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

II. La portugualisation désespérée (1959-1974)*

Michel Cahen

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/29>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.29

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 551-592

ISBN : 978-2-7132-1363-2

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Michel Cahen, « L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974 », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 159 | 2000, mis en ligne le 06 décembre 2004, consulté le 01 mai 2019.
URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/29> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.29

Michel Cahen

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

II. La portugualisation désespérée (1959-1974)*

Dans l'histoire coloniale portugaise des années trente à la fin des années cinquante, l'intégration de l'Église catholique à l'appareil d'État était profonde et incontestable. Cependant, il s'agissait d'une relation instrumentale : elle était par excellence l'outil de l'*Estado Novo* de Oliveira Salazar pour « portugualiser » les indigènes, en un objectif impérial renouvelé après la longue période du déclin. C'est l'État qui intégrait — moyennant des avantages il est vrai considérables — l'Église catholique dans son dessein nationaliste, plutôt qu'il ne se mettait au service de la papauté. Si l'orientation politique était globalement limpide — la portugualisation catholique des indigènes — et permit des avancées, son application concrète sur le terrain s'avéra bien complexe, prise entre le dynamisme des sociétés africaines et les limites de l'Église catholique elle-même. A la fin des années cinquante, le simple soutien matériel de l'État aux missions était devenu manifestement incapable de produire l'accélération de la portugualisation que le nouveau contexte international rendait impératif. C'est l'État lui-même qui devait donc s'y investir : dès lors, la portugualisation ne fut plus exclusivement catholique et releva davantage d'un kaléidoscope d'interventions audacieuses et parfois imaginatives en direction des protestantismes et de l'islam. L'ultime effort colonial salazariste donna ainsi une image assez éloignée de la monochromie catholique dont il relevait traditionnellement. En son

* La première partie, « Le résistible essor de la portugualisation catholique (1930-1961) » a été publiée dans le numéro des *Cahiers d'Études africaines*, XL (2), 158.

désespoir, ce Portugal-là ressemblait déjà, paradoxalement, au Portugal démocratique et pluriel qui pointait de l'échec de la longue guerre coloniale¹.

La diversification religieuse pratiquée

On l'a vu, dès les années trente, il y eut des administrateurs portugais pour jouer les Églises africaines contre les Missions étrangères. Mais au tournant des années soixante, l'administration coloniale se persuada que l'instrumentalisation du catholicisme était insuffisante. Le tournant décisif fut certainement pris dès 1959 — donc avant le début des premières luttes armées anticoloniales —, mais, naturellement, cela ne signifia pas que tous les échelons de l'administration coloniale le comprirent et l'assimilèrent de suite.

En effet, dans les documents de la PIDE que j'ai consultés et qui concernent les années cinquante, on relève encore, envers les « *seitas gentílicas* » (« sectes païennes »), une attitude de grande hostilité : les pasteurs étaient arrêtés, relâchés, arrêtés de nouveau, les réunions interdites, les demandes d'autorisation laissées sans réponse. Cela concernait par exemple l'Igreja Shembe-Nazarite, les Discipulos de Cristo/Tyulu, l'Ekorinte Apostolic Church in Zion, l'Ethiopian Orthodox Church, la First Church of Christ of South Africa, la Galatia Apostolic Church in Zion, la Holly Banner of Ethiopian Apostolic Church, etc.². L'attitude de souplesse, citée dans la première partie de cet article, d'un Afonso Henrique Ivens Ferraz de Freitas n'était alors pas unique, mais ne répondait certes pas à la norme.

En 1959 fut formée à Lisbonne, sur la demande du directeur de la direction générale de l'Administration politique et civile du ministère de l'Outremer — en quelque sorte le « noyau intellectuel » du ministère —, la « *comissao para o estudo dos mecanismos a estabelecer para enfrentar os problemas de ordem social que ocorrem no meio indigena* » (« Commission pour l'étude des mécanismes à établir pour affronter les problèmes d'ordre social qui émergent en milieu indigène »). Outre le commandant Albano de Oliveira et le proche de Salazar et futur ministre de l'Outremer, Joaquim Moreira da Silva Cunha, la commission incluait l'administrateur

1. On se reportera à la première partie pour l'analyse de la complexité de la portugualisation catholique de 1930 à 1959-1961 et des débats historiographiques attenants.

Rappel des principales abréviations de fonds d'archives utilisées dans les notes *infra* : AHM : *Arquivo historico de Moçambique* (Archives historiques du Mozambique) ; ANTT : *Arquivos nacionais, Torre do Tombo* (Archives nationales de la Torre do Tombo) ; SCCIM : *Serviços de centralização e coordenação de informações de Moçambique* (Services de centralisation et coordination de l'information du Mozambique) ; PIDE-DGS : *Policia internacional e de defesa do Estado-Direcção geral de segurança* (Police internationale et de défense de l'État-Direction générale de sécurité).

2. ANTT, SCCIM, H/8/Caixa 73, *Diversas Seitas religiosas*, feuilles 1-204.

Ivens Ferraz de Freitas et l'inspecteur de la PIDE Antonio Fernandes Vaz (qui allait ensuite être envoyé au Mozambique pour y monter cette police). De cette commission découla la création des *Inspecções de negocios politicos do Ultramar* (Inspections des affaires politiques de l'Outremer) dont le principal objectif fut gardé confidentiel et défini par simple « despacho » (note) non publié, à savoir : « Le recueil d'éléments et d'informations qui permettent au gouvernement de prendre les mesures nécessaires dans le sens d'éviter et d'annuler toutes perturbations au sein des populations indigènes [et d'étudier les] causes de tout mécontentement ou malaise constaté au sein de ces populations »³.

On était bien ici au démarrage du « traitement social » de l'anticolonialisme (qui se déployait alors largement en Algérie française) et, pour ce qui nous concerne plus précisément, dans la logique de l'information-infiltration plus que du tout répressif. Dans les *Instruções comuns às Provincias de Angola, Moçambique e Guiné* (Instructions communes aux provinces d'Angola, Mozambique et Guinée), il fut stipulé que vers les *Inspecções de Negocios politicos* « seront canalisés tous les éléments, y compris ceux relatifs aux activités religieuses illégales ou suspectes sur le plan des mouvements subversifs [...] que l'on constatera au sein des populations natives [...]. [On devra] considérer comme incluses les activités suspectes des missions protestantes ». En 1959 la méfiance envers les Églises africaines et protestantes restait évidente, mais il s'agissait d'abord d'information⁴.

La doctrine 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 Buzi (district du Manica e Sofala, Centre du Mozambique) en 1966, l'amena à proposer d'adopter des « mesures de longue portée pour l'encadrement et l'aménagement⁵ des activités religieuses et sectaires dans la Province »⁶. Parmi les leçons à tirer, le fonctionnaire de cette police, d'habitude connue pour ses manières expéditives et violentes, proposait :

« 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 pourrions 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 [...].

3. ANTT, PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. SC-CI(2) GU-NT, p. 9066, *Comissão de estudo dos problemas de ordem social no meio indigena*, 1959-1960, 59 feuilles et doc. diverses, fls. 5-12 et 59.

4. *Ibid.*, fl. 6.

5. Port. : *condicionamento e ordenamento.*

6. PIDE/Delegação de moçambique, *Relatorio imediato. Seitas religiosas no Buzi. Necessidade de acção preventiva*, Lourenço Marques, proc. 1/GAB/n° 474-66-GAB, 16 août 1966, 17 p. m. (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.

4. La diversité des sectes religieuses dans le Conseil du Buzi 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 »⁷.

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 Buzi aient 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 ou probabilités ; c'est donc le moment opportun pour prendre des mesures [...] :

1. Promouvoir les contacts avec les responsables de toutes les sectes religieuses [...];
2. Leur indiquer que la liberté de culte n'est possible et admissible que si elle n'est pas en contradiction avec l'ordre social établi, avec les coutumes et les dispositions législatives en vigueur ;
3. Leur offrir esprit de compréhension et aide [dès] qu'ils auront montré leur bonne volonté de collaboration et de ne faire que de la religion, ne la mélangeant jamais avec la politique ;
4. Obtenir l'identité et une photographie de tous les dirigeants [...] ;
5. Rendre dépendant d'une autorisation de [la PIDE] tout déplacement des responsables en vue de la propagation et de la diffusion quand il s'agit d'aller à l'extérieur du Conseil ou de la Circonscription où ils résident habituellement »⁸.

Ces points de vue ne sont pas isolés. À peu près au même moment, l'un des principaux chercheurs des SCCIM, José Alberto Gomes de 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. [...] Il est plus que prouvé que la répression des sectes, loin de les éteindre, à l'inverse les avive exactement comme au temps des premiers

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

chrétiens ; d'autre part l'ignorance ou l'abandon à elles-mêmes, avec entière liberté d'action, conduisent à des résultats préjudiciables à la Nation portugaise car il s'agit, ici et là, de proies faciles pour la subversion »⁹.

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, y compris dans ce dernier cas, la tolérance l'emporta parfois, avec succès. Ainsi l'*Igreja Luz Episcopal*, déjà évoquée¹⁰, était considérée comme très dangereuse et du reste avait été harassée par l'administration qui, au cours des années cinquante, s'était même arrangée, par une étonnante manipulation du droit portugais, pour « ré-indigéniser » son dirigeant, Mott Movené Sicobele, qui était un assimilé¹¹. 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 translation du corps de Mott Movené Sicobele, de Beira pour Makaringa (localité près de Morrumbene, dans le district d'Inhambane, au sud du pays) en présence de sa fille Victoria Sicobele, étaient présents l'administrateur du Conseil de Beira (la deuxième ville du pays) et le sous-chef de la PSP (police de sécurité publique) de Morrumbene venu sur ordre représenter cette police. Bien sûr, Victoria Sicobele fit crier des « *Viva Portugal* », ce qui ne doit pas trop nous impressionner, mais décrit le *modus vivendi* auquel on était parvenu¹².

9. J. A. G[omes] de M[elo] BRANQUINHO, *Prospecção das forças tradicionais, Manica e Sofala*, Lourenço Marques, SCCIM, 1967, 310 p. m., p. 127, secret., in AHM/Secção especial/aIIp. 6-n° 19.

10. Cf. la première partie de l'article.

11. 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 sa liberté de déplacement et d'imposition du travail forcé.

12. DGS/Delegação de moçambique, *Assunto : Seitas religiosas de Moçambique*, Lourenço Marques, 21 septembre 1972, of. n° 911/72/DI/2/SC, 1+3 p. ms., 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 Mario FIGUEIRA, *Seitas religiosas em Moçambique*, [Lourenço Marques], [1972], [PSP], [IX] +177 p. multigr., pp. 28-30).

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 Apostolos de Joao 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 »¹³.

Il y a évidemment des cas limites 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 commandant Figueira, de la PSP (probablement vers 1972) décrit 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 conseils 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 »¹⁴.

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.

13. PIDE, *Seitas gentílicas no Distrito de Tete*, Lisbonne, 24 janvier 1967, Informação n° 58-SC/CI(2), 6 p. m. (date d'origine : 7 janvier 1967 de PIDE/Delegação de moçambique), in ANTT, PIDE-DGS/Serviços centrais, Lisbonne, proc. 6462-CI(2), Pasta 3, *Apostolos de Joao Marangue*, 38 fls.

14. Mario FIGUEIRA, *op. cit.*, pp. 103-106, cité par ANTT, PIDE-DGS/Serviços centrais, Lisbonne, proc. 6462-CI(2), Pasta 69.

En 1973, la DGS enquêta sur l'Église *Jerusalem Bedsaïd*, une scission de l'Apostolica 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 *régulos* 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*¹⁵] 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 »¹⁶.

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

Et voici ce que dit le commandant Mario Figueira lui-même, après avoir longuement interrogé les dirigeants de l'*Igreja do Cristo/Bantu Church of Christ*, une Église adventiste ramenée de Port Elizabeth par Taiela Panquisse Tsambo, un Mozambicain de la chefferie Chitaba d'Inhambane : « 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 »¹⁷.

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 restait évidemment présent. Ainsi le même Mario Figueira, parlant de la branche sud de l'ancien congrégationalisme américain¹⁸, d'une part se réjouissait de ce qu'en 1957 son dirigeant Aeserone Marrua Litzure avait changé le nom composite luso-anglais de l'*Igreja*

15. Il s'agit d'une allusion transparente à la construction, alors en cours, du barrage géant de Cahora-Bassa sur le Zambèze, dont le Front de libération du Mozambique (Frelimo) avait affirmé la destruction...coûte que coûte.

16. DGS/Delegação de moçambique, *Informação. Assunto : Seitas religiosas com interesse para a segurança. Seitas « Os salvadores », Moçambique/Inhambane*, Lourenço Marques, 29 octobre 1973, proc. 40.19/SR-1/n° 5557/73/DI/3/SC, 4 p. m., in ANTT, PIDE-DGS/Serviços centraís, Lisbonne, proc. 6462-CI(2), Pasta 74, *Seita « Os Salvadores »*.

17. ANTT, PIDE-DGS/Serviços centraís, Lisbonne, proc. 6462-CI(2), Pasta 19 : *Igreja do Cristo/Bantu Church of Christ*.

18. C'est-à-dire de la partie de l'*American Board of Foreign Missions* qui était restée 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, isolée, s'était liée, sans s'y fonder, au presbytérianisme suisse.

Missão American Board en l'appellation portugaise d'*Igreja congregacional*, et d'autre part déclarait : « 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 »¹⁹. Or, cela fut écrit en 1972, après l'« Opération Vandaval » menée par la DGS, qui décapita la direction africaine de la Mission suisse (en fait l'*Igreja presbiteriana* de Moçambique/IPM, que l'on continuait — et que l'on continue encore — à appeler *Missao suiça* dans le langage courant).

En revanche, je n'ai pas trouvé beaucoup d'exemples d'intégrations de protestants dans les structures politiques du régime. Mais il est très probable qu'il y en eut aux échelons locaux, attitude qui recouvrait en même temps les tentatives d'inclusions de cadres locaux noirs²⁰. Le 25 mars 1973 eurent lieu les dernières élections coloniales, celles pour l'Assemblée législative de l'« État du Mozambique »²¹. Le corps électoral avait une nouvelle fois été quelque peu élargi et l'événement commençait donc à concerner une partie de la population africaine. La DGS constata avec plaisir que lors de l'office religieux de la veille à la mission de Cambine de l'*Igreja metodista unida*²², le pasteur noir le célébrant avait appelé la population présente à voter. Elle nota aussi une attitude favorable des autres dirigeants noirs. Or, cela était évidemment lié au fait qu'après un travail d'approche minutieux, les autorités venaient de réussir à décider l'un des cadres les plus en vue de la mission, Chadreque Josefa Mujongue, à accepter sa nomination comme conseiller municipal titulaire au bourg voisin de Morrumbene. C'était évidemment une décision collective de la mission.

19. *Ibid.*, Pasta 71 : « *Missão American Board* » ou « *Igreja congregacional* » (p. 169 du rapport de M. Figueira).

20. Dans sa politique d'africanisation des échelons inférieurs de l'administration, le Portugal commit au cours des années soixante une erreur capitale : il n'avait pas « mozambicanisé » (ou « angolaisé »), mais avait « capverdianisé » certaines fonctions, pensant sans doute, et bien à tort, que la seule couleur de la peau (métisse ou noire) suffirait à faire ressentir les nouveaux chefs de poste comme des Africains du cru par les Mozambicains. Le seul maire noir de toute l'histoire coloniale mozambicaine fut celui de Nampula, Pedro Baessa, un Capverdien il est vrai émigré de longue date. Au début des années soixante-dix, soit infiniment tard, on commença à recruter des cadres vraiment locaux.

21. En 1972, le président du Conseil, Marcelo Caetano, pris entre ses « ultras » et ses anciennes positions fédéralistes, décréta que les « provinces » d'Angola et du Mozambique auraient désormais droit à l'appellation d'« État », dans la tradition de l'« État de l'Inde » (désignation officielle de Goa, Damao et Diu). Le changement ne fut pas totalement cosmétique car le Conseil législatif, devenant Assemblée législative, eut des compétences élargies et une véritable autonomie administrative et de politique économique. Plus de cinquante pour cent des candidats (et des élus sur liste unique, l'opposition ayant appelé au boycott), furent des « naturels » du Mozambique, avec, parmi ces derniers (Indiens, métis, Blancs nés au Mozambique...), pour la première fois quelques Africains tout à fait noirs, comme le célèbre *régulo* de Zavala, Felisberto Machatine.

22. Mission pourtant ô combien symbolique et surveillée, puisque c'était là qu'avait été formé Eduardo Mondlane, premier président du Frelimo, assassiné en 1969.

Enfin, même si l'on ne s'y étendra pas ici car cela relève plus de la « politique indigène », en général, que de la politique religieuse, il faut signaler que l'attitude face à la diversification des monothéismes eut aussi des conséquences quant à l'attitude envers les religions traditionnelles (dites animistes), les *feiticeiros* (sorciers), les *curandeiros* (médecins traditionnels) et les *adivinhos* (devins, médiums). Ce qui n'était que folklorique ou signe d'arriération devint aussi un enjeu politique. Pour ne citer qu'un seul exemple, en 1971, les SCCIM, tout à leur programme de « prospection des forces traditionnelles », repérèrent, dans la zone du poste d'Itoculo, dans la *regedoria* Murripa, en un lieu isolé et difficile d'accès, un grand monolithe auprès duquel des offrandes étaient faites depuis des années par le clan Lapone. Or, ce dernier était (et reste aujourd'hui) sans aucun doute l'un des plus importants dans le nord du Mozambique²³, région dans laquelle la guérilla s'étendait. Relatant la tradition orale, les enquêteurs remarquaient ensuite à propos de ce lieu sacré qu'il était « du plus grand intérêt et opportunité de favoriser sa conservation, de le respecter, et de le contrôler, attitude qui doit être immédiatement adoptée avant que la conquête d'une telle position ne puisse être contrariée »²⁴.

Le cas des témoins de Jéhovah

Un autre versant, certes particulier, de cette politique envers un christianisme désormais protéiforme, fut, au cours des années soixante, l'accueil des réfugiés témoins de Jéhovah (TJ) qui fuyaient les exactions des *Youth Pioneers* du Malawi Congress Party (MPC), à savoir les milices des « Jeunesses » du parti de Hastings Kamuzu Banda.

Les TJ posaient évidemment problème à l'État portugais, en tant que « nationaux » (citoyens ou indigènes) en métropole ou dans l'Outremer. En fait, l'administration ne commença à s'occuper d'eux au Mozambique qu'au cours des années trente. Selon les sources de la *Watch Tower*, dès les années vingt, quelques noyaux existaient, formés par des émigrés de retour d'Afrique du Sud : en 1925, Albino Mhelembe avait ainsi commencé à convertir quelques adeptes de la Mission suisse de Marracuene, établissant une petite communauté d'une quarantaine de personnes²⁵. A la fin des années trente, les abonnés au bulletin *The Watch Tower* furent repérés et une partie arrêtés, certains condamnés à vingt ans de déportation à Sao

23. Le « clan Lapone » est le lignage des *mapeué*, c'est-à-dire le lignage noble des Macuas Mmeto au nord-est de la Macuana (aujourd'hui province de Nampula) (merci à Christian Geffray de cette précision).

24. DGS/Delegação de moçambique, *Distrito de Moçambique. Monolito sagrado do cla Lapone*, [Lourenço Marques], 27 septembre 1971, 6 p. m., p. 1/GAB, secret (date d'origine : SCCIM, 17 septembre 1971), in ANTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. SC-CI (2) — Pastas GU-Moçambique, NT : 8936, Pasta 3, 934 fls, fls 705-710.

25. Voir WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY 1976 : 98.

Tomé e Príncipe, ou envoyés dans le nord du Mozambique — ce qui, évidemment, permit l'élargissement de leur prosélytisme... Quelques activistes blancs aussi furent dépêchés à Lourenço-Marques à partir de 1929 pour travailler au sein de la population européenne. En 1937, l'archevêque catholique les fit convoquer par la police, mais le gouverneur général, José Cabral — un franc-maçon —, opta pour la tolérance. En revanche, en 1938, deux nouveaux envoyés britanniques furent expulsés quelques jours après leur arrivée, laissant cependant un stock de littérature en langue portugaise aux rares adeptes locaux. Après 1940, il n'y eut plus d'activistes européens au Mozambique, mais trente-huit propagandistes africains continuèrent à faire vivre la discrète communauté parmi la population indigène. En 1948, il y avait 398 activistes (dont quatre à temps plein) surtout dans le nord de la colonie²⁶. La confession des TJ se développait ainsi sur le même terrain que les Églises africaines dissidentes, mais, avant les années soixante, plutôt plus lentement qu'elles. Tracassée²⁷, on ne peut pas dire qu'elle était vraiment réprimée.

Le 9 août 1966, le plénum du tribunal criminel de Lisbonne avait condamné quarante-neuf Portugais, membres de cette confession en métropole, pour « incitation à la désobéissance des lois civiles et militaires ». Le noyau démantelé fonctionnait depuis 1963 à Almada et son initiateur était membre de l'organisation depuis 1958. Ils furent condamnés à des peines de prison (de six semaines à cinq mois et demi), à des amendes, et suspendus de tous leurs droits civiques.

Or, ce qui est intéressant pour notre propos est de constater que les services centraux de la PIDE à Lisbonne transpirent, évidemment pour jurisprudence, l'énoncé de cette condamnation à la délégation de Lourenço Marques (et probablement des autres colonies) qui la diffusa, les SCCIM les reprenant aussi à leur compte²⁸. La même délégation de la PIDE au Mozambique fit ensuite connaître dans ses services, en mai 1967, la note que le ministre de l'Outremer, Silva Cunha, avait envoyée le 22 avril précédent, demandant à cette police d'« agir contre les témoins de Jéhovah, puisqu'il est bien établi que leur activité est interdite »²⁹. On peut donc dire que la situation des TJ mozambicains était — négativement — très claire sur le plan légal.

26. *Ibid.*, pp. 98 et 114-118.

27. Le quotidien du diocèse de Beira de l'Église catholique, *Diário de Moçambique*, dénonce « l'invasion » des TJ à partir du Nyassaland, dans son édition du 17 février 1953 (J.-M. Rodrigues RIBEIRO, « Os Testunhas de Jeova. Ameaça para a soberania portuguesa »), mais lie cette expansion « communiste et maléfique des protestants » à la réalité de l'« exploitation injuste des indigènes ».

28. SCCIM, *Boletim de difusao de informacao*, Lourenço Marques, 2 septembre 1966, 8 p. multigr. (date d'origine : 16 août 1966, PIDE-Delegação de moçambique), fls. 30-37 in ANTT, SCCIM, Caixa 35, *Testemunhos de Jeovah, 1966-1973*, 607 fls.~

29. PIDE-Delegação de moçambique, *Informação. Seitas religiosas gentílicas. Sua actividade na Provincia*, Lourenço Marques, 11 mai 1967, 1 p., proc. SR-IP.31-n° 713/67-GAB, fls 94 in ANTT, SCCIM, *op. cit.* (il est intéressant de voir les témoins de Jéhovah classés de « sectes païennes » par la PIDE...).

Cela ne signifie pas, cependant, que des violences, emprisonnements et déportations de masse aient été déclenchés à leur rencontre par les autorités coloniales. Je n'en ai personnellement trouvé aucune trace dans les archives ou d'autres documents portugais, même si quelques cas individuels sont recensés entre 1956 et 1974, par la presse TJ³⁰. Ken Jubber (1977 : 123) 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 brutal envers les missionnaires non catholiques caractéristique du Portugal, fut répété [à l'encontre des TJ]. » Du reste, il ne donne aucun exemple concret dans tout son article, par ailleurs pionnier, de répression violente contre eux dans le Mozambique et l'Angola coloniaux. La classification du degré de répression qu'il établit, de « zéro » (aucun incident répressif signalé) à « quatre » (activité des TJ totalement interdite et actes de violence à leur égard approuvés par les autorités) peut donner des indications utiles mais parfois trompeuses (tableau XVI ci-dessous).

Il est tout à fait certain que la situation légale des TJ au Mozambique colonial relevait du « degré trois » puisque leur confession est légalement interdite. Mais une telle situation pouvait, concrètement, provoquer beaucoup moins de violences que le « degré un » qui entraînait des harcèlements quotidiens en dehors de toute base légale. C'est qu'en cette matière, les circonstances pèsent énormément. Il est évident que le refus bien connu des TJ d'effectuer leur service militaire a été considéré comme inadmissible par l'Angleterre de 1939 entrant en guerre : or, le Portugal ne participe 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. Même les Noirs assimilés et les métis en étaient en fait exclus, le pouvoir colonial préférant leur faire payer la « taxe militaire » (une sorte d'impôt de rachat du service militaire). Enfin, aussi bizarre que cela puisse paraître — mais significatif de la méfiance du pouvoir à leur égard —, les fils de colons blancs furent en général exemptés du service

30. Cas, par exemple, de Francisco Zunguza, certainement un pionnier, emprisonné à Lourenço-Marques en 1956 (six mois), en 1964 (trois mois), en 1965 (un an) et en 1969, avec sa femme et dix autres témoins (deux ans). Quelques autres cas en 1969, en 1973 et le 5 mars 1974. Voir *Awake !*, Brooklyn (NY), 8 janvier 1976, p. 19. Mais on notera que ces cas sont référencés dans un numéro de *Awake !* déjà postérieur à l'indépendance, en plein dans la nouvelle vague de répression : la Tour de Garde cherche alors à montrer que les TJ ont été réprimés à l'époque coloniale « parce qu'ils refusaient de prendre part au combat contre le Frelimo » ou même parce que la PIDE les suspectait d'être... des « supporters du Frelimo » ! Les numéros de la période coloniale tardive (après 1964) ne relèvent pas les cas de répression de ces années-là, qui se sont de toute manière mesurés à quelques unités, donnant évidemment la priorité au bon accueil des milliers de réfugiés malawites.

TABLEAU XVI. — LA SÉVÉRITÉ DE LA PERSÉCUTION DES TÉMOINS DE JÉHOVAH EN AFRIQUE AUSTRALE (selon Ken Jubber, 1918-1976).

Pays	Degré de sévérité de la persécution*			
	1918-1959	1960-1966	1967-1973	1974-1976
Malawi (Nyassaland)	2	2	4	4
Mozambique	3	3	3	4
Zambie (Rhodésie du Nord)	2	2	3	3
Botswana (Bechuanaland)	2	0	3	3
Afrique du Sud et Namibie (S-O africain)	2	0	2	2
Zimbabwe (Rhodésie du Sud)	2	0	2	2
Lesotho	2	0	1	1
Swaziland	2	0	1	1
Angola	0	2	2	0

Source : Ken Jubber, *op. cit.*, p. 125.

* Degré de sévérité obtenu par classification des incidents répertoriés dans les annuaires et magazines des témoins de Jéhovah, de 1918 à 1976 :

— le degré 0 indique l'absence d'incidents répertoriés dans la presse TJ.

— le degré 1 indique que les TJ sont chassés des écoles pour refus de chanter l'hymne national, saluer le drapeau, etc., qu'ils subissent des emprisonnements individuels pour refus de respecter l'État ou l'autorité tribale, qu'ils subissent une répression officielle menée par des officiels et que leur droit de tenir des conventions nationales est refusé.

— le degré 2 indique l'interdiction d'entrer dans le pays, l'expulsion des missionnaires étrangers, l'interdiction des publications, l'emprisonnement pour refus du service militaire et des arrestations non légales pour prosélytisme.

— le degré 3 indique l'interdiction officielle de la Watch Tower Society, l'interdiction de s'en réclamer, l'interdiction du prosélytisme, l'interdiction de tenir toute réunion.

— le degré 4 indique l'interdiction totale de toute activité et l'approbation officielle d'actes de violence à leur encontre dans l'intention d'éliminer complètement leur existence.

militaire, même après l'éclosion de la lutte armée anticoloniale en 1964³¹. Par ailleurs, il ne faut pas oublier qu'après cette date les autorités coloniales n'eurent en général 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 combattives, à l'image de la vietnamisation de la guerre menée au même moment par les Américains en Indochine³² — 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 maconde³³. 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 guère

31. ...Ce qui n'empêcha pas certains d'entre eux, notamment les broussards, de s'engager volontairement dans les groupes d'élite de contre-guérilla (d'autres, rarement, soutenant à l'inverse les nationalistes).

32. On signale cependant des cas de recrutements forcés à Tete et au Manica e Sofala, après 1970, pour les *Grupos especiais* (groupes spéciaux, troupes noires de choc).

33. 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

au Mozambique. La classification à « trois » de cette colonie de 1918 à 1966 face à un Nyassaland, alors seulement classé à « deux » pour des raisons juridiques, ne donne donc pas une image exacte de la réalité, surtout pour la période 1960-1966.

Mais pourquoi l'administration coloniale portugaise du Mozambique fit-elle de tels rappels en 1967 ? Cela était évidemment en rapport avec ce qui se passait au Malawi voisin où la communauté existait depuis environ quarante ans et regroupait près de 18 000 « témoins » (soit, en pratique, presque autant de familles)³⁴. Dès l'indépendance du Malawi (6 juillet 1964), les TJ y furent continuellement harcelés : rien qu'en 1964, 1 095 domiciles et 115 lieux de cultes avaient été brûlés ou détruits face à leur refus d'acheter les cartes du MPC³⁵. Ce refus — tous les habitants majeurs étaient censés devenir membres du parti de Kamuzu Banda en soutien à l'indépendance de l'ex-Nyassaland — fut assimilé à une connivence avec les Britanniques, et permit de lancer la *Youth League* (Jeunesses) et les *Youth Pioneers* (milices) contre eux pour des exactions de toutes sortes. Ainsi 1 800 réfugiés, dont 1 200 TJ ou Mboni Za Jeovah (une dissidence des TJ) s'installèrent dans des localités mozambicaines frontalières, à Vila Gamito, Casula, Angonia, Chide, Zobuè et Mutarara. Parmi ces derniers, une certaine proportion était en fait des Mozambicains qui avaient auparavant fui la répression coloniale portugaise³⁶, et revenaient maintenant comme « étrangers »³⁷.

Le 23 avril 1967, le président K. Banda, au cours d'une émission radio, accusa les TJ d'appeler la *Youth League* et les *Youth Pioneers* à les attaquer, afin de pouvoir les faire ensuite arrêter par la police (formée à la britannique)³⁸ ! L'interdiction officielle de la confession au Malawi fut

le Mozambique et le Tanganyika, qui s'engagea massivement dans la guérilla dès 1964.

34. *Awake !*, 8 déc. 1975, p. 5.

35. *Ibid.*, et K. JUBBER (1977 : 126).

36. Répression sur laquelle je n'ai pas de données mais qui ne semble pas liée à des questions religieuses. En effet, un précoce foyer de guérilla — oublié dans l'histoire officielle du Frelimo... — était signalé dans la bordure occidentale de la Zambézie durant l'été 1964, et la pression de l'administration coloniale mena un certain nombre de Mozambicains à passer alors la frontière. Parmi eux, il est probable que se trouvaient des TJ, mais cette répression n'est donc pas spécialement liée à leur confession.

37. Données transmises aux SCCIM par A. Lopes Henriques de Oliveira, en poste à Tete en 1964 et intendant du district de Joao Belo en 1967. SCCIM/Delegação distrital de gaza, *Acta n° 37/67 da Comissao provincial de informacao*, Joao Belo [Gaza], 13 décembre 1967, f° n° 422/A/40, 1 p. ms, fl.180, in ANTT, SCCIM, *op. cit.*

38. Article du *Times* (Malawi), 23 octobre 1967, traduit en portugais, fls. 149-150, in ANTT, SCCIM, *op. cit.* Également divers articles du *Times* cités par K. Jubber (*ibid.* : 129). La violente répression du MPC contre les TJ était aussi liée aux luttes intestines du nouveau pouvoir : la démagogie radicale contre les TJ fut commodément utilisée dans le contexte de la lutte de Kamuzu Banda contre la fraction des anciens co-dirigeants du MPC qui refusaient son tournant pro-sud-africain et pro-portugais, et qui, chassés en septembre 1964 et réfugiés en Tanzanie, avaient tenté un coup d'État en 1965.

publiée au bulletin officiel du gouvernement le 22 octobre sous la forme de l'avis n° 235 signé de Banda lui-même. Les TJ n'avaient plus le droit de se réunir, de vendre leur littérature et de collecter de l'argent. Ils étaient par ailleurs accusés de refuser de payer leurs impôts, ce que leur responsable dans le pays, John Mc Brine, dénia vigoureusement le 24 octobre — mais il s'agissait évidemment d'une confusion, significative, avec le refus d'acheter les cartes du MPC³⁹. Il s'ensuivit donc une nouvelle vague de réfugiés vers la Zambie et le Mozambique, qui imposa au pouvoir colonial portugais de clarifier les choses au sein de sa propre administration.

Cependant l'attitude de l'État portugais ne pouvait pas être la même pour ses propres adeptes « nationaux » et d'autres de nationalité étrangère qui ne seraient pas appelés à respecter de la même manière les droits régaliens portugais (service militaire, salut du drapeau, etc.). Le gouvernement portugais du district de Zambézie 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 reçurent des terres, avaient le droit de pratiquer et même de construire des *Kingdom Halls*⁴⁰, 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. Le 9 novembre 1967, il y avait déjà 1 373 réfugiés recensés en Zambézie aux environs du nord et du sud de Milange, la ville mozambicaine de la frontière orientale du Malawi⁴¹.

La situation de cette confession dans l'ancien Nyassaland britannique empira après 1967. Bien que le 6 octobre 1969, K. Banda ait publiquement déclaré que personne ne pouvait être contraint à acheter la carte du parti, le congrès du MPC de 1972 décida que les « membres de ces sectes religieuses fanatiques » devraient être chassés de tous leurs emplois publics, industriels, commerciaux, et de leurs terres, et que le gouvernement devrait protéger ceux qui s'emploieraient à réaliser cette décision⁴². Les exactions commencèrent en juillet, s'étendant en août 1972. Par ailleurs, ceux d'entre eux qui s'étaient préalablement réfugiés en Zambie furent, cette année-là, refoulés au Malawi, où ils furent violemment maltraités. D'août à octobre 1972, la

39. Article du *Times*, *op. cit.* D'une manière générale, les TJ payaient leurs impôts, même si des cas individuels de refus, dans un contexte de harcèlement à leur égard, ont existé.

40. L'annuaire des TJ donne une description très favorable des camps de réfugiés de Malanje et indique plus de trente lieux de culte autorisés. Voir WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY 1974 : 16.

41. 220 réfugiés à Mucamula, 178 à Nacarre, 649 à Lipali, 286 à Chissulo, 91 à Mecoco, 49 à Dachuda. SCCIM/Delegação distrital da zambesia, *Relatorio imediato. Zambesia, refugiados do Malawi*, Quelimane, 11 novembre 1967, 4 p. ms, relatorio n° 26/67/proc. A/27-MIC, fl. 162, in ANTT, SCCIM, Caixa 35, *Testemunhos de Jeovah, op.cit.*

42. *Awake !, op. cit.*, p. 6.

TABLEAU XVII. — LES RÉFUGIÉS TÉMOINS DE JÉHOVAH DU MALAWI AU MOZAMBIQUE (1972-74) (selon les archives portugaises)

Circonscriptions	Postes-Localités	1972			1973								1974	
		12 oct.	22 oct.	2 nov.	1 ^{er} fév.	28 fév.	31 mars	30 avril	31 mai	9 juil.	31 juil.	sept. déc.	15 jan.	2 mars
Angonia	Sede-Calomué	?	343	555	1 716	1 971 ¹	2 262	?	?	?	?	?	?	?
	Domuè-C. Brito	?	404	593	1 984	2 093 ¹	2 351	?	?	?	?	?	?	?
	M'Balame	?	6 331	7 212	11 459	11 650 ¹	12 079	?	?	?	?	?	?	?
	M'Langueni*	?												
Sous-total Angonia		3 700	7 078	8 360	15 249	16 237	16 692	17 795	18 579	18 731	18 443	?	?	?
Macanga	Sede-Mulirima		49	49	92	92	92	476	166	?	?	?	?	?
Mutarara	Charre-Chicote		25	25	25	25	25	25	25	?	?	?	?	?
Bene	V.Gamito		201	201	832	695	591	?	?	?	?	?	?	?
	V.G. Tembué		-	-	21	21	21	21	6	6	6	?	?	?
Moatize	Zobuè-Cadjia		60	471	575	569	549	578	675	690	707	?	?	?
Total District de Tete		?	7 413	9 106	16 704	17 639	17 970	18 895	19 451	19 610	19 290	?	20 463	20 549
Ald. n° 1 Matage**		455	?	?	?	?	1 300	?	?	?	?	1 056	?	?
Ald. n° 2 — Mecoco		600	?	?	?	?	590	?	?	?	?	595	?	?
Ald. n° 3 — Chissu-lo		680	?	?	?	?	1 040	?	?	?	?	791	?	?
Ald. n° 4 — Lipali		1 345	?	?	?	?	1 546	?	?	?	?	1 608	?	?
Ald. n° 5 — Duia		630	?	?	?	?	699	?	?	?	?	672	?	?
Ald. n° 6 — Birima		1 600	?	?	?	?	2 046	?	?	?	?	2 066	?	?
Ald. n° 6A — Chire		91	?	?	?	?	252	?	?	?	?	266	?	?
Ald. n° 7 — Dachu-dua		1 050	?	?	?	?	2 219	?	?	?	?	2 301	?	?
Total Milange-Zambezia		6 451	?	?	?	?	9 700	9 692	?	?	?	9 355 ²	?	?
Mandimba		211	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?
Mecan-helas		388	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?
Total District du Niassa		591	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?
Total Mozambique		10 750	±27 000 ³		?	?	27 490	28 587	?	?	±28 645	?	?	?

Sources :

— DGS/Delegação de Moçambique, *Malawi-Moçambique. Afluxo de « Testemunhos de Jeová »*, [Lourenço Marques], 17 octobre 1972, 1 p. multigr., confidentiel (date d'origine : 12 octobre 1972 de DGS/Sub QL-VC-T), in ANTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. SC-CI (2) — Pastas GU-Moçambique, NT : 8944, Pasta 11, 738 fls, fl. 206.

— DGS/Subdelegação de Quelimane, *Relatorio de situação. Período de 15 a 31 Dec/embro de 1973*, Quelimane, 5 janv. 1974, 10 p. multigr., secret (signature : inspecteur Armando Rodrigues Rego).

— SCCIM, *Malawianos da seita « Testemunhas de Jeová » refugiados no distrito de Tete*, Tete, 6 nov. 1972, 1 p. ms., fl. 607 in ANTT/SCCIM, Caixa 35, *Testemunhos de Jeová*, 1966-74.

— SCCIM, *Relatorio anual de informação referente a 1972*, Lourenço Marques, 31 mai 1973, 94 p. multigr. confid. : 15, in ANTT/PIDE-DGS/Inventario, proc. 234 CI(2)-NT : 6977, *Serviços de centralização e coordenação de informações de Angola*, vol. 2 : « SCCIM 1973-74 ».

— SCCIM, *Relatorio de situação de 16 a 31 de Janeiro de 1973*, n° 2/1973, 12 février 1973 : 86-87 ; SCCIM, *Relatorio... de 1 a 15 de Fevereiro 1973*, n° 3/1973, 28 février 1973 : 82 ;... 1 a 15 de março de 1973, n° 3/1973, 4 avril 1973 : 85 ;... 1 a 15 de Abril de 1973, n° 7/1973, 28 avril 1973 : 70 ;... 16 a 30 de Abril 1973, n° 8/1973, 12 mai 1973 : 69 ;... 1 a 15 de Junho de 1973, n° 11/1973 : 57 ;... 1 a 15 de Julho de 1973, n° 13/1973 : 59 ;... 1 a 15 de Janeiro de 1974, n° 1/1974 : 53 ;... 16 a 28 de Fevereiro de 1974, n° 4/1974, [15 mars 1974] : 54, in ANTT/PIDE-DGS/Inventario, op. cit.

* M'Langueni est un camp de réfugiés situé à trois kilomètres de Biribiri.

** *Aldeamento* n° 1, n° 2, etc. : de *aldeia*, village, soit littéralement, « envillagement ». Les Portugais menaient en 1973 en Zambézie un début de processus de construction de « villages protégés », bien plus avancé dans d'autres provinces, afin d'isoler la guérilla. Visiblement, les réfugiés malawites se voient insérés dans cette vague.

1. 15 février 1973.

2. Septembre 1973.

3. Estimation de fin 1972.

quasi-totalité de la communauté passa alors au Mozambique (Jubber 1977 : 126).

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. : *selvatica*], 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 »⁴³.

Même si les données statistiques sont parcellaires (voir tableau XVII ci-dessus), au total il y avait certainement autour de 30 000 réfugiés en avril 1974 — Jubber indique le chiffre de 36 000 pour fin 1974⁴⁴ — dans les districts de Tete et de Zambezia, même si quelques centaines d'entre eux semblent être rentrés au Malawi en septembre 1973, face aux difficultés alimentaires dont ils souffraient⁴⁵.

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 [que Kamuzu Banda] a expulsés après de graves agressions physiques, a finalement posé plus de problèmes au Mozambique qu'au gouvernement dont ils relevaient »⁴⁶.

43. SCCIM/Delegação da zambezia, *Relatório imediato. Infiltração na Zambezia de Malawianos adeptos da seita Testemunhos de Jeovah*, Quelimane, 6 octobre 1972, 3 p. ms (date d'origine : 30 septembre 1972, du Conseil de Milange), fls 582-584, in ANTT, SCCIM, Caixa 35, *op. cit.*

44. Il est possible que la fin de la guerre (juillet 1974) au Mozambique, du fait du coup d'État à Lisbonne (25 avril), ait poussé encore plus de TJ malawites à passer la frontière mozambicaine. Ce chiffre est aussi celui indiqué dans le *Year-book...*, *op. cit.*, 1974, p. 15.

45. SCCIM, *Relatório de situação de 1 a 15 de Outubro de 1973*, p. 43, in ANTT/PIDE-DGS/Inventário, proc. 234 CI(2)-NT : 6977, *Serviços de centralização e coordenação de informações de Angola* (SCCIA), 5 vols, vol. 2 (« SCCIM, 1972-74 »). Il faut noter que l'effort de recensement et la surveillance de l'administration portugaise se heurtent à l'identité ethnique commune des populations de part et d'autre de la frontière : certains mouvements de réfugiés peuvent ainsi passer totalement inaperçus car ne posant pas de problèmes spécifiques dans la population.

46. 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/PIDE-DGS/Inventário, proc. 234 CI(2)-NT : 6977, *Serviços de*

Mais si l'accueil de ces réfugiés posait effectivement des problèmes matériels, il s'agissait d'une bonne affaire politique : au Mozambique, les TJ ne risquaient nullement de passer à la lutte armée ou même de soutenir un autre parti politique, et pouvaient même constituer une « population-tampon ». C'est du reste pourquoi, malgré l'officielle hostilité, cette attitude souple de l'administration profita en pratique aussi aux TJ mozambicains eux-mêmes : la confession se développait désormais dans le sud, en particulier dans la capitale, où elle avait 1 200 propagandistes fin 1973. Le nombre de ses « congrégations » était passé de 64 en 1971, à 68 en 1972 et 74 en 1973⁴⁷. L'annuaire des TJ, publié aux États-Unis, reconnaissait ouvertement — et bien imprudemment — cela dans son édition du début de 1974 : « Bien que l'activité des TJ ne soit pas reconnue au Mozambique, elle continue à croître. Les autorités sont bien conscientes de la position de neutralité de ces personnes et apprécient l'influence positive qu'ils peuvent avoir dans les lieux où ils vivent. Il ne fait aucun doute que les autorités du Mozambique ont adopté une attitude humanitaire dans la question des milliers de nos frères réfugiés des autres pays... »⁴⁸.

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. C'est d'ailleurs pour toutes ces raisons qu'ils subirent une répression de masse et de terribles déportations, après 1975, lorsque le Frelimo prit le pouvoir à Maputo. La meilleure période, pour les TJ, aura certainement été les quelques mois passés entre le coup d'État du 25 avril 1974 et l'investiture du gouvernement indépendant (25 juin 1975). En avril 1975, pour la première fois, une « assemblée mixte d'Africains et de Blancs » eut lieu à Lourenço-Marques, « ce qui aurait été impossible sous la dictature portugaise. Les Témoins furent heureux de pouvoir communier en une chrétienté libre de toute discrimination raciale »⁴⁹.

Cependant, dès mai 1975 (un mois avant l'indépendance, encore sous le gouvernement de transition paritaire Portugal-Frelimo), les soldats et militants du Frelimo commencèrent à harasser les TJ, puisqu'ils ne se rendaient pas, contrairement aux autres chrétiens, aux meetings politiques. *Awake !* signale des premières arrestations le 23 mai⁵⁰.

centralização e coordenação de informações de Angola, vol. 2 : « SCCIM, 1973-74 ».

47. WATCH TOWER 1972 : 39 ; 1973 : 29 ; 1974 : 29.

48. WATCH TOWER 1974 : 17.

49. *Awake !*, Brooklyn (NY), 8 janv. 1976, p. 20.

50. *Ibid.*, p. 21. Le nouveau gouvernement engagea immédiatement une action d'éradication, emprisonnant 7 000 TJ mozambicains, expulsant les réfugiés malawites vers leur pays (19 août 1975) ou transformant les camps de réfugiés en camps de détention. Une large partie des réfugiés renvoyés au Malawi y furent arrêtés (3 000 hommes emprisonnés dans la troisième semaine de décembre 1975) et internés dans un camp près de Dowa (au nord de Lilongwe). En janvier 1976,

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 et au 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. L'anglicanisme luso-mozambicain, dans son ensemble, et notamment dans le sud, était cependant, au cours des années cinquante, en crise grave, tant sur les plans financiers que de l'implantation sociale, et était vu comme trop « anglais » — d'ailleurs matériellement soutenu par les anglicanismes sud-africains et britanniques⁵¹. Pourtant il est intéressant de constater que la petite et faible *Igreja lusitana* (Église lusitane, anglicane) du Mozambique ne fut jamais intégrée, malgré ses difficultés, dans la structure du lusitanisme

5 000 hommes et femmes supplémentaires furent arrêtés. Outre son hostilité à la religion en général, en cette phase radicale de son histoire, une des raisons de l'hostilité du Frelimo envers les TJ fut leur refus antérieur de soutenir la lutte armée. « Quand les Portugais nous harassaient et nous battaient, où étaient les témoins de Jéhovah ? » questionnait Samora Machel (JUBBER 1977 : 130). Par ailleurs les TJ mozambicains refusant de participer à l'activité des « groupes dynamiseurs » (échelons de base du parti, fondus avec ceux de l'administration), de saluer le Président ou de respecter d'autres rituels, furent envoyés en camps de rééducation (notamment celui de Carico, près de Milange), dans lesquels ils eurent aussi à souffrir des attaques de la Renamo, essayant à son tour de les enrôler — sans succès. Ils n'en sortirent qu'entre 1986 et 1990. L'étude la plus approfondie sur cette question est le rapport de Ken B. WILSON (1992).

J'ai cependant trouvé des indices d'une attitude plus souple du Frelimo, pendant la lutte armée. Par exemple, lors de la première conférence des services de santé du Frelimo, réunie en Tanzanie en février 1973, le document émis à l'issue des travaux aborde la situation particulière de la région de Tete où existent de nombreux TJ mozambicains (indépendamment des réfugiés du Malawi) : « Dans le cas particulier de la province de Tete, la conférence recommande qu'on intensifie la campagne d'explication politique et scientifique auprès des témoins de Jéhovah, afin qu'ils continuent à fréquenter nos centres de santé [des zones libérées] pour y être traités, et puissent graduellement s'intégrer à la lutte de libération nationale. » Si l'approche était pragmatique, voire naïve, au moins ne s'agissait-il pas ici de violence mais de pédagogie, à l'inverse de ce qui se produira dès la prise du pouvoir. Cependant, si la conférence recommandait une attitude patiente, c'est évidemment parce qu'elle avait aussi eu à connaître des attitudes « non patientes » au sein des zones libérées... L'histoire « religieuse » de la lutte de libération nationale reste à faire. Frelimo, *Conclusões da 1ª Conferência dos serviços de saúde*, [Dar ?], 16 février 1973, 13 p. dactyl., in DGS/Delegação de moçambique, *Frelimo. Org[anização] sanitária*, [Lourénço Marques], 25 septembre 1973, p^o 10-01-02/SC, in ANTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. SC-CI (2) — Pastas GU-Moçambique, NT : 8957, pasta 24, 655 fls., fls 36-49.

51. Il est possible que l'anglicanisme brésilien ait été approché pour accorder une aide (Éric Morier-Genoud, communication orale, Chicago, oct. 1998).

portugais métropolitain. Sa « nationalisation » fut opérée d'une autre manière — en plaçant à sa tête un évêque portugais — dans un objectif évidemment politique. Mais on ne peut que constater qu'elle permit aussi la survie au Mozambique de l'une des branches du protestantisme.

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* avait été fortement soutenu par Marcelo Caetano (le futur successeur de Salazar) pour être investi au Mozambique en juillet 1967 comme assistant, puis remplaçant du Britannique Pickard qui devait se retirer peu après. 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 Caetano⁵², du ministre de l'Outremer et d'une représentation de l'Église catholique, fut largement couverte par les médias. Sitôt arrivé au Mozambique, il se rendit à la Mission de Messumba et aux deux *aldeamentos* anglicans voisins de Ngoo et Cobuè⁵³, épisodes racontés par le missionnaire John Paul (1977 : 212).

« L'évêque [catholique] de Vila Cabral (*id.* : 212, 215 et 216) 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 fut semblait avoir entendu parler de la famille Pina Cabral et bien que ce fut 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 considérable aide financière, 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

52. ... 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. Selon les documents consultés par É. Morier-Genoud, c'est l'évêque anglican, lui-même, qui aurait demandé à être intronisé à Lisbonne (et non Lourenço-Marques) : il aurait ainsi signifié bien clairement, mais de manière ambivalente, de qui il tenait son pouvoir : de la métropole portugaise, certes, mais donc à légitimité égale au catholicisme.

53. Les *aldeamentos* (litt. envillagements) sont des villages stratégiques organisés par les forces de sécurité pour isoler la population de la guérilla.

à être vus par le peuple même que nous avions servi, comme un instrument de plus de leur portugalisation intentionnelle » (Paul 1977 : 215 et 233).

En fait il se produisit ce que les autorités coloniales espéraient : cet évêque portugais, certes antisalazariste 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 : les Niassas disaient « *Apita kucheza ni wantu wao* » (« Il a été parler avec les siens ») c'est-à-dire les ennemis (*ibid.* : 215 et 233). 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 Frelimo⁵⁴ et avait souffert de l'arrestation de plusieurs de ses servants africains, le résultat était ambivalent : la poursuite de l'œuvre 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 européenne. 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 » (Paul 1977 : 231-232).

Lors de la venue à Lourenço Marques de Georges Andrié et William Dérham, suite aux arrestations massives de juin et 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 Machava⁵⁵. 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

54. Ainsi que d'autres groupes, comme Amos Sumane, de l'UNAMI (Union nationale du Mozambique indépendant) puis de l'UNAR (Union nationale du Rombézia) qui prônait la séparation du Nord du Mozambique.

55. Le centre de récupération de Machava, géré par la DGS, se voulait une prison modèle, spécialisée dans le retournement de prisonniers nationalistes africains. Il publiait même un petit journal, *Ressurgimento*.

la solidarité de l'Église anglicane du Mozambique envers les prisonniers presbytériens noirs accusés d'appartenir au Frelimo⁵⁶.

L'appui à l'anglicanisme avait certainement une dimension diplomatique face au « vieil allié » britannique, qui permit surtout au gouvernement colonial de soutenir 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 1964 et 1965 à Zanzibar éclaircit le problème : c'est bien le sultanat qui avait été attaqué et détruit et la nouvelle révolution n'était pas officiellement musulmane. L'islam mozambicain, maintenant lié directement mais de façon éloignée à Oman (ou aux Comores sous souveraineté française), repassait en quelque sorte dans le camp conservateur. Cependant, l'administration portugaise était très loin d'avoir ne serait-ce qu'une connaissance acceptable des phénomènes socioculturels à l'œuvre dans le nord de la colonie, lui permettant de réagir positivement à certains événements.

Ainsi, au tournant des années soixante, elle laissa complètement passer, par incompréhension, une formidable occasion de manipulation psychologique, rendue possible par l'autonomie puis la marche à l'indépendance du Tanganyika. Elle n'encouragea pas, c'est le moins qu'on puisse dire, le mouvement de retour des Macondes mozambicains émigrés au Tanganyika, qui se faisait spontanément depuis 1957-1959. Contrairement à l'historiographie officielle et sympathisante du Frelimo, qui n'y voit que les prémices du nationalisme (« revenir au pays pour libérer la terre »), ce mouvement était lié, en plus des raisons économiques et sociales, à la peur face à l'indépendance de l'ancienne colonie britannique. Cette inquiétude n'avait rien d'étonnant, car, toute sympathie qu'il puisse par ailleurs éprouver, ce bouleversement politique signifiait aussi pour eux la prise du pouvoir à Dar-es-

56. DGS/Provincia de moçambique, *Assunto. Prisões efectuadas por esta delegação de segurança de elementos da Missao Suíça, desta cidade, quando da operação « Vandaval »*, Lourenço Marques, 6 p. ms, 3 novembre 1972, fls 66-68, in ANTT, PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. 19639-CI(2), *Operação Vandaval...*, op. cit.

Salaam par les Swahilis qui, le siècle précédent, les réduisaient en un esclavage dont le souvenir était encore vivace. Cela fut sans doute plus vrai sur le continent (Tanganyika) que dans les îles (Zanzibar et, dans une moindre mesure, Pemba) dans lesquelles le mouvement nationaliste swahili apparaissait comme la composante « africaine » opposée au sultanat « arabe », et reçut de ce fait — par sympathie, crainte et désir de pouvoir rester — un soutien assez massif des Mozambicains (Macondes et Macuas principalement)⁵⁷. L'incompréhension de l'administration, refusant un retour en masse des Macondes — au moins ceux du continent — qui aurait pu merveilleusement être « mis en scène », et à l'inverse arrêtant les délégués des communautés de Dar-es-Salaam et Tanga envoyés pour négocier le retour, les radicalisa définitivement dans le sens anticolonial, notamment après la répression du rassemblement de Mueda (16 juin 1960). Mais cela valorisait encore plus l'islam, puisque, dans leur très grande majorité, ces Macondes subversifs n'étaient pas musulmans mais adeptes des religions traditionnelles ou même souvent catholiques⁵⁸ !

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 les fonds du gouverneur général⁵⁹. 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 fut 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 demeurait 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

57. L'Afro-Shirazi Party avait sa propre section mozambicaine, ce qui entraîna divers problèmes avec le Frelimo...

58. La région des Macondes était couverte, du côté mozambicain, par les missions catholiques monfortines hollandaises. Côté Tanganyika, l'Église catholique voyait en eux un frein possible à l'avancée de l'islam, favorisant de ce fait leur organisation au grand dam du Portugal catholique ! (CAHEN 1999).

59. Basilio 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.

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 » (Belchior 1965 : 41-42).

Mais séparer l'enseignement religieux de l'enseignement tout court, revenait à laïciser le principe scolaire : rarement n'apparaissaient aussi clairement divergents, l'intérêt — nationaliste — de l'État colonial et celui — religieux — de l'Église. Les écoles coraniques, interdites de fait en 1938 (cf. 1^{re} partie), 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 de liaison avec le Frelimo (« réseau Cheira »⁶⁰), 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 aient 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 musulmanes⁶¹. Cette ignorance apparaît déconcertante en ce qui concerne le second cas mentionné. A cause de — ou en tout cas grâce à — la vague d'arrestations de mualimus, le gouverneur du district du Cabo Delgado, le colonel Basilio Pina de Oliveira Seguro, poussa au premier plan Alavy Jamali Abdunasser, un mualimu de deuxième rang, né en 1924 à Metuge, ayant suivi l'école coranique jusqu'en 1938. Or, cet Alavy Jamali, qui revenait de longues, et quelque peu étranges,

60. Antonio Cheira fut emprisonné à Ibo, mais il est possible qu'il n'ait été que le porte-parole d'un réseau musulman de soutien au Frelimo, dirigé par Fazila ben Yussuf. 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 : subversao 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.

61. On peut mesurer l'ignorance des autorités en lisant un rapport de la PIDE de Nampula sur l'islam dans ce district, qui, aussi tard qu'en 1966, commence par expliquer que « la religion islamique a commencé, dans le district de Moçambique [i.e. Nampula], en 1898 ou 1899 », date d'un voyage à Zanzibar d'un groupe de notables arabes (et musulmans !) de l'île de Moçambique : la date possible d'implantation de l'une des confréries dans l'île est ainsi confondue avec celle de la religion ! PIDE/Delegação de Moçambique, *Islamismo na Ilha de Moçambique*, [Lourenço Marques], 22 nov. 1966 [date d'origine de la PIDE/Subdelegação de nampula, 12 nov. 1966], proc. 1/GAB, 5 p. ms, in ANTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. 6037-CI (2), NT : 7417.

pérégrinations au Tanganyika, au Kenya, en Ouganda et au Soudan, avait l'intérêt de s'afficher ouvertement pro-portugais et, ayant nommé les substituts des arrêtés, aida ainsi à l'effort de contrôle des mosquées de Montepuez et Porto Amélia⁶². 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 vues 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 »⁶³.

Pourtant, un aussi douteux prosélyte de l'islam fut envoyé, par le colonel Basilio Seguro, organiser des 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 faute politique : les réunions de Jamali étaient peu fréquentées et la population s'y présentait avec crainte, pensant qu'il 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 l'autre bout du pays, on peut souligner d'autres comportements relevant en fait encore de la « période précédente ». Ainsi, la communauté ismaélite avait demandé, dès le 30 mars 1956, l'autorisation de constituer une coopérative commerciale. Cette communauté ne posait aucun problème politique particulier, mais justement elle s'intégrait si bien au monde colonial que les autorités espéraient sa disparition-assimilation pure et simple. L'administrateur du conseil de Lourenço Marques, Afonso Henrique Ivens Ferraz de Freitas, déjà évoqué, avait donné un avis défavorable à la constitution de la coopérative. Or, aussi tard qu'en juillet et août 1963, donc après la « tragédie de Goa »⁶⁴, et bien que s'agissant d'une communauté non « compromise »⁶⁵, de surcroît dans un contexte qui aurait pu pousser à montrer une harmonieuse cohabitation interculturelle, une nouvelle demande de

62. Basilio Pina de Oliveira SEGURO, *Ofício nº 1223/SI*, Governo de Cabo Delgado, Porto Alémia, 12 novembre 1966, 18 p. ms, fls 59-23, in ANTT/SCCIM/H/9, Caixa 71, *islamismo 1961-1968*, 601 fls..

63. SCCIM, *Boletim de difusao da informacao. Secret nº 5/25*, proc. nº 545/66.H/9/ du 30 août 1966, 4 p., p. 3, in ANTT/SCCIM/H/9, Caixa 71, *op. cit.*

64. Les forces portugaises capitulent le 20 décembre 1961 face à l'offensive de l'Union indienne commencée le 18.

65. Le Portugal expulsa une partie des « sujets de l'Inde » et plaça sous séquestre leurs biens. Cependant, les Pakistanais ne furent pas concernés — et ils étaient musulmans — d'autant plus que le Pakistan, ainsi que la Chine populaire, soutenaient le Portugal contre l'Inde.

la communauté, adressée au ministère de l'Outremer, fut à nouveau repoussée sur la base d'un avis négatif du même Ferraz Freitas, devenu directeur des SCCIM : « Tout ce qui pourrait isoler cette communauté est contre-productif parce qu'entravant l'absorption en cours [des ismaélites] »⁶⁶. Ce sectarisme assimilationniste ne semble cependant pas avoir touché, outre mesure, les ismaélites — ils demeurèrent sur place jusqu'en 1974, date à laquelle la communauté décida son émigration en masse... au Portugal —, mais montre que le pouvoir colonial avait du mal, dans la première moitié des années soixante, à construire sa politique islamique.

... 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 islamique⁶⁷. Dès lors, les SCCIM développèrent une vraie « recherche musulmane » afin de réussir à « faire agir 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 *xexe* Ossumane Abdulmajid de Mecufi avec l'appui des *piamuenes* (« reines », doyennes de clan et lignages)⁶⁸ de Montepuez, Balama, Nungo, atteignant Mecula (Monteiro 1989 : 63-89, 83). Un travail minutieux d'études des structures hiérarchiques islamiques fut alors mené auprès de 707 dignitaires afin de déterminer leurs « lignes d'actionnement ». Illustration spectaculaire du tournant, le 17 décembre 1968, le gouverneur général du Mozambique Baltazar Rebelo de Souza s'adressa par radio à tous les musulmans mozambicains à l'occasion de la Vingt-septième nuit du Ramadan (*Laylat al-Qadr*), commençant son message par la sourate d'ouverture du Coran (*al-Fatiha*). Le message fut également imprimé en arabe et placardé partout. L'initiative fut répétée les années suivantes, et dès lors, la presse aima multiplier les photos montrant des dignitaires musulmans reçus par le gouverneur ou le commandant en chef (Monteiro 1992). Un « conseil des notables » fut proposé par les SCCIM au gouvernement général qui,

66. A. H. Ivens Ferraz FREITAS, « Cooperativa dos Shia Imani Ismailia de Sua Alteza Aga Khan », in SCCIM, *Informação*, n° 9, janvier 1964, 3 p., fls 252-246, in ANTT/SCCIM/H/9, Caixa 47, *op. cit.* Il faut reconnaître à Ferraz Freitas une cohérence : tout à sa logique assimilationniste, il s'opposa toujours — le plus souvent sans succès — à l'existence d'associations de Blancs mozambicains, métis et Noirs, sous prétexte qu'il ne fallait pas séparer les communautés mais produire uniquement des Portugais.

67. Fernando Amaro MONTEIRO, entretien à Lisbonne, Société de géographie, 20 novembre 1989.

68. N'oublions pas que toute cette région du Mozambique est, même si l'islam pousse en principe en sens contraire, matrilineaire.

finalement, refusa⁶⁹, 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 retardée de cinq ans et, selon un spécialiste des SCCIM, la grande majorité des éléments supérieurs de la hiérarchie musulmane seraient repassés du côté portugais⁷⁰.

A partir de 1968 surtout, la captation des élites musulmanes par les SCCIM directement ou le *Gabinete provincial de Acção psicológica* (bureau provincial — c'est-à-dire mozambicain — d'action psychologique) ou encore l'armée, passa par l'aide aux mosquées⁷¹ et une attitude de respect, et par la proposition de la traduction en portugais — avec une impression en graphies latine et arabe — des *hadiths* qui seraient authentifiés par un congrès musulman⁷². 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 milieux⁷³. A 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), 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

69. ... 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.

70. F. Amaro MONTEIRO, entretien..., *op. cit.*

71. C'est par exemple le commandant en chef Kaulza de Arriaga qui finance la reconstruction de la grande mosquée de Catamojo, la Mesquita Passuara, près de la ville d'Antonio Enes (Angoche). Entretien à Lisbonne le 22 juillet 1991. Voir aussi la conférence du colonel Basilio Pina de Oliveira Seguro, ancien gouverneur du district du Cabo Delgado à l'Institut des hautes études de défense nationale : *Contribuição dos muçulmanos portugueses para a estabilidade nacional em Moçambique*, Lisbonne, Instituto de Altos Estudos da Defesa nacional, déc. 1970, 21 p. multigr.

72. ANTT/SCCIM/H/9, Caixa 36, *islamismo 1964-1967*, 623 fls.

73. MONTEIRO (1971). Une version résumée est publiée l'année suivante par le même auteur (1972). Le hasard des vies professionnelles de chacun a fait que, pendant que je réunissais au Portugal (entretiens, archives de la PIDE et des SCCIM) des éléments sur la politique religieuse de l'État Nouveau et notamment sur cet épisode, et en publiais une première version à Lisbonne en mai 1998 — voir la note d'ouverture de la 1^{re} partie (en astérisque) —, Edward A. Alpers, de l'University of California à Los Angeles, menait des recherches parallèles à l'Arquivo historico de Moçambique (Maputo), dont il devait nous donner certains résultats lors du congrès de l'African Studies Association à Chicago qui s'est tenu du 28 octobre au 1^{er} novembre 1998. Sur les questions musulmanes, on comparera donc utilement ce texte et la communication d'E. ALPERS (1999).

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 ». Le GTAI proposa même, le 22 avril 1972, la création de milices musulmanes au sein des *Grupos especiais* (Groupes spéciaux, les redoutables unités noires d'élite spécialisées dans la contre-guérilla) contre le « Frelimo athée », idée finalement non retenue par le commandant en chef 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-mêmes⁷⁴.

Par ailleurs, le 24 août 1965, certains dignitaires hanafites du Sud-Mozambique, soutenus par Suleiman Valy Mamede, président de la Communauté musulmane de Lisbonne (très lié au régime), suggérèrent que les musulmans aient un représentant à la « 1^{re} section », celle des « Intérêts d'ordre moral et spirituel », de la chambre corporative de Lisbonne et, en juillet 1969, d'avoir un représentant parmi les candidats à l'élection des députés (Mamede 1970 : 8). Il n'est pas du tout certain, cependant, que ces démarches aient été vraiment représentatives, et elles semblent à l'inverse n'être que des épisodes dans la lutte pour l'hégémonie.

Lorsque Suleiman Valy Mamede vint, en mai 1970, en visite à l'île de Moçambique, il fut naturellement reçu, avec les honneurs, par l'*Associação maometana* — Seita Sunni et les confréries de la vieille ville. Cependant, lors du dîner offert par ladite association, il se permit des considérations désobligeantes à l'égard de sa direction, puis fit circuler dans l'île une proposition signée par douze adhérents — selon la PIDE, seuls deux d'entre eux l'étaient vraiment — pour la désignation d'un nouveau bureau, sous prétexte qu'après la mort de Haji Ismail Umar, on n'avait pas respecté les procédures d'élection. L'association mise en cause cadenassa alors la porte de son siège pour empêcher toute élection, l'administration portugaise et la PIDE devenant inquiètes de troubles possibles... L'association affirma avec force auprès des autorités qu'elle n'était pas affiliée à la Communauté islamique de Lisbonne et que la venue de Valy Mamede était une tentative de rassembler tous les foyers musulmans sous une autorité unique pour tout l'espace portugais. Or, il est très intéressant de constater que la police politique appuya fortement cette « défense de l'indépendance » ! On peut en effet lire dans son rapport que « l'inconvénient [de voir] se constituer une structure unique, homogène, soumise à un seul chef, saute aux yeux. On

74. 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. Le GTAI essayait ici de jouer sur le vieil antagonisme des deux ethnies (MONTEIRO 1989). (F. A. Monteiro fut le responsable du GTAI. De retour au Portugal et devenu universitaire, il y soutint sa thèse de doctorat, largement sur la base de la documentation réunie pendant ces années de guerre. Cette thèse a été ultérieurement publiée par l'Universidade portugalense).

considère donc du plus grand intérêt et de la meilleure opportunité de contrarier tout mouvement d'unification tendant à la constitution d'une force spirituelle susceptible d'agréger un secteur démographique non négligeable de la province [i.e. du Mozambique] »⁷⁵.

Certes, on est ici dans le classique « diviser pour mieux régner », mais il est tout de même piquant de voir la PIDE s'opposer à la formation d'un islam pan-portugais dirigé depuis Lisbonne... Ce faisant, elle encourageait le maintien de structures « mozambicaines » — attitude comparable à celle adoptée lors de la création de l'Église presbytérienne du Mozambique (IPM) — même si le « conseil des notables » centralisé, proposé par les SCCIM, fut refusé (cf. *supra*). Cet épisode reflète aussi forcément des divisions au sein des autorités portugaises : il n'est pas pensable qu'en 1970, au moment même du plus grand effort militaire contre le Frelimo (opération « Nœud gordien »), le principal dignitaire musulman de Lisbonne ait pu venir de sa seule initiative pour faire de telles propositions provocatrices. A-t-on cru, du côté du *Terreiro do Paço* (ministère de l'Outremer), que l'on pouvait forcer les étapes de la portugalisation et de l'instrumentalisation de l'islam ? Mais plus profondément, cet incident soulignait les profondes différences sociales entre les différents milieux musulmans mozambicains, réalités qui allaient empoisonner la vie des experts de l'« action psychologique » jusqu'à la fin.

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.

Un catholicisme bien ingrat

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^{er} juillet 1970⁷⁶ —, l'Église

75. PIDE/Delegação de Moçambique, *Situação Geral*, informação confidencial n° 1406/70/DI/2/SC, Lourenço Marques, 21 juillet 1970, 4 p. ms, fls 356-361 de ANTT/PIDE-DGS/Serviços centraís, proc. SC-CI (2), GU-Moçambique, NT : 8934, *Moçambique GU*, pasta 1, 526 fls. (il s'agit d'une note envoyée au gouverneur général).

76. 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 Brazao, fut rappelé en consultations (LA GUÉRIVIÈRE 1970 : 3). A noter que le Concordat est toujours globalement en vigueur aujourd'hui au Portugal (seule l'Église catholique a une personnalité juridique spécifique, les autres confessions s'abritant derrière les lois sur les associations).

connaissait au cours des mêmes années un processus, sans doute mal mesuré et encore peu étudié⁷⁷, de diversification religieuse et sociale. Nombre de jeunes catéchistes mozambicains, souvent formés loin des villes par les nombreux missionnaires étrangers, quittaient le pays, certains rejoignant le Frelimo, le nombre de prêtres noirs commençait enfin à croître — ils auront même en 1974 leur Union sacerdotale des religieux du Mozambique (dissoute par le Frelimo)⁷⁸. La police exprimait une méfiance généralisée envers cette nouvelle génération : « On enregistre, pour le moins, des attitudes inconvenantes de la part de nombre de ces pères [noirs] qui sont placés dans tous les diocèses du Mozambique. On peut penser qu'on n'en trouvera pas un en accord avec la politique gouvernementale, et qu'ils sont donc tous adeptes de l'indépendance du Mozambique. Leur action ne serait guère pernicieuse s'ils étaient placés dans les grands centres urbains (sièges des diocèses) ou placés dans des missions conjointement avec des pères portugais de profil correct avéré »⁷⁹.

La crise se manifestait aussi de manière croissante parmi les missionnaires non portugais et dans une fraction du clergé portugais : même si l'évêque de Beira Dom Manuel Soares de Resende avait disparu en 1967, une partie de son équipe restait en place, ainsi que les ordres missionnaires étrangers. Quand les Pères Blancs, pourtant politiquement plutôt conservateurs, décidèrent de quitter le pays, ils furent remplacés par les Pères de Burgos, bien plus radicaux⁸⁰. Par ailleurs, l'évêque de Quelimane, nommé par Dom Manuel lors de la création du nouveau diocèse en séparation avec Beira, suivait les orientations tracées par ce dernier. Enfin, le diocèse de Nampula entraîna ouvertement dans la contestation. La fonction de portugalisation 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* »⁸¹.

Enfin, du point de vue même de la diffusion de la langue portugaise, l'Église catholique semblait prendre ses distances. Bien sûr, l'usage oral

77. Voir les recherches en cours de Éric Morier-Genoud et de Mustapha Dhadda.

78. USAREMO (União de Sacerdotes e Religiosos de Moçambique) 7 « A igreja na hora da Revolução moçambicana », [Lourenço Marques], août 1975, 5 pp. multigr., publié en anglais in *IDOC Bulletin*, XLI-XLII et, bien plus tard, en portugais, aux pp. 31-34 de LUZIA (1989).

79. DGS/Delegação de Moçambique, *Panorâmica actual da Igreja católica, apostólica romana no Estado de Moçambique e suas implicações com a segurança*, Lourenço Marques, Informação n° 86/73/DI/2/SC-GG, 8 juin 1973, 31 p. ms., secret : 25-26, in ANNTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. 17-433-CI (2), *Padres da Consolata*, 42 fls.

80. Information d'É. Morier-Genoud.

81. CONFERENCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE (1971).

des langues locales avait toujours existé et était maintenant très fréquent dans les missions de brousse tenues par des Pères étrangers au *Manica e Sofala*, dans la vallée du Zambèze et dans le Nord. Cela n'en restait pas moins très suspect. Ainsi la PIDE avait rendu la christianisation non portugalisante des Pères monfortins hollandais pratiquement responsables du passage des Macondes au nationalisme :

« Les pères de S. Luis de Monfort, installés au Cabo Delgado depuis 1922, ont occupé jusqu'en 1964 toutes les missions de la région des Macondes. Après l'éclosion du terrorisme, dont la première victime fut un père monfortin⁸², ces dernières furent fermées et les missionnaires transférés vers d'autres missions et paroisses du district, pour le Malawi ou la Hollande [...]. Bien que l'action de ces pères se distinguât par un zèle apostolique admirable, au point de réussir l'instruction et la christianisation des Macondes, il n'est pas moins certain que jamais ils ne se préoccupèrent d'inculquer dans l'esprit des populations les sentiments de la patrie et l'encadrement national qui s'imposait. [...]. Il est de notre conviction que nombre d'entre eux, sinon tous, sont des partisans de l'autodétermination du Mozambique et sont convaincus que tôt ou tard le Portugal devra se retirer d'Afrique »⁸³.

Mais maintenant, même dans un diocèse du Sud, peu contestataire en général, et de vieille influence portugaise comme Inhambane, l'évolution était la même au grand dam de l'inspecteur Domingues de Carvalho de la DGS : « On a constaté que la langue portugaise est graduellement substituée par le dialecte "chitsua" dans tous les actes religieux célébrés par les missions catholiques de Sao José de Mapinhane et de Santa Ana de Maimelane, dans le conseil de Vilanculos. Les Pères de ces missions ont appris ce dialecte en 1972 auprès du diocèse d'Inhambane [...]. A l'église de la mission de Nossa Senhora de Fatima, à Vilanculos, la messe est célébrée en portugais, sans doute à cause de la présence plus consistante des Européens, mais les cantiques qui ne sont pas relatifs à la célébration de la messe sont chantés en chitsua »⁸⁴.

On le voit, d'une manière ou d'une autre, 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 d'un catholicisme aux pratiques désormais fortement diversifiées et distinguant de manière croissante les intérêts du Portugal et ceux de la foi. Certes, au sommet, il y avait toujours un archevêque inconditionnel du régime : mais que contrôlait-il ? Sur environ 250 missions catholiques fonctionnant au

82. Il s'agit du Père Daniel Boorman, tué par le groupe guérillero de Lucas Fernandes, lié à la MANU (Mozambique African National Union) de Mombasa (Kénya), en août 1964.

83. DGS/Delegação de Moçambique, *Panorâmica actual da Igreja católica...*, op. cit. : 4.

84. DGS/Sub[delegação de]Inhambane, *Relatório de situação nº 5/73. Período de 1 a 15 Março de 1973*, Inhambane, 20 mars 1973, 10 p. multigr., secret, in ANTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. SC-CI (2) — Pastas GU-Moçambique, NT : 8949, pasta 16, 864 fls, fls 749-758.

Mozambique en 1970, la DGS recensait, en 1973, 13 missions fermées pour raisons de guerre au Cabo Delgado, à Tete, au Niassa, 9 missions « qui ont provoqué ou provoquent de graves problèmes à la sécurité, pour agissements pernicioeux des pères », 13 « qui ont attiré l'attention pour des attitudes inconvenantes des pères », et enfin 12 missions qui « peuvent à l'avenir nous causer des problèmes liés à la sécurité » — soit près de 20 % du total⁸⁵, sans doute inférieur à la réalité puisqu'il ne s'agit là, dans une logique policière, que des cas où des phénomènes ont été repérés. Du reste, l'évaluation politique de l'Église catholique en 1973 par la DGS manifeste une inquiétude d'autant plus forte qu'aucune amélioration potentielle n'est discernable : « Le panorama religieux [catholique] provoque de graves appréhensions dans les diocèses de Beira et de Tete. On peut s'attendre à enregistrer, à moyen ou court terme, de graves atteintes à la sécurité dans les diocèses de Quelimane et de Nampula... »⁸⁶.

L'islam perdu

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 Amaro Monteiro, l'animateur du GTAI, 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 » (Monteiro 1989 : 85).

Une note secrète de cet expert au secrétaire général de 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 rendirent moins viable l'effort (*ibid.*). Débordant largement de sa base initiale maconde (et plutôt catholique...), le Frelimo s'implantait désormais dans les zones ethniquement macua⁸⁷ et fortement islamisées du Cabo Delgado. La « barrière » du Rio Messalo était dépassée ; en voici un état dans un rapport de police, parmi bien d'autres :

« Au sud de cette rivière [...] la situation se détériore de manière accentuée, jour après jour, les populations adhérant en masse à la lutte, pour elles séduisante, de la libération du territoire [...]. Ainsi, les appuis au Frelimo s'élargissent chaque fois plus, et toujours plus vers le sud. [Après le démantèlement de deux réseaux pro-Frelimo au poste de Metuge, dans le conseil de Porto Amélia, en décembre 1972

85. DGS/Delegação de Moçambique, *Panorâmica actual da Igreja católica...*, op. cit. : 28.

86. *Ibid.* : 26.

87. Les Macuas sont le principal groupe ethnique du Nord du Mozambique.

et au début 1973], aux côtés de divers natifs⁸⁸, apparaissent au sommet de la subversion la majorité des membres de la Comunidade islâmica de Porto Amélia, association légalement constituée, avec des statuts récemment approuvés, y compris le président de la direction Auli Bacar, le conseiller municipal [port. : *vereador*] de ce conseil, Auli Auli et son suppléant Paulo Ferreira de Ramos »⁸⁹.

Le contact entre l'élite musulmane de la capitale du Cabo Delgado et le Frelimo aurait été fait par l'intermédiaire du régulo Saide Ali, de Metuge. Ainsi, même des organisations explicitement encouragées — comme l'indique ici la mention des « statuts récemment approuvés » — dans le cadre de la politique de diversification religieuse, passaient à la subversion⁹⁰.

Sur le plan religieux, un épisode illustre l'affaiblissement. Malgré la réunion du 15 août 1972 qui avait pourtant approuvé la sélection des *hadiths*, le *xerife* Said Mohammed Said Habib Bakr, petit-fils du *xefe* Said Abdallah Hassan bin Abdul Rahman, mufti de la confrérie Quadirya Sadat et le dernier à faire allégeance au sultan de Zanzibar, restait mécontent de la polémique sur le concept de *Bid'a* (l'innovation) qui s'éternisait depuis 1968 à propos des rites funéraires à Antonio Ennes (Angoche). Il menaça de déclencher « en peu de jours » des incidents violents dans trois districts au cas où l'administration céderait aux pressions de ses opposants. Ces derniers relevaient du courant wahhabite accusé de réformisme, animé par un jeune diplômé de l'université de Médine, Abubacar (ou Bakar) Ismael, dit « Mangira » ou « Mangera », né à Inhambane mais vivant à Lourenço Marques, qui animait des écoles coraniques clandestines (mais parfaitement repérées...) au kilomètre 17 de la route vers Marracuene, ainsi que dans la capitale même dans le quartier de Malhangalene. Cependant, l'important est ici de constater qu'il s'agissait, très probablement, non seulement d'une lutte entre conservatisme et wahhabisme ou innovation/adaptation, mais aussi d'une rivalité produite par des trajectoires sociales et ethniques différentes au sein de l'islam noir-africain, entre celui du Nord (en particulier celui de l'île de Moçambique, certes d'origine arabo-swahili mais devenu largement macua) et celui de l'extrême Sud. Mangera était appuyé par Abdul Gafur et Assam Assarage Vital, deux dirigeants de l'*Associação comoriana* (Association comorienne) — une partie de ceux que l'administration de la capitale appelait les « Afro-mahométans » étaient en effet d'origine comorienne, bien que leurs associations fussent bien distinctes tant de

88. Rappelons qu'il n'est plus légal d'utiliser le mot « indigène », qui se trouve ainsi remplacé dans les textes par « natif » ou « autochtone ».

89. DGS/Sub[delegação de] P[orto] A[mélia], *Relatório de situação nº 6/73. Período de 16 a 31 de Março de 1973*, [Porto Amélia], 3 avril 1973, 26 p. multigr., secret., in ANTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. SC CI (2) — Pastas GU-Moçambique, NT : 8949, *op. cit.*, fls 1-26.

90. Notons toutefois que, très certainement, il ne s'agit pas ici d'une implantation directe du Frelimo, d'une organisation clandestine urbaine, mais d'une influence. En un sens, c'était plus grave : les élites musulmanes urbaines elles-mêmes participaient à la recherche du contact avec le Frelimo et, classiquement, formaient un réseau de recueil de fonds et de renseignements.

celles des Indo-Pakistanaïes que de celles des autres Afro-mahométans d'origine locale ou d'immigrations plus anciennes dans la capitale⁹¹ —, par Osman Mussa Ismael et Said Amir (Association Massid-Nur du quartier de Xipamanine) ainsi que par le dignitaire Issufo Momade, originaire de l'île de Moçambique mais vivant à Lourenço Marques et qui avait participé à l'élaboration de la version portugaise des *hadiths* et avait été désigné pour aller à La Mecque aux frais du gouvernement. A la fin de 1971, lors d'une réunion agitée à la mosquée Anuaril Issilamo de la capitale, les Wahhabites avaient essayé de ridiculiser quelques dignitaires des confréries du Nord qui se trouvaient de passage. Ceux-ci avaient réagi par une lettre-pétition au gouverneur général accusant les Wahhabites de refuser d'enseigner le portugais et de n'enseigner qu'en langue arabe en liaison avec l'activiste sud-africain Molwi Ibraïmo qui les finançait. Les confréries savaient produire le discours que les autorités, soucieuses de portugaiser les musulmans, attendaient d'elles. Les SCCIM firent alors, très habilement étant donné les circonstances, intervenir le mufti des Comores, Sayyid Omar bin Ahmed, qui donna satisfaction au camp conservateur et macua⁹². Bien sûr, on l'a vu précédemment, l'administration pouvait chercher à profiter, et donc se réjouir, de ces divisions. Mais au début des années soixante-dix, la modification de la situation politique au Mozambique transformait aussi en tensions dangereuses les phénomènes de diversification au sein de l'islam et rendaient plus difficile leur contrôle. On ne peut que penser que si le xerife, Said Mohammed Said Habib Bakr, probablement très conservateur au point de se méfier des Portugais, faisait ouvertement une telle déclaration menaçante, c'est évidemment parce qu'il avait lui-même conscience de leur affaiblissement et pensait donc pouvoir les menacer d'un « autre front ».

Le protestantisme écartelé

La troisième raison est la faible rentabilité de l'intégration de l'Église anglicane. Messumba, la grande mission du Niassa, se retrouva rapidement au

91. Une communauté comorienne existait depuis longtemps dans la capitale mozambicaine. Un consul de France, découvrant cette « communauté française » inattendue en terre portugaise, chercha même à revitaliser son lien à la mère-patrie, à la fin des années quarante, sans grand succès.

92. Les Wahhabites du Mozambique, se sachant surveillés par les autorités qui appréciaient leur traditionalisme mais se méfiaient de leur panarabisme, prenaient soin de souligner leur lien au sunnisme et leur engagement dans la défense de la tradition, évitant d'être accusés de *Bid'a*, l'innovation en matière religieuse étant une accusation grave. Mais ils étaient ouverts à la *Bid'a hasana*, ou adaptation. F. Amaro Monteiro, R. Sanches da Gama, J. Pinto de Oliveira & J. Pinto Fernandes, *Breve esquematismo do pensamento muçulmano, com vista a inserção e caracterização do movimento Wahhabita*, Lourenço Marques, GTAI, 1^{er} juil. 1972, 21 p. ms, secret, in ANTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. 6037 CI (2), NT : 7417, *Islamismo*, pasta 2, 21 fls. Cf. également E. Alpers (1999 : 180-183), pour un autre récit de cet épisode et diverses références.

milieu d'un désert, tous les villages environnants ayant été brûlés lors des opérations militaires et la population noire anglicane subsistante étant réduite à deux *aldeamentos*.

A la fin de 1973 ou au tout début de 1974, Dom Pina Cabral, à l'inverse de l'attitude des autres Églises protestantes qui africanisaient leurs cadres à chaque occasion, accepta, comme aumônier des marins de Beira, la venue au Mozambique du révérend Gordon Kirk. Or, ce dernier n'était autre que le recteur de la paroisse de Lomagundi à Salisbury et aumônier des forces armées rhodésiennes. La DGS indiquait qu'une « information favorable au sujet de son profil politique [avait] été obtenue auprès des autorités rhodésiennes ». On peut le croire⁹³ ! L'anglicanisme approfondissait son orientation procoloniale, ce qui pouvait certes satisfaire politiquement le régime mais diminuait évidemment son utilité sociale.

Mais c'est certainement l'Opération Vandaval (« Opération tornade »), 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, le champ même de l'activité religieuse, pourtant parfaitement légale et banale en temps de paix, pouvait devenir suspect. 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 [...] [souigné par moi, M. C.] »⁹⁴.

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 ? A la fin du mois d'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

93. Cet anglican de combat s'était presque battu, lors d'un repas à Birmingham, avec le pasteur Hastings (connu pour avoir dévoilé au monde le massacre de Wyriamu peu de jours avant la visite de Marcelo Caetano à Londres), « parce que celui-ci avait qualifié les guérilleros du Frelimo de "freedom fighters" », DGS/Delegação de Moçambique, *Vinda do missionario anglicano Gordon Kirk para Moçambique*, [Loureço Marques], 30 janvier 1974, 1 p., P^o pasta 12/SR/1 (date d'origine : 24 janvier 1974) ; « Gospel according to ST. Marx », *Rhodesia Herald*, 10 janvier 1974.

94. « Estatutos da Missao suíça », *Boletim oficial de Moçambique*, 39, 26 sept. 1934.

fondées sur des aveux extorqués sous la violence⁹⁵ mais que, de plus, des activités purement religieuses avaient systématiquement été interprétées comme subversives⁹⁶. Du reste, l'Opération Vandaval ne mit pas fin à la « production du nationalisme » par les milieux presbytériens africains, et d'autres opérations policières annexes suivirent contre des réunions « nationalistes » dont le nationalisme n'était, à l'évidence, pas exactement celui dicté par le Frelimo, et donc pas en contact direct avec lui, même s'il était, tout aussi évidemment, issu du même terreau socio-ethnique. Dès le mois d'août 1972 les « réunions », paralysées par la vague d'arrestations de juin et juillet, reprirent, avant d'être réprimées à leur tour, comme probablement à Maxaquene (faubourg de Lourenço Marques).: « Frères, nous savons que nos amis et chefs [de Maxaquene], comme Juliao Banzeze et Antonio Matsinhe ont été arrêtés parce qu'ils travaillaient pour le peuple de Manjacaze [port. : *foram presos por andarem a trabalhar para o povo de Manjacaze*], mais nous ne pouvons nous décourager et abandonner nos réunions [...]. Ainsi, fut-il décidé de contacter de nouveaux individus connus de chacun, spécialement de la zone de Manjacaze, pour que tous se dédient de tout leur cœur à la politique »⁹⁷.

Certes, cette citation est issue du procès verbal d'interrogation du principal accusé et la critique historique est de mise : mais je ne vois pas de motif pour que la DGS ait inventé de toute pièce ce nationalisme localisé autour de Manjacaze. C'étaient tout simplement les valeurs de l'IPM, à savoir de l'Église « Ronga-Tsonga » qui s'exprimaient ici, la police n'y voyant rien d'autre que le Frelimo *stricto sensu*.

Le problème de fond était que la répression contre l'anticolonialisme — quel qu'il fût —, 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.

Désastreuse logique policière

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

95. Département missionnaire des Églises protestantes de Suisse romande, *Mémorandum*, Lausanne, 5 février 1974, 4 p. ms. (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 du Conseil du Département), in ANTT, PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. 19639-CI(2), *Operação Vandaval*, op. cit.

96. DGS/Delegação de Moçambique, *Auto de perguntas [de Carlos Banze Pulanhane]*, [Lourenço Marques], [11 mai 1973], 7 p. ms, in ANTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. SC-CI (2)/DSI-2^a DI, NP : 7952, *Documentação referente a Moçambique*, pastas 15-19, pasta 19, 22[§] fls, fls 147-153.

97. DGS/Delegação de Moçambique, *Auto de perguntas [de Carlos Banze Pulanhane]*, [Lourenço Marques], [11 mai 1973], 7 p. ms, in ANTT/PIDE-DGS/

de l'IPM de juin et 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 »⁹⁸ 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 ?

En mars 1970, la DGS eut connaissance de l'organisation de réunions sionistes dans divers quartiers de Lourenço Marques, organisées par le « national de race noire » Aurélio Micas Langas. Chacun des assistants devait être porteur d'une Bible et le nombre des assistants augmentait de semaine en semaine ainsi que les sommes collectées. Après les prières, l'organisateur — selon la DGS — abordait des sujets politiques et terminait en appelant à la création d'un noyau d'appui au Frelimo. Les réunions étaient toujours clandestines et un hymne fut composé :

« Nous sommes soldats du Mozambique, Seigneur
 Nous sommes soldats pour libérer la terre
 Nous sommes soldats pour souffrir, Seigneur [...]
 Nous allons vaincre l'ennemi de cette terre
 Il va fuir parce que nous vaincrons
 Aleluia, nous sommes heureux
 Nous sommes les soldats du Mozambique
 Nous sommes les soldats du Frelimo
 Aleluia... »

L'« organisation » aurait créé un camp d'entraînement et élaboré des plans d'attaque de boutiques (*cantinas*) de *muceques* [*sic* : quartier de la périphérie, cf. *infra*], de transformateurs, de la Radio Marconi, du phare, du gouvernement général, des escadres isolés de la police de Sécurité publique, etc. Le 11 juin 1970, une direction de l'organisation aurait été élue en présence de Bartolomeu Dias Mondlane (un dirigeant du Frelimo) venant, soi-disant, de Tanzanie via le Swaziland. Il aurait lu un message et serait reparti dès le lendemain. La DGS laissa faire pour obtenir toutes les identités désirées et, le 9 juillet 1970, fit une rafle et arrêta les soixante-dix dirigeants « sionistes-frelimistes »⁹⁹.

Or, ce rapport de la DGS contient de nombreuses invraisemblances. Il est étrange que le nom de l'Église ne soit jamais cité dans le rapport policier. Pour des raisons évidentes, il est extrêmement peu probable qu'une Église

Serviços centrais, proc. SC-CI (2)/DSI-2^a DI, NP : 7952, *Documentação referente a Moçambique*, pastas 15-19, pasta 19, 22§ fls, fls 147-153.

98. On l'aura compris, le « sionisme » dont il est question ici n'a rien à voir avec l'État d'Israël, mais avec le courant religieux né en Amérique du Nord au XIX^e siècle.

99. PIDE//Serviços centrais, *Movimento subversivo em Lourenço Marques e subúrbios*, Lisbonne, 27 juillet 1970, 3 p. multigr., Informação n° 941-CI(2) (date d'origine : 20 juillet 1970 de la DGS/Mozambique, Informação n° 254/70/DI/2/GAB), in ANTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, *Zione apostolic in Mozambique*, proc. 6462-CI(2), Pasta 7, 61 fls.

sioniste ait ouvertement parlé du Frelimo dans ses cantiques. Mais il y a aussi des raisons religieuses à cela : généralement, le sionisme, certes « nativiste », est très étranger aux sensibilités politiques anticolonialistes des divers protestantismes ou Églises éthiopiennes dérivées. Bien plus qu'à une théologie de la libération, prônant l'action collective pour l'amélioration de la situation sur terre dans le futur, il se rattache à une théologie de l'abondance vantant un rapport direct avec Dieu, amenant le bonheur individuel tout de suite. Alors que les chefs des Églises sionistes ne sont évidemment pas élus, l'élection d'une direction de l'organisation paraît être une autre invraisemblance. Par ailleurs, dans le message que B. Dias Mondlane aurait lu pointé la contradiction, car ce message ne parle que d'un soutien financier et en aucun cas d'« attaques ». Enfin, il est bien étrange que le rapport de la DGS s'intéresse aux *muceques* (quartiers du sable de la périphérie de Luanda, Angola) alors que le mot employé à Lourenço Marques pour désigner les quartiers périphériques est *caniço* (quartier du roseau).

Il est bien possible que « quelque chose » se soit passé, et que Bartolomeu Dias Mondlane ait effectué, à peu près à ces dates, une visite clandestine à Lourenço Marques, notamment dans l'intention de recueillir un soutien financier (c'est l'accusation principale qui sera faite à l'IPM). Mais si le Frelimo recrute évidemment des guérilleros de religion sioniste lors de sa descente vers le Sud¹⁰⁰, et put avoir des contacts épisodiques avec leurs Églises — on ne peut écarter cette hypothèse — lors de telle ou telle réunion secrète, et il est plus que probable qu'il ne fut pour rien dans une évolution « nationaliste » de ces dernières. Ce serait alors une maturation *sui generis* alors que la guerre durait depuis six ans dans le Nord et pouvait effectivement peser sur l'imaginaire des gens du Sud. On a vraiment l'impression que la DGS du Mozambique cherchait « son » 4 février 1961¹⁰¹. L'enquête a-t-elle été menée par un fonctionnaire venu d'Angola (comme l'emploi du mot *muceque* au lieu de *caniço* le laisse penser) ayant connu cet épisode ? Bref, c'est une mauvaise compilation d'informations peu décryptées obtenues d'informateurs pas forcément fiables — c'est-à-dire qu'on a bien affaire, à un bel exemple d'auto-intoxication d'un service secret, retrouvé dans les archives.

100. *Le Manica e Sofala*, où grouillent les groupes sionistes, est atteint dès 1970.

101. Le 4 février 1961, des militants noirs de Luanda, dont certains étaient liés à l'UPA (Union des populations de l'Angola) mais qui rejoindront ensuite le MPLA (Mouvement populaire de libération de l'Angola, toujours au pouvoir aujourd'hui), partent à l'assaut de prisons. Militairement c'est un fiasco, mais le retentissement fut énorme car Luanda était alors pleine de journalistes attendant l'arrivée du paquebot Santa Maria qui avait été détourné par un commando antisalazariste qui pensait pouvoir déclencher une révolution démocratique portugaise à partir des colonies. De graves incidents éclatèrent ensuite, des éléments pieds-noirs montant des expéditions punitives à l'assaut des *muceques*. La date du 4 février 1961 est restée comme mythe fondateur du nationalisme et a été complètement annexée par le MPLA qui pourtant n'y eut aucun rôle.

Mais ce qui est important dans notre étude c'est de comprendre que les soixante-dix arrestations, elles, ont bien eu lieu ! Dans la « vie quotidienne » de l'activité répressive, il a dû y avoir un grand nombre de cas de ce genre, pas forcément aussi massifs que cet épisode dans la capitale (et d'autant plus étonnant que les meilleurs cadres policiers y résident), mais multipliés par l'arbitraire de tel inspecteur-adjoint ou de tel agent des sous-délégations de la PIDE-DGS dans les petites localités et en brousse. La logique de la police politique poussait à la « production » de ce genre d'affaire bien qu'en principe cette même police soutenait une théorie de tolérance religieuse.

La lutte contre le Frelimo menait, de fil en aiguille, à se méfier des manifestations les plus ordinaires de la société civile africaine, et bien vite à les réprimer. Il est vrai que tout mouvement social laissé un tant soit peu autonome — ce qui était la volonté politique de souplesse du colonialisme tardif — ne pouvait qu'exprimer, d'une manière ou d'une autre, la dignité africaine et n'était capable, dès lors, que de s'éloigner de la nation portugaise. Bien sûr, le Frelimo cherchait à profiter des associations légales pour essayer de s'implanter en ville (le cas de certains clubs de football est connu), mais cela ne concerna jamais toutes les associations et, en leur sein, quand le cas était avéré, seules de petites minorités avaient plus ou moins le « contact ». Ce ne put être que par un phénomène typique de « vertige policier » que la DGS considéra comme « noyaux organisés du Frelimo » à Lourenço Marques un grand nombre d'associations funéraires¹⁰² comme l'Associação funeraria do bairro de Matola (association funéraire du quartier de Matola), l'Associação funeraria de Moçambique (quartier de Matola-Rio), l'Associação funeraria dos naturais de Punda-Manjacaze (association funéraire des natifs de Punda-Manjacaze, quartier de Chilefane), l'Associação de auxílio funeral de Infulene (association d'entraide funéraire du quartier d'Infulene), l'Associação lutuosa dos Moçambicanos (association de deuil des Mozambicains, quartier de la Lixeira), l'Associação de auxílio aos naturais de Bilene (association d'aide aux natifs de Bilene, quartier de la Rotunda), le Mutuo associativo para incidente mortais-Maimo (approximativement : mutuelle associative pour questions de deuil-Maimo, quartier de Maxaquene), l'Associação funeraria dos serventes do Montepio (association funéraire du personnel d'entretien du mont-de-piété) et même la Caixa de auxílio ao pessoal menor dos Serviços geograficos e cadastrais (caisse d'aide au personnel inférieur des Services de géographie et du cadastre). Toutes ces regroupements « subversifs » relevaient d'un « organisme centralisateur de toute l'activité [dissimulé] sous la désignation de Direcção de futebol

102. Les associations funéraires avaient pour objectif principal de permettre le retour des corps dans le village d'origine. De ce fait, outre leur lien aux religions traditionnelles et leur organisation par quartier, elles étaient très souvent de facture ethnique et — ironie de l'histoire — furent dissoutes par le Frelimo sous couvert de la nationalisation des pompes funèbres, dès 1975.

gazeza [Direction du football de Gaza] »¹⁰³. La DGS considérait comme « compromises avec le Frelimo », les Églises africaines suivantes : *Igreja nova apostolica de Jesus Cristo em Moçambique*, l'*Igreja Africa assembleia de Deus*, la *Seita Bahai* (« secte Bahá'í » selon la désignation policière), l'*Igreja do Apostolo Zion Bedsaída*, déjà mentionnée, l'*Igreja Amor de Deus*, la *Seita religiosa wesleynana* (« secte religieuse wesleyenne », *idem*) et l'*Igreja fiel africana de Moçambique*¹⁰⁴. Maintenant que l'on savait dans la population noire de la capitale que le Frelimo, certes encore loin, descendait inexorablement vers le Sud, la logique de la PIDE-DGS menait à considérer tout simplement la société africaine comme suspecte.

Enfin, y compris en matière strictement religieuse, des courants pro-répression continuèrent toujours à exister ouvertement au sein de la PIDE-DGS. Lors d'un « stage » interne 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 [...] »¹⁰⁵.

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 ! Cette législation, on l'a vu, autorisait seul l'usage écrit du portugais, les langues bantoues étant « transitoirement » légales à l'oral¹⁰⁶. Cependant, un décret de 1937 avait un peu assoupli ce principe en prévoyant la possibilité exceptionnelle d'une publication en langue bantoue sur autorisation spéciale du gouvernement¹⁰⁷. Le 17 septembre 1969, le gouverneur général avait émis une note (*despacho*) allant dans le même sens, autorisant, « transitoirement » toujours, l'usage

103. DGS/Serviços centrais, *Actividades político-subversivas na área suburbana de Lourenço Marques*, [Lisbonne], Informação n° 809 — CI (2), 22 juillet 1971, 4 p. multigr., confidentiel (date d'origine : 13 juillet 1971 de la DGS/Delegação de Moçambique), in ANTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, proc. SR 2826/62, NP : 3215 — Pastas Frelimo, pasta 5, 670 fls, fls 74-77.

104. *Ibid.*

105. PIDE/Serviços centrais, *A problemática religiosa na provincia 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 ANTT/PIDE-DGS/Serviços centrais, *Zione apostolic in Mozambique...*, *op. cit.*

106. Diplôme législatif n° 167 du 3 août 1929.

107. Article 21 du décret n° 27 495, *Diário do Governo*, Lisbonne, 22, 27 janv. 1937.

écrit du bilinguisme, la PIDE devant cependant surveiller le contenu de ces publications bilingues. Le 13 juillet 1970 cependant aucune demande d'autorisation préalable n'avait été demandée par l'Escola Dominical protestante, qui avait cru pouvoir appliquer l'assouplissement de son propre fait¹⁰⁸. Or cela, évidemment, était inadmissible : on voit que, même en 1970, les questions de la langue, et donc de la nationalisation des Africains, restaient très sensibles.

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 a pas permis de s'épanouir. Les regrets que le commissaire de police Mario Figueira exprime à la fin de l'introduction de 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 opportun, *ce qui aurait pu être mis à profit par qui est habilité à donner une orientation supérieure en ce sens* » [souligné par moi, M. C.]¹⁰⁹.

Le problème fondamental de la politique de diversification du colonialisme tardif est que, si celui-ci 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 cela avait été le cas auparavant pour l'Église catholique, dans un but de portugalisation. La non-diversification politique inviabilisa la diversification religieuse en tant qu'instrument assimilationniste.

A 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 ni la PIDE-DGS, 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.

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

108. PIDE/Provincia de Moçambique, *Publicações impressas em línguas nativas*, Lourenço Marques, 7 juillet 1970, Informação n° 21/70/DI/2/SC, 3 p. ms, in ANTT, PIDE/DGS/Serviços centrais, Processo n° 8934 DI-GU, caixa 35, *Moçambique*, fls 362-367.

109. PIDE/Provincia de Moçambique, *Publicações impressas em línguas nativas*, Lourenço Marques, 7 juillet 1970, Informação n° 21/70/DI/2/SC, 3 p. ms, in ANTT, PIDE/DGS/Serviços centrais, Processo n° 8934 DI-GU, caixa 35, *Moçambique*, fls 362-367.

BIBLIOGRAPHIE

ALPERS, E. A.

- 1999 « Islam in the Service of Colonialism ? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique », *Lusotopie* 1999 (Paris, Karthala) : 165-184.

BELCHIOR, M. Dias

- 1965 *Evolução política do ensino em Moçambique*, Lisbonne, Instituto superior de ciências sociais e política ultramarina.

CAHEN, M.

- 1999 « The Mueda Case and Makonde Political Ethnicity. Some Notes on a Work in Progress », *Africana Studia* (Porto), 2 : 22-46.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE

- 1971 *Carta dos Bispos de Moçambique aos seus presbíteros*, Lourenço Marques.

JUBBER, K.

- 1977 « The Persecution of Jehovah's Witnesses in Southern Africa », *Social Compass*, XXIV (1) : 121-134.

LA GUÉRIVIÈRE, J. de

- 1970 « Nationalistes d'Afrique portugaise chez Paul VI », *Revue française d'Études politiques africaines*, 56 : 3.

LUZIA, J.

- 1989 « A igreja das palhotas. Génese da Igreja em Moçambique, entre o colonialismo e a independência », *Cadernos de estudos africanos* (Lisbonne), 4 : 9-25.

MAMÊDE, S. Valy

- 1970 *O islão no espaço português*, Braga, Livraria Cruz.

MONTEIRO, F. A. de Albuquerque e Castro

- 1971 *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.

- 1972 *El-Bokhari. Selecção de hadiths. Tradições muçulmanas. Versão portuguesa resumida*, Lourenço Marques, Governo geral.

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

- 1992 *O islão, o poder e a guerra (Moçambique 1964-1974)*, thèse de doctorat, Lisbonne, Instituto superior de ciências sociais e política.

PAUL, J.

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

WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY

1972, 1973, 1974, 1976 *Yearbook of Jehovah's Witnesses*, Brooklyn (NY).

WILSON, K. B.

1992 *Refugees and Returnees as Social Agents : a Case Study of the Jehovah's Witnesses from Milange*, Oxford, Refugee Studies programme, multigr.

RÉSUMÉ

Au Mozambique, à la fin des années cinquante, le soutien gouvernemental à l'Église catholique devint insuffisant pour endiguer l'activisme protestant et l'avancée des Églises africaines dissidentes et de l'islam. Mais surtout, il s'avérait incapable d'accélérer la « portugalisation » des Africains, ce que le nouveau contexte international rendait indispensable. L'outil catholique ayant partiellement failli, l'*Estado Novo* investit lui-même massivement dans l'éducation et se tourna vers les religions qu'il combattait précédemment pour tenter aussi par leur biais la portugalisation. Une véritable orientation politique de diversification des relations religieuses de l'*Estado Novo* se dessina peu à peu. Cependant ses effets escomptés furent inviabilisés, alors que la guérilla s'étendait depuis 1964, parce que le pouvoir colonial renforçait la répression contre toutes les manifestations un tant soit peu contestataires du mouvement social africain : or, celles-ci se produisaient bien souvent au sein des structures religieuses légales ou tolérées — y compris maintenant les catholiques.

ABSTRACT

The Portuguese Estado Novo and Religious Diversification in Mozambique, 1930-1974: Desperate Portugalization (1959-1974). — By the late 1950s in Mozambique, government support for the Catholic Church no longer sufficed for stopping Protestant activism and the spread of dissident African churches and of Islam. Even more, it was unable to speed up the process of "Portugalizing" Africans, as had become indispensable in the new international context. Given the partial ineffectiveness of Catholicism, the *Estado Novo* tried to further Portugalization by massively investing in education and turning toward the religions it had previously fought. Little by little, it reoriented and diversified relations with religions. But the hoped-for effects came to naught when, as of 1964, guerilla warfare spread and colonial authorities took a hard line against any activities that might be seen as a sort of protest, activities that quite often occurred inside both legal and merely tolerated religious structures, including among Catholics.

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