impérialisme qui avait été, en son temps, à l'avant-garde de tous les autres.

Centre d'étude d'Afrique noire, CNRS-Institut d'études politiques, Bordeaux.

BIBLIOGRAPHIE

BETTENCOURT, J. T. de

1945 *Relatorio do Governador Geral de Moçambique, respeitante ao periodo de 20 de Março de 1940 a 31 de Dezembro de 1942. I. Governo e administração*, Lisboa, Agência geral das colonias.

CABRAL, A.

1972 *Pequeno dicionário de Moçambique*, Lourenço Marques, éd. de l'auteur.

CAHEN, M.

1990 « O Fundo "ISANI" do Arquivo Historico de Moçambique : uma fonte importante da historia contemporânea do colonialismo português », *Arquivo. Boletim do Arquivo Historico de Moçambique*, 7 : 63-82.

1991 *Les mutineries de la Machanga et de Mambone (1953) : conflits sociaux, activisme associatif et tension religieuse dans la partie orientale de la « zone vandau »*, Bissau, Communication à la deuxième rencontre internationale de spécialistes en sciences sociales sur l'Afrique de langue portugaise, multigr.

1994 « Mozambique : histoire géopolitique d'un pays sans nation », *Lusotopie* : 213-266.

1997 « Salazarisme, fascisme et colonialisme. Problèmes d'interprétation en sciences sociales, ou le sébastianisme de l'exception », colloque *Le Portugal sous Salazar et l'État Nouveau*, 24-25 mai, Paris, IEP-Centre d'histoire de l'Europe du xx^e siècle ; Lisboa, Centro de estudos sobre Africa e da desenvolvimento-Instituto superior de economia e gestão, Documentos de trabalho, 47.

CARVALHO, R.

1988 « O Estado Novo e a Igreja », in F. ROSAS, *Combate*, Lisboa, Partido socialista revolucionario : 8-9.

1997 « Salazar e a Concordata com a Santa Sé », *História*, XIX (31) : 4-15.

CASAL, A. & JUDITE, F.

1977 *Documentos de base na análise social : leis e regulamentos sobre educação e ensino durante o período colonial (1934-1975)*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Centro de estudo da comunicação, multigr.

COELHO, C. A. Ferreira de Castro

1965 *As reformas de 6 de Setembro de 1961 e a sua incidência político-social em Moçambique*, Lisboa, s.d., multigr., mémoire de l'Institut supérieur de ciências sociais e política ultramarina sous la direction d'Adriano Moreira.

CORREIA, A. E. Pinto

1936-1937 *Relatório da inspeção ordinária às Circunscrições do Distrito de Moçambique, 1936-1937*, 2 vols, dact., Lourenço Marques, Arquivo Histórico de Moçambique/ISANI/Caixa 76.

DIAS, J. & GUERREIRO, M. Viegas

1958 *Missão de estudos das minorias étnicas do Ultramar português. Relatório da campanha de 1957 (Moçambique e Angola)*, Lisboa, Junta de investigação do Ultramar, Centro de estudos políticos e sociais.

ENNES, A.

1913 [1893] *Moçambique. Relatório apresentado ao Governo*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa.

FERREIRA, E. de Sousa

1974 *Le colonialisme portugais en Afrique : la fin d'une ère. Les effets du colonialisme portugais sur l'éducation, la science, la culture et l'information*, Paris, Les Presses de l'Unesco.

FONTOURA, A. da

1934 *Missoes religiosas nacionais e estrangeiras*, Lisboa, 1º Congresso da Uniao nacional.

FREITAS, A. H. Ivens Ferraz de

1957 *Seitas gentílicas da Província de Moçambique*, 3 vols, Lisboa, Centro de estudos políticos e sociais, Junta de investigação do Ultramar, mutligr. (confidentiel).

FREITAS, R. Ivens Ferraz de

1963 *Estudo da situação decorrente no distrito de Gaza*, multigr. (très secret), Lourenço Marques, Serviços de centralização e coordenação de informações, Arquivos nacionais, Torre de Tombo, caixa 54.

GONÇALVES, J.-J.

1962 *O Mundo árabo-islâmico e o Ultramar português*, Lisboa, Junta de investigação do Ultramar (« Estudos de ciências políticas e sociais », 10).

HARRIES, P.

1998 « Missionary Endeavor and the Politics of Identity in Switzerland », *Le Fait missionnaire*, 6 : 39-70.

HASTINGS, A.

1974 *Wiriyamu*, Porto, Afrontamento.

LEMOS, V. de

1967 « Évolution politique de l'enseignement au Mozambique », *Présence africaine*, 4 : 124.

MONTEIRO, F. A.

1989 « As comunidades islâmicas de Moçambique : mecanismos de comunicação », *Africana*, 4 : 63-89.

MORIER-GENOUD, É.

1996 « Of God and Caesar : The Relation Between Christian Churches and the State in Post-Colonial Mozambique, 1974-1981 », *Le Fait missionnaire*.

1998 « Y a-t-il une spécificité protestante au Mozambique ? Discours du pouvoir postcolonial et histoire des Églises chrétiennes », *Lusotopie* : 407-420.

PAUL, J.

1977 *Moçambique : memórias de uma revolução*, Lisboa, Editorial O Século.

PEDRO, A. Mendes

1962 *Anuário católico do Ultramar português (1960)*, Lisboa, Junta de investigação do Ultramar/Centro de estudos políticos e sociais (« Estudos de Ciências políticas e sociais », 57).

PEREIRA, E. A. Nasi

1964 *Aspectos da vida macua. Consideração etnosociais, socio-económicas e socio-políticas sobre a vida dos povos do Norte de Moçambique*, mémoire ms, Lisboa, Instituto superior de ciências sociais política ultramarina.

PIRES, J. A.

1946 *Inspecção à Comissão municipal de Quelimane, Junta local do Chinde e circunsc[rições] e seus posto de Alto Molocué, Mag[anja] da Costa, Mocuba, Namacurra e Pebane. 1946*, s.l., in Arquivo Histórico de Moçambique, Caixa 62, Inspecção superior de administração e negócios indígenas : 95 et 97.

REGO, A. da Silva

1958 *Les missions portugaises, aperçu général*, Lisboa, Agência geral das colónias.

SALGADO, F. Ribeiro

1939 « Evolução do comércio especial ultramarino no Século XX », *Boletim Geral das Colónias*, 169 : 194.

SANTOS, E. dos

1964 *L'État portugais et le problème missionnaire*, Lisboa, Junta de investigação do Ultramar.

RÉSUMÉ

Dans l'idée coloniale de l'*Estado Novo* portugais (1930-1974), l'Église catholique joua un rôle essentiel. Mais à l'inverse d'une idée courante, la christianisation des indigènes n'y fut pas un but en soi, elle constitua, d'abord, l'outil de leur « portugalisation » dans le cadre d'un nationalisme renouvelé. L'*Estado Novo* développa ainsi une relation instrumentale avec la Papauté et ne se mit pas simplement « à son service ». L'Église n'en fut pas moins un maillon considérable de la construction de l'appareil d'État colonial et le soutien gouvernemental lui permit des progrès considérables. Au Mozambique, ceux-ci ne furent cependant pas suffisants pour endiguer l'activisme protestant et l'avancée des Églises africaines dissidentes et de l'islam. C'est pourquoi à la fin des années cinquante s'ébaucha une politique nouvelle de diversification religieuse des relations de l'État : réussir la portugalisation désormais avec l'aide des non-catholiques.

ABSTRACT

The Portuguese Estado Novo and Religious Diversification in Mozambique, 1930-1974: The Resistible Growth of Catholic "Portugalization" (1930-1961). — The Catholic Church played an essential role in the Portuguese colonial conception of the *Estado Novo* (1930-1974). But contrary to a current idea, the evangelization of natives was less a goal in itself than a means for "Portugalizing" them under a program of revived nationalism. This New State thus developed an instrumental relation with the Vatican instead of simply entering its "service". The Church was, nonetheless, a significant block in building the colonial state. Government support enabled it to make much progress, but not enough to impede advances by Protestant and dissident African churches and by Islam. For this reason, a new policy for religiously diversifying the state's relations started emerging in the 1950s: it aimed at making Portugalization succeed thanks to the help of non-Catholics.

Mots-clés/Keywords : Mozambique, Portugal, diversification religieuse, Église catholique, *Estado Novo*, nationalisme colonial, politique religieuse, protestantisme/Mozambique, Portugal, Catholic Church, *Estado Novo*, nationalism colonial, protestantism, religious diversifications, religious policy.