

## Le colonialisme tardif et la diversification religieuse au Mozambique (1959-1974)\*

L' étroite intégration de l'Église catholique portugaise à l'État, dans tout l'empire, fut une donnée majeure de la construction de l'appareil d'État lui-même mais il serait erroné de penser que, dans cette relation, 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, ne mourait pas d'amour clérical et ne disparut progressivement qu'à la fin des années cinquante, l'administration des territoires fut soumise à des impératifs d'efficacité qui dépendirent des contextes.

Parce que l'*Estado Novo* était presque officiellement – bien que non constitutionnellement – un État catholique, on a trop tendance à analyser son rapport au catholicisme comme l'attitude d'un État au service de cette confession, notamment après 1940. Ce faisant, on sous-estime à mon avis deux données majeures :

– 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. Si le fascisme salazariste<sup>1</sup> laisse en place

\* Cet article reprend la communication aux *Deuxièmes journées d'études internationales de Lusotopie*, Institut franco-portugais de Lisbonne, 13, 14 et 15 décembre 1997 consacrées au thème « Protestantismes en lusophonies ». Une version extensive de ce travail de recherche, remontant aux années trente, est en cours de parution sous le titre « L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique » et est diffusée actuellement dans la collection multigraphiée « Documentos de trabalho » du Centro de Estudo sobre África, Lisbonne, mai 1998, 42 p., n° 49. La recherche a été menée dans le cadre du projet « Recherches franco-portugaises sur l'Afrique contemporaine », projet n° 072-A1 du Protocole ICCTI – Ambassade de France, du Centre d'étude d'Afrique noire de l'Institut d'études politiques de Bordeaux (UMR CNRS-IEP n° 206) et du Centro de estudos sobre África e do desenvolvimento de l'Instituto superior de economia e gestão (CESA-ISEG, Universidade técnica de Lisboa), avec l'aide de l'Institut d'études politiques de Bordeaux.

1. Je me suis expliqué ailleurs sur l'usage du concept de fascisme pour le salazarisme : *Salazarisme, fascisme et colonialisme. Problèmes d'interprétation en sciences sociales, ou le*

la plupart des structures d'encadrement « 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 régime.

- 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 aussi politique. L'intégration du catholicisme à l'État colonial est une pièce maîtresse de cette ambition. Le salazarisme est nationaliste avant que d'être catholique.

L'intégration progressive, et totale après 1941, du catholicisme à l'appareil d'État colonial prend donc place à la fois dans la tradition corporative et dans le nationalisme salazariste. Mais le sens dominant de cette intégration est instrumental. Le renforcement du catholicisme est toujours lié à l'effort de « portugalisation » des indigènes (voire de colons nourrissant de fâcheuses tendances localistes). Tel est l'objectif énoncé, qui recouvre une farouche volonté de renforcement 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 ne paraît au premier abord. Ce qui est sûr est que l'on parlait, en 1926-1930, d'une situation de grande faiblesse de l'Église au Mozambique. Or au tournant des années soixante, si la « portugalisation » avait indéniablement fait des progrès et si le catholicisme dépassait largement les protestantismes internationalement reconnus, ces avancées étaient loin de correspondre aux besoins du Portugal colonial dans le cadre du nouveau contexte politique africain et donnaient même des signes d'essoufflement malgré un apport massif de missionnaires étrangers (52 % de l'effectif missionnaire catholique en 1953)<sup>2</sup>. Les Églises noires dissidentes (éthiopiennes ou sionistes) explosaient littéralement, l'islam poursuivait son avancée (18 % des Noirs en 1960), les pasteurs noirs étaient plus souvent protestants que catholiques et l'alphabétisation (environ 1 % des indigènes sont alphabétisés) restait à un niveau infime relativement aux besoins maintenant pressants de production d'une couche sociale africaine moyenne pouvant fonder une véritable politique d'assimilation portugaise.

L'État réagit alors de deux manières. D'une part, ayant supprimé l'indigénat (1961), il investit, trop peu, trop tard, mais quand même

*sébastianisme de l'exception*, Lisbonne, CESA-ISEG, juin 1997, [2] + 22 p. multigr. (« Documentos de trabalho » n° 47), communication au colloque « Le Portugal sous Salazar et l'État Nouveau », Paris, Institut d'études politiques de Paris - Centre d'histoire de l'Europe du XX<sup>e</sup> siècle, 24-25 mai 1997 (Actes à paraître).

2. MOÇAMBIQUE. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, *Anuário estatístico de Moçambique*, années 1939 à 1972. L'analyse de cet essoufflement est menée en détails dans la version longue de cette étude : « L'État Nouveau et la diversification... », *op. cit.*

massivement, dans l'enseignement dit d'adaptation (pré-primaire ex-« indigène ») et primaire (commun aux ex-populations « indigènes » et « civilisées »). L'Église catholique n'est pas évincée de l'enseignement en direction de la population noire, mais elle en perd le quasi-monopole et la part de l'enseignement public (ou privé laïc) croît sans discontinuer. D'autre part, les services spécialisés passent à la pratique des contacts avec les Églises protestantes, dissidentes noires et avec l'islam, et aux tentatives de conquête de leur sympathie. « Pluricontinental » et « pluri-ethnique », le Portugal du colonialisme tardif se devait d'être aussi « pluriconfessionnel ».

### La fin de l'indigénat et la diversification religieuse

Au début des années cinquante, l'administration se rendit compte qu'elle ignorait tout des Églises africaines dissidentes, appelées par elle les *seitas gentílicas* (« sectes païennes »). Il y avait certes eu quelques administrations qui avaient, dès les années trente, joué les Églises africaines contre les missions étrangères et d'autant plus facilement que les premières apparaissaient en séparation des dernières : africaines et donc « mozambicaines », ces scissions noires indigènes de confessions protestantes leur semblaient plus facilement portugalisables que leurs missions-mères étrangères. Mais ces attitudes pionnières restèrent sinon exceptionnelles, du moins peu nombreuses<sup>3</sup>. Les premières enquêtes approfondies<sup>4</sup> placèrent alors l'administration devant un problème très concret : répression ou pénétration ? L'expansion rapide de ces Églises en faisait un phénomène social majeur.

Ce qui inquiétait l'administration n'était pas tant l'activité religieuse – même non reconnue – que sa possible liaison avec la « déportugalisation » et l'éveil politique africain. À 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 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 ? »<sup>5</sup>

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, Ferraz 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

3. Exemples in M. CAHEN, « L'État Nouveau et la diversification... », *op. cit.*

4. A.H. I. Ferraz de FREITAS, *Seitas gentílicas da Província de Moçambique*, Lisbonne, Centro de estudos políticos e sociais, Junta de investigação do Ultramar, 1957, 3 vol. multigr., confidentiel, p. 243. Voir aussi M. CAHEN, *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, avril 1991, 55 p. multigr.

5. Ferraz FREITAS, *op. cit.*, p. 391.

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 PIDE<sup>6</sup>. En revanche l'armée semble avoir été plus intransigeante, quoique pas toujours non plus, pendant que certains membres de la PIDE étaient ultra-répressifs.

Mais l'évolution politique du salazarisme poussait généralement à l'acceptation de la diversification religieuse. 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. En particulier, cela permit la dangereuse formation d'églises mozambicaines unifiées par regroupement des secteurs blancs et noirs antérieurement existant de façon distincte : par exemple l'Église évangélique portugaise de Lourenço-Marques, qui regroupait les quelques Portugais presbytériens, se sépara de l'Église presbytérienne du Portugal pour fusionner avec l'Église presbytérienne ronga-tsonga (c'est-à-dire la Mission suisse auprès des groupes ethniques du Sud) en une nouvelle Église presbytérienne du Mozambique désormais pleinement « nationale »<sup>7</sup>. L'idéologie fortement assimilationniste de la suppression de l'indigénat provoquait paradoxalement l'émergence de structures mozambicaines et non plus portugaises.

De puissantes raisons allaient freiner finalement ces forces centrifuges, mais l'administration coloniale pratiqua cependant une véritable politique de diversification de ses liaisons religieuses. On peut les classer en trois grandes catégories : la tolérance envers les Églises dissidentes, la captation des élites islamiques, l'intégration de l'anglicanisme.

### La diversification pratiquée

La doctrine de la diversification apparut en 1959 et allait s'affirmer les années suivantes, aussi bien au sein de la PIDE que des SCCIM, au fur et à mesure que les enquêtes se multipliaient. Par exemple, une recherche faite par la PIDE sur les « sectes religieuses » au Búzi (district du Manica e Sofala, Centre du Mozambique) en 1966 l'amène à proposer d'adopter des « mesures de longue portée pour l'encadrement et l'aménagement<sup>8</sup> des activités religieuses et sectaires dans la Province »<sup>9</sup>. Parmi les leçons à tirer, le fonctionnaire de cette police connue pour ses manières d'habitude expéditives et violentes, proposait :

6. SCCIM, Services de centralisation et coordination de l'information du Mozambique, créés (sous une première mouture) en 1959 : il ne s'agit pas d'une police, mais d'un service de renseignement dépendant directement du gouverneur-général (il y eut aussi les SCCI d'Angola et de Guinée). PIDE, Police internationale et de défense de l'État, la redoutable police politique de l'État Nouveau, devenue ensuite la DGS, Direction générale de la sécurité.
7. IGREJA EVANGÉLICA PRESBITERIANA DE PORTUGAL, *Comissão executiva do Sínodo nacional*, Lisbonne, 7 févr. 1962, diverses correspondances, in ANTT, PIDE-DGS/SERVIÇOS CENTRAIS, proc. 19639-CI (2), *Operação Vandavaal. Missão suíça*, feuilles 104-115.
8. Port. : « *condicionamento e ordenamento* ».
9. PIDE/DELEGAÇÃO DE MOÇAMBIQUE, *Relatório imediato. Setas religiosas no Búzi. Necessidade de acção preventiva*, Lourenço-Marques, proc. 1/GAB/n° 474-66-GAB, 16 août 1966, 17 p. dactyl. (date d'origine : 8 août 1966 de PIDE-SUBDELEGAÇÃO DA BEIRA), in ANTT, PIDE-DGS/SERVIÇOS CENTRAIS, Lisbonne, proc. 6462-CI (2), pasta 1, *Igreja Luz episcopal*, 42 fls.

« 1. Par le dialogue franc et ouvert, [parvenir à] l'approche et l'accord mutuel entre les responsables des sectes et les autorités civiles, capables de nous permettre une observation détaillée et profitable de leur comportement extra-religieux.

2. Accepter que c'est seulement avec le temps que nous pourrons entrevoir et définir une idée exacte des fruits que l'on pourra recueillir de ces souhaitables approche et collaboration, au lieu de l'affrontement et de la répression [...].

4. La diversité des sectes religieuses dans le Conseil du Búzi est un facteur à prendre en compte dans l'étude des possibilités qu'a la « subversion » d'entrer dans cette région par leur biais ; [...] cette diversité peut être un obstacle à la concrétisation de tout objectif de l'ennemi, favorisant la division et les divergences, faits qui [...] pourront faciliter notre travail de renseignements si nous savons habilement les exploiter »<sup>10</sup>.

Néanmoins la cohérence de cette approche se heurtait à l'hétérogénéité des attitudes dans l'appareil d'État colonial, rendant urgente leur uniformisation :

« Les unités militaires, par exemple, s'intéressent beaucoup à ce sujet et [...] leurs théories sont plus de caractère répressif que préventif ; au sein du cadre administratif lui-même, les opinions divergent également d'une personne à une autre. Le fait est que [...] vu la situation actuelle dans la Province, où les mesures devront être plus préventives que répressives chaque fois que possible, une théorie différente ne pourra que porter préjudice et en aucun cas amener des bénéfices. [...] il conviendra donc que l'on adopte des "mesures uniformes" et que l'on se soumette à des "directives communes" [...]. [Les] Unités militaires devraient laisser agir les autres secteurs du dispositif de sécurité [...].

Jusqu'à preuve du contraire, il n'y a aucun élément ou indice de ce que les sectes religieuses du Búzi ont des liaisons avec l'extérieur de la Province ou même des extensions de nature politico-subversive et tout cela demeure donc sur le plan de l'hypothèse et des possibilités »<sup>11</sup>.

Ces points de vue ne sont pas isolés. À peu près au même moment, l'un des principaux chercheurs des SCCIM, José Melo Branquinho, ne dit pas autre chose :

« [...] l'attitude de l'administration devant les églises non catholiques ou chrétiennes natives et les sectes religieuses païennes doit être orientée dans le sens de [...] reconnaître que ces Églises constituent des forces sociales vives que l'on ne peut ignorer ou placer en position de marginalité, et qu'il devient nécessaire et urgent de les discipliner, de les contrôler, de les inspecter et de les utiliser pour l'actionnement [port. : *movimentação*] des populations et pour l'équilibre des forces au sein de la société native.»<sup>12</sup>.

On le voit, la préoccupation principale des autorités n'était pas l'activité religieuse non catholique en tant que telle, et n'était même plus sa potentielle liaison avec la déportugualisation, mais, au cours des années soixante, avec la « subversion ». Cependant, même dans ce cas, la tolérance l'emporta parfois, avec succès. Ainsi l'Igreja Luz episcopal était considérée comme très dangereuse et du reste avait été harassée par l'administration qui, au cours

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. J.A.G.M. BRANQUINHO, *Prospecção das forças tradicionais, Manica e Sofala*, Lourenço-Marques, SCCIM, 1967, 310 p. dactyl., p. 127, secret., in Arquivo histórico de Moçambique, Secção especial/allp.6-n° 19.

des années cinquante, s'était même arrangée, par une étonnante manipulation du droit portugais, pour « ré-indigéniser » son dirigeant, Mott Movene Sicobebe, qui était un assimilé<sup>13</sup>. Selon la DGS, cette Église s'était rapprochée des Témoins de Jéhovah (officiellement réprimés au Portugal), considérant l'An 2000 comme la fin du christianisme et le début du millénaire menant à l'Armagedon. L'ère du christianisme était celle des Blancs, qui avaient déjà enseigné ce qu'ils avaient à enseigner. La nouvelle ère amènerait l'égalité entre les hommes mais – toujours selon le rapport de la DGS – Dieu serait noir. Seuls Noirs et Indiens étaient frères car fils de Cham et de Ham, etc. « La dangerosité d'une telle doctrine est bien nette et sa propagande sert merveilleusement les objectifs de l'expansion indienne et du nationalisme noir », conclut le rapport policier. On aurait pu ici s'attendre à une répression. Mais quand, le 18 septembre 1966, eut lieu la cérémonie de transladation du corps de Mott Movene Sicobebe, de Beira pour Makaringa (localité près de Morrumbene, dans le district d'Inhambane, au Sud du pays) en présence de sa fille Victória Sicobebe, étaient présents l'administrateur du *concelho* de Beira (la deuxième ville du pays) et le sous-chef de la PSP (*Polícia de segurança pública*) de Morrumbene venu sur ordre représenter cette police. Bien sûr, Victória Sicobebe fit crier des « *Viva Portugal* », ce qui ne doit pas trop nous impressionner, mais décrit le *modus vivendi* auquel on était parvenu<sup>14</sup>.

Dans la zone de Tete, très sensible du point de vue de la subversion, la PIDE avait dès avant 1967 la même attitude envers les confréries Nhau (issues des religions traditionnelles), mais aussi les *Apóstolos de João Marangue*, les baptistes, les anglicans, la *Faith Mission*, l'*Assembleia de Deus*, les adventistes du Septième Jour, les méthodistes américains et même les Témoins de Jéhovah présents dans « pratiquement tous les conseils et circonscriptions du district de Tete » (cf. *infra*) :

« La répression totale des sectes religieuses, quelle que soit leur nature, fait courir le risque de provoquer leur expansion, qui se déroulera alors clandestinement et, évidemment, rendra bien plus difficile leur contrôle. Aussi juge-t-on de bonne politique de tolérer leur existence et de placer leur activité sous le contrôle des autorités des zones respectives »<sup>15</sup>.

Il y a évidemment des cas limite où, dans l'exercice même de la religion, des fonctions essentielles de l'État sont contestées. On en trouve un exemple dans le cas des *nazaritas* apparus au Natal (Afrique du Sud) et fondés par le Zoulou Isaiah Shembe, décédé en 1933, Église très active au cours des années soixante sous la direction du fils, Johannes Galilée Shembe. Le

13. Un Noir assimilé (*assimilado*) devenait citoyen portugais, qualité en principe définitive. Cependant, comme tout assimilé était censé avoir abandonné les « us et coutumes typiques de sa race » (statut indigène) mais que lui dirigeait une église d'une confession non reconnue, donc relevant des « us et coutumes indigènes », il fut « ré-indigénisé », avec tout ce que cela signifiait d'entraves à ses libertés de déplacement et d'imposition du travail forcé.

14. DGS/DELEGAÇÃO DE MOÇAMBIQUE, *Assunto : Seitas religiosas de Moçambique*, Lourenço-Marques, 21 sept. 1972, of. n° 911/72/DI/2/SC, 1 + 3 p. dactyl., in ANTT, PIDE-DGS/SERVIÇOS CENTRAIS, Lisbonne, proc. 6462-CI (2), pasta 1, *Igreja Luz episcopal*, op. cit. (ce document de la DGS n'est en réalité que la reprise d'un rapport du commandant de PSP Mário FIGUEIRA, *Seitas religiosas em Moçambique*, [Lourenço-Marques], [1972], [PSP], [ix] + 177 p. multigr., p. 28-30).

15. PIDE, *Seitas gentílicas no Distrito de Tete*, Lisbonne, 24 janv. 1967, Informação n° 58-SC/CI (2), 6 p. dactyl. (date d'origine : 7 janvier 1967 de PIDE/DELEGAÇÃO DE MOÇAMBIQUE), in ANTT, PIDE-DGS/SERVIÇOS CENTRAIS, Lisbonne, proc. 6462-CI (2), pasta 3, *Apóstolos de João Marangue*, 38 fls.

commandant Figueira, de la PSP décrit (probablement vers 1972) les *shembitas-nazaritas* comme « impressionnants de fanatisme » et « [acceptant] tous les sacrifices » :

« Du point de vue subversif, la secte est hautement nativiste, manifestant une aversion démesurée pour les Blancs. Sa propagande va ouvertement dans le sens de l'expulsion des Européens parce que l'Afrique est pour les Africains. Ils ont créé le dogme du Christ noir [...]. Jésus est venu d'abord comme Blanc. Maintenant, il vient comme Noir réincarné dans Isaiah Shembe. Le venin que cette secte prépare est des plus dangereux. Ses adeptes sont convaincus, fanatiques et aujourd'hui sont des milliers dans la Province. La secte a lancé ses tentacules en 1952 et maintenant son activité parvient aux aires des *concelhos* de Lourenço-Marques, Sabié et Maputo ».

Après une telle description de la dangerosité nativiste des *nazaritas*, quelle attitude propose le commandant de la PSP ?

« Au moment où ces dernières lignes étaient écrites, on tentait d'introduire au sein de cette secte religieuse un prêtre catholique, afin qu'il leur administre la véritable doctrine du Christ. L'idée a été bien reçue d'eux, seule manquant la date pour commencer cette initiation »<sup>16</sup>.

Là encore, ne nous laissons pas trop impressionner par l'« accord » des *nazaritas* pour laisser introduire en leur sein un prêtre catholique. Ce qui intéresse ici est l'attitude de la police. En fin de compte, la section mozambicaine de cette église sud-africaine fut complètement mise sous contrôle.

En 1973, la DGS enquêta sur l'Église Jérusalem Bedsaïd, une scission de l'Apostólica Zione Bedsaïd. Cette église organisait des *romarias* (pèlerinages et fêtes populaires) de 3 à 600 personnes – ce qui n'est pas rien. Selon la DGS, elle enseignait que

« l'argent des impôts récoltés par les *regulos* et les chefs de terre doit brûler avant d'arriver à l'administration, par châtement de Dieu ; les sommes payées pour l'impôt vont diminuer quand ceux qui luttent en ce moment contre les Portugais commenceront à gouverner le Mozambique ; le grand chantier [port. : *a grande obra*<sup>17</sup>] qu'ils [les Portugais] mènent à Tete, a déjà été brûlé, est déjà parti en fumée ; le jour où la terre brûlera, mourront ceux qui ne croient pas en les "Salvadores" ; personne ne doit utiliser de savon, de talc, de parfums, d'objets en or ou de tout autre métal, ni posséder d'argent ni recevoir aucun traitement à l'hôpital, parce que ceux qui ne feraient pas ainsi mourront brûlés »<sup>18</sup>.

Face à une telle propagande hostile à des éléments régaliens essentiels de l'État, qui évoque même la lutte armée de libération du Frelimo, la DGS n'interdit pourtant pas l'Église, qui a son siège au vu et au su de tous à Mafalala, à Lourenço-Marques. En revanche, elle réprime son extension en arrêtant, même provisoirement, ses envoyés à Panda, Mahotas, Marracuene, Manhiça en 1972, à Vilanculos, Massinga et Zavala en 1973.

16. M. FIGUEIRA, *op. cit.*, p. 103-106, cité par ANTT, PIDE-DGS/SERVIÇOS CENTRAIS, Lisbonne, proc. 6462-CI (2), pasta 69.

17. Il s'agit d'une allusion transparente à la construction, alors en cours, du barrage géant de Cahora-Bassa sur le Zambèze, dont le Frelimo avait affirmé qu'il la détruirait coûte que coûte.

18. DGS/DELEGAÇÃO DE MOÇAMBIQUE, *Informação. Assunto : Seitas religiosas com interesse para a segurança. Seitas « Os Salvadores »*, Moçambique/Inhambane, Lourenço-Marques, 29 oct. 1973, proc. 40.19/SR-1/n° 5557/73/DI/3/SC, 4 p. dactyl., in ANTT, PIDE-DGS/SERVIÇOS CENTRAIS, Lisbonne, proc. 6462-CI (2), pasta 74, *Seita « Os Salvadores »*.

Et voici ce que dit le commandant Mário Figueira lui-même, après avoir longuement interrogé les dirigeants de l'Igreja do Cristo/Bantu Church of Christ, une église adventiste venue de Port Elizabeth :

« Ils croient en Jésus-Christ comme Dieu unique [*i.e* non trinitaire] et considèrent les Apôtres comme les continuateurs de la Foi chrétienne. Pourtant, ils ont quitté cette Police en croyant aussi au Saint-Esprit et à la Vierge Marie, noms qui pour eux n'avaient auparavant aucune signification religieuse »<sup>19</sup>.

On peut donc imaginer la teneur de la conversation dans le bureau du commissariat... Sourions, mais n'est-ce pas une illustration comme une autre de la manière dont ces hommes de l'ordre colonial comprenaient leur mission ? Du reste l'objectif policier reste évidemment présent. Ainsi le même Mário Figueira, parlant de la branche sud de l'ancien congrégationalisme américain - c'est-à-dire de la partie de l'American Board of Foreign Missions qui était resté à Inhambane en rupture de la maison-mère quand celle-ci décida de faire de Mount Selind, bien plus au nord en Rhodésie, son siège central régional y compris pour l'activité au Mozambique, branche sud qui de ce fait s'était liée, sans s'y fondre, au presbytérianisme suisse -, d'une part se réjouit de ce qu'en 1957 son dirigeant Aesserone Marrua Litzure a changé le nom composite luso-anglais de l'Igreja Missão American Board en l'appellation portugaise d'Igreja congregacional, et d'autre part déclare :

« Litzure a été et demeure un excellent collaborateur, en dépit de ses liens avec la Mission suisse qui paye la presque totalité des dépenses de son église »<sup>20</sup>.

Or cela est écrit en 1972, après l' « Opération Vandaval » menée par la DGS, qui décapite la direction africaine de la Mission suisse (en fait l'IPM, que l'on continuait - et que l'on continue encore - à appeler *Missão suiça* dans le langage courant).

### *Le cas des Témoins de Jéhovah*

Un autre versant, certes particulier, de cette politique envers un christianisme désormais protéiforme, fut l'accueil des réfugiés Témoins de Jéhovah (TJ) qui fuyaient les exactions des *Youth Pionneers* du *Malawi Congress Party* (MPC) de Kamuzu Banda. Cette confession était également interdite au Portugal et dans ses colonies. Cela ne signifie pas, cependant, que des violences, emprisonnements de masse et déportations, aient été déclenchées à leur rencontre par les autorités coloniales. Je n'en ai personnellement trouvé aucune trace dans les archives. Ken Jubber me semble s'avancer bien au-delà des sources qu'il a consultées quand, après avoir évoqué l'interdiction complète de l'activité TJ par l'Angleterre en 1939 - interdiction étendue aux colonies - il écrit : « Dans les colonies portugaises, la même loyauté fanatique des officiels envers l'Église catholique romaine et le traitement sévère voire brutale envers les missionnaires non catholiques, caractéristique du Portugal, fut répété [à

19. ANTT, PIDE-DGS/SERVIÇOS CENTRAIS, Lisbonne, proc. 6462-CI (2), pasta 19, *Igreja do Cristo/Bantu Church of Christ*.

20. *Ibid.*, pasta 71 : « *Missão American Board* » ou « *Igreja congregacional* » (p. 169 du rapport de M. FIGUEIRA).

l'encontre des TJ] »<sup>21</sup>. Si le refus bien connu des TJ d'effectuer leur service militaire avait été considéré comme inadmissible dans l'empire britannique de 1939 entrant en guerre, le Portugal ne participait pas au conflit mondial. Par ailleurs, la situation de l'indigénat faisait qu'en pratique une infime minorité des indigènes étaient appelés sous les drapeaux avant 1961-1964. Il ne faut pas oublier non plus qu'après cette date les autorités coloniales n'eurent aucune difficulté à recruter sur la base du volontariat tous les combattants noirs dont elles avaient besoin – et qui constituaient en 1974 la moitié des effectifs et les unités les plus combatives, à l'image de la vietnamisation de la guerre menée au même moment par les Américains en Indochine – en raison des revenus et du prestige que cela procurait aux engagés noirs, ou de la méfiance ethnique que leur inspirait un Frelimo vu comme étroitement changane ou maconde<sup>22</sup>. Toutes ces circonstances expliquent que, si le refus du service militaire était en principe inadmissible pour l'autorité coloniale, en pratique le problème ne se posait pas au Mozambique.

Précaire dès l'indépendance du territoire britannique en 1964, la situation de cette confession y empira après 1967 et notamment en août 1972 quand les TJ restant encore au Malawi furent chassés de leurs emplois et que la population fut appelée à les dépouiller de leurs exploitations. Par ailleurs, ceux d'entre eux qui s'étaient préalablement réfugiés en Zambie furent cette année-là refoulés au Malawi et traités avec violence. La quasi-totalité de la communauté se réfugia alors au Mozambique<sup>23</sup>. Peu suspecte de sympathie envers eux, l'administration coloniale de Zambézie nota :

« L'afflux de ces individus a eu comme cause immédiate l'exigence des autorités du Malawi qu'ils acquièrent la carte du MPC pour le prix de 22 tambalas, formalité à laquelle ils se refusent avec détermination, en face de quoi le président Banda a ordonné qu'ils soient passés à tabac [port. : *espancados*] et dépouillés de leurs biens et expulsés du pays ; [...] on ne peut savoir avec certitude jusqu'à quel point sont allées les instructions du président Banda, mais la vérité est qu'elles ont été exécutées de manière sauvage [port. : *selvática*], avec déjà des morts et des blessés, sans aucun égard pour les femmes et les enfants. Cette situation de répression a mené cette communauté [port. : *aquela gente*] à abandonner ses terres et à se réfugier au Mozambique sachant qu'ils [*sic*] y seraient accueillis et logés par les autorités portugaises »<sup>24</sup>.

Même si les données statistiques fournies par les SCCIM sont parcelaires, au total il y avait certainement autour de 30 000 réfugiés en avril 1974 – Jubber indique le chiffre de 36 000 pour fin 1974<sup>25</sup> – dans les districts de Tete et de Zambézia, même si quelques centaines d'entre eux semblent être rentrés au Malawi en septembre 1973 face aux difficultés alimentaires dont ils souffraient.

21. K. JUBBER, « The Persecution of Jehovah's Witnesses in Southern Africa », *Social Compass* (Louvain-la-Neuve), XXIV (1), 1977 : 121-134, p. 123.

22. Changane : groupe ethnique de l'extrême-Sud du Mozambique, dont furent issus les trois premiers présidents ainsi qu'une large partie des principaux dirigeants du Frelimo. Maconde : groupe ethnique dont l'aire d'extension est à cheval sur le Mozambique et le Tanganyika, qui s'engagea massivement dans la guérilla dès 1964.

23. K. JUBBER, *op. cit.*, p. 126.

24. SCCIM/DELEGAÇÃO DA ZAMBEZIA, *Relatório imediato. Infiltração na Zambézia de Malawianos adeptos da seita Testemunhos de Jeová*, Quelimane, 6 octobre 1972, 3 p. dactyl. (date d'origine : 30 sept. 1972, du Conseil de Milange), fls 582-584 in ANTT, SCCIM, caixa 35, *op. cit.*

25. K. JUBBER, *op. cit.* et M. CAHEN, « L'État Nouveau... », *op. cit.*

Cependant l'attitude de l'État portugais ne pouvait pas être la même pour ses adeptes « nationaux » et ceux de nationalité étrangère non appelés à respecter de la même manière les droits régaliens portugais (service militaire, salut du drapeau, etc.). Le gouvernement du district de Zambézia organisa plusieurs *banjas* (réunions publiques) pour leur exposer les concepts de drapeau, patrie, service militaire, intégrité territoriale, toutes choses qui ne pouvaient pas s'appliquer directement à eux, mais avec un message en réalité autre : respectant les premiers « concepts », les réfugiés TJ ne devraient pas exprimer la « plus légère sympathie » envers les mouvements subversifs. Au Mozambique, ils avaient le droit de pratiquer, à condition de ne faire aucun prosélytisme parmi les Mozambicains : du reste, ils furent organisés en hameaux ou quartiers séparés dans leurs villages d'accueil, voire en *aldeamentos*<sup>26</sup>.

Politiquement, Kamuzu Banda ne courait aucun risque : le Portugal et son tout puissant agent secret officiel Jorge Pereira Jardim étaient trop occupés à attirer ses bonnes grâces dans la coopération régionale et la surveillance du Frelimo pour exercer une pression visant à stopper les exactions. Les SCCIM constatèrent placidement que « La question des Témoins de Jéhovah qu'il [Kamuzu Banda] a expulsés après de graves agressions physiques, a finalement posé plus de problèmes au Mozambique qu'au gouvernement dont ils relevaient »<sup>27</sup>.

Mais si l'accueil de ces réfugiés posa effectivement des problèmes matériels, il s'agit d'une bonne affaire politique : au Mozambique, les TJ ne risquaient nullement de passer à la lutte armée ou même au soutien à un autre parti politique<sup>28</sup> et pouvaient même constituer une « population-tampon » ; retournant au Malawi, ils y amèneraient une bonne image du Portugal et pourraient de ce fait gêner les efforts d'implantation clandestine du Frelimo dans la communauté mozambicaine émigrée ; enfin internationalement, accueillir des réfugiés noirs en provenance d'une ancienne colonie venant d'accéder à l'indépendance était une aubaine.

### *L'intégration anglicane*

Une autre composante de l'attitude du colonialisme tardif envers les phénomènes de diversification religieuse au sein du christianisme fut une offensive intégrationniste en direction de l'Église anglicane qui regroupait au Mozambique environ 25 000 fidèles, principalement dans le Sud du Niassa. Le Mozambique constituait pour cette dernière le « diocèse des Libombos » - du nom d'une chaîne de montagnes frontalière du Swaziland, mais dont la principale mission était celle de Messumba près du Lac Niassa.

Bien qu'il ait tâté de la prison de Penamacor sous Salazar pour avoir refusé de signer des documents de fidélité pendant son service militaire, et que cet incident restât mentionné sur son passeport, Daniel de Pina Cabral, un Portugais de Porto, de la petite Igreja lusitana de Portugal (anglicane),

26. SCCIM/DELEGAÇÃO DISTRITAL DA ZAMBEZIA, *Relatório imediato. Zambézia, refugiados do Malawi*, Quelimane, 11 nov. 1967, 4 p. dactyl., relatório n° 26/67/proc. A/27-MIC, fl. 162, in ANTT, SCCIM, caixa 35, *Testemunhos de Jeová, op. cit.*

27. SCCIM, *Relatório anual de informação referente a 1972*, Lourenço-Marques, 31 mai 1973, 94 p. multigr. confid. [il s'agit du dernier rapport annuel élaboré], p. 15, in ANTT/PIDÉ-DGS/Inventário, proc. 234 CI (2)-NT : 6977, *Serviços de centralização e coordenação de informações de Angola*, vol. 2 : « SCCIM. 1973-74 ».

28. C'est d'ailleurs pour cela même qu'ils ont subi une répression de masse et de terribles déportations, après 1975, lorsque le Frelimo prit le pouvoir à Maputo.

avait été fortement soutenu par Marcelo Caetano pour être investi au Mozambique en juillet 1967 comme assistant, puis remplaçant, du Britannique Pickard qui devait se retirer sous peu. Il était évidemment capital pour le pouvoir que cette Église protestante soit dirigée par un national. Son intronisation comme évêque anglican, qui eut lieu à Lisbonne en présence de Marcelo Caetano<sup>29</sup>, du ministre de l'Outremer et d'une représentation de l'Église catholique, fut largement couverte par les médias<sup>30</sup>. Sitôt arrivé au Mozambique, il se rendit à la mission de Messumba et aux deux *aldeamentos* anglicans voisins de Ngoo et Cóbue, épisodes racontés par le missionnaire John Paul :

« L'évêque [catholique] de Vila Cabral<sup>31</sup> vint le complimenter à l'aéroport, ainsi que le gouverneur et le commandant militaire de la zone [opérationnelle du Niassa]. Toute personne, de quelque importance que ce fût, semblait avoir entendu parler de la famille Pina Cabral et bien que ce fût pour eux un mystère complet de voir un Portugais si éminent protestant et « évêque » d'une mission étrangère, et recevant cependant un tel appui du régime, ils montrèrent un grand enthousiasme à coopérer avec lui. [...] Comme Caetano et d'autres personnes influentes le tenaient en haute considération, il n'y avait rien que les autorités portugaises [du Mozambique] civiles et militaires ne fassent pour lui plaire et, quand il arrivait où que ce fût, les Portugais du lieu revêtaient leurs plus beaux uniformes pour lui présenter leurs compliments. Telle était son influence que lui furent concédés presque les mêmes privilèges qu'à un évêque catholique romain, y compris le transport gratuit par terre, mer ou air - facilités sans précédent pour tout évêque anglican. Comme le diocèse était très vaste et ses implantations disséminées, le transport aérien gratuit était une aide financière considérable, même si nous continuions à ne recevoir aucune aide financière directe pour notre travail. Je commençai à devenir inquiet de ce que ce traitement de faveur allait provoquer. Maintenant que notre Église recevait (bien que non officiellement) de nombreux privilèges auparavant réservés à l'Église catholique romaine, je craignais qu'après quelque temps, au lieu de jouer notre rôle traditionnel, nous en venions à être vus par le peuple même que nous avions servi, comme un instrument de plus de leur portugalisation intentionnelle »<sup>32</sup>.

En fait il se produisit ce que les autorités coloniales espéraient : cet évêque portugais, certes anti-salazariste modéré mais favorable aux réformes introduites par Adriano Moreira et Marcelo Caetano, s'intégra très vite à la petite société coloniale portugaise. Favorable aux réformes, il n'en défendit pas moins des positions « patriotiques portugaises » valorisant le mythique modèle portugais du non-racialisme face à l'apartheid voisin. Lors de toutes ses visites, même courtes, en brousse, il passait un temps considérable avec les officiels civils ou militaires : « *Apita kucheza ni wantu wao* » disaient de lui les Niassas - « Il a été parler avec les siens », c'est-à-dire les ennemis<sup>33</sup>. Ce faisant, s'il permit ainsi, en pleine zone de guérilla, la survie de la mission de Messumba qui avait « produit » de nombreux jeunes ayant rallié le Frelimo et avait souffert de plusieurs arrestations de ses servants africains, le résultat était ambivalent : la poursuite de l'œuvre

29. ... qui allait être nommé Premier ministre en 1968. Daniel de Pina Cabral et Marcelo Caetano avaient été camarades lors de leurs études à l'université de Lisbonne.

30. J. PAUL, *Moçambique. Memórias...*, op. cit. : 212.

31. Il s'agit de Dom Eúrico Nogueira, qui, pourtant modéré, eut ensuite des problèmes avec le régime.

32. J. PAUL, op. cit. : 212, 215 et 216.

33. *Ibid.* : 215, 233.

pastorale protestante servit aussi à l'autorité coloniale à montrer qu'au Niassa, la vie continuait paisiblement. On comprend mieux pourquoi un Jorge Jardim (*cf. supra*) avait de très cordiales relations avec le missionnaire John Paul. Le protestantisme apparaissait ainsi plus que jamais pour ce qu'il avait quand même toujours quelque peu été : l'un des moyens de la colonisation. L'intronisation officielle de Pina Cabral comme l'évêque Dom Manuel du diocèse des Libombos fut à cet égard

« une occasion splendide, en présence du gouverneur général qui dut aller le recevoir et le mener à sa place dans la cathédrale. J'ai la certitude qu'il n'était jamais entré dans une église non catholique romaine de toute sa vie. Étaient présents également le consul général du Royaume-Uni, le gouverneur local, le ministre de l'Éducation, un représentant de l'archevêché de Lourenço-Marques et divers autres Portugais (parmi lesquels sans aucun doute divers agents de la PIDE). Nous devenions rapidement partie intégrante de l'établissement portugais [...] »<sup>34</sup>.

Lors de la venue à Lourenço-Marques de Georges Andrié et William Dérham, suite aux arrestations massives de juin-juillet 1972 au sein de l'Igreja presbiteriana de Moçambique (mission suisse), l'évêque Dom Daniel demanda à la DGS l'autorisation de les accompagner lors de leur visite au centre de « récupération » de Machava<sup>35</sup>. Il se positionnait quelque peu comme intermédiaire entre les Églises protestantes suspectes et le pouvoir colonial : s'il accompagna ses collègues suisses, on n'entendit guère la solidarité de l'Église anglicane du Mozambique envers les prisonniers presbytériens noirs accusés d'appartenir au Frelimo<sup>36</sup>.

L'appui à l'anglicanisme avait certainement une dimension diplomatique face au « vieil allié » britannique Mais elle permit surtout au gouvernement colonial d'appuyer une Église portugaise qui ne fût pas catholique, exercice très important dans l'optique nationaliste renouvelée des années soixante.

### *La tentation musulmane*

Le second grand vecteur de la politique de diversification fut la tentative de captation des élites musulmanes, amorcée plus tardivement que pour les Églises africaines d'origine chrétienne. On l'a déjà mentionné, une vieille tradition de collaboration entre le Portugal colonial et les hiérarchies musulmanes existait, mais principalement en Guinée. Dans le nord du Mozambique, l'islam, indépendamment même du fait religieux, était toujours peu ou prou vu comme lié à l'« afro-asiatisme ». L'indépendance du Tanganyika fortement islamisé ne pouvait pas ne pas éveiller la méfiance. Cependant, la révolution afro-shirazi de 1965 à Zanzibar éclaircit le problème : c'est bien le sultanat qui avait été attaqué et détruit et la nouvelle révolution ne se réclamait pas officiellement de l'islam. L'islam mozambicain, maintenant lié directement mais lointainement à Oman, repassait en quelque sorte dans le camp conservateur.

34. J. PAUL, *op. cit.*, p. 231-232.

35. Le centre de récupération de Machava, géré par la DGS, se voulait une prison modèle.

36. DGS/PROVINCIA DE MOÇAMBIQUE, *Assunto. Prisões efectuadas por esta delegação de segurança de elementos da Missão Suíça, desta cidade, quando da operação « Vandaval »*, Lourenço-Marques, 6 p. dactyl., 3 novembre 1972, fls 66-68 in ANTT, PIDE-DGS/SERVIÇOS CENTRAIS, proc. 19639-CI (2), *Operação Vandaval...*, *op. cit.*

*De répressions en cafouillages divers...*

Certaines initiatives furent bien sûr prises assez tôt – comme l’envoi (en 1962 ?) de l’important chef Megama en pèlerinage à la Mecque sur fonds du gouverneur général<sup>37</sup>. Cependant le tournant n’est vraiment discernable qu’à partir de 1965, après le début de la lutte armée au Mozambique (juillet-septembre 1964) et après la révolution à Zanzibar. Ce retard est certainement lié au poids scolaire de l’Église catholique. Le problème restait en effet entier en ce qui concernait les écoles missionnaires en zone islamique. Le catéchisme y restait obligatoire, entraînant un refus de l’école, malgré certains avis éclairés, mais minoritaires, d’administrateurs de l’État :

« ...il paraît y avoir une solution qui s’impose pour des raisons de simple logique et prudence : séparer, dans les écoles dépendantes des missions, les temps consacrés à l’instruction littéraire de ceux réservés au catéchisme, la présence étant obligatoire aux premiers et facultative aux seconds. L’État a tout à gagner dans l’application intégrale d’une telle mesure, et l’Église n’a rien à y perdre car rarement un musulman se convertit et jamais contre sa volonté. Si les Africains islamisés avaient la certitude que leurs fils apprendraient seulement à lire, écrire, compter, ils n’auraient pas contre l’école [ces] préjugés [...] Dans ce cas, des gens seraient reconnaissants aux missions, en dépit des divergences religieuses, et il est bien possible que, sur cette base, quelques individus sentent le désir d’être éclaircis sur les problèmes de la foi et en viennent à embrasser le culte catholique »<sup>38</sup>.

Mais séparer l’enseignement religieux de l’enseignement tout court, cela revenait à laïciser le principe scolaire : rarement n’apparaissent aussi clairement divergents l’intérêt – nationaliste – de l’État colonial et celui de l’Église. Toujours est-il que les écoles coraniques, interdites de fait en 1938, n’étaient toujours pas ré-autorisées.

De plus, même après 1964, une attitude répressive ou pour le moins incohérente est encore souvent discernable, avec par exemple les vagues d’arrestations de *chéhés* (ou *xehes*) en 1964 à Mucojo, Mocimboa da Praia, Quiterajo, Macomia, Ingoane, Changane, Pangane, accusés d’intelligence avec le Frelimo<sup>39</sup>, puis de *mualimus* dans le conseil de Montepuez fin 1965 et début 1966. Dans le premier cas, l’administrateur du conseil de Porto Amélia réunit bien tous les dignitaires musulmans de la ville et des environs, le 12 novembre 1964, pour leur expliquer que ces arrestations ne signifiaient pas une hostilité envers l’islam. Il est possible cependant que ces vagues d’arrestations ont reflété plus la panique d’une administration encore très mal formée à ce moment aux réalités de l’islam, face au début de lutte armée, qu’une réelle implantation du Frelimo au sein des hiérarchies musulmanes. Cette ignorance apparaît déconcertante en ce qui concerne le second cas mentionné. À cause de – ou en tout cas grâce à – la vague

37. Basílio Pina de Oliveira Seguro, entretien à Lisbonne le 29 juillet 1992. Cette bienveillance n’empêcha pas Megama d’être arrêté quelques années plus tard pour liaison avec le Frelimo et de mourir, dans des circonstances mal établies, dans les geôles de la PIDE de l’île d’Ibo.

38. M. Dias BELCHIOR, *op. cit.* : 41-42.

39. Selon l’administration, les structures musulmanes de Palma à Mucojo étaient « intégrées au Frelimo », mais celles d’Ibo, Quissanga et Porto-Amélia ne l’étaient pas encore à la fin 1964. SCCIM/GABINETE DISTRITAL DE PORTO AMÉLIA, *Informação : subversão entre elementos da hierarquia islâmica*, Porto Amélia, 10 novembre 1964, 3 p., fls 444-446 in ANTT/SCCIM/H/9, caixa 47, *Islamismo 1958-1965*, 407 fls.

d'arrestations de *mualimus*, le gouverneur du district du Cabo Delgado, le colonel Basílio Pina de Oliveira Seguro, poussa au premier plan Alavy Jamali Abdunasser, un *mualimu* de deuxième rang né en 1924 à Metuge et ayant suivi l'école coranique jusqu'en 1938. Or cet Alavy Jamali, qui revenait de longues et quelque peu étranges pérégrinations au Tanganyika, Kenya, Ouganda et Soudan, avait l'intérêt de s'afficher ouvertement portugais et, ayant nommé les substituts des arrêtés, aida ainsi à l'effort de contrôle des mosquées de Montepuez et Porto Amélia<sup>40</sup>. Mais cet adepte des réunions publiques se considérait comme « prophète », ce qui était évidemment parfaitement contre-productif en zone musulmane. Il y eut visiblement à cette occasion divergence de vue entre le gouverneur et les SCCIM, qui notent :

« La circonstance qu'Amini Alari [*sic*] Jamali Abdunasser s'intitule "prophète" le rend immédiatement suspect aux yeux de tout musulman doté d'un minimum de culture coranique, qui sera amené à penser que, de deux choses l'une : soit cet individu est prosélyte d'un courant hétérodoxe, soit il est un agent provocateur lancé par notre administration »<sup>41</sup>.

Pourtant, un aussi douteux « prophète » fut lancé par le colonel Basílio Seguro en réunions publiques - réunions auxquelles, erreur supplémentaire, assistait parfois son administration! - d'abord à Montepuez et seulement ensuite à Porto Amélia, localité pourtant hiérarchiquement supérieure dans les structures musulmanes. Les SCCIM pensaient clairement qu'il s'agissait d'une erreur : les réunions de Jamali étaient peu fréquentées et la population s'y présentait avec crainte, pensant que c'était lui qui avait dénoncé les *mualimus* arrêtés par la PIDE. Les SCCIM doutaient aussi de la solidité des *mualimus* de remplacement nommés par un aventurier cumulant tant de défauts...

... à la « recherche musulmane » des SCCIM

C'est vers 1966, avec les grandes infiltrations au Niassa et au Cabo Delgado, que l'administration prit conscience de l'importance politique du fait islamique<sup>42</sup>. Dès alors, les SCCIM développèrent une vraie « recherche musulmane » afin de réussir à « actionner les masses musulmanes » contre le Frelimo. Il était temps : par exemple l'interpénétration des identités ethniques et musulmanes dans les districts du Nord avait permis en 1967 des « recrutements en masse de la part du mouvement subversif » à partir du *Xehe* Ossumane Abdulmajid de Mecúfi avec l'appui des *piamuenes* (chefs de terre) de Montepuez, Balama, Nungo, atteignant Mecula<sup>43</sup>. Un travail minutieux d'études des structures hiérarchiques islamiques fut alors mené auprès de 707 dignitaires afin de déterminer leurs hiérarchies de commandement. Un « conseil des notables » fut proposé par les SCCIM au

40. Basílio Pina de Oliveira SEGURO, Ofício n° 1223/SI, Governo de Cabo Delgado, Porto Alémia, 12 novembre 1966, 18 p. dactyl., fls.59-23 in ANTT/SCCIM/H/9, caixa 71, *Islamismo 1961-1968*, 601 fls.

41. SCCIM, *Boletim de difusão da informação*. Secret n° 5/25, proc. n° 545/66.H/9/ du 30 août 1966, 4 p., p. 3, in ANTT/SCCIM/H/9, caixa 71, *op. cit.*

42. F. Âmaro MONTEIRO, entretien à Lisbonne, Société de géographie, 20 novembre 1989.

43. F. Âmaro MONTEIRO, « As comunidades islâmicas de Moçambique : mecanismos de comunicação », *Africana*, Porto, Universidade portugalense, 4, mars 1989 : 63-89, 83.

gouvernement général qui, finalement, refusa<sup>44</sup>, mais le travail d'approche de cet islam noir (le plus souvent chafite) du nord de la colonie fut bénéfique : à en croire un transfuge des nationalistes, la pénétration du Frelimo en leur sein aurait été freinée de cinq ans et, selon un spécialiste des SCCIM, la grande majorité des éléments supérieurs de la hiérarchie musulmane seraient repassés du côté portugais<sup>45</sup>.

Surtout à partir de 1968, la captation des élites musulmanes passa par l'aide aux mosquées<sup>46</sup> et une attitude de respect, et par la proposition de traduction en portugais – avec impression en graphies latine et arabe – des hadiths qui seraient authentifiés par un congrès musulman<sup>47</sup>. Cette édition aboutit et fut un succès symbolique important : une assemblée de vingt et un docteurs de la foi approuva en août 1972 cette initiative du gouvernement portugais qui pouvait désormais servir, sans obstacle religieux, de support de diffusion de la langue portugaise dans ces milieux<sup>48</sup>. À partir du moment où une collaboration s'établissait, cela attachait politiquement les dignitaires qui, l'acceptant, en avaient eux-mêmes bien conscience. En 1972, selon le « Groupe de travail des questions islamiques » (GTAI) des SCCIM, la « masse musulmane sunnite » – un million de personnes – pouvait être « actionnée » à partir de 21 dignitaires principaux à Lourenço-Marques, Inhambane, Beira, Vila Pery, Quelimane, Bajone, Ilha de Moçambique, Cabaceira, Nacala-a-Velha, Vila Cabral, Nova Freixo et Marrupa. Dix étaient noirs, neuf métis d'origine asiatique ou arabe, et deux asiatiques. L'attention était en particulier portée sur les confréries qui, selon les SCCIM, jouèrent un « rôle notable comme éléments dissuasifs de l'élargissement du phénomène subversif »<sup>49</sup>. Le GTAI proposa même, le 22 avril 1972, la création de milices musulmanes au sein des *grupos especiais* (groupes spéciaux, redoutables unités noires d'élite spécialisées dans la contre-guérilla) contre le « Frelimo athée », idée finalement non retenue par le commandant-en-chef, le général Kaulza de Arriaga considérant qu'elle heurtait l'idée de l'unité nationale portugaise et la nature pluriconfessionnelle de l'armée portugaise et des *grupos especiais* eux-mêmes<sup>50</sup>.

Par ailleurs, le 24 août 1965, certains dignitaires hanafites du sud-Mozambique, soutenus par Suleiman Vally Mamede (président de la

44. ... peut-être sur la base d'un avis hostile du gouverneur du district du Cabo Delgado. Ce fut finalement le Frelimo qui, plus tard, officialisa une telle structure sous l'appellation de Congresso islâmico de Moçambique.

45. F. Ámaro MONTEIRO, entretien..., *op. cit.*

46. C'est par exemple le commandant en chef Kaúlza de Arriaga qui finance la reconstruction de la grande mosquée de Catamojo, la *mesquita* Passuará, près de la ville d'António Enes (Angoche). Entretien avec Kaúlza de Arriaga, Lisbonne, 22 juil. 1991.

47. ANTT/SCCIM/H/9, caixa 36, *Islamismo 1964-1967*, 623 fls.

48. F. Ámaro MONTEIRO, *El-Bokhari. Selecção de hadiths. Tradições muçulmanas. Versão portuguesa baseada na tradução francesa de G.H. Bousquet. Com uma introdução de Fernando Amaro Monteiro*, Lourenço-Marques, Universidade de Lourenço-Marques, 1971. Une version résumée est publiée l'année suivante par le même auteur : *El-Bokhari. Selecção de hadiths. Tradições muçulmanas. Versão portuguesa resumida*, Lourenço-Marques, Governo geral, 1972, 244 p.

49. Cf. F. Ámaro MONTEIRO, « As comunidades... », *op. cit.*

50. L'attention est attirée sur la réalité ethnique de cette proposition de manipulation religieuse : en effet les « musulmans » étaient avant tout des Macuas, et les partisans du « Frelimo athée » des Macondes. Les SCCIM essayaient ici de jouer sur le vieil antagonisme des deux ethnies, cf. F. Ámaro MONTEIRO, « As comunidades... », *op. cit.* Du même auteur, cf. la thèse de doctorat, *O islão, o poder e a guerra (Moçambique 1964-1974)*, Lisbonne, Instituto superior de ciências sociais e política, 1992, 595 p. multigr., réalisée largement sur la base de la documentation réunie pendant ces années de guerre. Cette thèse a été ensuite publiée par l'Universidade portugalense.

communauté musulmane de Lisbonne), suggérèrent que les Musulmans aient un représentant à la « 1<sup>ère</sup> section », celle des « intérêts d'ordre moral et spirituel » de la chambre corporative de Lisbonne et, en juillet 1969, aient un représentant parmi les candidats à l'élection des députés<sup>51</sup>.

### L'impossible diversification

Le bilan global de cette politique de diversification des relations religieuses de l'administration coloniale allait cependant être globalement négatif, pour plusieurs raisons.

La première tient à l'Église catholique elle-même. En effet, si en tant qu'institution elle restait fidèle au régime, si jamais le Vatican ne dénonça le Concordat – même après que le Pape Paul VI eut reçu Amílcar Cabral, Agostinho Neto et Marcelino dos Santos le 1<sup>er</sup> juillet 1970<sup>52</sup> –, l'Église connaissait au cours des mêmes années un processus, sans doute mal mesuré et encore peu étudié<sup>53</sup>, de diversification religieuse et sociale. Nombre de jeunes catéchistes noirs quittaient le pays, certains rejoignant le Frelimo, le nombre de prêtres noirs commençait enfin à croître – ils auront même en 1974 leur Union des sacerdotés et religieux du Mozambique (dissoute par le Frelimo)<sup>54</sup> – et la crise se manifestait de manière croissante parmi les missionnaires étrangers. La fonction de portugualisation de l'Église catholique était non point contestée comme elle avait pu l'être partiellement en 1961 avec la fin de l'indigénat, mais remise en cause par sa propre évolution. Des communautés chrétiennes de base commençaient à apparaître, à tel point que la Conférence épiscopale dut dénoncer vivement en 1971 le « séparatisme de groupes, soit dans les presbytères, soit dans l'activité missionnaire » et un « horizontalisme qui réduit l'évêque à la catégorie de *primus inter pares* »<sup>55</sup>.

En quelque sorte, ce que l'effort administratif cherchait à gagner, de façon instable, auprès des Églises africaines dissidentes, de l'anglicanisme et de l'islam, était parallèlement perdu auprès du catholicisme fortement divisé.

La deuxième raison est relative à l'islam. En effet, une bonne partie de l'effort en direction des élites musulmanes devint inefficace vers 1972. Fernando Ámaro Monteiro, l'animateur du GTAI des SCCIM, ne cacha pas son inquiétude : « malgré le succès de l'initiative gouvernementale relative à l'approbation de la "sélection de hadiths", le contrôle sur les vecteurs sociaux-religieux de l'islam mozambicain jusqu'ici utilisés se dégradait progressivement »<sup>56</sup>. Une note secrète de cet expert au secrétaire général de

51. S.V. MAMEDE, *O islão no espaço português*, Braga, Livraria Cruz, 1970 : 8.

52. En 1965, le pape Jean XXIII avait refusé de recevoir une délégation nationaliste angolaise. Suite à la rencontre de 1970, l'ambassadeur portugais auprès du Saint-Siège, M. Eduardo Brazão, fut rappelé en consultations, cf. J. de LA GUÉRIÈRE, « Nationalistes d'Afrique portugaise chez Paul VI », *Revue française d'Études politiques africaines*, Paris, 56, août 1970 : 3.

53. Voir les recherches en cours d'Éric Morier-Genoud et de Mustapha Dhadda.

54. USAREMO (UNIÃO DE SACERDOTES E RELIGIOSOS DE MOÇAMBIQUE), « A igreja na hora da Revolução moçambicana », [Lourenço-Marques], août 1975, 5 p. multigr., publié en anglais in *IDOC Bulletin*, XLI-XLII et, bien plus tard, en portugais, aux p. 31-34 de J. LUZIA, « A Igreja das palhotas. Genèse da Igreja em Moçambique, entre o colonialismo e a independência », *Cadernos de estudos africanos*, Lisbonne, IV, 1989 : 9-125.

55. CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE, *Carta dos bispos de Moçambique aos seus presbíteros*, Lourenço-Marques, CEM, 1971.

56. F. Ámaro MONTEIRO, « As comunidades... », *op. cit.* : 85.

la province, du 28 juillet 1972, demandait que le ministre de l'Outremer lui-même soit immédiatement mis au courant de cette dégradation. Selon lui, c'est l'élargissement de la guérilla, avec des populations déjà extérieures au contrôle portugais, ainsi que la faiblesse des moyens empêchant des initiatives suffisamment nombreuses et les rivalités entre les pouvoirs coloniaux civil et militaire, qui inviabilisaient l'effort.

La troisième raison est la faible rentabilité de l'intégration de l'Église anglicane. Messumba, la grande mission du Niassa, se retrouva rapidement au milieu d'un désert, tous les villages environnants ayant été brûlés lors des opérations militaires et la population noire anglicane sous contrôle des autorités étant réduite à deux *aldeamentos*.

Mais c'est certainement l'Opération Vandaval déclenchée à partir du 23 juin 1972 qui montra le plus clairement les limites de la politique gouvernementale envers les gros bataillons du protestantisme mozambicain. Certes, le gouvernement et la DGS assurèrent que ce n'était pas la Mission suisse ou l'Église presbytérienne du Mozambique (IPM) en tant que telles qui étaient réprimées : mais quand on arrête pour des raisons politiques l'essentiel de l'encadrement (environ quatre cents personnes), la différence n'a plus de sens. De même qu'avec l'apparition d'un contexte de guerre, la définition même de l'activité religieuse, pourtant parfaitement légale et banale en temps de paix, pouvait devenir suspecte. L'article 4 des statuts de la mission suisse, approuvés en 1934, ne disait-il pas que

« La Mission suisse se propose de contribuer à l'avancée du règne de Dieu dans le monde païen, par la constitution d'Églises chrétiennes capables, sous le double point de vue spirituel et matériel, de *vivre de leur propre vie*, de se propager et de *transformer tant la vie morale des individus que la vie sociale du Pays*. Afin de réaliser ces objectifs, elle [procède à] la création d'œuvres tendant à *améliorer la condition sociale des indigènes* [...] » [souligné par moi, M.C.]<sup>57</sup>.

De quel « pays » s'agissait-il, le Portugal pluricontinental ou le Mozambique ? Et le Frelimo ne parlait-il pas lui aussi de la transformation sociale du pays ? À la fin août 1973, quand les prisonniers de l'IPM remis en liberté en décembre 1972 reçurent leurs actes d'inculpation, leurs avocats purent constater que non seulement les accusations étaient largement fondées sur des aveux extorqués sous la violence<sup>58</sup> mais que, de plus, des activités purement religieuses avaient systématiquement été interprétées comme subversives<sup>59</sup>. Le problème de fond était que la répression contre l'anticolonialisme présent *dans* les missions protestantes ne pouvait pas s'exercer sans une répression *sur* ces missions. La répression politique détruisait ainsi le bénéfice du pluralisme religieux mis en place à partir de 1964.

57. « Estatutos da Missão suiça », *Boletim oficial de Moçambique*, 39, 26 sept. 1934.

58. Les pasteurs Zedequias Manganhela, président du Conseil synodal de l'IPM, et Sidumo, sont retrouvés morts dans leur cellule, cf. notamment, T. Cruz e SILVA, « Zedequias Manganhela : notas para uma releitura das relações Estado colonial - Igrejas protestantes, na década de 70 », *Estudos Moçambicanos*, Maputo, Universidade E. Mondlane, XIII, mai 1993 : 27-49. Sur la mort de Z. Manganhela, voir aussi M. CAHEN, « L'État Nouveau... », *op. cit.*

59. DÉPARTEMENT MISSIONNAIRE DES ÉGLISES PROTESTANTES DE SUISSE ROMANDE, *Mémorandum*, Lausanne, 5 févr. 1974, 4 p. dactyl (envoyé à Marcelo Caetano, président du Conseil portugais, avec les signatures des pasteurs Georges Guinard (président du département), Georges Morier-Genoud (secrétaire-général) et Georges Andrié (secrétaire exécutif), in ANTI, PIDE-DGS/SERVIÇOS CENTRAIS, proc. 19639-CI (2), *Operação Vandaval...*, *op. cit.*

La logique même de la PIDE-DGS la poussait à interpréter de pures activités religieuses comme subversives. L'affaire tragique de la mission suisse et de l'IPM de juin-juillet 1972 à août 1973 est bien connue. Mais que penser d'autres épisodes, restés dans l'ombre du point de vue médiatique, comme par exemple ce « complot sioniste » découvert en 1970, et qui ont probablement fait autant de victimes, mais qui ne disposaient pas pour leur défense des relais internationaux des grandes confessions protestantes ?<sup>60</sup>

Enfin, même en matière strictement religieuse, des courants pro-répression continuèrent toujours à exister au sein de la PIDE. Lors d'un « stage » consacré à la problématique religieuse, un inspecteur conclut ainsi son exposé :

« Je juge avoir montré la véritable nature des sectes païennes [...] – mouvements politico-religieux de caractère subversif – et le péril qu'elles représentent. [...] Il y a des tentatives qui prétendent les associer, ce qui rendrait encore plus dangereuse leur force révolutionnaire. Cependant, même divisées et indépendantes, les sectes [...] offrent un chemin splendide d'infiltration des idées subversives [...]. L'atmosphère secrète dans laquelle se déroulent leurs actes de culte – si l'on excepte une ou deux cérémonies [...] – est l'atmosphère idéale pour des endoctrinements qui peuvent mener les croyants [...] à l'adhésion totale aux "prophéties" de l'ennemi [...] »<sup>61</sup>.

Aussi tard qu'en juillet 1970 on voit le gouverneur général Arantes e Oliveira, un civil pourtant plutôt libéral, interdire la diffusion d'un imprimé protestant à Inhambane sous la seule raison qu'il est rédigé en langue bantoue, ce qui contredisait la législation de... 1929 !

Si la politique de diversification religieuse des relations de l'État Nouveau a de toute évidence existé – ce que, me semble-t-il, l'historiographie a jusqu'à présent sous-estimé –, elle n'en a pas moins été qu'une *tendance* au sein d'un ensemble qui ne lui pas permis de s'épanouir. Les regrets que le Commissaire Mário Figueira expriment dans son rapport sont clairs à ce sujet :

« Pour finir, nous ne jugeons pas exagéré de dire que l'on pourrait conduire ces masses humaines où nous le trouverions opportuns, ce qui aurait pu être mis à profit par qui est habilité à donner une orientation supérieure en ce sens » [souligné par moi, MC]<sup>62</sup>.

Le problème fondamental de la politique de diversification du colonialisme tardif est que, s'il acceptait réellement la diversification religieuse, il ne pouvait qu'accentuer, du fait même de la guerre, la répression politique. La diversification était elle aussi une instrumentalisation, comme ç'avait été le cas auparavant de l'intégration catholique, dans un but de portugualisation. La non-diversification politique inviabilisa la diversification religieuse en tant qu'instrument assimilationniste.

À l'inverse, les dynamiques religieuses centrifuges à l'œuvre au cours de la dernière période coloniale favorisèrent globalement l'anticolonialisme africain, ne serait-ce que parce qu'elles exprimaient la pression du mouvement de la société et mettaient en évidence l'inadmissible vérité que

60. Analyse critique de la répression de mars 1970 in M. CAHEN, « L'État Nouveau... », *op. cit.*

61. PIDE/SERVIÇOS CENTRAIS, *A problemática religiosa na província de Moçambique. Seitas religiosas gentílicas*, Lisbonne, 19 juin 1967, Informação N°646-SC/CI (2), 1 p. + 6 p. multigr., confidentiel (date d'origine : 7 juin 1967 de la PIDE/Moçambique, Ofício n° 975/67-GAB), in ANTI/PIDE-DGS/SERVIÇOS CENTRAIS, *Zione apostolic in Mozambique...*, *op. cit.*

62. M. FIGUEIRO, *Seitas...*, *op. cit.* : vi.

ni la PIDE, ni les experts anthropologues des SCCIM ni le commandant en chef, ne pouvaient modifier : le Mozambique n'était pas le Portugal.

Tactique de souplesse policière et psychologique au sein d'une stratégie coloniale globalement inchangée, la politique de diversification religieuse ne pouvait au mieux qu'attirer des individus, voire remporter des batailles, mais ne pouvait point gagner la guerre.

*Lisbonne, 15 décembre 1997 et Bordeaux, 26 février 1998*

**Michel CAHEN**

Centre d'étude d'Afrique noire  
de l'Institut d'études politiques de Bordeaux (UMR n° 206 CNRS-IEP)  
Groupement de recherche « Afrique australe » du CNRS (GDR n° 846)

