

Os jesuítas em Moçambique

Aspectos da acção missionária portuguesa em contexto colonial (1941-1974)

A actividade missionária das congregações portuguesas durante o Estado Novo é relativamente mal conhecida, apesar de se reconhecer a sua importância ao nível do papel que assumiram na aplicação, nos territórios ultramarinos, de muitas das directrizes da política colonial do tempo do salazarismo.

O Estado Novo, com o objectivo de nacionalizar e consumir a ocupação efectiva (territorial e cultural) dos territórios sob domínio português, consignou à Igreja, e particularmente às missões, um papel fundamental na concretização do seu modelo imperial. O Acordo missionário com a Santa Sé, em 1940, submeteu as missões a um apertado controlo político e financeiro e, no ano seguinte, o Estatuto missionário interpretou detalhadamente o Acordo, referindo-se às missões como « instituições de utilidade imperial e sentido civilizador ».

Esta ideia, veiculada abundantemente pela propaganda do regime, tem levado por vezes ao pressuposto de que a acção missionária portuguesa se reduziu a uma prática ao serviço do colonialismo. Impõe-se, porém, conhecer melhor as actividades das congregações católicas portuguesas, analisar o peso da ideologia colonial e verificar a sua influência sobre a acção missionária.

A província portuguesa da Companhia de Jesus retomou a sua actividade em Moçambique em 1941, após a institucionalização jurídica do papel das missões no Estado Novo. A forma como os jesuítas se implantaram no território e desenvolveram a sua actividade constitui, assim, um exemplo de análise das práticas e métodos missionários portugueses utilizados em contexto colonial.

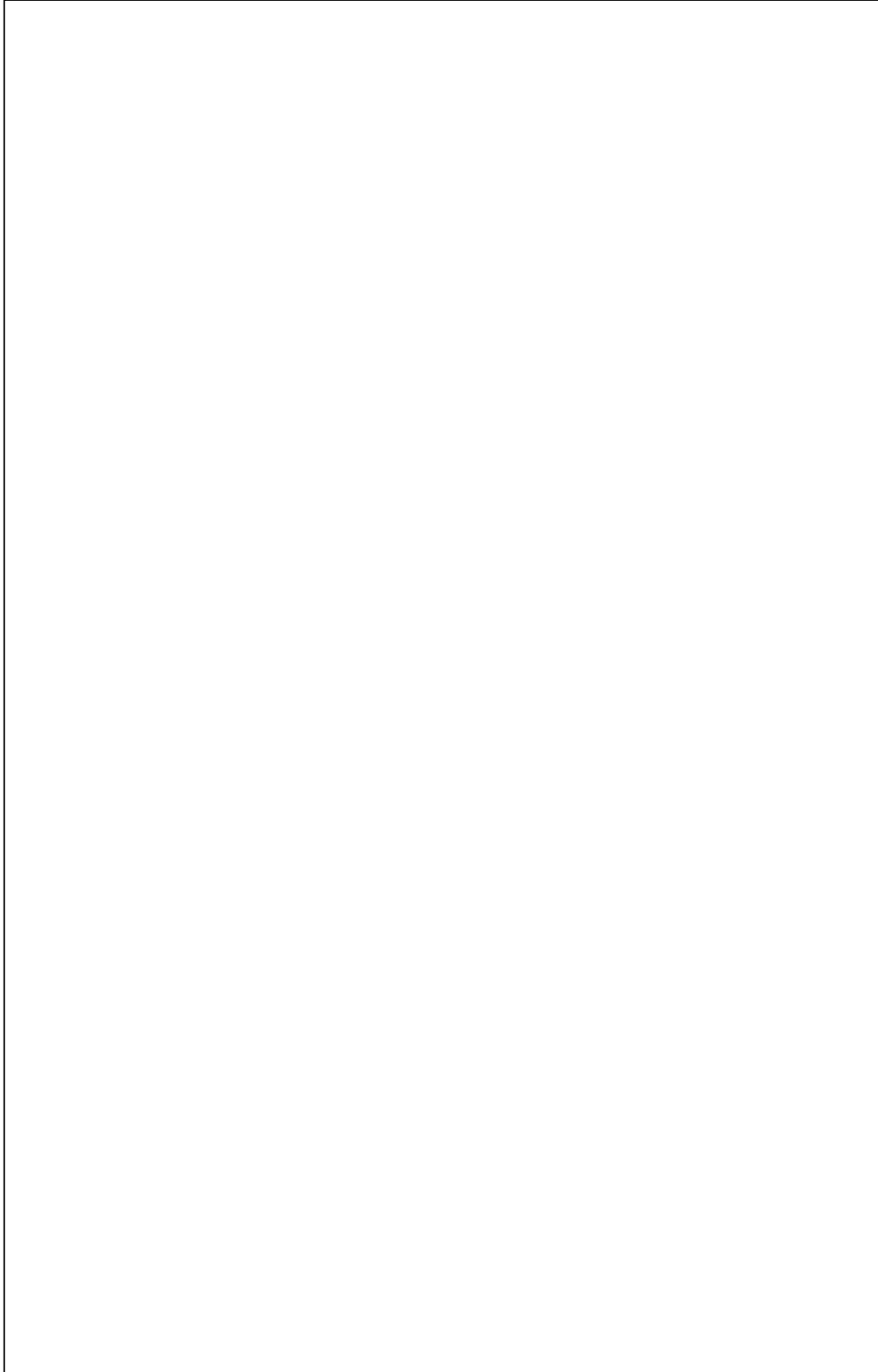
Acção missionária nos anos 1940 e 1950

Os jesuítas começaram por se estabelecer na missão de Lifidzi, situada na região da Angónia (Tete), instituída pela Companhia em 1908. Apesar de ter sido a última missão a ser fundada antes da expulsão da congregação pelo regime republicano, desde o primeiro momento se afigurara como um local

privilegiado para a irradiação da actividade missionária, pelo que a sua escolha para o reinício da missionação jesuíta não constituiu um acaso. A Angónia apresentava-se como um vasto planalto fértil e de clima agradável, usufruindo, no início dos anos 1940, de uma elevada densidade populacional, ideal para a difusão, em grande escala, da doutrina cristã, e de um movimento religioso significativo¹.

Por outro lado, a opinião prévia dos missionários sobre a receptividade da população africana à cristianização era bastante positiva², ainda que essa imagem se viesse, com o tempo, a revelar idílica, quando a prática quotidiana da missionação, e o aprofundar do conhecimento das culturas africanas em presença, demonstrou a existência de inúmeras dificuldades e obstáculos. A falta de preparação prévia dos novos missionários jesuítas evidenciou-se, logo nos primeiros tempos, no desconhecimento da língua e características das sociedades locais e na evidente dificuldade em destrinçar o diferente acolhimento que tiveram das duas grandes culturas em presença, a Ngoni e a Chewa : a primeira revelando grande facilidade de relacionamento com os missionários e evidenciando maior receptividade ao cristianismo³; a segunda arredia aos padres e aos europeus em geral⁴. A falta de informações preliminares sobre as sociedades africanas era notória, pois nem os conhecimentos dos anteriores missionários jesuítas foram tidos em consideração nos primeiros anos do novo período de missionação⁵.

1. De acordo com os dados do censo da população de Moçambique de 1940, a circunscrição da Angónia, sendo relativamente pequena em extensão territorial quando comparada com as restantes circunscrições do Distrito de Tete, era a segunda com mais população recenseada (mais de 84 mil africanos, além de alguns europeus). O censo apresentava a Angónia como a circunscrição com maior número de africanos casados catolicamente (1 119 homens e 1 418 mulheres, ao passo que nas restantes o seu número oscilava entre 1 a 5 indivíduos, exceptuando-se a região do Bárue). Face ao total da população recenseada, este número representa pouco mais de 3 %. No entanto, considerando que as proporções dos casamentos protestantes em relação às outras circunscrições eram semelhantes, a Angónia não deixava de ser a que apresentava melhores perspectivas para a acção missionária, tanto católica como protestante. Cf. COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE, *Censo da população em 1940*, vol. II - *População indígena. População total por sexos, idades e estado civil segundo a sua distribuição por divisões administrativas*, Lourenço Marques, Imprensa nacional de Moçambique, 1943 : 6 e 22-23.
2. Existia uma imagem favorável sobre a população local, de origem ngoni, com base nos relatos dos antigos jesuítas estabelecidos em Lifidzi em 1908, à semelhança dos protestantes da *Dutch Reformed Church*, instalados na Angónia desde 1906. Cf. F. CORREIA, *O método missionário dos jesuítas em Moçambique 1881-1910. Um contributo para a História da Missão da Zambézia*, Braga, Livraria A. I., 1991 : 308 e 313. Essa imagem foi reforçada, nos anos 1930, pelas informações do arcebispo de Lourenço Marques, D. Teodósio, ao provincial jesuíta, quando o tentava convencer da necessidade do regresso da Companhia a Moçambique.
3. A partir de finais do século XIX, os Ngoni tornaram-se aliados dos portugueses, auxiliando-os em operações de guerra e na submissão de outros povos. Esta situação levou-os a serem privilegiados pela população europeia instalada na Zambézia, que os utilizou como mercenários, e mais tarde como polícia africana, dando-lhes ainda preferência como mão de obra para as plantações e construção dos caminhos de ferro. Devido à relação privilegiada dos ngoni com os europeus, não seria de estranhar que se mostrassem mais receptivos ao cristianismo, como religião daqueles que já admiravam. Cf. Z. PEREIRA, *Jesuítas em Moçambique (1941-1974) : a construção do modelo imperial do Estado Novo*, dissertação de mestrado em história social contemporânea, Lisboa, ISCTE, 1998, mimeo. : 17.
4. Os povos de origem chewa existentes na Angónia eram, normalmente, designados de Zimba (ou Azimba) ou de chipeta.
5. Em 1908, os Padres Simon e Hill distinguiram perfeitamente os ngoni, que envergavam panos e eram capazes de ir até Blantyre aprender a ler e escrever, dos zimba, cujas crianças andavam nuas e as mulheres cobertas de cascas de árvores. Cf. F. CORREIA, *O método missionário...*, op. cit. : 308.



Implantação e linhas de expansão

Em 1943, os jesuítas reocuparam a Missão de Boroma, sua antiga sede missionária, mas este facto levou à dispersão de pessoal em duas frentes de acção distantes e distintas : a população da região era outra, os nyungwe⁶, tal como a língua. O desvio do escasso pessoal disponível adiou o desenvolvimento na Angónia e só em 1945 se fundou a Missão da Fonte Boa, nas proximidades de Mtengo-Balame, em virtude da necessidade de marcar presença na região e obstar à actividade protestante, em particular a empreendida pela *Dutch Reformed Church*, que ali chegava através da fronteira com a Niassalândia⁷.

A escassez de pessoal, para além da ausência de um plano geral que delimitasse com clareza os objectivos e as linhas de desenvolvimento e implantação em Moçambique, impediu, nos anos seguintes, a fundação de outras missões no distrito de Tete e ensombrou o estabelecimento de um colégio e de um seminário, apesar das insistências do arcebispo de Lourenço Marques e do Bispo da Beira.

O início do processo de descolonização no pós-guerra alertou os jesuítas para a necessidade de também dirigirem o seu trabalho para a formação religiosa das elites europeias. Assim, em 1952 direccionaram-se, pela primeira vez, para a intervenção nos centros urbanos, assumindo a orientação da Paróquia de Nossa Senhora de Fátima, na Beira. Embora o estabelecimento na Beira, e o início da actividade evangélica junto dos colonos, não tivesse resultado de uma expansão planeada, acabou por se tornar no esboço de um tipo de expansão e intervenção na sociedade que, nos anos 1960, seria efectiva e conscientemente colocado em prática.

A expansão dos jesuítas no distrito de Tete continuou sendo adiada e apenas em 1957 foi fundada a primeira missão na circunscrição da Macanga. O estabelecimento nesta região, planeado desde meados dos anos 1940, foi protelado devido a indecisões quanto ao modo de orientar a expansão dos jesuítas, e às dificuldades que o trabalho missionário levantava nas missões da Angónia e na de Boroma. A decisão foi definitivamente tomada em 1957

6. Embora Boroma tivesse sido anteriormente o modelo das missões dos jesuítas, a decadência instalara-se após a saída forçada da Companhia de Moçambique durante a República. Os nyungwe constituíam um grupo humano marcado por grande sincretismo cultural, cujas origens se podem encontrar em vários grupos africanos da África oriental, devido à sua afinidade com os antigos escravos-guerreiros Chikunda, recrutados em vários locais ao longo dos séculos XVIII e XIX pela administração portuguesa e senhores dos prazos, e estavam muito próximos de Tete e da grande via de penetração para o interior que constituía o Zambeze e, portanto, mais em contacto com outras culturas. O trabalho missionário dos anteriores jesuítas desenvolvera-se, basicamente, com crianças resgatadas à escravatura, num processo que, na prática, consistia na compra de crianças, geralmente roubadas aos pais pelos vendedores. Estas eram depois objecto de instrução religiosa nos internatos, mas também utilizadas como força de trabalho e em confrontos militares, numa época em que os jesuítas se comportavam como autênticos senhores de prazos, na disputa pelo controlo territorial da Zambézia. Os seus descendentes acabaram, assim, por se tornar pouco receptivos ao cristianismo. Cf. Z. PEREIRA, *Jesuítas em Moçambique...*, op. cit. : 40.
7. Apesar de a actividade protestante não ter sido tão intensa no distrito de Tete como foi, por exemplo, no Sul de Moçambique, a que existia não deixou de ser motivo para preocupação dos jesuítas. Os protestantes tinham uma relativa facilidade de penetração, derivada de uma moral mais facilmente aceite pela população e das melhores condições materiais oferecidas. Para além do natural choque entre as diferentes crenças, e da evidente inferioridade material das missões católicas, o principal receio dos jesuítas, tal como de outros missionários portugueses, era o perigo da « desnacionalização ». Na região de Tete, este perigo era ainda mais recado devido à proximidade dos territórios sob soberania inglesa, a partir dos quais se processava a expansão protestante para as zonas reivindicadas pelos jesuítas.

devido à constatação de que outras congregações, como os Padres de Burgos recentemente chegados à diocese da Beira, estavam a ocupar posições importantes e a alargar rapidamente o seu campo de acção. Inicialmente estabelecida no Furancungo, a missão jesuíta foi, depois, transferida para o Vuende, junto ao rio Chiritse, próximo de uma missão protestante da Santidade internacional, que aumentara, neste período, a sua actividade nas aldeias.

Métodos de evangelização

Apesar de trabalharem com diferentes sociedades africanas, os missionários aplicaram a todas elas as mesmas metodologias no trabalho de evangelização e de ensino. Todavia, a falta de um plano definido que orientasse a *praxis* missionária fez com que a diversidade de métodos e técnicas predominasse durante longos anos.

A catequese revelava uma grande importância, pois, sem a necessária preparação, os africanos não podiam ser baptizados e entrar na comunidade cristã. O estabelecimento e organização do catecumenato foram, assim, uma das primeiras medidas tomadas pelos missionários⁸, com o objectivo de impor o modo de vida católico aos convertidos e obter a maior participação possível de africanos nas várias aldeias. Intencionalmente, os missionários procuraram que as cerimónias, que decorriam no fim das etapas estabelecidas para o catecumenato, se revestissem de solenidade para captar a atenção dos africanos ainda não convertidos e, ao mesmo tempo, reforçar a importância cristã do acto baptismal. Os baptismos concedidos à hora da morte, mesmo que raros, revestiam-se de alguma importância, já que os missionários os utilizavam como forma de introdução da ideia de uma vida para além da morte, tentando contradizer as crenças africanas de que os espíritos, após a largada do corpo, encarnavam noutros seres.

A manipulação do medo e do misticismo, recorrendo a exemplos de desgraças ocorridas a outros africanos ou à utilização dos perigos provocados pela natureza, associada à ideia do castigo divino, era frequentemente utilizada. As visitas às aldeias distantes das sedes das missões eram uma importante ocasião de contacto entre africanos e missionários, que procuravam obter conversões e assegurar as convicções dos convertidos. Os jesuítas estabeleceram ainda, em diversas localidades, organizações que envolvessem os cristãos nas actividades da Igreja, entre as quais a Cruzada eucarística, o Apostolado da oração e a Congregação mariana.

O contexto colonial em que os missionários viviam, as pressões do regime, e a própria formação dos missionários portugueses feita no âmbito do nacionalismo do Estado Novo, levavam-nos a aliar a tarefa evangelizadora e de conversão à da « nacionalização ». A forma como se processava o trabalho evangelizador e, simultaneamente, « nacionalizador » seguia, fundamentalmente, três caminhos : a ridicularização dos costumes tradicionais africanos, recorrendo à ironia e chacota ; a refutação da cultura africana ; e a demonstração do caminho para Deus, ao qual se associava ainda as vantagens da « lusitanidade ». O derradeiro objectivo era a imposição de

8. O primeiro Regulamento do catecumenato da missão foi elaborado em 1942, pelo Superior missionário dos jesuítas, P. Bernardo Gonçalves. Cf. Arquivo da província portuguesa da Companhia de Jesus (APPCJ), cx. 326, pt. 8.

regras da ortodoxia religiosa e política. Entre as técnicas utilizadas salienta-se, por exemplo, o recurso às representações teatrais, de carácter moralizador, cujos conteúdos facilmente se podiam proporcionar para atingir estes propósitos.

O trabalho missionário apoiava-se ainda na procura do fausto nas celebrações litúrgicas e criação de novos espaços religiosos e simbólicos, que introduzissem uma diferença arquitectónica, emblema de uma nova ordem social. As escolas-capela assumiam-se como novos locais de culto e de transmissão cultural, e as igrejas das sedes das missões revestiam-se, tanto quanto possível, de grandiosidade. Em ambos os casos, o que se apresentava aos olhos dos africanos era uma nova simbologia e uma nova manifestação, não apenas religiosa, mas também de poder.

As festividades, com o cerimonial, pompa e aparato icónico que se lhes imprimia, eram outro meio de afirmar o poder temporal e religioso dos missionários, pelo impacto que produziam entre as populações. Revelavam-se ocasiões vitais para incentivar os cristãos, maravilhar e suscitar novas conversões. Alguns rituais, músicas e danças africanas foram largamente aproveitados e fomentados como instrumentos de auxílio à evangelização. No entanto, as formas de expressão africanas eram criteriosamente seleccionadas pelos missionários, limitando-se às consideradas « decentes » ou « aproveitáveis », já que o objectivo era imprimir-lhes um cunho cristão. Não obstante, a permissão da expressão africana e a sua associação às liturgias cristãs teve extrema importância para o crescimento e adaptação interna da própria Igreja em África. Se, por um lado, se tentava influenciar as populações africanas para a conversão, estas acabavam também por ter alguma ascendência sobre a vivência religiosa cristã.

Ao mesmo tempo que se utilizavam manifestações tradicionais africanas e se transmitiam os fundamentos da religião, também se procurava criar um ambiente « português ». Nas missas, nas festas religiosas e na catequese era feito um esforço de exaltação nacionalista e difusão da « portugalidade », sendo comum assistir-se à cerimónia do içar da bandeira, ao canto do hino, e à organização de marchas entre os catecúmenos. Na catequese, e apesar de a legislação do regime colonial permitir o uso das línguas africanas, os jesuítas introduziram o ensino da língua portuguesa⁹. Esta prática, além de suprir as carências dos missionários em relação ao domínio das bem estruturadas línguas locais¹⁰, tinha também vantagens educativas, permitindo mais uma forma de penetração do português, que podia atingir população fora da idade escolar.

Na actividade evangelizadora, os missionários dispunham de vários colaboradores africanos, como sejam os professores, os catequistas e os « gurupas », designação dada ao chefe dos cristãos de uma povoação, cuja principal tarefa era supervisionar a comunidade católica local¹¹. Sem estes

9. Cf. Z. PEREIRA, *Jesuítas em Moçambique...*, op. cit. : 55.

10. Os missionários tinham dificuldades na transmissão dos valores cristãos em línguas que mal dominavam, e os livros existentes em línguas africanas disponíveis nas missões dos jesuítas eram escassos. Todavia, a própria leitura da Bíblia, do catecismo e de outros manuais implicava que os africanos soubessem ler e escrever, pelo que a própria necessidade também levava os missionários a ministrarem esses conhecimentos na catequese. Esta ligação estreita entre o ensino e a actividade da Igreja existiu, assim, praticamente desde os primórdios da missionação. Cf. E.A. AYANDELE, *African Historical Studies*, London, Frank Cass, 1979 : 79.

11. O « gurupa » : trata-se de uma fórmula criada pelos Padres Brancos na Niassalândia, nos anos 1930, que os jesuítas aproveitaram e copiaram nas suas missões, com o objectivo de promover a formação de um sistema de grupos católicos a nível local. Cf. M. SCHOFFELEERS

auxiliares a divulgação da religião teria sido muitíssimo limitada : eram eles os principais responsáveis pelo número de conversões e baptismos provenientes de áreas onde o missionário não chegava com frequência, e assumiam as funções da evangelização muitas vezes por iniciativa particular.

Organização do ensino missionário

O Estado Novo confiou totalmente às missões católicas o ensino especialmente destinado aos africanos, designado de ensino rudimentar, regulamentado em Moçambique desde 1930. Organizado em três anos, o ensino rudimentar ministrava ensinamentos de português, aritmética, sistema métrico, corografia e história de Portugal, desenho e trabalhos manuais, educação física, higiene e educação moral. Os objectivos e a finalidade deste ensino, expostos no Estatuto missionário, eram : a « perfeita nacionalização e moralização dos indígenas e a aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, de harmonia com os sexos, condições e conveniências das economias regionais, compreendendo na sua moralização o abandono da ociosidade e a preparação de futuros trabalhadores rurais e artifices que produzam o suficiente para as suas necessidades e encargos sociais »¹².

À semelhança dos conteúdos do ensino primário estabelecido em Portugal, o ensino para os africanos devia formar nos alunos o amor ao trabalho, à religião católica, inculcar a ideia de obediência e respeito da autoridade. A educação ocidental introduzia, ainda, novas forças de organização do tempo, para assegurar a introdução da ideia de disciplina, além de uma vigilância contínua.

Outro dos propósitos do ensino missionário era a criação de hábitos de trabalho que possibilitasse a integração dos africanos na economia colonial. Existiam oficinas nas missões, destinadas à aprendizagem de ofícios e ao ensino do trabalho agrícola, subordinadas à ideia da necessidade de fixar o africano à terra, como forma de assegurar o trabalho de evangelização e de « nacionalização ». A obrigação legal e « moral » do trabalho, imposta aos africanos como forma de os forçar a pagar o imposto, o trabalho correctivo para marginais e « ociosos », e o recrutamento em caso de « necessidade pública », eram, para os jesuítas, medidas legislativas consideradas exemplares. Herdeiros de uma ideologia que considerava o africano como « preguiçoso », demonstraram um alheamento dos costumes africanos e das causas para as atitudes de resistência ou de fuga ao trabalho, nos moldes concebidos pela cultura ocidental. As queixas dos missionários a propósito dos abusos cometidos pelas autoridades ou companhias privadas no recrutamento de trabalhadores deviam-se sobretudo ao facto do trabalho forçado provocar a fuga dos africanos ou retirá-los das suas regiões, desestabilizando as comunidades cristãs e dificultando o trabalho de evangelização. A emigração produzia, para além de consequências religiosas, sequelas no trabalho de « nacionalização ».

As missões foram utilizadas pelo Estado Novo como instrumento de propaganda do regime, para além de forma de controlo social. A actividade

& I. LINDEN, « The Resistance of the Nyau Societies to the Roman Catholic Missions in Colonial Malawi » in T. RANGER & I.N. KIMAMBO, (eds), *The Historical Study of African Religion. With special reference to East and Central Africa*, Londres, Heinemann, 1972 : 256.

12. Cf. *Portugal e a Santa Sé. Concordata e Acôrdo missionário de 7 de Maio de 1940*, Lisboa, Secretariado da propaganda nacional, 1943 : 120.

escolar revelava-se também para os missionários como uma oportunidade de estenderem a sua influência religiosa, pelo que se embrenharam no ensino, acabando por aliar ao campo puramente evangélico e à tarefa de moralização cristã a causa da «portugalização», assumindo o papel de responsáveis pela persuasão dos africanos acerca das capacidades dos portugueses e do seu empenhamento¹³.

Os missionários delegaram a maior parte da responsabilidade do ensino nas escolas rudimentares em professores africanos. De forma a proverem as escolas com estes elementos, os jesuítas estabeleceram, em 1944, uma Escola normal de professores indígenas na missão de Boroma. O programa do curso, organizado em três anos, incluía uma forte componente religiosa, trabalhos agrícolas, e ensino da língua portuguesa e dos principais conteúdos que deviam ser ministrados no ensino rudimentar. O arranque da formação dos professores foi moroso e difícil. Os primeiros diplomados saíram apenas em 1947 e, ainda assim, para ficarem principalmente nas sedes das missões, onde os missionários tinham maior facilidade em vigiar a sua actividade. A fuga dos formandos para outros empregos, com melhores salários, era uma consequência directa da própria escassez do financiamento estatal do ensino missionário, e do estabelecimento de regalias discriminatórias para os professores das missões e para os das escolas directamente controladas pelo Estado.

Durante quase duas décadas as deficiências programáticas não forneceram uma formação sólida, apesar das insistências da Santa Sé e do Padre geral da Companhia de Jesus para o desenvolvimento do trabalho de instrução e formação de professores africanos. Só em 1958 se procedeu à remodelação séria do funcionamento da Escola normal, com a introdução de mais um ano de estudo, revisão de programas e métodos, e alargamento do leque de conhecimentos ministrados.

A situação do ensino rudimentar ministrado pelas missões católicas pouco evoluiu durante as décadas de 1940 e 1950, devido, em grande parte, a entraves colocados pelo próprio sistema educativo colonial. A total desadaptação dos programas às culturas africanas não facilitou a implementação do ensino e a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa levantou problemas na transmissão dos conhecimentos a crianças que apenas falavam línguas africanas, obrigando o Estado Novo a inserir na legislação a autorização do emprego dos idiomas locais como instrumento auxiliar.

Resistência cultural africana

Vários dos obstáculos colocados à acção missionária dos jesuítas em Moçambique derivaram da tenaz resistência da cultura africana. A poligamia foi um dos pontos fulcrais, sendo combatida tão intransigente como ineficazmente pelos missionários, originando atritos com as populações e com as autoridades portuguesas e africanas.

A conversão dos régulos, considerada fundamental para servir de exemplo ao resto da população, esbarrava, normalmente, na dificuldade da imposição da monogamia. A resistência das elites africanas ao cristianismo devia-se ainda a uma questão de sobrevivência de um modo de vida e da preservação da hierarquia estabelecida, pois a actividade desenvolvida por

13. Cf. Z. PEREIRA, *Jesuítas em Moçambique...*, op. cit. : 81.

professores, catequistas e « gurupas » nas aldeias colocava em causa o poder e o domínio espiritual das chefias sobre a população.

Entre as autoridades portuguesas, os jesuítas não conseguiram obter o desejado apoio no combate à poligamia. Os missionários acusavam as autoridades administrativas de desfazerem a acção educativa e religiosa, de indiferença perante os obstáculos à cristianização e de incentivarem a continuação da poligamia, sob o pretexto da necessidade de multiplicar a população para obter mais mão de obra, preferindo que as chefias africanas continuassem « pagãs ». O empenho com que missionários e administradores defendiam as suas posições, nomeadamente na questão da jurisdição sobre a resolução dos « *milandos* » (litígios entre africanos), demonstra a necessidade de ambos na afirmação do seu poder perante a sociedade africana. Os primeiros procuravam impor normas culturais estranhas à sociedade africana e cumprir o seu papel na aculturação e transmissão das normas e costumes cristãos. Os segundos, partindo de uma convicção errónea sobre a obtenção de mão de obra barata através da persistência da poligamia¹⁴, procuravam evitar entrar em confronto directo com os costumes locais, especialmente se estes eram adoptados pelos régulos, de forma a facilitar o seu controlo¹⁵.

Se certos costumes sem uma estrutura organizativa muito forte, como algumas danças e rituais, eram facilmente assimiláveis, outros, de raiz mais profunda, interligados com as funções da vida ou com valores ancestrais, escapavam facilmente ao controlo missionário, revelando mesmo uma considerável capacidade de resistência activa. O Nyau, símbolo de reacção cultural indirecta dos povos de cultura chewa a todas as tentativas de assimilação, europeias e africanas, constituiu um dos principais obstáculos à evangelização daqueles povos pelos jesuítas. A ligação cosmogónica a mitos de origem, a inclusão de cerimónias de transubstanciação e de ritualização da sexualidade, e o papel de regulação das hierarquias de poder estabelecidas na sociedade chewa¹⁶, foram durante muito tempo características mal compreendidas pelos missionários. O Nyau foi acusado de imoral, devido ao acentuado teor sexual que acompanhava danças e canções, de anti-religioso, em virtude de os iniciados serem obrigados a abjurar toda e qualquer religião, e, ainda, de anti-nacional e criminoso, dado o seu carácter secreto. Nos anos 1950, com os desenvolvimentos da situação internacional e o surto de movimentos nacionalistas, as suspeitas sobre o Nyau aumentaram, tanto

14. A ideia de que a poligamia pode aumentar a população não é facilmente confirmada por aumentos substanciais nas taxas de natalidade nas sociedades em que esta prática prevalece. Na realidade, não se regista um aumento do número de mulheres, nem da sua fecundidade, pelo que os reflexos da poligamia no crescimento populacional não são substanciais.

15. Cf. Z. PEREIRA, *Jesuítas em Moçambique...*, *op. cit.* : 58-61.

16. O Nyau teve, entre os Chewa, durante os séculos XIX e XX, a função de resistência aos vários invasores e de preservação da sua identidade cultural, ao nível das povoações. Constitui não apenas um sistema de crenças, mas também uma sociedade organizada, com os seus membros, danças, rituais, máscaras e outros objectos, e dançarinos. Nos rituais procura-se reproduzir um momento mítico de coexistência entre homens, espíritos e animais (que no mito das origens chewa teriam vindo juntos do céu, sendo depois separados pelo fogo). Os seus membros passam por uma rigorosa cerimónia iniciática e as suas danças, de pronunciado carácter sexual, estabelecem um antagonismo entre o masculino e o feminino, invertendo regras de comportamento, de importância fundamental para a manutenção da cultura matriarcal chewa. Por outro lado, a rígida hierarquia estabelecida entre os seus membros constitui uma forma de regulação social, permitindo aos iniciados uma alternativa de ascensão social. Cf. M. SCHOFFELEERS & I. LINDEN, « The Resistance of the Nyau Societies... », *op. cit.* : 252-258.

mais que os limites territoriais deste culto ultrapassavam largamente as fronteiras moçambicanas.

A gradual percepção da dificuldade dos missionários em obterem resultados com tentativas de aculturação conduziu a atitudes progressivamente mais radicais, no sentido da sua repressão, com confisco de máscaras e objectos de culto. O reconhecimento da impossibilidade de reprimir a prática directa do Nyau levou os jesuítas, em situações de desespero, a proibirem totalmente os batuques nas regiões próximas das missões e a irromperem contra qualquer tipo de danças e festividades, levados apenas pela simples suspeita.

A repressão desencadeada pelos missionários contra o Nyau, auxiliados por catequistas e professores, teve respostas imediatas por parte das populações chewa, nomeadamente na região da Macanga e em povoações em redor da missão da Fonte Boa. Aumentaram os cânticos e a utilização de máscaras a ridicularizar o cristianismo¹⁷, e a evangelização e ensino tiveram importantes retrocessos. A iniciação na puberdade generalizou-se, com o conseqüente esvaziamento de catequeses e escolas¹⁸.

A pouca importância dada pelas autoridades coloniais ao Nyau, apontada pelos missionários, derivava, na realidade, do facto de o Estatuto dos indígenas estabelecer o respeito pelos usos e costumes locais, e da necessidade de não se entrar em confronto directo com populações que se pretendia manter sob controlo. A repressão do Nyau diminuiu mesmo a partir dos fins da década de 1950, acompanhada de uma aproximação, incentivada pelo regime, ao protestantismo e islamismo, num contexto em que a tolerância era considerada como forma indirecta de controlar e vigiar as ligações « desportugalizantes » das « seitas gentílicas », e das restantes religiões, com os países vizinhos¹⁹.

O Chinamwali, ritual de iniciação feminina de grande significado simbólico no seio das sociedades matriarcais chewa, e para a sociedade Ngoni que o adoptou, foi, apesar dos seus ritos considerados imorais, melhor compreendido pelos jesuítas, levando-os a fazer um esforço significativo para a sua adaptação ao cristianismo.

Abstraídos no combate ao Nyau e a outros rituais considerados imorais, os jesuítas descuraram a força de alguns poderes africanos a nível espiritual. A acção dos feiticeiros e dos curandeiros, ainda que considerada nociva, não foi compreendida pelos missionários na sua real dimensão e ascendência sobre a sociedade africana. A importância de todo um sistema de crenças associado a estes intermediários com o sobrenatural reflecte-se, em particular, na forma como eram usados na consolidação e legitimação dos poderes temporais. As autoridades territoriais africanas não só protegiam os feiticeiros, como uns e outros eram aliados naturais na resolução de variadas questões. Os missionários, ao trabalharem para a conversão do africano a um novo modo de vida, com a conseqüente desagregação da cultura africana, constituíam um efectivo contra-poder, enfraqueciam as posições da autoridade tradicional, territorial ou espiritual, porque minavam os valores

17. À semelhança do que acontecera na Niassalândia, onde a repressão do Nyau levou os seus elementos a ridicularizarem nas cerimónias, recorrendo a máscaras, cobradores de impostos, administradores, colonos e missionários. Cf. *ibid.* : 261.

18. Cf. Z. PEREIRA, *Jesuítas em Moçambique...*, op. cit. : 64.

19. Cf. M. CAHEN, « L'État Nouveau et la différenciation religieuse au Mozambique », comunicação apresentada nas *Deuxièmes journées d'études de Lusotopie. Protestantismes en lusophonies*, Lisboa, Institut franco-portugais, 12-14 de Dezembro de 1997.

sobre os quais essa assentava. O auxílio de africanos na actividade missionária tornava ainda mais perigoso o novo poder espiritual para a sociedade tradicional, que continuou a recorrer à sabedoria ancestral de curandeiros e feiticeiros.

No caso de Boroma as dificuldades da cristianização africana eram ainda comprometidas pelas características da população nyungwe, cuja conversão era considerada pelos missionários como morosa e difícil. O baptismo representava para muitos apenas uma forma de poderem aceder a determinados empregos e a fuga para território inglês ou para regiões mais férteis produzia instabilidade populacional, o que contribuía para que as conversões fossem reduzidas.

Para além das insuficiências da rede escolar e do pessoal missionário, a resistência à cultura europeia também contribuiu para o atraso do ensino entre os africanos. Na Angónia, os povos de origem chewa dificilmente aceitavam a escola e os de origem ngoní eram pouco receptivos, pois tinham outras expectativas de ascensão social. Para os ngoní as esperanças de sucesso e integração na sociedade passavam, principalmente, pelos privilégios políticos, sociais e económicos que a administração portuguesa se propunha a oferecer-lhes. Estas atitudes eram, para mais, implicitamente apoiadas pelas autoridades coloniais, mais interessadas na existência de uma mão de obra ignorante e barata. Neste quadro, a quantidade de crianças matriculadas nas escolas rudimentares ficou longe de abranger a totalidade da população em idade escolar. A frequência das escolas era também limitada, comparativamente ao número de inscrições registadas.

As características do ensino no sentido da « nacionalização » revelavam-se completamente desadaptadas da realidade africana. A educação ocidental pouco parecia oferecer à grande maioria dos africanos, procurando fazê-los esquecer a sua identidade e colocando-os perante um mundo estranho às suas necessidades, valores e aspirações. Ao contrário, os sistemas de educação tradicional integravam o indivíduo na sociedade em que vivia, desde o nascimento à morte, e os valores transmitidos tinham ligação com o meio envolvente²⁰.

Ao contrário dos povos da Angónia, o ensino era para os nyungwe que viviam junto da Missão de Boroma e nas proximidades de Tete uma forma de adquirirem conhecimentos para uma futura actividade profissional, pelo que a resistência cultural ao ensino era diminuta, colocando-se sobretudo na questão religiosa.

Dificuldades próprias

Algumas insuficiências da acção missionária jesuíta derivaram de factores inerentes à formação e preparação dos seus elementos. O problema da falta de pessoal coexistia ao lado de questões como a falta de preparação prévia dos missionários em níveis como o do conhecimento das línguas e culturas africanas.

A carência de pessoal obstou à concretização de alguns planos dos jesuítas e do episcopado. A extensão do território obrigava a um grande quantitativo de padres e irmãos auxiliares, e a exigência da vida missionária implicava que estes tivessem uma educação sólida e adequada ao meio. Os insistentes pedidos dos superiores de Moçambique para envio de pessoal

20. Cf. E.A. AYANDELE, *African Historical Studies...*, op. cit. : 77.

não encontraram, durante longos anos, respostas concretas por parte da província portuguesa. A instalação dos jesuítas em Moçambique coincidiu com a reorganização da Companhia em Portugal. Com as atenções voltadas para os estabelecimentos dos jesuítas em Portugal, o pessoal disponível, sobretudo o de maior qualidade, era considerado imprescindível. Esta situação influenciava os critérios de escolha dos missionários, sendo os melhores elementos orientados para actividades consideradas mais importantes, como a organização das casas de formação. O envio de elementos com qualidades excepcionais para missões isoladas no interior do continente africano era impensável, o que afectou o funcionamento das missões e conduziu a alguma decepção por parte dos missionários perante o pouco apoio prestado pela província portuguesa. O próprio recrutamento, feito sem se asseverar as necessidades e potencialidades de cada um, motivou dificuldades de adaptação²¹.

O recurso a jesuítas de outras nacionalidades foi sucessivamente prorrogado. A hierarquia da Companhia em Portugal considerava que tal medida podia ser desprestigiante, dando a aparência de que os jesuítas se tinham encarregado da missão em Moçambique, sem terem elementos disponíveis. No entanto, mais do que o receio em dar uma imagem de fraqueza, a questão central subjacente era o nacionalismo que caracterizava todos os actos do regime e que influenciava a mentalidade da própria Igreja portuguesa. Os missionários estrangeiros, mesmo os católicos, não eram vistos com bons olhos pelo regime, receoso da « desnacionalização » que a sua influência poderia exercer na população africana.

Apesar de medidas pontuais no sentido de prover as missões de pessoal, o problema da sua carência e reduzida preparação teórica e prática acabou por se agudizar progressivamente, não contribuindo para o dinamismo da acção missionária.

No caso da missionação jesuíta na região da Angónia, o desconhecimento da língua local, o cinyanja²², inviabilizou, durante muito tempo, um trabalho profícuo, limitando a acção dos missionários na área da formação e instrução de raiz cristã e no atendimento aos sacramentos. Nos primeiros tempos, a falta de instrumentos para a aprendizagem linguística²³, forçou os jesuítas a recorrerem a outras congregações, nomeadamente aos Padres Brancos, que desde finais do século XIX trabalhavam com populações de língua cinyanja em regiões a ocidente do lago Niassa. Para além do recurso a publicações em cinyanja elaboradas pelos Padres Brancos, ou mesmo por protestantes ingleses, os jesuítas mais antigos incumbiam-se de ministrar as línguas aos novos colegas.

O próprio trabalho missionário, realizado entre populações que partilhavam duas línguas diferentes, o cinyanja e o cinyungwe, trazia dificuldades acrescidas, pois a versatilidade linguística a que os jesuítas eram obrigados demorava a formação dos novos missionários.

21. Para as questões da falta de pessoal nas missões jesuítas ver Z. PEREIRA, *Jesuítas em Moçambique...*, op. cit. : 113-117.

22. Língua falada numa extensa região que vai desde o rio Aruângua até oriente do lago Niassa, partilhada por várias populações africanas como os zimba, chipeta, mbós, ntumba, ngoní e povos ngonizados, maganja e nyanja.

23. O reduzido número de publicações em Cinyanja disponíveis explica-se pelo facto de os anteriores jesuítas que tinham trabalhado no distrito de Tete terem consagrado a sua principal atenção na língua cinyungwe, para a qual deixaram grande quantidade de elementos de estudo, e por a sua presença em territórios de língua cinyanja ter sido instável ou breve.

A aprendizagem das línguas locais constituiu um problema sem resolução eficaz ao longo de vários anos. O envio de escolásticos para Moçambique foi uma das formas a que se recorreu, no sentido de possibilitar aos futuros missionários a aprendizagem das línguas enquanto jovens, mas os resultados práticos nem sempre foram positivos, perante o desvio para outras actividades.

A índole totalmente diversa das línguas africanas face às de raiz indoeuropeia constituía outro problema. A dificuldade de aplicação das teorias gramaticais conhecidas, os valores culturais subjacentes, além da linguagem corporal e gestual associada, lançavam um desafio aos missionários e colocavam problemas na organização de palavras e sons e na passagem à forma escrita²⁴. A dificuldade em traduzir concepções religiosas de matriz cristã para as línguas locais era um dos obstáculos, já que muitas delas não se enquadravam dentro dos parâmetros da cultura africana. Apesar da convicção de que era necessário uma dedicação aos estudos linguísticos e à elaboração de publicações nas línguas locais, os jesuítas pouco fizeram até aos anos 1960.

Na actividade evangelizadora, grande maioria dos missionários revelou problemas de adaptação. Os jesuítas, tradicionalmente orientados para o trabalho junto de elites, viram-se em Moçambique forçados a trabalhar com populações predominantemente rurais, cujo futuro não vislumbrava possibilidades de ascendência social significativa. O trabalho para o qual estavam particularmente preparados não era, por excelência, a missionação entre a grande massa africana. Nem mesmo junto das chefias africanas conseguiam ter grande impacto, pois estas revelavam-se pouco receptivas ao modo de vida cristão. Nos internatos das missões os jesuítas tentaram isolar alguns africanos, aos quais davam uma melhor preparação e formação religiosa e educativa, de forma a criar pequenos grupos de elite. No entanto, as reduzidas perspectivas sociais e profissionais para os africanos, no quadro do regime colonial, obviavam a que estes se tornassem num escol da sociedade africana e, quanto muito, ascenderiam a professores das missões ou a auxiliares do Estado e de interesses privados.

A falta de um plano de acção comum e a existência de diferentes concepções sobre missionação também contribuíram para comprometer os resultados da actividade jesuíta, principalmente a partir dos finais dos anos 1940, quando a chegada de missionários mais jovens trouxe novas ideias sobre pedagogia e missionação. Era, por exemplo, usual o dilema entre a procura de baptismos e casamentos em massa, por vezes com o objectivo subjacente de provar o grande número de conversões face à pressão no sentido da « civilização » imposta pelo Estado Novo, e um trabalho mais em profundidade e qualidade, para consolidar a cristandade. Em 1951, o provincial jesuíta, de visita a Moçambique, tentou uniformizar as posições dos missionários em relação aos costumes africanos e às metodologias de cristianização²⁵. No entanto, e apesar do esforço desenvolvido na

24. JonnaLynn Mandelbaum estudou detalhadamente a questão da comunicação entre africanos e missionários e, em particular, os problemas linguísticos. Cf. « Communication and Missionaries », *The Missionary as a Cultural Interpreter*, New York, Peter Lang, 1989 : 37-57.

25. Cf. Z. PEREIRA, *Jesuítas em Moçambique...*, op. cit. : 76-80.

consolidação da cristandade já existente, a falta de métodos convergentes e a desunião continuaram a prevalecer até, pelo menos, meados da década de 1960.

A dificuldade em controlar os povoados mais distantes das sedes das missões, por falta de pessoal, a concorrência protestante que punha a descoberto os poucos recursos materiais dos missionários portugueses, a utilização de métodos inadequados de evangelização, a falta de professores africanos e a insuficiência dos existentes quanto ao domínio da língua portuguesa e da formação religiosa, foram alguns problemas que dificultaram o funcionamento das escolas.

Os próprios missionários partiam, por vezes, do pressuposto da não inteligência do africano e da sua incapacidade de aprendizagem. Aliás, toda a sua formação prévia sobre as culturas e modos de ser africanos era, além de quase nula, carregada de ideias pré-concebidas e de sentimentos de superioridade. No entanto, desde finais da década de 1940, e ao longo dos anos 1950, alguns missionários começaram a desenvolver imagens mais positivas sobre os africanos, ainda que sempre dependentes da perspectiva das potencialidades evangelizadoras e da sua « nacionalização ».

A abertura aos valores locais, manifestada por alguns missionários, nomeadamente os mais jovens, relaciona-se com as rápidas mudanças que decorriam em África, num contexto anti-colonialista que obrigou a Igreja a uma reflexão interna. Pressionados por referências externas, a nível eclesiológico, cultural, social e político, os jesuítas passaram a reflectir mais sobre a sua própria acção e a tentar absorver para a prática cristã algumas características da cultura africana. O próprio Estado Novo, atento às mudanças, procedia à revisão de conceitos, integrando na ideologia colonial componentes do luso-tropicalismo, de modo a produzir uma imagem de interpenetração cultural. Estas atitudes possibilitaram um conhecimento mais profundo das culturas africanas e permitiram o surgimento de críticas ao desrespeito europeu pelas diferenças.

O sistema colonial português e a evolução política em África

Os jesuítas desenvolveram a sua acção estritamente subordinada ao Acordo missionário. Mais do que cristianizar, a função que lhes foi atribuída foi a da integração dos africanos no todo português, a « nacionalização ».

No período do pós-guerra, com as progressivas independências dos territórios colonizados, os missionários católicos portugueses alinharam, maioritariamente, ao lado dos poderes coloniais, produzindo discursos com teor ideológico mais ou menos fundamentado, mas sempre apontando os perigos da « desnacionalização » e do comunismo.

Os acontecimentos políticos em África, no início dos anos 1950, representaram, para os missionários jesuítas, o início de uma forte preocupação com a evolução política internacional, que se acentuou nos anos seguintes. Uma série de movimentos reivindicativos, ainda que possuidores de grande diversidade de objectivos, conseguiu criar um clima de instabilidade política. A revolta dos Mau-Mau, no Quénia, cuja violência foi empolada pela propaganda britânica, foi um dos acontecimentos que causou profunda consternação entre os jesuítas de Moçambique. À falta de conhecimento da realidade da situação, com um horizonte cultural subordinado a estereótipos sobre os africanos e uma mentalidade nacionalista prevalecente, os

missionários associaram o acontecimento a tudo o que recebavam : a acção protestante, a influência comunista e o nacionalismo africano²⁶.

O protestantismo desde cedo tinha sido associado pelos missionários a um certo espírito de rebelião, e a situação internacional do pós-guerra levava a que muitos partidários do Estado Novo interpretassem quaisquer sinais de emergência de nacionalismo, ou de mínima crítica ao regime, como sintomas de influência comunista. A própria hierarquia episcopal levantou a sua voz contra o « perigo » comunista, sendo de destacar o bispo da Beira, que no final dos anos 1940 dedicou à questão algumas cartas pastorais.

Portadores de padrões ideológicos imbuídos das perspectivas coloniais, os missionários portugueses tinham dificuldade em compreender que os regimes comesçassem a ser postos em causa, levando-os a construir uma amálgama de interpretações políticas em que certas manifestações africanas, protestantes de vários matizes e o próprio islamismo acabavam sendo rotulados de comunistas. Os primeiros sintomas de instabilidade na Ásia e em África conduziram, nos anos 1950, ao reforço de uma mentalidade nacionalista, que só começou a ser posta em causa na década seguinte.

A postura de desconfiança em relação aos colonos manteve-se durante quase todo o período. O pouco interesse dos colonos perante a religião, com o conseqüente exemplo negativo para a população africana, foi o principal motivo. A preocupação dos jesuítas com a « recristianização » dos colonos, notória já nos finais da década de 1940, aumentou ao longo da década seguinte, quando a Companhia actuava já na paróquia da Beira, num momento em que o Estado Novo começou a promover intensivamente uma colonização mais efectiva²⁷. A própria Santa Sé passara, desde a Iª Guerra Mundial, a dar maior importância ao apostolado urbano, e o desencadear das independências levou a Igreja a reflectir sobre a necessidade de preparar quadros que assegurassem a continuidade da obra realizada.

Do esforço de reformulação dos anos 1960 à derrocada colonial

Ao aproximar-se o final dos anos 1950, a actividade missionária dos jesuítas em Moçambique pouco se tinha desenvolvido quantitativa e qualitativamente. Em Boroma o trabalho de evangelização e ensino saldava-se por um malogro quase total, devido às dificuldades de contacto com os nyungwe. Na Angónia, ainda que o panorama fosse mais animador, as dificuldades de aproximação à população chewa agravaram-se progressivamente e o estabelecimento na Macanga acentuou-as ainda mais. No fim

26. A rejeição das autoridades e das situações de injustiça criadas pela colonização e a repulsa pelas hierarquias políticas, económicas e religiosas levaram, por exemplo, a associações dos Mau-Mau com um grupo existente na Niassalândia e em Moçambique, os Acitawala (também conhecidos como Watch Tower e, em Portugal, como Testemunhas de Jeová), grupo milenarista crítico da sociedade industrial e colonial, e que, em algumas ocasiões, provocou movimentos de desobediência às autoridades em países africanos. Cf. E. ISICHEI, *A History of Christianity in Africa. From Antiquity to the Present*, Grand Rapids (Michigan), William B. Erdemans Publishing Company, 1995 : 250-251.

27. Como resposta a pressões de desenvolvimento, o regime foi forçado a abrir a economia colonial ao exterior e a investir nas infra-estruturas. A política de povoamento ganhou um impulso nos anos 1950, principalmente com a aplicação dos planos de Fomento, registando-se nesta década a maior taxa de crescimento anual de colonos em Moçambique. Cf. D. HEDGES & A. ROCHA, « Moçambique durante o apogeu do colonialismo português 1945-1961 : a economia e a estrutura social », *Cadernos de História*, Maputo, Departamento de História da universidade Eduardo Mondlane, 6, Novembro, 1987 : 46.

dos anos 1950, o trabalho jesuíta só sobressaía junto da sociedade ngoni e, ainda assim, com carências a diversos níveis.

O esforço de readaptação

Face à pouca evolução no trabalho e ao desenquadramento das metodologias utilizadas, numa altura em que a questão colonial era cada vez mais discutida, a província portuguesa da Companhia de Jesus foi forçada a tomar medidas no sentido de incutir maior dinamismo às suas actividades em Moçambique. A nomeação de um novo Superior missionário, ainda em 1958, foi decisiva para traçar as futuras linhas de intervenção na sociedade e de implantação em Moçambique e proporcionou que, em 1962, quando o provincial visitou o território, se elaborasse um plano determinando os objectivos a atingir e os rumos de expansão prioritários²⁸.

Os desenvolvimentos políticos em África, as sucessivas críticas da ONU à manutenção de territórios coloniais por parte de Portugal, o crescimento económico e o aumento da população europeia em Moçambique, conduziram à inflexão decisiva dos jesuítas para a actividade nos centros urbanos, alargando geograficamente a sua presença, e estabelecendo novas formas de apostolado. Os jesuítas ocuparam, assim, mais duas paróquias, uma em Quelimane e outra na Beira, onde já trabalhavam, e estabeleceram em Lourenço Marques um lar de estudantes universitários. A intervenção junto da população europeia do distrito de Tete foi reforçada com a presença permanente de jesuítas na cidade de Tete e a fundação de uma paróquia-missão em Vila Coutinho, na Angónia.

A grande concentração de moçambicanos em Salisbury, capital da então Rodésia do Sul, e a necessidade da assistência religiosa aos emigrantes portugueses, levaram os jesuítas a tentarem fixar-se naquela cidade. A experiência durou apenas entre 1961 e 1963, saldando-se num fiasco devido à fraca organização implantada, à pouca receptividade do clero local, à imensidão das actividades que provocou a dispersão do trabalho, e à instabilidade político-social.

O crescimento do número de cristãos da Angónia e o reconhecimento de que aquele era o território com um futuro missionário mais promissor, levaram, finalmente, à fundação de novas missões, na Banga e na Mpenha, entre 1963 e 1965, que se mantiveram, todavia, em funcionamento precário, devido à falta de reforço de pessoal. Em 1973 seria ainda fundada a Missão do Dómuè.

O falhanço do trabalho com os nyungwe conduziu ao abandono da missão da Marara, entregue aos combonianos em 1965. Dois anos depois, a aceitação da direcção do seminário do Zóbuè, na sequência de problemas dos Padres Brancos, seus responsáveis, com o Governo²⁹, conduziu ao abandono de Boroma.

28. « Plano sobre as actividades da Companhia de Jesus em Moçambique », 23 de Agosto de 1962, APPCJ, cx. 323, pt. 11.

29. O início da guerra em Moçambique coincidira com a realização do Concílio do Vaticano II, transformando-se em dois acontecimentos marcantes para a Igreja de Moçambique. Na maioria dos casos, as missões católicas colocaram-se em sintonia com o governo e seus líderes políticos, mas começaram a emergir casos de protesto, que ao longo dos anos aumentariam de tom, tendo os Padres Brancos sido dos primeiros a fazer denúncias. Pouco antes das pressões para a sua saída do seminário do Zóbuè, tinha sido publicado na revista *L'Esprit* um artigo em que acusavam a Igreja de Moçambique de estar determinada pelas políticas nacionalistas do Estado Novo e de não dar importância às orientações do Vaticano.

A partir do fim dos anos 1950, no seguimento dos apelos romanos para a criação de um cristianismo africano, consagrados na encíclica *Fidei Donum*, e após as insurreições na Niassalândia, começou a fazer-se um esforço de adaptação do catolicismo aos costumes locais. Ao longo dos anos 1960, este esforço foi acompanhado do desenvolvimento de uma acção preventiva na área da evangelização, que colmatasse as falhas da repressão ao Nyau e ao protestantismo. Aumentou-se a exigência no apostolado e criou-se uma nova organização, o « Cigwirizano ». Este procurava reunir todos os membros da sociedade africana, cristãos ou não, numa espécie de confederação, a partir da qual se organizavam grupos que eram incentivados a desenvolver a harmonia e o entendimento, nomeadamente através de actividades de misericórdia.

Se até então o impacto das ideias veiculadas por Roma parecia ter reduzidos efeitos, a realização do Vaticano II e, na sequência, a renovação global da Companhia de Jesus³⁰ trouxeram mudanças significativas no trabalho dos jesuítas em Moçambique, a que não foi alheia a existência de uma nova geração de eclesiásticos³¹. A concessão do estatuto jurídico de vice-província à organização missionária jesuíta de Moçambique concedeu aos seus membros um maior poder de decisão e autonomia de acção em relação à hierarquia da Companhia de Jesus em Portugal.

No sentido de superar as dificuldades linguísticas dos missionários, promoveu-se a sistematização dos conhecimentos adquiridos, através da elaboração de dicionários e gramáticas em cinyanja. Simultaneamente, procedeu-se a um esforço de africanização da linguagem cristã e dos contextos do cristianismo. O trabalho missionário foi direccionado para a sacralização dos ritos e adaptação litúrgica às culturas locais. A língua africana começou a ser utilizada na celebração de missas e os catecismos foram objecto de redução programática e de simplificação de conteúdos. Porém, nas sedes das missões dos jesuítas, as missas continuaram a ser celebradas em português, o que ainda demonstrava uma cedência aos propósitos nacionalizadores do regime colonial.

A falta de capacidade da província portuguesa em responder às necessidades de pessoal trouxe, a partir de meados dos anos 1960, a abertura à colaboração de jesuítas de outras nacionalidades, embora o seu número se mantivesse reduzido. A continuação das dificuldades em recrutar missionários em Portugal levou os Superiores de Moçambique a tentarem encontrar outras formas de solucionar o problema. Entre estas salienta-se a criação de uma Escola apostólica em 1965, na missão da Fonte Boa, destinada a formar candidatos à Companhia de Jesus. A questão da criação do clero africano foi

Cf. A. HELGESSON, *Church, State and People in Mozambique. An Historical Study with Special Emphasis on Methodist Developments in the Inhambane Region*, Uppsala, Studia Missionalia Upsaliensia, LIV, 1994 : 328.

30. Em 1965 iniciou-se uma Congregação geral da Companhia de Jesus e elegeu-se o P. Arrupe para Padre Geral. Da Congregação saiu a afirmação da necessidade da Companhia se afirmar alheia a correntes políticas, de se empenhar na resposta aos problemas intelectuais, sociais e espirituais e de se adoptar a linguagem conciliar. O P. Arrupe procurou diminuir o autoritarismo que caracterizava a direcção da Companhia de Jesus, estimulando as relações entre os seus membros e a expressão e iniciativa individuais.
31. Sob o impacto da renovação conciliar, os jesuítas portugueses começaram a demonstrar a abertura a referências culturais e teológicas provenientes do exterior. Muitos escolásticos realizavam estudos prolongados no estrangeiro, o que conduziu à introdução de novas ideias, produzindo mutações e discussões internas no campo pedagógico e no pensamento missionário. Cf. A.M. FERREIRA, « Jesuítas » in A. BARRETO & M.F. MÓNICA, (eds), *Dicionário de História de Portugal*, vol. VIII, Lisboa, Figueirinhas, 1999 : 305.

de difícil resolução. No início dos anos 1960, os jesuítas contavam apenas com dois elementos africanos candidatos a padres cuja formação estava avançada³². As desconfianças e preconceitos em relação à existência de um clero local, devido à sua maior sensibilidade perante os problemas africanos, estiveram presentes desde o início. A própria hierarquia da Igreja não deu, durante longo tempo, a devida atenção à formação do clero africano e os seminários existentes, onde as ordenações tardavam, eram suplantados pela preferência do recrutamento de missionários vindos da Europa.

O receio de problemas com o governo, principalmente depois do conhecimento do envolvimento de padres em projectos independentistas³³, fez com que as reservas em relação à sua formação fossem muitas. Nas colónias e em Portugal o clero africano era olhado com desconfiança e alvo da suspeita de simpatia com os movimentos de libertação. Por isso, os jesuítas procuraram atribuir aos padres e irmãos coadjutores africanos tarefas de menor responsabilidade, à semelhança do que faziam outras congregações³⁴. O seminário do Zóbuè não ofereceu à Companhia resultados imediatos, devido a dificuldades iniciais de relacionamento com os alunos.

Já no contexto da guerra, os jesuítas passaram a dedicar-se à investigação pastoral e a acções de conjunto com outras congregações, procurando, simultaneamente, aprofundar os conhecimentos sobre as sociedades africanas e uma maior união e relacionamento entre si³⁵, sucedendo-se reuniões no sentido de encontrar linhas de acção conjuntas.

Paradoxalmente, esse foi também o momento em que as consequências do desenraizamento dos africanos, com a progressiva alteração das estruturas e padrões tradicionais e inserção nos modos de vida ocidentais, se começaram a tornar notórias. Entre os jesuítas, alguns tiveram a percepção das profundas alterações, mas sem que conseguissem perceber as consequências da sua própria actividade na desestruturação das sociedades africanas.

O ensino missionário perante novos desafios

O ambiente favorável à descolonização, nomeadamente após a conferência de Bandung de 1955, foi acompanhado de uma crescente reivindicação de direitos por parte de africanos dos territórios coloniais portugueses, tornando-se clara a existência de camadas sociais africanas cada vez mais esclarecidas e conscientes do problema da autonomia. A formação de uma consciência política entre os africanos, na qual teve especial importância a influência das escolas protestantes, começou desde cedo a levantar o problema das elites em África³⁶.

32. Tratavam-se de dois africanos naturais da Angónia, um deles mestiço, que iniciaram a sua formação em Portugal no início dos anos 1950. Cf. Z. PEREIRA, *Jesuítas em Moçambique...*, *op. cit.* : 149-152.

33. Como é o caso do padre angolano Joaquim Pinto de Andrade, preso em 1960 juntamente com vários militantes nacionalistas.

34. Cf. A. HELGESSON, *Church, State and People...*, *op. cit.* : 329.

35. Juntamente com membros de outras congregações, alguns jesuítas passaram a dinamizar ciclos de estudos de carácter religioso que contribuíram para a fundação do Centro de investigação pastoral, em 1970.

36. A partir de meados dos anos 1950 começaram a surgir em Portugal alguns estudos que abordavam, pela primeira vez, a questão da formação de elites africanas. Salientem-se, por exemplo, o estudo de Adriano MOREIRA, « As elites das províncias portuguesas de indigenato (Guiné, Angola, Moçambique », *Garcia de Orta*, 6, 1956 : 159-189 ; ou o de José

À medida que se ia tomando consciência do problema da formação das elites, crescia a preocupação com o ensino dos africanos e aumentavam as pressões internas para o desenvolvimento económico. No início dos anos 1960, a consciência do atraso económico e social obrigou o Estado Novo a valorizar ainda mais a formação de quadros para assegurar a continuidade do desenvolvimento. A importância das escolas técnicas e dos liceus recrudesciu, mantendo-se, no entanto, o controlo da mobilidade social e reforçando-se os processos de selecção e recrutamento das elites.

A Igreja tinha em África o papel primordial no campo da educação, mas a sua acção não se reflectiu no enquadramento e aculturação das populações. A precariedade dos resultados do trabalho missionário no campo do ensino, e o estado embrionário da educação africana, levaram o governo a optar por uma via de maior intervenção estatal nesta área.

Em 1960 o ensino rudimentar confiado às missões passou a ser designado por ensino de adaptação³⁷. Em 1961, no mesmo ano em que foi abolido o Estatuto do indigenato, foram aprovados os programas e, no ano seguinte, deram-se-lhe novas bases³⁸. Em 1964 o ensino primário foi definitivamente reestruturado³⁹, unificando-se juridicamente o ensino primário elementar, que passava a ser ministrado em postos escolares e escolas primárias oficiais, oficializadas e particulares. A Igreja ficava a exercer a sua acção em postos escolares considerados oficializados, nas escolas primárias das sedes das missões e em estabelecimentos particulares. A função educativa das missões manteve-se, mas o governo estabeleceu normas mais rígidas quanto à preparação, selecção e pagamento do pessoal docente, e à inspecção do ensino.

A reacção negativa dos jesuítas face à intervenção do Estado e às críticas às escolas missionárias foi semelhante à da Igreja católica de Moçambique em geral. O bispo da Beira, por exemplo, considerava que o Estado queria monopolizar o ensino, criticando-o principalmente na questão do financiamento do ensino⁴⁰. Por detrás do receio de perderem o controlo do campo escolar, estava o temor de perderem um meio fundamental de evangelização, já que as escolas eram para os missionários outra forma de cristianizar a população que nem sempre frequentava as catequeses.

O embate das medidas governamentais não causou imediatas repercussões no « comprometimento » dos jesuítas perante o projecto imperial do Estado Novo. As suas consequências mais directas reflectiram-se na tentativa de resposta missionária no campo da educação de elites. Para além da formação de uma elite africana que conseguisse um ascendente positivo sobre a massa da população, importava investir na educação da juventude e das camadas intelectuais europeias, o que levou os jesuítas a alargarem a sua área de acção para além do ensino rudimentar.

Em Moçambique o ensino liceal começara a expandir-se, a partir da criação de novos liceus em 1961⁴¹. Os programas seguidos eram os mesmos

Júlio GONÇALVES, « As "élites" no Ultramar Português », *Estudos de Ciências políticas e sociais* (Lisboa), 7, 1958 : 83-110.

37. Cf. portaria do ministério do Ultramar nº 17 883, de 5 de Agosto de 1960, aplicando às províncias ultramarinas o decreto nº 42 994, de 28 de Maio de 1960, que vincou a unidade dos ensinamentos transmitidos e a equivalência das habilitações no plano nacional.

38. Cf. portaria nº 14 837, de 7 de Março de 1961, e portaria nº 15 971, de 31 de Março de 1962.

39. Cf. decreto-lei nº 45 908, de 10 de Setembro de 1964.

40. Cf. S. S. RESENDE, *Problemas do ensino missionário*, Beira, s.e., 1962.

41. Estabeleceu-se o primeiro liceu exclusivamente feminino em Lourenço Marques e criaram-se dois liceus de frequência mista em Quelimane e Nampula. Até então tinham existido apenas três liceus oficiais em Moçambique, dois deles criados já nos anos 1950.

definidos para Portugal. O ensino particular tinha crescido progressivamente, tendo o governo implementado medidas para facilitar a realização de exames e reconhecido habilitações conferidas por alguns institutos⁴², como forma de suprir as suas próprias carências na resolução dos problemas do ensino.

Os jesuítas procuraram também investir no ensino liceal, tentando fundar um colégio em Vila Pery⁴³, com o objectivo de participarem na formação de uma elite multirracial. O seu objectivo fundamental era promover uma educação católica dirigida aos filhos dos quadros superiores das empresas locais e dar uma saída aos melhores alunos das missões. No entanto, a falta de recursos financeiros e os entraves colocados pelas autoridades coloniais inviabilizaram o projecto. Apesar de o projecto de Vila Pery não se ter concretizado, os jesuítas continuaram a sua luta na conquista por uma posição na área do ensino liceal. A necessidade de enquadramento de grupos sociais em ascensão na Angónia⁴⁴, onde havia uma forte implantação missionária, deu origem à criação de um colégio de ensino liceal, junto da missão da Fonte Boa, que iniciou actividades em 1966.

Mantendo-se a ideia de direccionar os liceus para a selecção e formação cultural das futuras elites, a preparação profissional foi canalizada para as escolas técnicas. A partir de 1961 o governo fez sair diversa legislação criando novas escolas técnicas e institutos comerciais e industriais, e organizando os seus cursos. Para o Estado Novo, as grandes massas africanas deveriam ser mais orientadas para o ensino profissionalizante do que para os liceus. Em termos da política de assimilação desejada, preferia-se que os africanos que pretendessem obter maior grau de ensino e ascender socialmente fossem direccionados para as actividades industriais e comerciais.

O interesse do governo nas escolas técnicas, aliado à necessidade de diversificar as estruturas de enquadramento e ascensão social africana na Angónia, levou os jesuítas a tentar reproduzir o sistema do ensino técnico através da criação de uma escola de artes e ofícios na missão de Lifidzi, que começou a funcionar em 1966.

A formação de professores africanos continuou a ser objecto da atenção dos jesuítas, tanto mais que também nesta área o Estado passou a ter maior domínio. O ensino ministrado foi dinamizado e o programa religioso e ideológico foi reforçado. Passaram a realizar-se reuniões periódicas com os professores já formados, estabeleceram-se cursos de aperfeiçoamento e iniciou-se a publicação de um pequeno boletim para divulgação de explicações do evangelho e de artigos de orientação pedagógica e espiritual. A partir de

42. Em 1959 foram oficializadas as habilitações conferidas por vários colégios-liceus particulares, dispersos por centros populacionais nos quais o Estado não tinha condições para fundar, a curto prazo, liceus oficiais. Cf. diploma legislativo ministerial n.º 2, de 13 de Julho de 1959, alterado com a inserção de novas disposições pelo diploma legislativo n.º 2 058, de 21 de Janeiro de 1961.

43. A escolha de Vila Pery justificava-se pela centralidade do local, pelo desenvolvimento acelerado da região e devido à proximidade da fronteira com a Rodésia do Sul, onde se encontravam vários portugueses.

44. A expansão da comercialização do milho para a Niassalândia originara, a partir dos anos 1950, o aumento do comércio na Angónia, que trouxe como consequências o desenvolvimento da produção local e o estabelecimento de uma ligação mais efectiva com a restante rede comercial de Moçambique. Um grande número de famílias africanas dedicou-se à produção e comércio de milho e outros produtos agrícolas e pecuários. Desenvolveu-se rapidamente um grupo de comerciantes africanos prósperos, cujo enquadramento social obrigava à abertura de escolas que educassem os seus filhos e permitissem a sua ascensão social. Cf. CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS, *Famílias camponesas da Angónia no processo de socialização do campo*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, s.d. : 11-15.

meados dos anos 1960, passaram a ser organizadas visitas de estudo à Beira, através das quais se procurava incutir nos futuros professores, difusores do cristianismo e dos valores da cultura portuguesa, sentimentos de admiração pelo progresso e por Portugal.

Com o abandono da missão de Boroma, a escola normal foi transferida para Vila Coutinho, com a designação de Escola de habilitação de professores de posto D. Gonçalo da Silveira. A transferência de instalações teve, inicialmente, maus resultados, ultrapassados com a remodelação de programas e com a introdução de uma nova organização que passou a permitir a formação de professoras. Todos os alunos foram inscritos na Mocidade portuguesa e no Corpo nacional de escutas, funcionando, a nível apostólico, a Acção Católica e a Legião de Maria.

Para além destas áreas de ensino, os jesuítas mostraram-se também atentos às possibilidades que a criação dos Estudos gerais universitários em Lourenço Marques⁴⁵ ofereciam à formação de elites, levando-os a encetar esforços para a fundação de um lar de estudantes naquela cidade, que começou a funcionar entre 1964 e 1965. O seu objectivo era estabelecer um trabalho apostólico junto da juventude, que contribuísse para a formação de uma elite intelectual de matriz católica. Habitados ao trabalho missionário junto das populações africanas e perante uma camada estudantil alheada das questões espirituais, os padres ali destacados enfrentaram sérias dificuldades que não possibilitaram o sucesso do empreendimento. A residência universitária masculina acabou por encerrar em 1970, passando os jesuítas a dedicar-se à juventude através do ensino em colégios, institutos e liceus, dando assistência religiosa a grupos de apostolado e reformulando as formas de intervenção junto dos universitários.

O desejo de desenvolvimento do apostolado junto das camadas intelectuais levou ainda os jesuítas a tentarem estabelecer uma Casa de estudantes na cidade da Beira, para apoio a estudantes do ensino médio e para facilitar a continuação dos estudos de alunos provindos das escolas das missões. Instalada em 1973 na paróquia de Matacuane, a iniciativa teve pouco tempo de funcionamento, pois a nacionalização do ensino, com a independência de Moçambique, levou ao encerramento das actividades⁴⁶.

O impacto da guerra colonial

Nos anos 1960 registaram-se vários desenvolvimentos na questão colonial portuguesa, nomeadamente a perda dos territórios na Índia e o início da guerra nas principais colónias africanas. De forma geral, os jesuítas continuaram a posicionar-se ao lado do regime, tratando os perigos « des cristianizadores » em paralelo aos « desnacionalizadores ». No início dos anos 1960, a maior parte ainda acreditava nos benefícios do sistema português.

Quando a guerra começou a tomar maiores proporções em Moçambique, congregações estrangeiras e alguns padres portugueses desdobraram-se em denúncias sobre a situação política, as injustiças sociais e disparidades económicas, e contra atitudes do exército português. Em 1970, os Padres de Burgos, numa assembleia regional, criticaram a política colonial portuguesa

45. Os Estudos gerais universitários, integrados na universidade portuguesa, foram criados em 1962 na cidade de Lourenço Marques (decreto-lei nº 44 530, de 21 de Agosto), e mais tarde elevados ao estatuto de universidade.

46. Cf. J. SOUSA, *Os Jesuítas em Moçambique 1541-1991. No cinquentenário do quarto período da nossa missão*, Braga, Livraria A. I., 1991 : 185-186.

por ser opressiva e ter criado um estado de ignorância na população e de insatisfação entre as elites africanas. No mesmo ano, o Papa concedeu uma audiência aos líderes dos principais movimentos independentistas dos territórios ultramarinos, e, no ano seguinte, na sequência de divergências com o regime português, os Padres Brancos abandonavam Moçambique.

Foi nesse momento, quando a guerra já se alastrara ao distrito de Tete, afectando missões dos jesuítas, que estes começaram progressivamente a reagir, interrogando-se sobre as formas de permanência do regime colonial e manifestando divergências perante a política do Estado Novo e o posicionamento da Igreja católica. Ao aproximar-se o final do conflito colonial existiam entre os jesuítas, de forma difusa, três grandes tipos de opiniões: alguns, na linha do Vaticano II, consideravam que o sistema colonial se revelava iníquo e que eram precisas novas soluções que proporcionassem a construção de uma alternativa a partir das aspirações das populações africanas; outros, embora apoiantes da solução integracionista proposta pelo poder colonial, consideravam ser necessário denunciar as injustiças e defender as populações; uma terceira corrente de opinião verificava-se entre padres que julgavam não haver problemas de maior, e que justificavam as violências contra populações africanas com os argumentos das autoridades, ou, então, mantinham uma neutralidade silenciosa, procurando o alheamento das questões em presença.

A Igreja católica de Moçambique teve, no seu conjunto, de enfrentar uma conflituosidade latente entre os seus membros. Nomeada e controlada pelo Estado, a hierarquia episcopal manteve-se, salvo algumas excepções⁴⁷, alinhada com o regime colonial. As manifestações de desassossego subiram, porém, gradualmente de intensidade entre missionários estrangeiros, alguns padres portugueses, clero africano e vários grupos católicos.

Entre os jesuítas o caso que mais evidenciou a existência de divergências internas ocorreu em Lourenço Marques com o arcebispo D. Custódio Alvim Pereira. Em 1969 alguns jovens padres jesuítas impulsionaram a criação do grupo ACAU (Grupo de Animação cristã do ambiente universitário) junto da juventude universitária, que pretendia tomar a seu cargo uma tarefa de formação cristã de acordo com as orientações do Vaticano II. Os atritos com o arcebispo de Lourenço Marques, que não agradava aos membros da Companhia, nem a grande parte do clero, pelas suas atitudes de comprometimento político com o regime colonial⁴⁸, foram-se deteriorando ao longo dos anos. Em 1973, após a publicação de um número da revista publicada pelo ACAU⁴⁹, o arcebispo desaprovou os seus conteúdos por considerar que não respeitavam os responsáveis temporais e espirituais e aconselhou à sua

47. D. Sebastião Soares de Resende, bispo da Beira, demonstrou, desde o início, a sua visão crítica em relação a diversos aspectos da política colonial. Durante o Concílio do Vaticano II insistiu na necessidade do direito à liberdade dos povos, divergindo da política do Estado Novo. A sua morte, pouco depois, foi uma solução prática para o governo se libertar de um elemento que se tornara indesejável. Também D. Eurico Dias Nogueira, Bispo de Vila Cabral, mostrou sinais de criticismo, protestando contra a acção da PIDE e excessos do exército. As suas posições críticas incomodaram o regime que o transferiu para Angola.

48. D. Custódio Alvim Pereira, escolhido pelo governo como elemento fiel ao catolicismo nacionalista, assumiu várias vezes posições políticas. Por exemplo, em 1964, tinha afirmado numa pastoral que considerava a independência como um factor irrelevante para o bem-estar do homem. Considerava que o clero tinha obrigação de se opor a movimentos « terroristas », que os africanos deviam agradecer aos colonizadores os benefícios recebidos e que se devia tirar-lhes as ilusões da independência. Cf. A. HELGESSON, *Church, State and People...*, *op. cit.* : 327.

49. Tratava-se do n.º 26 da revista *BIDUC - Boletim de Informação e Documentação do Universitário católico*, publicado em finais de 1972.

mudança de linha de rumo ou, então, o seu termo. Os acontecimentos decorrentes do conflito gerado entre D. Custódio e os padres jesuítas responsáveis pelo ACAU levaram à saída forçada dos jesuítas de Lourenço Marques.

Este acontecimento teve repercussões entre os jesuítas, que evidenciaram divergências quanto à forma de actuar em Moçambique no contexto colonial e eclesial então vivido. Enquanto uns defenderam o abandono de Lourenço Marques, entre eles o vice-provincial, outros criticaram-na. Entre estes conta-se o bispo jesuíta de Vila Cabral, D. Luís Gonzaga Ferreira da Silva, que chegou a escrever ao Padre geral da Companhia mostrando a sua discordância da decisão e criticando a actuação dos jesuítas no caso, o que gerou indignação entre alguns membros da vice-província⁵⁰.

Os acontecimentos de Lourenço Marques coincidiram com o período em que a divulgação de massacres ocorridos em Tete, como o de Wiryamu, para a qual contribuíram os Padres de Burgos, agitava ainda mais a comunidade católica. Um grupo de religiosos, entre os quais se contava um jesuíta representante da zona pastoral da Beira, escreveu ao bispo de Tete questionando a posição deste na questão, e um grupo de cristãos da Beira enviou uma circular ao episcopado acusando a sua actuação de ambígua⁵¹. Mais uma vez se revelaram diferentes posicionamentos entre os jesuítas, com alguns dos seus membros a criticarem a forma como o bispo de Vila Cabral se envolveu na questão, resumindo-a a insinuações e propaganda contra o regime⁵².

Os vários conflitos entre congregações estrangeiras e o governo, e os posicionamentos dos jesuítas face a estes, não impediram, todavia, que permanecesse alguma confiança na actividade da Companhia de Jesus, à qual foi entregue a direcção de algumas obras e missões anteriormente a cargo de missionários estrangeiros. Foi o caso da Missão da Manga e do colégio-liceu João XXIII, que estavam sob a responsabilidade dos Padres Brancos, e das paróquias de Tete, do Matundo e do Moatize, anteriormente dirigidas pelos Padres de Burgos.

* * *

A acção dos jesuítas em Moçambique no período do Estado Novo foi marcada por mudanças progressivas, em íntima relação com os contextos da época a nível colonial, eclesial e de pensamento geral sobre a forma de encarar as sociedades africanas e o seu futuro.

Até finais dos anos 1950, denota-se na actividade missionária jesuíta uma estreita articulação entre a cristianização e a ideia de dilatação do império e da « portugalidade ». Os missionários demonstravam uma forte convicção ideológica da relação entre o catolicismo e a identidade nacional, o que se verifica em diversos aspectos, como o das metodologias do ensino e da evangelização que, nas suas várias formas de aplicação, associavam frequentemente a cristianização à nacionalização. Ainda assim, apareceram

50. Cf. Z. PEREIRA, *Jesuítas em Moçambique...*, op. cit. : 179-185.

51. Cf. Carta de um grupo de religiosos ao bispo de Tete, 27 de Julho de 1973, e carta de um grupo de cristãos da Beira, 2 de Agosto 1973, APPCI, cx. 329, pt. 9.

52. A resposta de D. Luís Gonzaga Ferreira da Silva à carta dirigida ao episcopado pelo grupo de cristãos da Beira foi publicada no jornal *A Ordem* de 2 de Agosto 1973 e seguidamente reproduzida noutros órgãos de imprensa.

algumas divergências nas relações Igreja-Estado, manifestas em torno do pouco apoio financeiro, do quase nulo auxílio ao ensino e à evangelização, e na própria forma de tratamento dos africanos por parte das autoridades coloniais. Tais situações foram a base para uma conflituosidade latente que se viria a manifestar mais fortemente ao longo da década de 1960 e até 1974.

Os missionários revelaram grandes dificuldades de adaptação aos contextos locais : pouco ou nada sabiam das culturas africanas, tinham dificuldade em aceitar a maior parte das suas expressões, dominavam fracamente o aspecto linguístico. Sobressaíam, ainda, dificuldades de organização e implementação da Companhia de Jesus em Moçambique, devido à pouca importância dada pela província portuguesa às missões, falta de pessoal e inexistência de uma acção uniformizada por um plano geral.

Todavia, ao longo dos anos 1950, foram evoluindo as perspectivas da Igreja católica sobre a missionação. Registou-se, progressivamente, uma maior abertura aos problemas das populações locais, resultado de uma dinâmica internacional do movimento social e católico. No entanto, os missionários, ainda que mais conscientes dos problemas sociais, continuaram a salientar os perigos da propaganda estrangeira, conotada com o protestantismo e com o comunismo, e das religiões tradicionais, não apenas como reacção religiosa, mas também em defesa de uma « portugalidade » identificada com o catolicismo.

No final dos anos 1950, as rápidas mudanças sociais e económicas verificadas em Moçambique, e sobretudo a evolução internacional com a sucessão de independências, obrigaram a que se procurasse imprimir à actividade dos jesuítas uma nova orientação. Estabeleceu-se uma intervenção programada nos centros urbanos, em virtude da necessidade de uma pastoral que integrasse nas populações urbanas uma prática religiosa, expressão da sua condição católica, e que constituísse um exemplo favorável para as populações africanas, de modo a que os missionários pudessem continuar a sua obra de cristianização.

Ao longo dos anos 1960 e início dos anos 1970, o trabalho missionário não deixou de estar condicionado pela convergência entre a « portugalidade » e a cristandade. A missão evangelizadora da Igreja continuou associada à acção civilizadora de Portugal. No entanto, as expectativas católicas sobre as possibilidades de implantação e de cristianização das populações obrigou a uma progressiva reformulação dos paradigmas missionários. Da atitude de contrariar e combater o que se considerava superstição e potencialmente « desnacionalizador », começaram a valorizar-se as possibilidades de encontrar manifestações do sagrado entre as tradições das culturas africanas, e iniciar medidas preventivas contra as influências consideradas negativas sobre a missionação católica e o seu papel de agente de civilização portuguesa.

No campo do ensino, após sucessivas críticas aos resultados obtidos pelas missões, seguidas de uma desvalorização do seu papel e de uma intervenção mais agressiva do Estado, que procurava responder às novas exigências sociais, políticas e económicas das colónias, os jesuítas viram-se forçados a alargar as suas formas de intervenção. Tentaram expandir a sua acção ao ensino técnico e liceal e reforçar o seu papel no ensino rudimentar e na formação dos seus professores, com objectivo de intervir na formação de elites.

As alterações registadas na problemática missionária verificaram-se paulatinamente, decorrentes da aceleração provocada pelas transformações ocorridas. A realização do Concílio do Vaticano II trouxe uma profunda renovação das estruturas eclesiais e a Companhia de Jesus seguiu-lhe de próximo os passos. A nova fase da acção dos jesuítas em Moçambique ficou marcada pelo novo quadro jurídico estabelecido com a elevação a vice-província no final de Dezembro de 1965.

Neste período assiste-se a uma sucessiva crise do conceito de missão sob o signo da portugalidade. Esta resultou da renovação trazida pelo Vaticano II, dos vários desenvolvimentos internacionais e da própria problematização interna sobre o futuro dos territórios ultramarinos, devido à eclosão das guerras de independência⁵³.

Nalguns sectores subsistiu a ideia de um Portugal pluricontinental, que foi mesmo reforçada com a guerra colonial. No entanto, prevaleceu um emaranhado de níveis de compreensão acerca do papel da Igreja enquanto sustentáculo do desígnio civilizador de Portugal, acerca da crise provocada pelos movimentos de libertação e da verificação da necessidade de uma maior afirmação autóctone das Igrejas em África.

Entre missionários e católicos, nem todos aceitaram as novas concepções do catolicismo assente na universalidade, alicerçado nas vivências religiosas locais e distanciado das adversidades políticas. A convivência com o processo de mutação foi distinta, consoante as mentalidades e interesses em jogo. Se os jesuítas revelaram divisões face às mudanças em curso, também não deixou de se procurar uma maior união em torno da reelaboração dos objectivos e formas do trabalho missionário.

Junho de 2000

Zélia PEREIRA,

Faculdade de ciências sociais e humanas

Universidade nova de Lisboa

53. Cf. A.M. FERREIRA, « Cristianismo e espaço ultramarino. Igrejas e correntes religiosas em face do império e da descolonização » in F. BETHENCOURT & K. CHAUDHURI, (eds), *História da expansão portuguesa*, vol. V, s. I., Círculo de Leitores, 1999 : 397.

