

Y a-t-il une spécificité protestante au Mozambique ?

Discours du pouvoir postcolonial et histoire des Églises chrétiennes*

« Les protestants nous ont beaucoup aidés. Ils nous ont éduqués afin que nous connaissions la valeur de l'homme. Depuis l'époque où les Portugais ont dominé complètement notre pays, les protestants ont construit des églises et nous ont enseigné notre histoire, notre valeur, notre propre identité. Ils nous ont enseigné que nous étions mozambicains, africains et pas portugais. Ils n'ont jamais trahi notre peuple comme l'ont fait les catholiques. Les catholiques ont voulu nous convaincre que nous étions portugais, c'est pourquoi je dis merci aux protestants ».

Samora Machel, président de la République populaire du Mozambique, 1982¹

« Une des manières par lesquelles le nationalisme mozambicain s'est manifesté fut par le rejet du catholicisme. L'intelligentsia nationaliste tendait à se réfugier dans les diverses Églises protestantes ».

Paul Fauvet, journaliste de l'Agence d'information du Mozambique, 1988²

Après une demi-décennie d'attaques contre la religion et les diverses confessions présentes au Mozambique, le Frelimo (Front de libération du Mozambique) changea, entre 1979 et 1981, son discours sur la religion. Il ne parla plus d'abord que des Églises chrétiennes – ce pourquoi je ne parlerai pas des autres confessions. Ensuite il soutint, sur la base d'une lecture de l'histoire, que ces Églises étaient clairement divisées, quant à leur rôle social et politique, entre progressistes et réactionnaires, entre colonialistes et nationalistes. Enfin, il affirma que cette ligne de division correspondait à celle entre catholicisme et protestantisme. Comme les citations en exergue le montrent, les Églises réformées auraient eu un passé progressiste et nationaliste, alors que l'institution catholique aurait eu un passé réactionnaire et colonialiste. Le Frelimo soutenait donc que le protestantisme au Mozambique avait été, et probablement restait, spécifique, différent, voire exceptionnel.

* Je tiens à remercier Didier Péclard et les professeurs Anne Pitcher, Martin Murray et John T. Flint pour leur aide et leurs conseils lors de l'élaboration de ce texte.

1. Cité dans *Tempo*, supplément du 11 avril 1982.

2. P. FAUVET, « Mozambique and the Catholic Church », *Mozambique News Agency*, feature AF 1688E, août 1988 : 1.

Il me semble nécessaire de se pencher sur ce discours du pouvoir pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il est simplificateur et caricatural, comme je le démontrerai. Ensuite, dans la mesure où il a été tenu par le pouvoir, il ne peut avoir été neutre, aussi doit-on chercher à en comprendre les raisons, les motivations et les origines. De plus, ce discours a toujours passablement d'influence. Je dirais même qu'il est devenu partie intégrante du sens commun au Mozambique, et, à ce titre, il risque de devenir une vérité établie à défaut d'être une vérité historique. Enfin, il me semble que ce discours n'est que peu contredit par la recherche scientifique, même si les analyses et, plus encore, les informations recueillies par celle-ci commencent à nous faire voir une réalité du christianisme au Mozambique différente de celle avancée par le pouvoir³.

Dans la première partie de cet article, je cherche à montrer que le discours du pouvoir sur les Églises chrétiennes dans les années 1980 est abusivement simplificateur et, dans la deuxième, à expliquer pourquoi et comment le Frelimo en est arrivé à de tels propos. Ma thèse est la suivante : le discours du Frelimo a émergé en deux étapes, entre 1979 et 1981, afin de servir une politique de l'État envers les Églises. Autrement dit, il a été créé comme instrument d'une politique. Ceci dit, il n'en était pas pour autant *que* machiavélique – de nombreux dirigeants y croyaient et certains y croient toujours. Ce discours s'est plutôt construit, et *n'a pu se construire que*, sur la base d'un répertoire religieux que les dirigeants du Frelimo avaient en commun de par leurs origines.

Confessions, institutions, « marges » et discours du pouvoir

Durant les années 1980, le discours du Frelimo affirmait que les protestants avaient un passé nationaliste, favorable au peuple mozambicain, et les catholiques un passé colonialiste et politiquement réactionnaire. Pour qu'un discours aussi dichotomique puisse être tenu, ou validé, il faudrait soit que chacune de ces confessions ait été unie et ait eu une action uniforme, soit que leurs différences et leurs divisions soient sans importance numériquement, ou sans conséquences pratiques. Qu'en est-il ?

3. Sans prétendre être exhaustif, notons chronologiquement les principales études sur les Églises chrétiennes après 1940 : A. MOLINA, *Domination coloniale et évangélisation au Mozambique*, Bruxelles, Institut Lumen Vitæ, mémoire de licence de catéchèse et pastorale, 1972, 153 p. multigr. ; K.J. RENNIE, *Christianity, Colonialism and the Origins of Nationalism among the Ndebele of Southern Rhodesia, 1890-1935*, Evanston, Northwestern University, Ph. D., 1973, 660 p. multigraph. ; R. STUART, « Os Nyanja, o UMCA e a Companhia do Niassa, 1890-1930 », *Revista internacional de Estudos africanos* (Lisbonne), 3, 1985 : 9-44 ; T. Cruz e SILVA, « Igrejas protestantes no Sul de Moçambique e nacionalismo : o caso da "Missão Suíça" (1940-1974) », *Estudos moçambicanos* (Maputo), 10, 1992 : 19-39 ; T. Cruz e SILVA, « Zedequias Manganhela : notas para uma releitura das relações Estado colonial-Igrejas protestantes, na década de 70 », *Estudos moçambicanos*, 13, 1993 : 27-49 ; A. HELGESSON, *Church, State and People in Mozambique. A Historical Study with Special Emphasis on Methodist Developments in the Inhambane Region*, Uppsala (Suède), Studia Missionalia Upsaliensia, LIV, 1994, 442 p. ; A. SAÛTE, *Escola de habilitação de professores indígenas "José Cabral" Manhiça-Alvor. Subsídio para o estudo da formação da elite instruída em Moçambique (1926-1974)*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, dissertação de licenciatura, 1995, 91 p. + annexes multigr. ; T. Cruz e SILVA, *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974). The Case of the Swiss Mission*, Bradford (Grande-Bretagne), University of Bradford, Ph. D., 1996, 340 p. multigr. ; J. das NEVES, *The State, Missionary Education, Child Labour and Migration in Manica, 1930-1960*, communication à l'African History Seminar, Londres, School of Oriental and African Studies, 1997, 16 p. multigr.

Tout d'abord, les deux confessions chrétiennes n'étaient pas homogènes. Pour ce qui est des Églises protestantes, il y avait, avant l'indépendance, pas moins de quinze institutions au Mozambique, avec pour origine aussi bien divers pays d'Europe que les États-Unis ou l'Afrique du Sud⁴. Ces Églises avaient des tendances religieuses, idéologiques et politiques très différentes : elles pouvaient être adeptes d'un protestantisme « social » (ainsi la Mission suisse et l'Église méthodiste) ou d'un protestantisme « évangélique » (comme c'était le cas de la Mission nazaréenne et de l'International Holiness Mission). Les moyens financiers et humains dont elles disposaient variaient beaucoup : l'Église congrégationaliste n'avait aucun missionnaire et que quelques chapelles au Mozambique, alors que la Mission suisse et l'Église méthodiste possédaient des hôpitaux, des écoles, des pensionnats et de nombreuses chapelles, et avaient des dizaines de missionnaires dans le pays. Enfin, juridiquement, la Mission suisse était la seule institution protestante à avoir un statut légal, ce qui est capital pour comprendre son importance puisque l'État colonial, opposé jusqu'en 1960 au protestantisme, jouait de la non-reconnaissance *légal* des Églises protestantes pour restreindre leur influence⁵.

Pour ce qui est des catholiques, il y avait avant l'indépendance quelque dix-neuf organisations missionnaires masculines et quarante organisations féminines (ainsi qu'un très petit groupe de « pères » diocésains)⁶, et ces organisations étaient, elles aussi, très différentes les unes des autres. Tout d'abord par leur nationalité : les pères de Cucujães étaient tous portugais, les pères de Burgos tous espagnols, les pères de la Consolata tous italiens, les pères blancs de diverses nationalités (principalement belges, allemands et hollandais). Chaque ordre avait ses traditions, ses tendances théologiques et idéologiques, et ses ambitions propres. Prioritairement les franciscains se vouaient à la pauvreté et à l'évangélisation alors que l'intérêt principal des pères blancs portait, outre l'évangélisation, sur la formation d'un clergé diocésain, et qu'avant tout les pères de Burgos se concentraient sur une évangélisation qu'ils voulaient « libératrice » selon les principes de la théologie de la libération.

On peut donc affirmer sans crainte que les confessions chrétiennes n'étaient pas – et ne sont toujours pas – homogènes. Serait-ce alors que les différences entre les Églises et les ordres religieux n'ont pas eu suffisamment d'impact pour qu'il vaille la peine de faire des distinctions ? L'action des Églises, des ordres, de la hiérarchie et des religieux a-t-elle été suffisamment uniforme et unilatérale pour que l'on puisse dire que « les catholiques » ont été fascistes et colonialistes et « les protestants » progressistes et nationalistes ? Le discours du Frelimo l'affirme, sur la base de trois critères⁷ :

4. Pour une liste des principales Églises protestantes, leur province de travail et leur origine, voir Annexe 1.
5. Pour la Mission suisse-Église presbytérienne, voir J. VAN BUTSELAAR, *Africains, missionnaires et colonialistes. Les origines de l'Église presbytérienne du Mozambique (Mission suisse), 1880-1896*, Leiden-New York, E.J. Brill, 1984, 230 p. ; C. BIBER, *Cent ans au Mozambique. Le parcours d'une minorité. Reportage sur l'histoire de l'Église presbytérienne du Mozambique*, Lausanne, Édition du Soc, 1992 (2^e éd.), 158 p. ; et T. Cruz e SILVA, *Protestant Churches and the Formation...*, op. cit. Pour l'Église méthodiste, A. HELGESSON, *Church, State and People...*, op. cit. ; pour la Mission nazaréenne et l'International Holiness Mission, L. SCHULTZ, *Mozambique Milestones*, Kansas City (MO), Nazarene Publishing House, 1982, 112 p. Notons qu'il n'existe pas d'histoire globale des Églises protestantes au Mozambique.
6. Pour une liste des ordres et congrégations masculins, leur province de travail, leur personnel et leur nationalité, voir Annexe 2.
7. Voir les citations en exergue ou, plus extensif, FRELIMO, « *Consolidemos aquilo que nos une* ». *Reunião da Direcção do Partido e do Estado com os representantes das confissões religiosas*, 14 a 17

1) le respect de la culture africaine que les protestants auraient eu, au contraire des catholiques 2) la distance par rapport à l'État colonial que les protestants auraient gardée, alors que l'Église catholique aurait collaboré étroitement avec le colonialisme ; 3) le nationalisme, que les Églises réformées auraient soutenu, lorsqu'elles n'auraient pas contribué directement à sa naissance, au contraire une fois encore des catholiques. Ces critères sont évidemment discutables, mais adoptons-les néanmoins afin de pouvoir évaluer, et plus tard comprendre, le discours du Frelimo⁸.

En ce qui concerne la culture locale africaine, s'il est vrai que l'anthropologue-missionnaire le plus connu, Henri-Alexandre Junod, est protestant⁹, les catholiques étaient, eux aussi, très intéressés par la culture africaine et ont également fait de nombreuses recherches historiques, anthropologiques et linguistiques. Ce sont, par exemple, les dominicains, les jésuites et les pères blancs qui ont codifié les langues du bassin du Zambèze et qui ont largement contribué à l'histoire de cette région¹⁰ ; c'est un capucin suisse qui a écrit la première grammaire chuabo en Zambézie¹¹ ; et ce sont plus généralement les catholiques qui ont codifié les langues shona, makua, lomwe et bien d'autres encore. En fait, même un regard rapide sur une bibliographie des vocabulaires et des grammaires des langues mozambicaines démontre que si les protestants ont transcrit les langues du Sud du pays (où ils étaient concentrés), les catholiques ont traité des autres langues du Mozambique tout en apportant une contribution à la codification de celles du Sud¹².

La connaissance étant une chose et le respect pour la culture et l'identité pouvant en être une autre, il faut discuter aussi de l'affirmation, qui est une version courante de l'histoire, selon laquelle l'Église catholique, au contraire des protestants, aurait cherché à « nationaliser » les Africains, à faire d'eux de vrais petits Portugais¹³. Et il faut noter à ce propos que le Concordat, signé en 1940, forçait bien toutes les écoles et tous les professeurs catholiques à enseigner dans la langue de Camões (entre autres obligations « portugalisantes »). Mais il faut remarquer aussi que les restrictions introduites par le Concordat étaient également imposées aux protestants – qu'ils le veuillent ou non¹⁴. En outre, on ne peut dire *a priori*, sur la seule base d'un accord entre l'État portugais et le Vatican, que l'Église catholique dans son entier voulait et chercha à « portugaiser » les Africains. S'il est vrai que le Concordat *structura* au Mozambique le champ religieux, social et scolaire dans le sens d'une intégration des Africains à la nation portugaise, et que cet

de Dezembro 1982, Maputo, Instituto nacional do livro e do disco, 1983, 100 p. (coll. « Unidade nacional »).

8. Pour une approche plus fine et appropriée du lien entre Églises et nationalisme, voir par exemple l'article de Didier Péclard sur l'Angola dans ce volume.
9. P. HARRIES, « The Anthropologist as Historian and Liberal. H.-A. Junod and the Thonga », *Journal of Southern African Studies*, VIII (1), 1981 : 37-50.
10. Pour plus de détails, voir F.A. da Cruz CORREIA, *O método missionário dos Jesuítas em Moçambique, 1881-1910. Um contributo para a história da Missão da Zambézia*, Braga, Edição Livraria A.I., 1992, 471 p.
11. P^e M. REICHMUTH, *Lingua de Quelimane. Gramática, Leitura, Vocabulário*, Mission de Coalane, 1947.
12. NELIMO, 1^o *Seminário sobre a padronização da ortografia de línguas moçambicanas*, Maputo, Instituto nacional de desenvolvimento da educação–Universidade Eduardo Mondlane, Núcleo de estudo das línguas moçambicanas, 1989, 171 p.
13. Voir, entre autres, E. de Sousa FERREIRA, *Le colonialisme portugais en Afrique : la fin d'une ère. Les effets du colonialisme portugais sur l'éducation, la science, la culture et l'information* Paris, Les Presses de l'Unesco, 1974, 176 p. (avec une introduction de Basil Davidson).
14. T. Cruz e SILVA, « Igrejas protestantes no Sul... », *op. cit.* ; A. HELGESSON, *Church, State and People...*, *op. cit.*

accord plaça l'Église catholique en position dominante dans cette structure, cela n'implique pas en soi et automatiquement que les protestants résistèrent au Concordat et que les catholiques le reproduisirent voire l'amplifièrent. En l'occurrence, si l'on peut dire que la majorité des protestants tenta, et jusqu'à un certain point réussit, à résister aux contraintes du Concordat et de l'enseignement « portugalisant », tout indique qu'une bonne partie des prêtres et professeurs catholiques en fit autant. Les prêtres ayant affaire avec les Africains étaient en majorité des étrangers et, comme les missionnaires protestants, ils n'avaient pas la « fibre nationaliste » portugaise¹⁵. Au niveau des organisations, une bonne partie des ordres et congrégations catholiques n'étaient pas, en tant qu'institutions, plus favorables aux aspects portugalisants du Concordat que les protestants. Il y avait certes un degré de compromission (structurel et formel) plus grand avec le pouvoir colonial, mais cela n'empêchait en rien la résistance (ou une adhésion seulement formelle) des congrégations au Concordat. Par exemple, concernant la langue et la culture africaine, les pères blancs avaient un règlement interne, secret, qui allait clairement à l'encontre de la « portugalisation » en ce qu'il obligeait les pères et frères à étudier les cultures africaines, à apprendre la langue locale et à utiliser celle-ci dans le quotidien tout comme pour l'homélie¹⁶.

Quant au deuxième critère du Frelimo pour juger les Églises et les missionnaires, celui de leur distance par rapport à l'État colonial, là encore, à première vue, l'existence du Concordat semble donner raison à la version dichotomique du Frelimo puisque, alors que l'État colonial combattait le protestantisme, l'institution catholique avait officiellement passé l'alliance « de la croix et de l'épée »¹⁷. Toutefois, à y regarder de plus près, l'opposition entre catholiques et protestants est floue. Tout d'abord, plusieurs ordres et congrégations catholiques n'étaient pas favorables (lorsqu'ils n'étaient pas franchement opposés) à l'État colonial, et ils cherchèrent souvent à en rester distants. Il est bien connu par exemple que de nombreuses organisations missionnaires, comme les pères de la Consolata, les montfortains ou les pères blancs, établirent leurs missions aussi loin que possible des postes administratifs coloniaux afin d'éviter toute intromission de l'État dans leurs affaires¹⁸. Ensuite, l'État portugais fut et resta longtemps très suspicieux, voire hostile, aux ordres et aux pères catholiques étrangers, perçus, à l'instar des protestants, comme de potentiels ou réels agents d'un impérialisme anti-portugais¹⁹. Le Concordat calma certes les craintes du pouvoir colonial à cet égard après 1940, mais en même temps il autorisa l'augmentation de la part du personnel étranger (nécessaire face au manque de prêtres portugais), ce

15. Les prêtres catholiques portugais travaillaient plutôt avec les colons et les prêtres étrangers plutôt avec les Africains. Sur les différences idéologiques entre les uns et les autres, voir M. LEGRAND, *Colonisation portugaise et discours religieux*, Louvain, Centre de recherches socio-religieuses, 1974, 207 p. multigr.

16. De manière intéressante, ce type de règles finit par être adopté dans les années 1950 par l'évêque de Beira pour son diocèse (Julio Meneses Rodrigues Ribeiro, entretien, Maputo, avril et mai 1997. J'ai également lu le règlement des pères blancs de l'époque).

17. Selon l'expression utilisée par C. BERTULLI, *A Cruz e a espada em Moçambique*, Lisbonne, Portugália Editora, 1974, 413 p.

18. Pour les montfortains, voir R. CAZZAMINGA, *Missão de Nangololo*, « *Actos dos Apostolos do Século XX* », 1924-1994, Maputo, EdiBosco, 1994, 184 p. Pour les pères blancs, voir I. LINDEN, *Catholics, Peasants, and Chewa Resistance in Nyassaland, 1889-1939*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1974 : chap. 1.

19. Sur l'hostilité de l'État envers les ordres et les pères catholiques étrangers juste avant le Concordat, voir A. VELOSO, *D. Teodósio Clemente de Gouveia. Paladino de Portugal ao serviço de Deus*, Lisbonne, Agência do ultramar, 1965, 1 : 363-368.

qui eut comme effet imprévu de maintenir un certain degré de suspicion au sein de l'État. Et cette suspicion se mua à nouveau en une hostilité envers les pères et les ordres étrangers lorsqu'un vent de contestation de la hiérarchie souffla dans l'Église dans les années 1960²⁰.

Finalement, si certains ordres, missions et missionnaires catholiques ont collaboré activement avec l'État colonial, il n'en alla pas différemment avec certains protestants. Des années 1930 aux années 1950, l'État colonial étant hostile aux Églises protestantes, il n'y eut évidemment aucune collaboration. Mais au début des années 1960, une fois que le pouvoir eut changé d'attitude, plusieurs Églises réformées se mirent à collaborer. Des Églises favorables à l'indépendance et au Frelimo commencèrent à recevoir des subsides de l'État pour l'éducation. Certaines Églises, indifférentes ou hostiles au nationalisme et au Frelimo, se rapprochèrent du pouvoir, parfois jusqu'à collaborer avec la police politique. L'Église anglicane, par exemple, nomma à la tête de son Église au Mozambique, pour y assurer sa pérennité, un évêque portugais (de l'Église lusitane) ami du président portugais Marcello Caetano²¹. L'Église nazaréenne, elle, collabora avec la PIDE-DGS par peur du communisme²². Par contre, à la même époque, un nombre croissant de pères et de congrégations catholiques s'opposèrent à l'État colonial – et de manière bien plus radicale à mon avis qu'aucune institution protestante. Pour ne citer que les exemples les plus significatifs, la Société des pères blancs quitta le Mozambique en 1971 en guise de protestation contre la non-distanciation de l'Église avec l'État colonial²³; les pères de Burgos optèrent à la fin des années 1960, *en tant que société*, pour travailler avec « le peuple mozambicain » (comprendre : collaborer avec le Frelimo à la libération du pays)²⁴; et les pères capucins de Bari, en Zambézie, décidèrent en 1972 de commencer la révolution dans leurs missions à défaut de pouvoir la faire dans le pays, et entreprirent un processus de socialisation de leurs biens de production²⁵.

Le troisième et dernier critère d'évaluation retenu par le Frelimo concerne la relation des Églises avec le nationalisme : les protestants auraient accueilli les nationalistes (ou « l'esprit nationaliste ») dans leurs Églises et leur auraient ainsi donné la possibilité de se « réorganiser » – au point que l'on peut penser que les protestants auraient créé le nationalisme mozambicain de toutes pièces. Qu'en est-il ? Il est vrai que les protestants ont « créé » une élite nationaliste, mais il faut préciser que ce ne sont que *certaines* Églises réformées qui ont tenu un tel rôle, et plus particulièrement (jusqu'à inventaire plus précis) la Mission suisse, la Mission méthodiste unie, l'American Board Mission et, au Niassa, la mission anglicane²⁶. Ce ne

20. C. BERTULLI, *A Cruz e a espada*, op. cit.

21. Voir J. PAUL, *Mozambique. Memoirs of a Revolution*, Londres, Penguin Books, 1975, 229 p.

22. Voir les accusations formulées dans les journaux mozambicains en 1975 (par exemple *Notícias*, 28 nov. 1975). Nous avons trouvé des documents plus étoffés dans les archives du Département des affaires religieuses à Maputo (document sans titre ni référence). Pour une histoire générale de la Mission nazaréenne, voir L. SCHULTZ, *Mozambique Milestone*, op. cit.

23. C. BERTULLI, *A Cruz e a espada...*, op. cit.

24. Miguel Buendia, entretien, Maputo, 1^{er} avril et 26 mai 1997 (M. Buendia à l'époque faisait partie de la Société des pères de Burgos).

25. Júlio Meneses Rodrigues Ribeiro, entretien, Maputo, avril et mai 1997 (M. Ribeiro fit partie de la commission de socialisation des Capucins de Bari).

26. L'American Board Mission est le nom de la mission congrégationaliste en Rhodésie, qui avait deux églises du côté mozambicain de la frontière. Cette mission n'avait pas de lien avec l'Église congrégationaliste au Sud du Mozambique, ce pourquoi je les différencie. Sur le rôle de l'American Board, voir K.J. RENNIE, *Christianity, Colonialism...*, op. cit. ; et M. CAHEN, *Les mutineries de la Machanga et de Mambone (1953) : conflits sociaux, activisme*

fut pas le cas de l'Église nazaréenne et, à notre connaissance, pas non plus celui de l'Église congrégationaliste, de la Mission baptiste ou de l'Église anglicane au Sud du Mozambique²⁷. Ensuite, la formation d'une élite nationaliste ne fut pas l'apanage des Églises réformées. L'Église catholique et, plus encore, *certain*s ordres et congrégations y prirent aussi une part importante²⁸. Tout d'abord, la majeure partie des nationalistes du Centre et du Nord « sortirent » de missions des ordres et congrégations catholiques étrangers – montfortains et Consolata entre autres²⁹. Ensuite, certaines écoles secondaires catholiques et certains séminaires, comme celui de Tete tenu par les pères blancs, formèrent une élite nationaliste qui passa dans sa majorité au Frelimo dans la seconde moitié des années 1960³⁰. Une conclusion s'impose : il n'y a rien d'exceptionnel dans le fait que les protestants aient contribué au nationalisme mozambicain – à moins que l'on veuille considérer la nature et le type de nationalisme promu par chaque Église, mais cela est une autre histoire, et n'en contredit pas moins le discours du Frelimo.

On doit donc conclure de cet examen que l'opposition entre protestants et catholiques, telle qu'elle est avancée par le pouvoir mozambicain dans les années 1980, ne tient pas. La ligne de fracture entre les missionnaires et organisations religieuses respectueux de la culture africaine et favorable au nationalisme, et les missionnaires et organisations religieuses colonialistes ne correspond pas à une distinction confessionnelle, même grossièrement ou généralement. Une partie des pasteurs et des Églises protestantes ainsi qu'une partie des prêtres et congrégations catholiques ont eu un rôle progressiste pour le peuple mozambicain et pour le nationalisme. De même, une partie des prêtres, pasteurs, congrégations et Églises était favorable à la colonisation. Cela ne veut évidemment pas dire que les deux types d'Église sont égaux ou équivalents. Mais cela veut dire que, dans un champ religieux structuré par le Concordat en faveur du catholicisme, l'impact des secteurs progressistes et libéraux de l'Église catholique fut à peu près égal à l'impact positif des secteurs progressistes et libéraux protestants. Il est donc malheureux d'opposer *sur ce point* catholicisme et protestantisme.

associatif et tensions religieuses dans la partie orientale de la « zone vandau », Bissau, communication à la deuxième réunion internationale de spécialistes en sciences sociales sur l'Afrique de langue portugaise, avril 1991 (version préliminaire). Sur la Mission suisse, voir T. Cruz e SILVA, *Protestant Churches...*, *op. cit.* ; sur l'Église anglicane, voir R. STUART, « Os Nyanja... », *op. cit.* ; ou J. PAUL, *Mozambique. Memoirs...*, *op. cit.* ; et sur la Mission méthodiste, voir A. HELGESSON, *Church, State and People...*, *op. cit.*

27. Pour la mission de Nauela, qui devint baptiste dans les années 1960, voir P. THOMPSON, *Life out of Death in Mozambique. A Miracle of Church Growth in the Face of Opposition*, Londres, Hodder & Stoughton, 1989, 161 p. Sur l'Église congrégationaliste, A.T. Litsuri, entretien, Balaza (Inhambane), 15 nov. 1995.

28. Eduardo Mondlane, le premier président du Frelimo, protesta d'ailleurs violemment dans son livre contre les accusations des autorités portugaises selon lesquelles les protestants auraient été les (seuls) responsables de l'apparition du nationalisme mozambicain, et affirma que de nombreux nationalistes étaient catholiques ; et il avait raison ; cf. E. MONDLANE, *The Struggle for Mozambique*, Londres, Penguin Books, 1969 : 71-72.

29. Sur le rôle des missions catholiques dans le nationalisme au Cabo Delgado, voir Y. ADAM, « Mueda 1917-1990. Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento », *Arquivo* (Maputo), 14, 1993 : 9-101.

30. Sur le séminaire moyen de Tete, voir A. MOLINA, *Domination coloniale et évangélisation...*, *op. cit.* ; et J.P. Borges COELHO, « Entrevista com Celestino de Sousa. A actividade da Frelimo em Tete, 1964-1967 », *Arquivo*, 10, 1991 : 152-153. Sur la situation au centre du pays, Júlio Meneses Ribeiro, entretien, Maputo, avril et mai 1997.

Politique du discours sur les Églises

Le discours du Frelimo apparaissant, ainsi, abusif voire erroné, une question s'impose : pourquoi le Frelimo l'a-t-il tenu dans les années 1980 ? Était-il ignorant de la réalité ? S'est-il trompé ? Ou avait-il intérêt à une telle version de l'histoire du christianisme au Mozambique ?

Pour certains, l'origine et les raisons du discours religieux du pouvoir sont simples³¹. Elles tiendraient à l'histoire et à la fameuse collusion entre l'Église catholique et l'État colonial (le Concordat). Les nationalistes auraient rejeté le catholicisme lorsqu'ils ont rejeté la société coloniale puisque les deux étaient indissociablement liés. Toutefois, on l'a vu, bien que légale et structurelle, cette collusion n'était que partiellement réalisée sur le terrain – une réalité dont les nationalistes ont bénéficié. Dès lors, soit cet argument présume que les nationalistes n'ont pas été capables de distinguer entre les « bons » et les « mauvais » secteurs de l'Église catholique (et ce même dans les cas où les nationalistes sortaient de missions progressistes ou travaillaient avec elles), soit cet argument est erroné. De plus, si cette explication était vraie, le discours du Frelimo aurait dû être anti-catholique dès les débuts du mouvement nationaliste ou, si l'on admet des nécessités tactiques pendant la guerre de libération, au moins depuis 1975. Or, ce discours ne devint clairement anti-catholique, comme on va le voir, qu'après 1979. Des critiques furent certes faites aux catholiques dans les années 1970, mais elles étaient très ciblées (sur la « hiérarchie » et pas contre « les catholiques ») et largement compensées par des encouragements aux secteurs progressistes de l'Église³².

Les raisons avancées ci-dessus sont donc fausses. Cependant, l'époque proposée comme origine de l'attitude du gouvernement postcolonial, lui, ne l'est pas entièrement. Les raisons et les origines du discours anti-catholique et pro-protestant du Frelimo ont en effet en partie à voir avec le conflit qui eut lieu durant la seconde moitié des années 1960 au sein du mouvement de libération et qui entraîna le départ de nombreux nationalistes et la mort du président du mouvement. Ce conflit est officiellement décrit comme une lutte entre « révolutionnaires » et « pro-capitalistes », ce qui reflète une partie de la réalité. Mais il fut aussi une lutte entre *élites* socialement et idéologiquement différentes. Les « capitalistes », qui perdirent, étaient en majorité du Nord et du Centre. Sortis en grande partie des secteurs progressistes de l'Église catholique, ils voyaient de ce fait d'un œil favorable cette institution et la religion. Les « révolutionnaires », qui gagnèrent, étaient, eux, en majorité du Sud, où ils avaient acquis une expérience très dichotomique des Églises : là l'Église catholique était très conservatrice et les seuls milieux progressistes ou nationalistes existants étaient liés à des Églises ou des milieux protestants. Cela ne veut pas dire que tous les nationalistes du Sud sortirent des Églises réformées (quoiqu'un nombre important en sortirent effectivement), mais cela veut dire que tous les

31. Voir la citation de Paul Fauvet au début du texte. Pour une version universitaire, voir W. OPELLO Jr, *Revolutionary Mozambique. Power and Values in an Emergent African State*, [s.d.] multigr. : chap. 3 ; ou W. OPELLO, *Internal War in Mozambique. A Socio-Psychological Analysis of a Nationalist Revolution*, Boulder, University of Colorado, Ph. D., 1973 multigr. : chap. 5.

32. Voir différentes déclarations dans *Mozambique Revolution* (Dar-es-Salaam) ; ou Samora Machel en avril 1972 (in G. FERREIRA et al., *Boletim Anti-Colonial* 1 a 9, Porto, Afrontamento, 1975 : 13) ; ou encore S. Machel cité par C. BERTULLI, *A Cruz e a espada...*, op. cit. : 19.

nationalistes du Sud avaient une *perception* favorable au protestantisme et défavorable à l'Église catholique³³.

Bien que le conflit au sein du Frelimo ait amené l'élite du Sud au pouvoir, le Frelimo n'en devint pas pour autant anti-catholique ou pro-protestant. Avant l'indépendance, le mouvement n'avait pas intérêt à s'aliéner le soutien qu'il obtenait de catholiques au Mozambique comme à l'étranger. Ensuite, et de manière plus importante, si la nouvelle élite dominante avait une perception favorable au protestantisme et défavorable au catholicisme, elle avait aussi adopté le marxisme, et cette idéologie primait sur toute autre considération. La victoire de l'élite du Sud rendit donc le Frelimo opposé à la religion et aux Églises *en général*³⁴. Cela ne veut pas dire que les prédispositions religieuses de cette élite disparurent : elles restèrent, mais plutôt sous la forme de *répertoire*. Celui-ci était et resta longtemps dormant. Mais il ne demandait aussi qu'à être activé et reformulé, et c'est ce qui se passa après l'accession du Frelimo au pouvoir en 1975. Le Frelimo choisit alors, en effet, de réduire le pouvoir des Églises et de séculariser les œuvres sociales religieuses, et, dès 1978, il opta même pour une politique ostensiblement anti-religieuse. Or, quelle qu'ait été la position de chaque Église réformée, aucune critique protestante à cette politique n'atteignit la sphère publique, alors que les évêques catholiques manifestèrent *publiquement* leur critique en contestant certains choix du gouvernement dans leurs communications et lettres pastorales. Une telle position fut rapidement interprétée par le Frelimo comme une volonté, voire une activité, de résistance au régime, ce qui à terme amena l'activation et la reformulation du répertoire religieux des dirigeants³⁵.

La question de l'opposition de l'Église catholique au régime socialiste du Frelimo reste un sujet difficile. Ni le Frelimo ni l'Église n'aiment en parler, ce qui n'est pas surprenant dans la mesure où cela ravive de mauvais souvenirs, c'est-à-dire des divisions, des conflits et des choix pas forcément heureux. Pour ce que l'on en sait toutefois, on peut dire que la majorité des évêques catholiques ainsi que le Vatican n'étaient pas favorables à la révolution (quand ils n'y étaient pas franchement hostiles). Cependant, certains secteurs de l'Église, comme les ordres et congrégations des pères de Burgos, des pères capucins, déhoniens et comboniens (pour ne parler que des institutions), étaient favorables à la révolution et même prêts à lutter pour elle. Ces secteurs offrirent leur aide au Frelimo dès 1974 et proposèrent même une alliance au futur gouvernement afin d'influencer l'Église en faveur de la révolution. Mais le Frelimo refusa³⁶. Il refusa, visiblement *a priori*, et opta à la place pour une stratégie de neutralisation et de contrôle de l'Église catholique, sans prétention de la changer ; à savoir, et aussi

33. Sur le conflit au sein du Frelimo et sa nature, voir M. CAHEN, *Mozambique. La Révolution imposée*, Paris, L'Harmattan, 1987 : 157-158. Plus descriptif mais aussi plus extensif, W. OPELLO, *Revolutionary Mozambique...*, *op. cit.* : chap. 4. Pour la dimension religieuse du conflit au sein du Frelimo, voir mon « Of God and Caesar. The Relation between Christian Churches and the State in Post-Colonial Mozambique, 1974-1981 », *Le Fait missionnaire* (Lausanne), 3, sept. 1996 : 20-21.

34. J'ai publié ailleurs (voir note précédente) des données indiquant une hostilité du Frelimo à la religion pendant la guerre de libération. J'ai depuis confirmé auprès de Marcelino dos Santos (entretien, Maputo, 24 avr. 1997) que, si le Frelimo n'était pas *officiellement* hostile aux croyants, le mouvement ne pouvait pas concevoir qu'un *vrai* nationaliste puisse être croyant ou religieux (*sic*).

35. Pour une analyse de la politique et des perceptions du Frelimo, voir É. MORIER-GENOUD, « Of God and Caesar... », *op. cit.*

36. Prosperino Gallipoli (alors supérieur régional des capucins de Bari), entretien, Maputo, 11 sept. 1996 ; également Miguel Buendia, entretien, Maputo, 1^{er} avril et 26 mai 1997.

incroyable que cela puisse paraître, le Frelimo tenta tout d'abord de renouveler le Concordat avec le Vatican. Après que cela eut échoué, et une fois l'indépendance acquise, il mit en œuvre une politique de nationalisation des œuvres sociales religieuses afin de diminuer le pouvoir de l'Église et il restreignit sévèrement toute activité pastorale³⁷.

S'il n'existe aucune certitude qu'une alliance entre le Frelimo et les secteurs progressistes de l'Église catholique aurait suffi à rendre l'institution favorable à un régime révolutionnaire³⁸, il est en revanche clair que l'attitude et la politique religieuse du Frelimo contribuèrent à placer l'Église catholique dans une position de résistance une fois pour toutes vis-à-vis de la révolution. D'une part, sans soutien, ces secteurs progressistes furent rapidement marginalisés par le Vatican et les évêques. D'autre part, la réalité de la révolution et de la liberté religieuse sur le terrain finit par faire changer d'avis de nombreux religieux progressistes³⁹. Sans surprise, les positions officielles de l'Église devinrent toujours plus conservatrices et protestataires, ce qui amena à son tour la radicalisation du Frelimo. Le résultat en fut l'activation du répertoire religieux des dirigeants du parti et sa reformulation en un discours anti-catholique. Un tel discours commença à se profiler publiquement après 1978, date de l'Assemblée nationale de pastorale de l'Église (où celle-ci adopta un modèle institutionnel fondé sur les communautés de base), assemblée que le Frelimo interpréta comme l'officialisation d'une stratégie de résistance à la révolution. Il devint un discours plein et officiel en 1979 lorsque l'Église s'engagea dans un bras de fer avec le pouvoir après que ce dernier eut restreint les mouvements du clergé, eut concentré de force le personnel religieux catholique dans les capitales provinciales et eut de surcroît fermé des églises dans le but d'éradiquer la religion du pays. Alors que l'Église condamnait vigoureusement ces mesures et que le Pape lui-même intervint publiquement, le Frelimo commença à justifier ses positions et son action par une lecture « historique » de l'Église catholique comme ayant été, et restant, essentiellement colonialiste, fasciste et raciste (*sic*)⁴⁰.

Alors qu'un discours anti-catholique émergea après 1978, le discours pro-protestant du Frelimo se manifesta quant à lui en 1981, suite à une nouvelle reformulation du répertoire religieux des dirigeants du parti-État. En effet, face à l'écroulement de l'économie, à la reprise de la guerre de déstabilisation par l'Afrique du Sud (après la Rhodésie) et à l'internalisation

37. Selon l'évêque Alberto Setele (entretien, Inhambane, 26 févr. 1996), c'est l'Église qui aurait rompu les négociations face aux exigences du Frelimo. Nous avons cherché confirmation de cette version auprès du Frelimo. Mais, alors qu'un informateur bien placé (qui refusait d'entrer en matière et d'être citée) nous a affirmé que c'était Marcelino dos Santos qui avait mené les négociations avec l'Église catholique, ce dernier (entretien, Maputo, 24 avr. 1997) nous a affirmé ne pas se souvenir de négociations ni même d'un voyage au Vatican en 1974. Les journaux de l'époque confirment pourtant qu'il est bien allé à Rome cette année-là (voir *Notícias da Beira*, 6 nov. 1974).

38. Une quantification des milieux progressistes dans l'Église est difficile ; notons néanmoins qu'en avril 1974, 17 % du clergé soutint par écrit l'évêque de Nampula et les pères comboniens dans leur déclaration contre le Concordat, contre le capitalisme et en faveur de l'indépendance (et tout le clergé n'avait pas été contacté). Ensuite, durant les deux années qui suivirent l'indépendance, 44 % des pères et frères et 75 % des sœurs catholiques quittèrent le Mozambique et, de ceux-ci, on peut dire sans crainte que la majorité étaient les éléments conservateurs et réactionnaires de l'Église ; voir É. MORIER-GENOUD, « Of God and Caesar... », *op. cit.* : 13, 34.

39. Voir par exemple la description du retournement des pères déhoniens dans *Voz portugalense* (Episcopado do Porto), 10 juin 1977.

40. Voir *Tempo* (Maputo), 448, mai 1979. Pour le contexte, voir É. MORIER-GENOUD, « Of God and Caesar... », *op. cit.* : chap. 4.

rapide de cette guerre, le Frelimo réalisa qu'il ne pouvait plus se permettre d'aliéner les institutions chrétiennes. Il décida alors d'abandonner ses ambitions anti-religieuses et d'améliorer ses relations avec les Églises. Comme l'affirma Samora Machel en privé, le Frelimo décida qu'il fallait « élargir les domaines d'accord et diminuer les domaines de désaccord avec les Églises »⁴¹. L'institution catholique étant entrée dans une logique de confrontation, le parti se concentra sur les Églises protestantes : il nomma plusieurs pasteurs d'Églises progressistes à des postes clefs (Croix rouge, Associação moçambicana para a amizade e solidariedade com os povos) et il mit au point un discours favorable au protestantisme – complétant ainsi son discours anti-catholique par un versant pro-protestant⁴². Ce nouveau discours fut inauguré par le président Samora Machel au début de l'année 1982 dans la province de Gaza (cf. la première citation en début de texte). Il fut officialisé lors de la réunion entre l'État et les Églises mozambicaines à la fin de la même année⁴³.

Cette recherche hégémonique s'appuyant uniquement sur des Églises réformées et articulant un discours anti-catholique et pro-protestant ne dura pas. Face à l'avancée toujours plus grande de la guerre, le Frelimo fut en effet obligé d'élargir encore plus les domaines d'accord avec les Églises et de réduire encore plus les domaines de désaccord. Il commença dès lors à faire des compromis et des concessions pour inclure l'Église catholique. Comme les secteurs progressistes de l'Église n'étaient plus disposés, ou à même, d'aider le parti au pouvoir, sa stratégie dut passer par la hiérarchie mozambicaine et le Vatican. Dès 1985, le Frelimo invita ainsi le Pape au Mozambique et en 1986 il commença à rendre les propriétés nationalisées après l'indépendance. Si les relations entre le gouvernement et l'institution catholique s'améliorèrent en conséquence, la hiérarchie catholique mozambicaine résista à la cooptation et elle profita même des faiblesses du régime pour faire monter les enchères. L'Église commença, par exemple, à demander de manière toujours plus explicite (dans ses lettres pastorales) des négociations avec le mouvement rebelle de la Renamo. De ce fait les tensions entre le Frelimo et l'institution persistèrent et le pouvoir continua encore quelques années à utiliser son discours anti-catholique – en particulier lorsque l'Église publiait des lettres ou des notes pastorales. Ce n'est finalement qu'avec la visite du Pape au Mozambique en 1988 et le début des négociations entre le Frelimo et la Renamo en 1989 à Rome (sous les auspices de la Communauté catholique de Santo Egidio) que le Frelimo arrêta une fois pour toutes de tenir un discours anti-catholique – du moins publiquement.

41. Cité in CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE (CEM), *Encontro da delegação da CEM com o senhor Presidente do Partido Frelimo e da República Popular de Moçambique*, 14 juillet 1981, [Maputo], 1981, multigr., : 5.

42. Sur la manipulation des Églises par l'État, voir l'article très suggestif (quoique parfois erroné) de J. MENDONÇA, « O povo dos protestantes e a elite dos católicos », *África confidencial* (Lisbonne), 9, 1986 : 4-5.

43. FRELIMO, « Consolidemos aquilo... », *op. cit.*

Je crois avoir montré dans ces quelques pages que le discours du Frelimo des années 1980 sur les Églises ne reflète que partiellement et mal l'histoire du christianisme au Mozambique. L'Église catholique n'était pas monolithiquement et continuellement hostile au Frelimo, et les protestants n'ont jamais été tous et toujours en faveur du nationalisme. Cette interprétation dichotomique et excessive du Frelimo s'explique, on l'a vu, dans la mesure où elle s'est développée sur le répertoire religieux d'une élite du Sud favorable au protestantisme et défavorable au catholicisme, et dans la mesure où le gouvernement postcolonial l'a élaborée afin de coopter les institutions réformées et justifier sa politique envers les Églises (et, plus particulièrement, l'Église catholique). On peut ajouter que le Frelimo cherchait aussi, en faisant référence à l'histoire, voire au « poids de l'histoire », à naturaliser ses choix politiques et à se décharger ainsi de toute responsabilité dans l'établissement et la conduite de relations avec les Églises. Cette interprétation de l'histoire s'explique donc. Elle ne se justifie pas pour autant – et surtout pas selon des critères scientifiques. Le discours du Frelimo est, et restera, une histoire incomplète du christianisme au Mozambique, fondée sur une lecture sélective et intéressée de la réalité.

Parler de manipulation en conclusion d'une étude sur le discours politique n'est évidemment pas très surprenant. En revanche, la réévaluation de l'histoire et de la nature des Églises et de l'État mozambicain à laquelle cette étude conduit est, elle, déjà plus novatrice. On voit, d'abord, que les relations entre les institutions religieuses et l'État postcolonial n'étaient pas prédéterminées ou même surdéterminées par l'histoire (comme aime à le dire le Frelimo) puisqu'il y eut constamment un jeu, des négociations et des luttes entre les acteurs en présence. On constate aussi qu'il n'était pas inéluctable que l'Église catholique devienne hostile à la révolution ; elle ne l'est devenue qu'après une lutte de pouvoir en son sein (lutte à laquelle le Frelimo refusa de prendre part), et en conséquence du développement de la politique religieuse de l'État. On voit encore que le Frelimo n'était pas neutre religieusement ; d'une part, il avait, de par l'origine de ses dirigeants, des prédispositions favorables envers le protestantisme – prédispositions qui se transformèrent en préférences quelques années après l'indépendance – ; d'autre part, il a très activement cherché à influencer, contrôler et soumettre les Églises – la tentative de renouvellement du Concordat en étant peut-être l'exemple paradigmatique.

Qu'en est-il, pour finir, du protestantisme ? Doit-on conclure que, parce que la version de l'histoire des Églises du Frelimo est biaisée et manipulée, il n'y a pas de spécificité protestante au Mozambique ? Il faut plutôt en conclure que la spécificité protestante se trouve ailleurs que là où la situe le discours du Frelimo. Dans la mesure où l'on peut parler pour les Églises protestantes dans leur ensemble, mon article devrait avoir montré qu'il y a tout d'abord une spécificité régionale : les Églises protestantes ont travaillé majoritairement dans le Sud du pays (et ce jusqu'à la fin des années 1980), et c'est là qu'elles ont établi de bonnes relations avec les hommes qui devinrent l'élite nationaliste qui prit le pouvoir au sein du Frelimo en 1968 et au Mozambique en 1975. Ensuite, il y a une spécificité protestante dans la manière dont ces Églises ont traité avec l'État après l'indépendance. Favorables ou hostiles à la révolution, les protestants ne se sont jamais permis de critiquer *publiquement* la politique du gouvernement, contrairement à l'institution catholique. Une telle attitude est liée, je pense, à

l'histoire des Églises protestantes sous le colonialisme (où elles étaient combattues par l'État) et à une certaine tradition réformée dans la manière de traiter avec le pouvoir séculier. Enfin, on peut distinguer une spécificité protestante au Mozambique dans l'acceptation par ces institutions d'une certaine cooptation par le régime postcolonial. Les institutions protestantes ont en effet laissé le Frelimo manipuler l'histoire et elles l'ont laissé se construire, par ce biais, une certaine légitimité protestante – ce qui explique certainement en partie la différence de rôle que l'Église catholique et les institutions protestantes ont joué, et pu jouer, dans le processus de négociation de paix entre le Frelimo et la Renamo à la fin des années 1980.

Décembre 1997-mai 1998

Éric MORIER-GENOUD

Département de sociologie

State University of New York at Binghamton, États-Unis

ANNEXE 1. – PRINCIPALES ÉGLISES PROTESTANTES AU MOZAMBIQUE, 1975

	<i>Dénominations</i>	<i>Implantations</i>	<i>Origines</i>
1	Presbytérienne/Mission suisse	Maputo & Gaza	Suisse
2	Méthodiste Unie	Inhambane	Américaine & Suédoise
3	Méthodiste Libre	Inhambane	Américaine
4	Méthodiste Wesleyenne	Maputo & Gaza	Sud-Africaine
5	Congrégationaliste Unie	Gaza & Inhambane	Américaine
6	Église du Christ de Manica et Sofala	Manica & Sofala	Américaine/indigène ¹
7	Église du Christ, branche du nord	Nampula	Écossaise/indigène ²
8	Nazaréenne ³	Maputo, Gaza & Tete	Américaine
9	Union Baptiste ⁴	Maputo, Gaza & Zambézie	Scandinave
10	Anglicane	Maputo, Gaza, Inhambane & Niassa	Britannique
11	Assemblée de Dieu	Maputo et Gaza	Sud-Africaine/ Américaine
12	Adventiste du 7 ^e Jour	Maputo, Inhambane, Sofala & Zambézie	Sud-Africaine
13	Témoins de Jéhovah	Maputo & Zambézie	Américaine

Sources : diverses.

1. Fruit de la réunion de différentes communautés qui virent le jour au début du siècle sous l'influence de missionnaires de l'Église congrégationaliste américaine de Rhodésie/American Board Mission.

2. Fruit de la réunion de différentes communautés qui virent le jour au début du siècle sous l'influence de missionnaires de l'Église presbytérienne d'Écosse.

3. L'Église nazaréenne a repris en 1952 l'International Holiness Mission dans les provinces de Tete et de Gaza.

4. L'Église baptiste a repris en 1960 ce qui est communément appelé la Mission de Nauela, en Zambézie, mission qui fut initiée par des presbytériens écossais et qui fut reprise en 1939 par la South African Mission.

ANNEXE 2.- ORGANISATIONS MISSIONNAIRES CATHOLIQUES MASCULINES, 1974

	<i>Ordre, congrégation et société</i>	<i>Province(s) de travail¹</i>	<i>Personnel (pères)</i>	<i>Principale nationalité</i>
1	Franciscains	Maputo, Gaza, Inhambane, Manica	98 p.	portugaise
2	Comboniens	Nampula, Manica, Sofala, Tete ²	75 p.	italienne
3	Consolata	Maputo, Inhambane, Niassa	65 p.	italienne
4	Jésuites	Tete, Sofala (Beira)	64 p.	diverse
5	Déhonians	Nampula	62 p.	italienne
6	Société missionnaire portugaise	Maputo, Gaza, Nampula, Cabo Delgado	59 p.	portugaise
7	Vicentins	Maputo, Gaza, Tete, Quelimane	46 p.	portugaise
8	Capucins (de Trente et Bari)	Zambézie	32 p.	italienne
9	Salésiens de Bosco	Maputo, Tete	26 p.	portugaise
10	Maristes	Maputo, Gaza, Zambézie	25 p.	portugaise
11	Picpus	Sofala	20 p.	hollandaise
12	Montfort	Cabo Delgado	14 p.	hollandaise
13	Burgos	Manica, Sofala, Tete	14 p.	espagnole
14	Sacramentins	Maputo, Gaza	12 p.	hollandaise
15	Hospitaliers	Maputo, Nampula	11 p.	portugaise
16	Carmélites	Maputo, Gaza	3 p.	portugaise
17	Dominicains	Maputo, Nampula	3 p.	portugaise
18	Pères blancs d'Afrique	Sofala	1 p. ³	diverse

Source : Francisco M. PINHEIRO, *Na Entrega do Testemunho 1975*, Torres (Portugal), Acção missionária portuguesa em Moçambique, 1992.

1. Le nom des provinces est celui d'après l'indépendance.

2. Les pères comboniens allèrent travailler à Manica, Sofala et Tete en 1971 en substitution des pères blancs.

3. Avant que les pères blancs ne quittent le Mozambique en 1971, ils comptaient 34 pères et 8 frères.

Voir aussi dans le thème du dossier « Des protestantismes en "lusophonie catholique" » l'article de Philippe Waniez & Violette Brustlein « Les protestantismes dans la cartographie religieuse au Brésil », p. 449-480 ci-après.

