

Os missionários suíços face ao nacionalismo moçambicano

Entre a tsonganidade e a moçambicanidade

É deveras embaraçoso e curioso intervir num colóquio cujo objectivo explícito é decelar o grau de marginalidade das missões protestantes no contexto dos espaços geo-políticos da colonização portuguesa. O embaraço poderia vir da minha fé católica, da recente adesão de Moçambique ao Commonwealth, do renascimento de uma lusofonia ou mesmo de uma latinidade¹ que este colóquio representa.

Todavia, as razões da minha perplexidade são muito mais profundas. Desde o primeiro dia do colóquio, quando se lançaram os pressupostos epistemológicos sobre os quais ele devia ser conduzido, ficou claro que o posicionamento do protestantismo ou dos protestantismos, nos países outrora colonizados por Portugal, deveria ser visto dentro de um prisma de marginalização relativa, que poderia oscilar, em certos casos, de uma quase centralidade a uma quase « perifericidade ». Emergiram, então, dois conceitos fundamentais : primeiro, que em vez de falar de margem, convinha falar de margens ; segundo, que a marginalidade ou a centralidade de uma dada confissão protestante não poderia ser vista simplesmente em função nem das autoridades coloniais portuguesas, nem da Igreja católica, mas também em relação às outras Igrejas, como as Ziones, Testemunhas de Jeová, etc.

Paradoxo epistemológico: actores invisíveis que falam de actores marginais

Ora, nesta busca sociológica da marginalidade relativa das missões protestantes, em nenhum momento emerge uma visibilidade mínima das populações nativas. A sua existência como força social activa é velada pela busca singular do conflito missionário, resultado de vicissitudes históricas e culturais próprias do mundo ocidental. Detectar os diferentes posicionamentos significa simplesmente compreender como os conflitos religiosos e políticos europeus foram transferidos para as nossas latitudes.

1. Conceito utilizado pelo embaixador francês no discurso de abertura ao colóquio.

Se esta prospecção não põe problemas para uma investigação a partir do ponto de vista das culturas que estão na origem do conflito religioso e, portanto, da emergência do protestantismo ou dos protestantismos, ela é menos pacífica para as culturas que sempre mais têm merecido o nome de periféricas. Com efeito, para o « negro ou helveticamente tsonga » que eu sou, portanto, membro de uma cultura completamente velada no nosso debate pelo lugar dos protestantismos, a pertinência da minha existência reside no facto de ser simplesmente ocasião do discurso. O que permite a um ser velado falar de identidades visíveis mesmo se marginais ? A partir de que perspectiva, de que lugar e com que métodos ?

Há aqui um problema de pertinência científica de uma eventual abordagem da questão dos protestantismos a partir do conceito de *margens*. Em que medida se pode limitar a usar conceitos (à maneira de casos teóricos) elaborados por cientistas ocidentais com vista a compreender as suas sociedades ou fenómenos que, mesmo transferidos para latitudes diferentes, permanecem contudo ocidentais, sem condenar os factos históricos a um olhar unilateral e as culturas e os actores africanos em simples ocasiões de discurso ? Qual seria, neste caso, a minha contribuição específica e – ousou dizer – dos cientistas africanos de uma maneira geral, no concerto global do debate científico ?

É inútil recordar que todo o método de análise se justifica no interior de um discurso global e das interacções que lhe são aferentes, isto quer dizer que uma análise dos factos históricos e sociais depende de um substrato mental, cultural e filosófico que está na sua base. A questão que nos colocamos ultrapassa, por conseguinte, o âmbito das ciências sociais e vai até ao substrato filosófico sob o qual se assenta o edifício da construção científica. O desafio que esta problemática lança ao pensamento africano é um esforço filosófico de produção de pressupostos de conhecimento a partir de um verdadeiro « *sciere* » cultural².

Antes de abordarmos a maior ou menor marginalidade dos protestantismos no Sul de Moçambique, deveríamos primeiro tirar os « tsongas » da sua invisibilidade e recolocá-los no quadro do debate regional, como actores sociais, agindo com intenções e objectivos próprios, diferentes dos objectivos e intenções dos actores europeus em presença e, muitas vezes, incompreensíveis para estes. Quais eram os objectivos – internos às culturas – dos actores africanos, quando aceitaram a Missão suíça, por exemplo ? Em que medida as estratégias afro-africanas teriam mais ou menos favorecido e influenciado os diferentes posicionamentos protestantes e os equilíbrios de força na região ? Em que medida o conceito de margens, que ignora completamente a acção dos actores africanos, não acaba confinando-os ao papel de simples objectos e não sujeitos da história ? Por último, podemos nós africanos caucionar esta maneira de fazer ciência ?

Não se trata de se opôr ao paradigma ocidental de análise, mas de trazer, no concerto da análise científica, uma contribuição específica, própria, peculiar, o que seria frutífero para todos e para a ciência em geral. Portanto, o problema não está na conceptualização europeia, mas na maneira paradoxal como os cientistas africanos se posicionam entre, por um lado, a conceptualização europeia – que corresponde à maneira como o Ocidente se compreende a si mesmo e aos outros – e, por outro lado, a análise dos

2. Num próximo trabalho voltaremos a esta questão que julgamos fundamental mesmo dentro do prisma do encontro cultural entre os missionários suíços e os tsongas.

factos históricos e sociais que têm as nossas culturas como protagonistas, que continuamos a ver e a analisar com os binóculos europeus.

O pensamento negro desde Dubois preocupou-se em criar uma visibilidade própria. O movimento do Renascimento negro nos EUA (Langston Hugues, Claude Mac Kay, Countee Cullen, Sterling Brown) esforçou-se por desvelar o negro e levar a sério o ponto de vista da sua cultura na produção do conhecimento (Wagner 1962). Hoje, trata-se de conceber métodos e perspectivas de análise que nos permitirão abordar os factos históricos e sociais com pertinência, mas a partir de um substrato cultural e filosófico africano.

Lógicas em conflito

Os diferentes posicionamentos das forças religiosas no Sul de Moçambique, por exemplo, não dependeram exclusivamente das relações de força entre os forasteiros europeus, mas dependeram também, e em grande parte, dos movimentos de adesão dos actores locais. Qual foi a capacidade das culturas, das elites locais e dos outros actores sociais de favorecerem a colocação hierárquica dos movimentos estrangeiros? Quais foram as razões internas que levaram os actores locais a favorecer a emergência das relações de força que se estabeleceram e que são, hoje, objectos de investigação?

A posição da Missão suíça não pode ser vista como uma estratégia dos actores locais no quadro do conflito multifacetado entre diferentes grupos indígenas mas também contra os portugueses, os boeres e os ingleses? Afinal de contas os futuros tsongas teriam simplesmente utilizado o mais fraco dos actores europeus em presença!

Eduardo Mondlane, figura por excelência do nacionalismo moçambicano, era um chope, grupo que resistiu heroicamente, quer ao último rei nguni, Ngungunhane, quer aos portugueses. Mesmo depois da derrota, os chopos nunca aceitaram a submissão, preferindo muitas vezes um exílio voluntário na África do Sul. No *Chitlango, filho de chefe* (Clerc & Chitlango Khambane 1990), Mondlane, membro das elites inconformistas chopos, teria recebido da sua mãe o mandato de ir à escola dos brancos, para aprender o que Cheik Hamidou Kane (1961) na *Aventura ambígua* chama a « arte de ganhar sem ter razão ». Como Samba Diallo de C.H. Kane, Mondlane teria ido à escola europeia (a missão protestante) em obediência a lógicas nativas.

Depois da queda do império de Gaza, as lógicas da ocupação missionária suíça estavam ameaçadas pelas lógicas da ocupação portuguesa, que levaram à fuga de Liegme e à expulsão de H.-A. Junod (Maphophe 1956 : 30). Era o fim de um período de grande ambiguidade em que os portugueses utilizaram Ngungunhane para matar as revoltas das diferentes chefias locais; em que a Missão suíça, através do Dr Liegme, tentava converter Ngungunhane e os grupos sob a sua dominação; em que António Ennes utilizava a sua amizade com o Dr Liegme - único europeu admitido no círculo do chamado Leão de Gaza - para penetrar o espírito, sondar os movimentos e, eventualmente, influenciar a política de Ngungunhane;

e finalmente, em que Liegme tentava advogar a causa da Missão suíça junto do então governador de Moçambique.

Mesmo se o papel de Liegme na caída de Ngungunhane fica ainda por

explicar, a derrota do império de Gaza foi, de certa maneira, também a derrota da Missão suíça. Mouzinho de Albuquerque que, entretanto, tinha substituído António Ennes, acusa a missão de estar ao mesmo tempo com brancos e pretos. Os suíços só puderam continuar em Moçambique graças a intervenção directa das autoridades de Berna (Maphophe 1956 : 57).

Doravante, a Missão suíça é obrigada a sair da sua ambiguidade e a adoptar uma política de maior aproximação para com as populações locais. Dado que os focos de cultura e de resistências autóctonas estão em debandada, as estações missionárias vão tornar-se, primeiro, refúgio e, depois, focos de resistência política. Entre as elites sobreviventes a Ngungunhane (como os chopos de Mondlane), as elites sobreviventes das razias dos portugueses, as elites que vão emergir na nova configuração política do Sul de Moçambique, e a Missão suíça, nasce um matrimónio de razão. A missão para poder continuar em Moçambique precisava da cumplicidade dos actores locais, e estes do seu apoio económico, educativo, hospitalar, jurídico e político.

Quando Eduardo Mondlane foi expulso da África do Sul em 1940, André Clerc, numa carta dirigida a um missionário do Transvaal, afirma que « esses moços podem fazer coisas que nós missionários não podemos ». O que é que um negro podia fazer em 1940 que um branco, missionário, suíço e advogado não pudesse fazer ?

Se nos aproximarmos do binómio Missão suíça-tsonga a partir de uma leitura centrada sobre os tsongas, relevaremos imediatamente a tentativa feita pelo teólogo sul-africano S.T. Maluleke (1995). Na introdução da sua tese de doutoramento, Maluleke utiliza como « *framework* », por um lado a teologia de libertação negra e, por outro, uma série de romances tsongas sul-africanos publicados pelas edições Sasavona. A sua perspectiva de análise é muito interessante, sobretudo pelo esforço de utilizar a literatura tsonga como ponto de partida para a abordagem da relação entre os missionários e os cuambas helveticamente tsongas. Todavia, a teologia negra de libertação tem a ver com uma problemática de um passado recente específico à África do Sul, o que, aliás, explica a virulência e os ressentimentos de Maluleke, infelizmente, às vezes, em detrimento de uma certa imparcialidade científica. Quanto à literatura escrita tsonga, infelizmente, o contexto tsonga de Moçambique não cultivou ou não pôde cultivar uma literatura escrita susceptível, neste momento, de ser o substrato da nossa reflexão. Isto quer dizer que, apesar de apreciarmos o trabalho de Maluleke, dificilmente ele pode servir de apoio epistemológico a um olhar moçambicano sem adulterá-lo.

Na recente historiografia (José & Meneses 1992) e sociologia moçambicana, apesar de algumas tentativas, não se pôs o problema dos pressupostos ligados à necessidade de reescrever a compreensão dos factos sociais e políticos a partir das culturas autóctones. Ela limitou-se a fazer uma transferência ideológica da leitura histórica de uma historiografia que se queria « marxista » para uma que se quer « liberal ». Em contrapartida, o que não sofreu alterações foi a consideração da criação da Frelimo (Frente de libertação de Moçambique) como o apogeu do nacionalismo moçambicano. Ora, a criação da Frelimo, apesar de ter sido precedida pela Udenamo (União democrática nacional de Moçambique), a MANU (Mozambique African National Union), a Unami (União nacional de Moçambique independente), foi obra de um dito tsonga e, sobretudo, filho espiritual da

Missão suíça.

A educação da Missão suíça teria contribuído ao nacionalismo na medida em que teria levado muitos jovens a tomar consciência da sua não-lusitanidade (Cruz e Silva 1996), a qual se substituíra uma identidade tsonga. À identidade portuguesa veiculada pela colonização e pela Igreja católica, a Missão suíça respondia com uma pretendida identidade tsonga que, segundo as teses hoje mais em voga (Harries 1994; Monnier 1995; Maluleke 1995), seria uma construção missionária. Isto quer dizer que, à uma impostura portuguesa e católica, a Missão suíça teria respondido com uma impostura missionária e protestante. De facto, depois do insucesso do Mapa cor-de-rosa, a intenção manifesta do colonialismo português era a manutenção de uma dominação no espaço compreendido entre as fronteiras do Rovuma e do Maputo e a transformação dos respectivos povos e culturas em súbditos portugueses. O espaço geopolítico da nação tsonga não coincidia com o espaço da dominação portuguesa.

Então, se a Missão suíça contribuiu na formação de um nacionalismo, de que nacionalismo se tratou, moçambicano ou tsonga? Ou, para ser moçambicanamente correcto, moçambicanidade ou tsonganidade?

Era a Missão suíça capaz de criar um nacionalismo moçambicano? O nacionalismo « moçambicano » de certos indivíduos educados no espírito de um nacionalismo tsonga, cuja configuração geopolítica era impedida pelos portugueses e britânicos, não implicava uma ruptura ou, pelo menos, a superação do espaço e dos valores identitários veiculados pela missão? As ideias de uma lusofonia, que justifica de certa maneira este colóquio, ou mesmo de moçambicanidade, com a qual a ideia do nacionalismo se identifica, são incompatíveis com as ideias e talvez mesmo com os valores políticos veiculados por suíços, cuja primazia em termos de concepção do Estado vai ao cantão, entidade política que, em termos de homogeneidade cultural, se parece com aquilo que seria o espaço de identidade tsonga.

A missão sempre identificou o seu trabalho com uma certa tsonganidade! Se o nacionalismo, se a nação se circunscrevesse no espaço « nacional » tsonga, não há dúvida que o identitarismo missionário teria sido o principal factor do seu nacionalismo. Mas a existência de um Moçambique e de uma África do Sul corresponde a uma configuração política que dividia a « nação tsonga » em dois, uma na África do Sul e outra em Moçambique, o que era necessariamente inaceitável para os missionários. Por que inaceitável para os missionários e não para os próprios tsongas?

Em volta do epíteto tsonga gravitam duas identidades e memórias históricas. Uma cartesianamente clara e evidente, a identidade histórica da Igreja livre do cantão de Vaud, e outra cartesianamente duvidosa, a dos que se consideram tsongas a eles mesmos. Desde o encontro liminar nas terras do Lesotho, entre os pioneiros da Missão de Vaud (P. Berthoud e E. Creux) que deambulavam à procura de um *no man's land* e os nativos do Sul de Moçambique em fuga das guerras que assolavam a sua região, a Missão romanda identifica-se e ganha mesmo a sua fisionomia particular com o tsonga. Mas a esta identificação imediata contrapõe-se uma espécie de indeterminação constitutiva da outra parte moçambicana. Quem são as pessoas, os grupos, que se concebem a si mesmo como tsongas? Quem são os homens e mulheres (neste caso, do lado de Moçambique) que se identificam como tsongas? Certos dignitários políticos que se inspiram na

figura e no trabalho de Eduardo Mondlane? Certas famílias burguesas ou privilegiadas do Sul de Moçambique? Antigos alunos de Rikatla? Membros da Igreja presbiteriana de Moçambique? Todos ou alguns? Se alguns quais? Trata-se de uma identidade sentida, aprendida, apreendida ou imputada?

Paradoxalmente, o epíteto tsonga tem uma relação intrínseca e necessária com a identidade histórica da Missão romanda e uma relação indefinida com os que os missionários e os antropólogos da missão chamaram tsongas...

Em termos de margens, o primeiro paradoxo é ligado à importância da pequena Missão suíça no contexto moçambicano (número de escolas, de hospitais, de paróquias e, sobretudo, o reconhecimento jurídico de que gozava) e da sua marginalidade, sectarismo e quase invisibilidade no contexto suíço (AAVV 1997). Em que medida o objecto tsonga teria contribuído para a desmarginalização da Igreja livre no contexto suíço e mesmo no panorama internacional?

Centralidade do colonialismo e posições hierárquicas das confissões religiosas

O teatro moçambicano representa para a Missão suíça um espaço de conflitos e de perseguições por parte das autoridades coloniais portuguesas. As análises das razões de conflito apontam normalmente uma única e simples oposição confessional, católicos *versus* protestantes. Esta análise deveria levar a uma necessária centralidade de todas as congregações católicas e a uma marginalidade de todas as Igrejas protestantes. Ora dentro do campo católico existem congregações marginais (os padres brancos, as missões da Consolata, os padres de Burgos, os jesuítas, etc.). E dentro do campo protestante existem Igrejas menos marginais que outras: é o caso da Missão suíça, que é, sem dúvida, menos marginal que as Igrejas ziones, Testemunhas de Jeová e outras, por sinal fundadas por negros. Mais ainda, em termos comparativos, podemos perguntar-nos se a Missão suíça – um dos privilegiados no campo protestante – não era, de facto, menos marginal que certas congregações e grupos católicos.

Se nos libertarmos das facilidades interpretativas que têm ornado o panorama hermenêutico sobre a actividade da Missão suíça em Moçambique, constataremos que as perseguições por parte do governo colonial contra as missões suíças não são, nem uma cruzada contra os suíços, nem contra os protestantes, mas uma cruzada a favor da lusitanidade. Se os suíços são perseguidos, só o são na medida em que representam um obstáculo aos interesses coloniais portugueses. *Mutatis mutandis*, se os católicos são protegidos, eles o são na medida em que as suas actividades se orientam no sentido desses interesses. A marginalidade ou a centralidade de uma Igreja, confissão ou congregação depende, antes de mais e sobretudo do seu posicionamento em relação aos interesses coloniais. Se fizéssemos uma escala de marginalização relativa, a Missão suíça estaria então muito mais ao centro do que certas Igrejas negras, isto é, muito mais próxima dos ideais e das práticas coloniais que certas Igrejas negras.

Até ao fim da primeira década do século XX, os governos portugueses eram, sem equívocos, anticlericais e maçónicos. Por conseguinte, contra-

riamente aos ingleses e franceses que utilizavam abertamente os religiosos nas suas aventuras coloniais, Portugal mostrava uma certa hostilidade às congregações religiosas. A primeira tentativa de despertar Portugal para a questão missionária foi feita pela Sociedade de geografia, mas sem grande sucesso.

A necessidade de uma ocupação efectiva dos territórios coloniais, combinada com a lei sobre a liberdade religiosa decidida nas conferências de Berlim de 1885 e de Bruxelas de 1890, mergulharam Portugal num dilema : ou promovia as missões portuguesas nas suas colónias ou, então, os seus domínios ultramarinos seriam evangelizados (e ocupados) por ingleses e alemães. Existia, de facto, um problema religioso : os portugueses tinham uma tradição católica e os ingleses e alemães eram protestantes. Mas o verdadeiro problema era de carácter político-colonial, isto é, a ocupação das terras.

Para preencher esta lacuna e resolver o dilema, o ministro interino da Marinha cria em 1887 a Junta geral das missões. O testemunho de Mouzinho de Albuquerque evidencia todo o carácter político das missões : « os missionários ensinam português e trabalham pela nacionalização do indígena » (Albuquerque 1889 : 36).

Na última parte do século houve um debate vivo na classe política portuguesa sobre a importância nacionalizadora e colonial das missões. Paulatinamente, vai emergir uma espécie de consenso entre os principais tenores da classe política, quanto à necessidade de se servir das missões para atingir os objectivos da política colonial. Contudo, nem todos os católicos têm favores e são vistos positivamente pelas autoridades políticas portuguesas. De facto, só merecem confiança e por isso mesmo são subvencionadas as missões seculares e não as religiosas.

Para António Ennes (1898 : 45) « as Missões são subvencionadas pelo Estado para ensinar a reverenciar a bandeira portuguesa ». Quanto aos missionários estrangeiros, afirma que « tão injusto seria tratá-los como inimigos e conspiradores, como seria imprudente contar com eles como se fossem súditos ». E diz dos jesuítas : « Não pode o Estado entregar-lhes as Igrejas e as Missões », pois « uma potência como a Companhia de Jesus não serve governos como o nosso, faz-se outro antes por eles... ». O limite do portuguesismo católico e do anti-estrangeirismo protestante é manifesto.

O conflito entre as autoridades portuguesas e a Missão suíça é, na realidade, um conflito entre dois projectos : um colonial e o outro, missionário. Ou, por outras palavras, um conflito entre o moçambicanismo português e a tsonganidade missionária.

O surto missionário do fim do século XIX, no qual a Missão suíça se inscreve, quer-se anti-esclavagista. Vale a pena recordar o papel preponderante desempenhado pelas narrações de viagens de David Livingstone (1874-1877) na redinamização de uma consciência missionária europeia. Ora, para o missionário escocês e para todas as principais tenores do movimento missionário do século XIX (P. Roothaan, Libermann, Lavigerie, Comboni), a colonização parecia a única alternativa susceptível de pôr termo ao fenómeno da escravatura. Assim o *élan* missionário do século XIX, situando-se no contexto geral da expansão mundial das nações europeias, é intrinsecamente ambíguo, sobretudo porque acaba aceitando os laços que o contexto da época estabelece entre missão e colonização. Uma das formas de estabelecer laços entre o trabalho missionário e as potências ocidentais

era criar uma associação de facto com os regimes coloniais, o que levou muitas vezes os governos coloniais a favorecerem os missionários dos próprios países e *vice versa*, exaltando o orgulho patriótico diante do empreendimento colonial. Isto explica os laços que, apesar das metamorfoses iniciais, acabam por estabelecer-se entre os colonos e os missionários portugueses em Moçambique e, ao mesmo tempo, a aversão para com os « estrangeiros » e ainda pior se eram protestantes.

No contexto missionário do século XIX, onde estes laços entre o colonialismo e a missão são uma norma e não uma excepção, o caso da Missão suíça é anómalo, particular. Apesar de algumas considerações em certos meios políticos e económicos, a Suíça não chega a lançar-se, de facto, na aventura colonial tradicional e, por conseguinte, os missionários não podem contar, *a priori*, com uma protecção e ajuda do poder político e militar no terreno missionário. Mas, ao mesmo tempo, não têm a obrigação de exaltar qualquer nacionalismo colonial. Isso não impediu os missionários de ter certos *élans* nacionalistas, de chamar Valdezia e Lemana duas das suas primeiras estações, em alusão clara ao cantão de Vaud e ao lago Léman. Não é, portanto, a Suíça que é lembrada ou exaltada, mas o cantão, porque o primeiro termo de pertença suíça, a primeira referência nacional, não é a Confederação helvética, mas o cantão.

Contudo, contrariamente aos outros governos europeus, o governo do cantão de Vaud (e da Confederação helvética em geral) não é necessariamente feliz com os *élans* nacionalistas e mesmo simplesmente missionários dos seus sujeitos. A Igreja livre do cantão de Vaud funda-se em ruptura às regras de convivência entre o político e o religioso estabelecidas já nos tempos em que o cantão de Vaud estava ocupado pelo cantão de Berna. A Igreja nascente « sectariza-se » da Igreja oficial e marginaliza-se em relação ao poder político local. Isto quer dizer que a Igreja livre e, conseqüentemente, a futura Missão romanda é geneticamente marginal no contexto suíço, quer em relação à religiosidade oficial quer em relação ao poder político.

Tsonganismo como forma de « desmarginalização » missionária

A sua espiritualidade *réveil* (do inglês « *revival of religion* ») encontra-se em sintonia com outros movimentos que caracterizam o clima religioso e espiritual da época. Todavia, quando se lança na aventura missionária, paradoxalmente ela mostra-se ciosa da sua individualidade e, portanto, da sua marginalidade. Dada a sua inexperiência no terreno missionário, a Igreja livre inicia conversações com as missões de Paris e de Basileia para que os seus membros possam partir no quadro das estruturas já consolidadas destas missões. Contudo, a Igreja livre quer que os seus missionários fiquem directamente sob as suas ordens e que à primeira ocasião possam criar uma verdadeira e autêntica Missão romanda. Porque é que era assim tão importante criar uma Missão romanda? A Missão romanda era portadora de uma espiritualidade diferente das missões irmãs de Paris e de Basileia? Ela tinha objectivos particulares e não conciliáveis com os objectivos missionários das duas primeiras? Ou tratava-se simplesmente da ociosidade de conservar um « tribalismo » missionário que acabaria fazendo sentir os seus efeitos no terreno missionário?

Entretanto, a Missão de Basileia recusa todo tipo de compromisso, quem

parte com ela deve estar totalmente sob a sua jurisdição. Um *modus vivendi* vai ser encontrado com a Missão de Paris, o que vai permitir a Berthoud e Creux de partir para as fileiras francesas, mas com a cláusula de poder separar-se e constituir-se em missão autónoma logo que encontrem uma terra de ninguém.

O encontro dos missionários com os tsongas vai permitir aos membros da Igreja livre do cantão de Vaud libertarem-se da Missão de Paris e constituírem-se em Missão romanda. Os tsongas são, então, a ocasião para a Missão se tornar independente. Antes que a Missão pudesse fazer algo pelos tsongas, antes de os ter libertado de qualquer poder temporal, os tsongas são ocasião de libertação para os missionários e para a futura Missão romanda.

Se o encontro vaudois-tsongas significou, para os primeiros, libertação da Missão de Paris, o que poderia ter ele significado para os segundos? Os documentos de arquivo permitem compreender a importância do encontro para a constituição da Missão romanda, mas não nos dizem nada quanto às razões que teriam levado os ditos tsongas a caucionarem este encontro. Ao nível actual da investigação não podemos dizer mais, mas este ponto constitui o âmago do nosso interesse e das nossas investigações.

Van Butselaar (1994 : 27) explica-nos que os primeiros missionários são africanos; são eles que vão levar o evangelho aos familiares e que vão introduzir a fé cristã junto dos dignitários políticos locais. Porque é que eles aceitaram essa missão? Porque é que os chefes tsongas aceitaram encontrar os suíços e converter-se ao cristianismo? Em que medida os actores sociais tsongas não se limitaram, num primeiro momento, a instrumentalizar os suíços segundo lógicas nativas, políticas e culturais, ou, como se queixa Grandjean (1917 : 55), para obter benefícios materiais?

Entretanto, a partir deste encontro, os tsongas vão tornar-se os *alter ego* da missão e dos missionários. Doravante, a Missão suíça existe em função dos tsongas. Todo o missionário deverá aprender a língua tsonga, os seus usos e costumes, deverá lutar ao lado deles contra os colonizadores portugueses e os opressores boers. Por conseguinte, a tsonga-dependência da Missão suíça não é só acidental (encontro por acaso entre missionários e tsongas) e genética (criação da Missão romanda), mas tornou-se também essencial.

Em contrapartida, a Missão romanda, com os seus estudos de linguística e etnologia, fará conhecer os tsongas no mundo científico. Um Grandjean orgulhoso afirma em 1917, sem papas na língua, que os tsongas vão ser conhecidos no mundo científico graças à Missão. Assim, os trabalhos científicos dos subditos suíços sobre os objectos tsongas vão servir, na realidade, para projectar os primeiros no mundo científico e, conseqüentemente, para tirá-los da sua marginalidade. Os tsongas, depois de terem sido, num primeiro momento, ocasião de libertação da dependência da Missão de Paris e da fundação da Missão romanda, vão, num segundo momento, ser ocasião para a desmarginalização da Missão romanda e conseqüentemente da Igreja livre do cantão de Vaud.

Esta procura de prestígio dos missionários através dos tsongas não vai limitar-se ao domínio etnolinguístico, mas vai alargar-se a outros domínios. Não se pode, por exemplo, considerar a nomeação de Clerc no primeiro quartel do século como vice-cônsul suíço na então Lourenço Marques como

uma desmarginalização política da Missão? Ou a experimentação de medicamentos, como nos hospitais de Chicumbane, como a sua desmarginalização científica?

Se a identidade e a reputação da Missão suíça estão intrinsecamente ligadas aos tsongas, poderia a missão renunciar à tsonganidade sem negar-se a ela mesma? Até aos anos cinquenta pensava-se que fosse possível unir os tsongas dos dois lados da fronteira e criar o que seria uma nação tsonga. As edições Sasavona foram criadas para favorecer este evento. Mas, de facto, a missão protegia os tsongas ou protegia-se a ela mesma? Protegia uma identidade tsonga, que aliás só ela conhecia, ou defendia uma identidade missionária que era intrinsecamente ligada à existência de uma missão, de uma Igreja e de um povo tsonga?

Moçambicanidade versus tsonganidade ?

Como vimos acima, a Missão pôde sobreviver às perseguições coloniais graças à tsonganidade espaço-identitária que ela mesma criou e com a qual ela se identificava. Mondlane, nascido chope, crescido tsonga, vai tornar-se moçambicano, vai « lutar por Moçambique ». A moçambicanização do chope-tsonga Mondlane não exigia a sua adesão prévia a visão portuguesa do espaço geopolítico? Isso não significava, por outro lado, um afastamento da visão espaço-identitária dos missionários?

A correspondência entre André Clerc e Eduardo Mondlane (arquivos do Departamento missionário de Losana) deixa perceber a existência de duas fases no relacionamento entre os dois homens. Na primeira - dos anos trinta aos anos cinquenta - o professor A. Clerc é tutor e guia espiritual do jovem Eduardo. Na segunda - dos anos cinquenta até a 1968 -, o intelectual e visionário Eduardo Mondlane começa um trabalho de reconversão de Clerc e de outros missionários suíços à moçambicanidade. A partir dos anos cinquenta, já não é Mondlane a seguir os missionários, mas são estes que começam uma árdua metamorfose, que vai levá-los, pelo menos a alguns de entre eles, a secundarem a visão moçambicana de Mondlane, na luta pela independência de um país geopoliticamente não conforme ao projecto missionário.

Até onde os missionários podiam seguir Mondlane? Podiam segui-lo até ao ponto de caucionar uma luta armada? Podiam segui-lo nas metamorfoses da política internacional da década de sessenta, que empurraram sempre mais a Frelimo em direcção ao campo socialista? O empenhamento da missão podia continuar igual, mesmo depois do desaparecimento físico de Mondlane?

Podemos tipologicamente dividir o empenhamento político dos missionários em três gerações: a geração antes da Segunda Guerra mundial, a geração pós-guerra e a geração dos anos sessenta.

Da primeira geração ressaltam os nomes de André Clerc e Jean-Paul Widmer. A relação entre André Clerc e Eduardo Mondlane é muito particular. Clerc estava em Lisboa quando soube da morte do seu Eduardo. E o seu comentário teria sido: « perdi o meu segundo filho ». Se aceitarmos fazer uma leitura da relação entre estes dois personagens em termos de pai-filho, teremos que dividir a relação em duas partes. A primeira em que a educação, a formação da personalidade e a ascensão da personagem

Mondlane se faz sob a guia perspicaz, mas paternalista, de Clerc; e a segunda em que a abertura do espírito de Clerc em direcção a novos horizontes políticos e o reconhecimento do seu trabalho e da sua estatura missionária são ligados ao renome e à personalidade política de Eduardo Mondlane. Como acontece muitas vezes na relação pai-filho, a vontade de seguir e secundar Eduardo teria levado Clerc a ultrapassar certas visões próprias da sua educação ligadas, por exemplo, ao empenho político do missionário e à ideia da tsonganidade. Contudo, ele nunca pôde abandonar completamente certos preconceitos. Assim, mesmo sabendo das lutas que Mondlane travava para impedir o tribalismo no seio da Frelimo, Clerc nunca se dignará visitar as zonas Centro e Norte de Moçambique. Mais, em Junho de 1997, isto é, vinte e três anos após a independência de Moçambique, ele dizia-me, numa conversa, que não queria que a capital saísse do Sul de Moçambique. A única razão que justificava esta sua tomada de posição era ligada à identidade tsonga. Sob o ponto de vista do seu empenhamento político, ele vai manter sempre, mesmo trinta anos mais tarde, um perfil baixo, que o impedirá toda a sua vida de admitir publicamente as suas relações com a Frelimo.

Jean-Paul Widmer vai ter uma posição oposta. Nunca esconde a sua ligação não só com o amigo Mondlane, mas com toda a Frelimo. O seu escritório de Genebra é o centro gravitacional da política estrangeira da Frelimo na Suíça e nos países ocidentais desde o período da luta de libertação nacional. Widmer é sobrinho de Ernest Creux, um dos fundadores da Missão romanda, e é a partir do interesse que a sua família tem para com o trabalho missionário (helveticamente ligado aos tsongas) que ele vai, na década de quarenta, para a África do Sul e, depois, para Moçambique. Em Lourenço Marques, ele trabalha durante anos para uma empresa suíça, a Casa Bridel (Bridleel), ao mesmo tempo que segue os cultos dominicais no Covo. Nos anos passados em Moçambique, teria conhecido o jovem Eduardo, provavelmente em Manjacaze, e a sua amizade teria continuado mais tarde.

Widmer é uma figura complexa: homem de negócios, bem conhecido nos meios políticos e económicos de Genebra e suíços, antigo presidente da Cruz azul mundial, cônsul de diferentes países, entre os quais Moçambique. Sem ser missionário, ele interessa-se pela questão missionária, e dá a sua contribuição à comissão das finanças do Departamento missionário de Losana. A diferença de atitude entre Clerc, que mantém uma discreção olímpica quanto ao seu empenho político, e Widmer, que ostenta a sua adesão no credo liberalista de Mondlane e da Frelimo, explicar-se-ia, ao que parece, pela estrutura eclesiológica da Igreja livre, que deixaria a cada membro a liberdade de dispôr da sua vida e das suas acções, sem dever prestar contas à Igreja.

A segunda geração, de Morier-Genoud e George Andrié, chega a Moçambique num momento em que a ideia de independência já não é tabu em muitos meios políticos ocidentais (Carta do Atlântico) e americanos (Vº congresso panafricano de Manchester), mas, sobretudo, vinha de uma escola teológica pós-guerra, que, sob a direcção de Karl Barth e Bonhoeffer, se empenhava directamente na luta pela liberdade política dos oprimidos. No contexto moçambicano, a sua chegada tinha sido precedida pelo *lomoku*. Estes factos vão contribuir para tornar esta geração mais militante que

a precedente. Todavia, a sua militância vai inscrever-se e dar continuidade à tradicional visão missionária do espaço identitário, apesar de ter tentado alargar o campo da missão até à Beira, com Andrié e Vonnez, o que, aliás, tinha já sido começado na precedente geração por Lotz.

A terceira geração – penso em particular em A. Sauter – era abertamente orientada à esquerda. Por conseguinte, à militância da segunda geração, juntava-se uma afinidade ideológica com a Frelimo, sem contudo questionar – o que pode ser visto como um paradoxo – uma leitura tsonganista de Moçambique.

As três gerações têm em comum um tsongacentrismo. Só na medida em que os tsongas se moçambicanizam, é que os tsonganistas se viam obrigados a moçambicanizar-se. Em conclusão podemos dizer que a Missão suíça era profundamente nacionalista, mas de um nacionalismo tsonga. O nacionalismo moçambicano é obra dos próprios moçambicanos.

Março de 1998

Severino Elias NGOENHA

Universidade Eduardo Mondlane, Maputo e Université de Lausanne

BIBLIOGRAFIA

- Alexandre... 1997, « Alexandre Vinet. Regards Actuels », Losana, *Cahiers de la Renaissance vaudoise*.
- ALBUQUERQUE, Mouzinho de 1889, *Moçambique 1896-1899*, Lisboa, Manuel Gomes ed.
- CLERC, A.-D. & CHITLANGO KHAMBANE 1990, *Chitlango. Filho de Chefe*, Maputo, Cadernos Tempo.
- CRUZ E SILVA, T. 1996, *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974) : The Case of the Swiss Mission*, Ph. D. thesis, University of Bradford (GB), Department of Social and Economic Studies, mimeo.
- ENNES, A. 1898, *A Guerra d'África em 1895. Memórias*, Lisboa, Typographia do Dia.
- GARDIOL, N. 1987, *Le coup d'État académique du 2 décembre 1846*, Losana, Université de Lausanne.
- GRANDJEAN, A. 1917, *La Mission romande. Ses racines dans le sol suisse romand. Son épanouissement dans la race thonga*, Losana, Georges Bridel.
- HARRIES, P. 1994, *Work, Culture, and Identity. Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*, Joannesburgo, Witwatersrand University Press.
- JOSÉ, A. & MENESES, P.M.G. 1992, « Focos, problemas, metodologias, desafios para a década de 90 », in *Moçambique. 16 anos de historiografia*, vol. I, Maputo, (« Painel moçambicano »).
- LAMAMRA, N. & MAGGETTI, D., eds 1997, *Jeter l'ancre dans l'éternité. Études sur Alexandre Vinet*, Losana, Bibliothèque historique vaudoise.
- MALULEKE, S.T. 1995, *A Morula Tree between Two Fields. The Commentary of Selected Tsonga Writers on Missionary Christianity*, University of South Africa, Ph. D. thesis mimeo.
- MAPHOPHE, C. 1956, *Ta vutomi bya mina*, Joannesburgo, Swiss Mission in South Africa.
- MONNIER, N. 1995, « Stratégie missionnaire et tactiques d'appropriation indigènes : la Mission romande au Mozambique, 1888-1896 », *Le Fait missionnaire. Histoire et héritages – Approche pluridisciplinaire*, 2, déc.
- NORONHA, E. de 1943, *Mouzinho de Albuquerque. O militar, o colonial, o administrador*, Lisboa, Sá da Costa.
- SERRA, C. 1997, *Combates pela mentalidade sociológica*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane.
- VAN BUTSELAAR, J. 1984, *Africains, missionnaires et colonialistes. Les origines de l'Église presbytérienne du Mozambique (Mission suisse), 1880-1896*. Leiden, E. J. Brill.
- WAGNER, J. 1962, *Les poètes nègres des États-Unis*, Paris, Librairie Istra.