

De *indígena a preto civilizado*: católicos de Mozambique (1940-1960)

Laura Zapata¹

Resumen

Este trabajo se propone caracterizar los significados asociados a la educación recibida en tiempos coloniales por parte del Obispo de la diócesis de Xai-Xai, Mozambique, entre 1976 y 2004, don Julio Duarte Langa. Educado entre 1940 y 1960, años de apogeo de las políticas salazaristas que entregaron el monopolio de la “educación indígena” al personal misionero: ¿Qué significó para él y su familia ser educado por personal eclesial portugués en el Mozambique de 1940? ¿Qué clase de relaciones establecían los llamados *indígenas*, *pretos civilizados* y misioneros portugueses en las escuelas *rudimentares* destinadas a indígenas? ¿De qué manera esas relaciones definen su actual papel de dirigente mozambiqueño de una institución colonial en el Mozambique Post-Independencia? Las tensiones inherentes al proceso de transformación de *indígena a preto civilizado* me permitirán mostrar que estas designaciones no definen dos situaciones sociales pre-establecidas, dos conjuntos de elementos culturales estáticos y distinguidos o dos estados de desarrollo fijos. Consideradas en su carácter de nociones clasificatorias y relacionales (Durkheim y Mauss, 1999), producidas normativamente al interior de relaciones de subordinación, esas categorías muestran el carácter transitorio, ambiguo e inacabado de las identidades que pretenden objetivar.

¹ UNICEN-UFRJ (Doctoranda en Antropología Social, PPGAS-MN-UFRJ)

Introducción

En 1940 Antonio de Oliveira Salazar, presidente del gobierno de Portugal, y el Papa Pío XII firmaron una Concordata que preveía la nacionalización del personal eclesiástico, considerados bajo el estatuto de “autoridades públicas” cuyas actividades eran financiadas por el presupuesto estatal tanto en la Metrópoli como en el “Ultramar Português”². El Vaticano concedió, además, al dictador lusitano un Arzobispado en la colonia portuguesa de Mozambique con sede en la ciudad capital Lourenço Marques. Teodósio Clemente de Gouveia, que durante sus primeros años de formación clerical había sido seminarista de los vicentinos de la Congregación de la Misión (CM) en Portugal, fue designado como arzobispo de Lourenço Marques. En 1941 el *Estatuto Missionário*, que reglamentaba la Concordata, establecía en su artículo 66º que la educación de los “*indígenas*” de las colonias portuguesas, entre ellas Mozambique, debía ser “*enteiramente confiado[a] ao pessoal missionário e aos auxiliares*” y que esta actividad debía ser “*essencialmente nacionalista*”. Asumido de actividades y atribuciones, el flamante arzobispo de Mozambique ofreció a la CM una porción del inmenso territorio puesto bajo su gobierno eclesial. Solicitó a los religiosos que instituyeran un seminario diocesano³ para la formación de sacerdotes indígenas en la antigua misión de Magude, al nor-oeste de la capital colonial⁴. Allí donde se habían instalado, con intensa prédica entre la población local, desde fines del siglo XIX una misión protestante perteneciente a la Iglesia Presbiteriana Suiza, la que fue considerada por misioneros portugueses y autoridades coloniales como una permanente amenaza al proyecto asimilacionista en curso.

Nacionalizar a los nativos constituyó el eje de la intervención misionera y ello supuso la programación de diversos planes de transformación social en dirección a la gradual

² Véase artículos 11º y 27º de la *Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa* (1940).

³ Un “seminario diocesano” forma personal eclesiástico para el llamado *clero secular*, es decir dependiente de una autoridad regular llamada *Obispo* que generalmente gobierna una jurisdicción llamada *diócesis*. En cambio, el personal del *clero regular* es formado en seminarios perteneciente a congregaciones u órdenes religiosas que no dependen de un Obispo, sino de una jerarquía independiente y autónoma de la secular cuya máxima autoridad recibe el nombre de *general* o *generala*.

⁴ Antes de 1940 existía un seminario menor en Amatongas, en la actual provincia de Manica. Pertenecía a la Orden Franciscana radicada en Mozambique desde 1898. Allí la formación eclesial estaba orientada a la formación de sacerdotes del clero regular perteneciente exclusivamente a la orden franciscana. Este centro de formación data al menos de 1933. Finalmente por falta de un volumen suficiente de aspirantes al sacerdocio que justificara su existencia, fue cerrado en 1944 y cuatro de sus seminaristas, entre ellos el actual Cardenal de Mozambique Alexandre José María dos Santos (de la Orden de los Frailes Menores- OFM), fueron trasladados al seminario de Niassaland (actual Malawi) (Lavado, 1996: 56-57).

civilización del contingente africano. En sus *Directrizes Missionárias da Prelazia de Moçambique* (1940), Gouveia evocaba la necesidad de cambiar la “organización social” de los *nativos* recurriendo al aldeamiento y el internado como instituciones claves de la estrategia misionera de contacto. Sin embargo, la “obra de civilización y nacionalización” de los indígenas contaba con ambigüedades que era preciso abordar y determinar. Para el arzobispo, una cosa era “civilizar” -insistir al trabajo moralizador y despertar en los africanos el sentimiento patriótico portugués- y otra muy diferente era “europeizar” al negro, o sea enseñarle a “*macaquear o branco*”. En su documento, Gouveia insistía en este punto, había que

“criar um são equilíbrio entre o que há de condenável na vida do indígena e o que pode ser conservado, pois não se trata de fazer do preto um europeu, mas um preto civilizado”⁵.

En 1941, los vicentinos abrieron el Seminario diocesano menor de Magude a los candidatos indígenas interesados en la carrera sacerdotal con objeto de transformarlos, como señalaba Gouveia, en una elite católica de “*pretos civilizados*”. Y allí ingresó el hijo de Thomo Langa. Éste era un catequista protestante oriundo de la localidad de Manguze -circunscripción de los M'chopes (actual distrito de Manjakaze)- que recientemente se había hecho católico y *professor-catequista* de la escuela *rudimentar* destinada a los niños indígenas de Macarretane, cerca de Magude y bajo supervisión de los vicentinos. Julio Duarte Langa, hijo de Thomo, después de largos años de instrucción católica y nacionalista por parte de los misioneros portugueses, fue uno de los primeros sacerdotes indígenas⁶ de la colonia y, una vez establecida la independencia nacional mozambiqueña en 1975, uno de los primeros mozambiqueños en asumir, en la provincia de Gaza, el grado de Obispo⁷ de una diócesis en su país.

En este texto pretendo mostrar cómo es interpretado este pasaje de *indígena a preto civilizado* por parte de Monseñor Langa, quien se desempeñó como obispo de la diócesis de Xai-Xai entre 1976 y 2004. Participando activamente las políticas asimilacionistas que emprendió, por medio de los misioneros, el estado portugués: ¿Qué significó para Langa y su familia ser educado por personal eclesial portugués en el Mozambique de 1940? ¿Qué clase de relaciones establecían *indígenas, pretos civilizados* y misioneros portugueses en las escuelas *rudimentares*? ¿Cómo interactuaba este proceso de integración social con sus tradiciones culturales y el

⁵ *Directrizes Missionárias da Prelazia de Moçambique: 1940*, en Costa Ferreira, 2003: 510

⁶ El primer sacerdote indígena fue el actual cardenal Aleixandre José María dos Santos, ordenado por la Orden de los Frailes Menores en 1953 en Lisboa.

⁷ Aleixandre José María dos Santos asumió como Arzobispo de Maputo (ex Lourenço Marques) en pleno período de transición hacia un gobierno mozambiqueño independiente en marzo de 1975.

conjunto de relaciones producidas localmente? ¿De qué manera esas experiencias asimilacionistas se hacen presentes legitimando o condicionando su actual papel de autoridad católica en el Mozambique Post-Independencia? Las tensiones inherentes al proceso de transformación de *indígena* a *preto civilizado* y sus ambigüedades me permitirán mostrar que estas designaciones no definen dos situaciones sociales pre-establecidas, dos conjuntos de elementos culturales estáticos y distinguidos o dos estados de desarrollo fijos.

Desde mi llegada a la provincia de Gaza -luego de un viaje de 48 horas desde Buenos Aires junto a un sacerdote diocesano y una misionera laica argentinos- el obispo de Xai-Xai⁸, don Julio Duarte Langa, fue no sólo mi anfitrión sino uno de mis interlocutores privilegiados. En nuestro primer encuentro me dio un volumen del Censo Nacional de 1998 para que estudiara la composición de la población de la provincia y citaba de memoria libros de historia que evocaban las particularidades que había tenido la colonización portuguesa: concentrada en el litoral y presente con cierta importancia sólo hacia 1940 en el *hinterland* del territorio. La llamada “Zona Norte”, en el noroeste de la provincia, constituía una de sus mayores preocupaciones pastorales durante el período de realización de mi trabajo de campo⁹, entre julio y noviembre de 2004. La región aparecía a los ojos del obispo y de las estadísticas como un vasto territorio semi-árido ocupado por no más de 100 mil personas dispersas, dedicados a la agricultura y el pastoreo de bovinos y ovinos, y poco dispuestas a reunirse en conglomerados urbanos con alguna significación. Tras haber vivido unos tres meses junto a equipos de misioneros argentinos y familias locales residentes en el área de prioridad pastoral, entrevisté al obispo mozambiqueño en su residencia episcopal de Xai-Xai. Además de dedicarnos a analizar los particulares obstáculos que la población de la Zona Norte oponía a las prácticas de evangelización del personal misionero, el Obispo procedió a relatar la historia de la misionalización en Mozambique desde fines del siglo XIX, teniendo en cuenta para ello la trayectoria que su propia familia y él habían experimentado en relación a los misioneros protestantes y católicos presentes en su entorno. ¿Cuáles eran las categorías sociales significativas al interior de aquel mundo percibido desde la perspectiva de un campesino en proceso de escolarización y “formación vocacional”? ¿Cuáles las estrategias emprendidas por las familias

⁸ La diócesis de Xai-Xai, cuyo nombre desde su creación en 1970 a 1975 fue João Belo, actualmente coincide con la jurisdicción administrativo-estatal de la provincia de Gaza.

⁹ Mi estadía fue más prolongada en los distritos del nor-oeste de la provincia, Massangena y Chicualacuala (en la frontera con Zimbabwe y Sudáfrica), y luego en el *posto administrativo* de Alto Changane, distrito de Chibuto. El trabajo de campo supuso además un tiempo de residencia en la capital de la provincia y sede del Obispado, Xai-Xai; una breve estadía de diez días en diversas localidades de la provincia de Inhambane (Maxixe y Muvamba), y otros diez días en la capital del país, Maputo.

indígenas que pretendían alcanzar la civilización propuesta por las políticas coloniales del salazarismo portugués? ¿Qué significaba “civilizarse” para algunos de los estudiantes de las escuelas católicas de Mozambique entre 1940 y 1960? ¿Cómo eran organizados los procesos institucionales de civilización por parte del personal misionero portugués que educó a Langa desde sus 12 años?

Primeiros e últimos tempos

Para don Julio, como es usualmente llamado este obispo, las razones que explican la existencia actual de católicos en Mozambique, y por lo tanto la suya propia como tal, hay que buscarlas en los vínculos que incorporaron a las poblaciones de esa región de África a las sociedades europeas en expansión:

“A igreja começou com a descoberta, quando os portugueses chegaram também trouzeram sacerdotes missionários. Por isso é que em 1998 celebramos os 500 anos de evangelização. Agora o que aconteceu foi que na prática essa evangelização sofreu atrasos. (...) Sempre teve fasses, até foi um tempo florecente com os dominicanos, os jesuitas no século XVI, mas depois desapareceram. Depois quando começou isso no século XVIII mais ou menos, venho a República. Shhh!, também estragaram muita coisa, porque a República retirou os religiosos que estavam nas missões. Aquilo que agora está a haver é praticamente de um século atrás”.

El presente es una continuidad de los eventos ocurridos cien años atrás, momento de inicio de la misionalización y del establecimiento cada vez más numeroso de portugueses en Mozambique. La tarea que se auto-asigna actualmente el obispo está basada en la incompletud del proceso de evangelización emprendido por los colonizadores. Es esa carencia la que explica, teleológicamente su presente y ordena, desde el pasado, su futuro como líder católico. Ese atraso y la carencia que ocasiona es el que explica, por lo tanto, su lugar en la historia. En parte ello se debió a la colonización irregular y aún “fallida” que emprendió la metrópoli lusitana y a los rasgos civilizatorios que caracterizaron a la población europea que ocupó el territorio. Para hacerme inteligible este rasgo del colonialismo portugués¹⁰, el obispo realizó comparaciones con América Latina:

“...na América Latina os colonos ficaram, residiram lá. Aqui não. Aqui praticamente só nos últimos anos é que vieram colonos para ficar. [Os primeiros] Eram mais o menos soldados que tinham as fortalezas e que vinham a colaborar, a manter a autoridade do país colonizador. Mas, agora, pessoas para trabalhar [não vieram]. Os primeiros até que vinham eram pressos, são degregados,

¹⁰ Rasgo exaltado por muchos autores como: Penvenne, 1993; Anderson, 1966; Boxer, 1977.

mandavam-os para aquim porque são criminosos lá. É uma explicação que eu tenho, claro para mim”.

La incorporación subordinada de Mozambique a Portugal es dividida por el obispo en dos fases sucesivas: los “primeros tiempos” que comienzan con la ocupación militar del sur de Mozambique y los “últimos tiempos” que coinciden con el inicio del *Estado Novo* -régimen portugués de gobierno autoritario liderado por Antonio de Oliveira Salazar, que funcionó entre 1933 y 1974.

En los “primeros tiempos” la administración portuguesa se hizo evidente a partir de las fortalezas, los cuadros administrativos militarizados -protagonistas de las intensas campañas militares de ocupación del territorio entre 1895-1897- y los portugueses marginales. A éstos los africanos los llamaban peyorativamente *mumajdi* o *kubvana* que significa portugués vulgar, pobre y rural, (Penvenne, 1993: 129)¹¹. El obispo atribuye el carácter inacabado y errático de la evangelización a la falta de “colonos” europeos que, como en América Latina, trabajaran, residieran y permanecieran por un tiempo prolongado en Mozambique. Sólo durante los “últimos años” llegaron “colonos dignos”, contingentes masivos de inmigrantes que venían para quedarse y trabajar. Este fenómeno que la percepción del Obispo identifica no fue espontáneo, respondió a una política de estado explícita que buscaba ajustar e integrar la colonia de Mozambique y su población no sólo económica sino simbólicamente a la nación y el imperio lusitano¹². David Hedge y Aurelio Rocha identifican al período que va de 1945 a 1961 y sus efectos con el del “apogeo del colonialismo” en Mozambique dada la profundización de la explotación de la fuerza de trabajo africana, sea a través de trabajos forzados, la los cultivos obligatorios y el migración de trabajadores,

¹¹ Un artículo periodístico de 1909 suscrito por el periodista africano João Albasini, en el periódico *O Brado africano*, y citado por Jeanne Penvenne describe una de las imágenes negativas que los africanos tenían de la población pobre metropolitana. Los ‘mumajdi’, reconocía Albasini, no sólo aspiraban a enriquecerse en un corto período de residencia africana, tras lo cual regresaban a la metropoli, sino que además durante este tiempo “vivem em pocilgas sem luz , sem ar, aos 4 e 5 para ‘a coisa sair mais em conta’. Comem, habitualmente, três pessoas d’uma comida, porque sai mais barato, d’uma cantina imunda, uns caldos ou sopas que são, com mais propriedade, uma pouca de água chilra onde nadam, desesperados, cinco feijões, à busca de companheiros...” (Penvenne, 1993: 129).

¹² El pretendido estrechamiento de esta integración se manifestó en términos económicos en el aumento de la tasa de impuestos pagada por los “indígenas” (*imposto da palhota*) que alcanzó también a las mujeres y viejos; la obligatoriedad de cultivos comerciales como el algodón (orientado a proveer materias primas a la industria textil portuguesa) y el arroz, en franco aumento de sus precios de comercialización internacional durante la Segunda Guerra Mundial; aumento de la red de comercio portugués en el *hinterland* de Mozambique en desmedro del comercio indio; mayores coacciones para el reclutamiento de mano de obra forzada para obras públicas y plantaciones; limitación de la migración de africanos desde el campo a Lourenço Marques. Pero, además, se vio expresada a través de importantes inversiones en infraestructura ferroviaria e hidráulica orientada tanto al comercio internacional (conectando el puerto de Lourenço Marques con el mercado de Rodesia del Sur) como al desarrollo de un plan de colonización con predominancia de población metropolitana y una minoría de colonos negros.

estatalmente organizada, hacia las minas de oro y diamante de África del Sur (Hedge y Rocha, 1993b; Penvenne, 1995). Sin embargo, desde la perspectiva del obispo, los últimos tiempos se caracterizaron, además, por la puesta en funcionamiento de procesos intensos de intervención colonial sobre los procesos de diferenciación social existentes en la sociedad local. A través del discurso de Julio Langa se dejan entrever mecanismos políticos intensos en este sentido: algunos son procesos que tienen su principio de operación arraigados en el control y explotación de la tierra otros tratan de procesos simbólicos asociados a la educación e instrucción religiosa.

El período que sigue a la Segunda Guerra Mundial se caracterizó en Mozambique por mostrar una gran afluencia de capitales orientados a la inversión en infraestructura acompañado por la afluencia cada vez más numerosa de población portuguesa con planes de radicación definitiva en lo que constituía, a ojos de la metrópoli y el *Estado Novo*, el territorio portugués de ultramar. En 1930 residían en Mozambique casi 18 mil “colonos”; en 1940 eran más de 27 mil; en 1950 esa cifra casi se duplicó alcanzando poco más de 48 mil personas (Hedge; Rocha, 1993: 165). A comienzos de la década de 1950, por medio de los llamados “*planos de fomento*”, se inició la obra de irrigación y colonización del bajo río Limpopo (*Colonato do Baixo rio Limpopo*) que tenía prevista la instalación de unas tres mil familias europeas y africanas en el área. La colonización de esta área, según reconocía el responsable del proyecto, Ingeniero António Trigo Moraes, era protagonizada “...*pela população portuguesa branca e negra (...) feita sem preconceitos de raça e com o pensamento dirigido à unidade nacional*”. Siendo blancos y negros “habitantes de uma única nação”, Portugal, el colonato ligaba a éstos subordinadamente a aquéllos por medio de una “*acção civilizadora (...) em que a vida em conjunto será fraternalmente ligada pelo anseio de engrandecimento espiritual e material da Nação*”. De este modo, por medio de la convivencia próxima y cotidiana, la familia rural portuguesa, “*servindo de exemplo para os seus irmãos de África*”, podría transmitir las técnicas del trabajo agrícola tanto como sus “virtudes”: “*tenacidade, sobriedade, apego ao trabalho, e amor à família*”¹³. Los negros civilizados por la acción ejemplificadora de los agricultores portugueses se constituyeron, por medio del acceso a la explotación de la tierra irrigada en la forma de colonato, en una elite diferenciada de sus pares africanos. La contracara de este proceso fue la expropiación y expulsión de unos dos mil africanos de sus tierras en el Bajo Limpopo. La creación de esta elite de base rural, sin embargo, no operaba en un vacío social, jefes tradicionales, régulos y familias de negros ricos que para 1950 ya contaban con una acumulación relativa de medios de producción (bueyes, mujeres y arado) fueron más

¹³ *Conselho Superior de Fomento Ultramarino, 1960*, en Costa Ferreira, 2003: 58-59

rápidamente incorporados como “colonos negros” al proyecto estatal (Silva, 1992; Valá, 2001).

Para el Obispo Langa, esta clase de colonización -con radicación masiva de contingente europeo y una convivencia próxima e íntima de éstos con la población africana- habría garantizado una evangelización sin atrasos y, como en América Latina, un proceso de miscigenación de la población. A falta de colonos en la década de 1940, fueron los misioneros portugueses quienes ejercieron este papel con respecto a la evangelización, civilización y nacionalización de los niños indígenas. La nacionalización del accionar misionero; el monopolio que sobre la educación indígena pasaron a ejercer; la creación masiva de puestos de *professor-catequista* ocupada en su gran mayoría por personal local; el polémico proyecto de crear una elite de sacerdotes católicos negros que el obispo Gouveia trataba de imponer, por medio de la acción de los vicentinos, son algunas de las formas de intervención simbólica para la creación de una elite subordinada de “pretos civilizados”. En lugar de colonias interraciales para familias agricultoras, las instituciones gestoras de una convivencia próxima entre misioneros y nativos fueron las escuelas, internados y seminarios destinados a la formación de los menores.

Fazer escolas, fazer cristãos, fazer portugueses

Aquí citaremos en extenso la forma en la que el obispo Langa construye el proceso de evangelización y civilización que él y su familia experimentó a comienzos de la década de 1940. El objeto de esta transcripción es aprehender los mecanismos por medio de los cuales la información es producida:

A evangelização dos portugueses aqui começou pela escolarização. (...) enquanto os protestantes exerceram a sua pregação junto aos adultos, as missões católicas foram junto às crianças a través de escolas. Espalharam escolas por toda parte, aqui no sur sobre tudo. Então, meu pai começou por ser protestante. Também não sei como é a história de cómo passou para a igreja católica que era o que mais havia aqui. (...) Nessa altura a mentalidade era precisamente isso fazer a escola, fazer portugueses, fazer cristãos. Então, meu pai era professor e eu naci dentro duma escola. Mas também a escola ... quando eu naci o meu pai estava na escola do estado [colonial] e não tinha religião. (...) Lembro muito bem aquilo, uma coisa engraçada: (...) foram lá uns jovens e mulheres da minha terra natal (...). Eles falaram de religião. Puxa, deu um livrinho pequeno que havia nessa altura o nome parece que era “O Caminho da Luz”. Gostei daquilo. Depois também, mais interessante, via a minha mãe, depois, ajoelar-se de noite para rezar. Eu era criança e qualquer coisa eu fazia. Então via a minha mãe fazer isso. Depois, passado algum tempo, um tío meu que estava na capital, Lourenço Marques, pediu para eu ir com ele para a capital. Então eu sai e foi, e lá eu comencei uma vida

cristã. Porque eu tinha sido batizado. Eu comencei para aprender para fazer a primeira comunhão em Lorenço Marques. (...) A coisa seguiu. Fiz a primeira comunhão e foi crismado lá em Lorenço Marques e depois voltei a minha terra. (...) Minha terra é Manguze. A cuarenta kilómetros daqui, isso é na provincia de Gaza. (...) Lá são chopes. Então quando voltei continuei na escola. Então quando foi despois frequentar uma classe, o nosso professor era sacerdote, e um dia desses lembrou-se de fazer uma descrição da caminhada vocacional até o sacerdocio. Aquilo... eu fiquei interessado. Pronto 'eu também quero ser sacerdote'.

L: ¿De que é que gostou?

Não sei, também eu não posso dizer agora porque eu era criança. Mas via aquela coisa toda e interessou-me. Até quando agora... quando quero, por exemplo, perceber o que o padre teria dito já não sei. [Rie]. Então, só que não é fácil. Alí só davam aulas até primeira classe e terceira classe é limitada. Não davam quarta classe e para irem ao seminário tinha que ter quarta classe. Então disseram assim: vocês que querem ser sacerdotes então eu vou dar as matérias de quarta classe. Então, O.K., muito bem. Depois uns amigos meus lá no campo disseram 'ser padre, ¿você? Você está Maluco', começaram a falar assim em contra. Então eu fui a falar ao padre: 'já não quero'. Foi dizer ao padre 'não quero'. Padre ficou chocado. Então fiquei. Eu não fiz a escola, fiquei em casa. Só que essa vida de casa era uma vida horrível. Uma vez que não estudava. [MURMURA COSAS QUE NO SE ENTIENDEN]. Então quando meu pai voltou... Depois eu fui dizer ao Padre André: 'Ha, Padre André, eu quero ir ao Seminário'. 'Ah, ¿sim'?, disse ele.

Ele preparou, tinha um seminário menor em Amatongas na provincia de Manica. Então eu devia ir para lá ao seminário. E havia mais um companheiro meu, então os dois para irem para lá. Mas para irem à Amatongas tínhamos que apanhar um barco que ia para a Beira. E da Beira depois llegabamos ao outro lugar, Manica. Então quando eu disse isso o meu pai não estava em casa, estava na capital onde tinha sido transferido como professor.

L: ¿O senhor tinha quantos anos?

Nessa altura foi, deixa ver, em quarenta, quarenta, eu sou de 27, em 37 eu tinha dez anos, e, quarenta e um, foi em ... eu tinha catorce anos. (...)

Então quando preparamos para fazer a viagem... porque esperé à meu pai que voltasse das férias, voltava em dezembro. Llegou [e] preparamos. E fomos para a estrada à espera de um carro que devia levar-me à Inhambane. Ali devia apanhar um barco, meus amigos já estavam lá. Mas quando chegamos na estrada o carro vinha cheio de mineiros [em 1941!]. Nem parou. E só passava uma vez por semana. Então quando voltasse na semana seguinte o barco já teria seguido para a Beira com o meu companheiro. E eu devia viajar sozinho, no barco sozinho. Naquele tempo os barco eram pequenos, muita gente sofria enjô, as crianças sentadas ali sem nenhum conhecido. Então meu pai disse: 'Ah, não vais'. Pronto, fiquei. Então nesse... em '41 é inaugurado o seminário menor de Magude aqui, era diocesano, aquele outro era franciscano. Então quando estou decidido 'agora sim que eu vou lá'. Porque o meu pai começou a ser professor lá em Magude: 'Agora é que vou mesmo' [pensei]. Quando llegou das férias papá [disse] 'agora você vai porque está aqui perto'. 'Sim senhor, não tenho problema, eu vou'.

Dali o padre da missão levou para Magude para começar o seminário. E continuei a estudar, ter título lá. Depois foi para Namahaxa ao seminário maior, continuei os estudos de filosofia e teologia.

L: ¿Foi difícil para os seus pais entregar ao filho primigenio [para a igreja]?

O seminário para nós, nessa altura era mais encarada não tal vez no espírito religioso mas no espírito de promoção. O preto aqui não podia estudar, só estudava até a quarta classe e mais nada, depois ia para frente. Então era a possibilidade de estudar, llegava onde llegava não era visto nada mais que para estudar. Por isso para o meu pai não foi difícil. Mas para a minha avô já foi, a mãe de meu pai, já foi. Não queria, dizia: ‘¿Este é o meu filho! ¿Não pode! É meu filho, não tem juizio. ¿Vendeu o filho ao branco!’. (Rie). Dizia isso (rie):‘¿Vendeu o filho aos brancos!’. Assim pensava. Mas é engraçado quando eu foi ordenado sacerdote, ainda ela vivia, ficou contente depois. Ficou contente depois. (Rie).

L: Se nao tivesse sido sacerdote naquele tempo, ¿qual tivesse sido o seu modelo? ¿O que teria feito dom Julio se não ia para o seminário? ¿O mais común era o qué?

Irem para á Africa do Sul.

L: ¿A trabalhar em que?

Nas minas.

L: ¿Você foi pastor quando foi menino?

Sim (Rie), andei, andei a juntar cabritos

L: ¿E não gostava do trabalho aquele? (...)

Eu gostava, passava bem na pastagem. A pastagem não tinha nada de especial, era común a todos os rapazes.

En términos de su experiencia, el cristianismo significó la apertura del mundo rural de Manguze, “minha terra”, y de la lengua madre, el *chope*, a la vida urbana de la capital. Por medio de los parientes patrilineales es introducido en la “vida cristiana”, es decir en el contacto con los portugueses y su lengua.

Desde el punto de vista de Langa la evangelización católica tuvo su contrapartida en la evangelización realizada por las iglesias protestantes. Las misiones católicas buscaron incidir en la población a través de la monopolización, estatalmente garantizada, de la educación segregada que recibían los niños indígenas en las escuelas rudimentares, que se multiplicaron desde 1930 (Macagno, 2000). Los protestantes lo hicieron a través de los adultos. La misión presbiteriana suiza se caracterizó por forjar un instrumento educativo alternativo a la apertura de escuelas: las patrullas juveniles llamadas *mintlawa*. Esta estrategia fue una respuesta, como muestra Teresa Cruz e Silva (2001: 99), a las restricciones cada vez más estrictas y a la hostilidad que el gobierno colonial, y los misioneros portugueses, colocaban al funcionamiento de las escuelas protestantes dirigidas a los menores. La presencia católica, estimulada por las políticas del *Estado Novo* y los acuerdos con la Santa Sede, duplicó su presencia en Mozambique en menos de seis años. Las misiones católicas pasaron de 52 en

1938 a 64 en 1944, mientras que el número de escuelas rudimentares católicas pasó de 245 en 1938 a 502 en 1944 y las escuelas rudimentares protestantes pasaron de 49 en 1938 a 36 en 1944 (Hedge y Rocha, 1993a: 120). En Gaza en 1947 había 46.951 alumnos en escuelas-misión católicas y 2.080 alumnos en escuelas extranjeras¹⁴. El proyecto nacionalizador, por medio de la educación, la evangelización y la imposición del portugués como lengua, era percibido por la familia Langa como una “*mentalidade de época*” (“una mentalidad de época). Los objetivos asimilacionistas entendían al indígena como un ser ubicado en un estadio histórico anterior al de la civilización europea. Por tanto, antes de proceder a su consideración como ciudadano portugués era preciso hacerlo transitar las fases de la evolución que lo separaban de la cultura dominante. La instrucción escolar segregada, basada en la “psicología específica” del indígena, fue el instrumento ideado para formar un élite africana educada asimilada a los valores y derechos políticos asociados a la ciudadanía portuguesa. Lorenzo Macagno cita un documento de 1930 dedicado a la “instrucción de los indígenas” en el cual la intervención de profesores indígenas es enunciada como una necesidad estratégica:

“O indígena tem a sua psicologia específica, à qual tem de adaptar-se, sob pena de insucesso, todo o trabalho do educador, e essa psicologia só a pode conhecer bem, quem a possui, que, pertencendo à mesma raça, se tenha desenvolvido sob a influência das mesmas condições mesológicas”¹⁵.

El padre de Julio Langa, Thomo, que había sido catequista protestante, pasó rápidamente a cubrir la necesidad de profesores indígenas que manifestaban las *capelas-escolas* (capillas-escuelas) o *escolas rudimentares* para niños nativos recientemente implementadas.

Los procesos de evangelización -además de ser asociados a los desplazamientos que siguen la dirección campo-ciudad- se hacen evidentes para nuestro entrevistado por medio del contacto con artefactos que suponen entrenamientos largos y complejos para su decodificación. Langa recuerda cómo fue impresionado en su infancia por un “librito” religioso escrito en portugués entregado a él por personas que venían “da minha terra natal” (“de mi tierra natal”), Manguze. Evangelización y procesos de introducción a la alfabetización portuguesa aparecen asociados a bienes y posiciones sociales prestigiosas. El esquema de posiciones que es capaz de advertir Langa, a comienzos de la década de 1940, revela las categorías significativas de la estructura social colonial al interior de las escuelas *rudimentares* y seminarios: *indígenas*, *profesor indígena* y *padre o sacerdote*.

¹⁴ Anuario Estadístico de Moçambique, 1947 e 1959, en Cruz e Silva, 2001: 95.

¹⁵ *Anuário de Ensino da Colónia de Moçambique*, 1930: 208, en Macagno, 2000: 84

Los profesores indígenas eran necesarios no sólo porque los misioneros portugueses consideraban que podían mediar entre la psicología europea y la indígena, sino que, además, operaban con respecto a aquéllos como garantes de su introducción en un espacio geográfico, cultural y político que más allá de los centros urbanos no era plenamente dominado.

La forma de aprehensión y las estrategias de expansión territorial por parte de los vicentinos revela el modo de organización de las relaciones económicas de Mozambique, orientado hacia el *hinterland* de las colonias inglesas de África del Sur y Rodhesia del Sur (actual Zimbawe), siguiendo la orientación oeste-este (Cahen, 1994: 219). Además esas formas son indicadoras del papel que jugaban los *régulos* -jefes tradicionales cuya autoridad subordinada a las autoridades portuguesas abarcaba determinadas porciones de territorio- en la ocupación administrativa del espacio.

Según un manual vicentino de historia, la aprehensión misionera del territorio seguía el modelo de la “irradiación” desde un centro llamado “misión madre” -ubicado en Magude donde establecieron el seminario menor- que expandía sus energías hacia las zonas periféricas. Desde Magude los vicentinos dicen haber irradiado su presencia hacia el nor-oeste de Gaza, siguiendo ambas márgenes del río Limpopo, hasta llegar a P’furi, sede de la entonces circunscripción militar del Alto Limpopo, zona de frontera con África del Sur y Zimbabwe. Cabe destacar que la irradiación vicentina siguió la dirección que adoptaban los *planos de fomento* de post-guerra, diseñados por el *Estado Novo* para la colonia de Mozambique. Éstos se materializaron en el *Colonato do rio Limpopo* y la construcción de la línea férrea que unía el puerto de Lourenço Marques con las minas de Rodhesia del Sur a través de la estación de trenes de la localidad fronteriza de Malvéria (actual Chicualacuala), inaugurada en 1956 junto con la parroquia *São Cristóval* cedida al cuidado vicentino.

En un contexto en el que se imponía a la población africana siembras obligatorias como el algodón, orientadas a la industria textil portuguesa, el reclutamiento compulsivo y arbitrario para la realización de trabajos forzados por parte de los administradores portugueses y los *régulos*, y la emigración de trabajadores hacia las minas de África del Sur estatalmente organizada, los vicentinos establecieron en el sur de Mozambique una red de escuelas *rudimentares* que eran percibidas por la población como medios apropiados para mejorar sus posibilidades laborales en los bajos escalones de la administración colonial. En esta dirección actuaban algunos *régulos*, como Eduardo Machel en Caniçado, cerca de Guijá, que colaboraron en el establecimiento de las escuelas *rudimentares* de los vicentinos junto a la población. Por su parte comerciantes y empresarios como Orlando Paes Mamede, que con su empresa de transportes N’gala monopolizaba en el Alto Limpopo el traslado de

mineros africanos hacia las minas de África del Sur, considerado por los misioneros como “rei cá da terra”¹⁶, identificados con la empresa civilizatoria y nacionalizadora de los misioneros, garantizaron su radicación en las inmediaciones de su empresa en Mapai. Profesores indígenas, empresarios, régulos y misioneros configuraban un esquema desigual de relaciones, pautadas por intereses mutuos por medio de las cuales se procesaban pautas de subordinación y dominación.

Para este modo de irradiación vicentina basada en las *capelas-escolas* era imprescindible el reclutamiento, así no sea coactivo, de profesores indígenas que habían sido previamente formados por misioneros protestantes. Las propias fuentes vicentinas abundan en evidencias sobre estas formas de reclutamiento. En 1945 en Guijá los vicentinos celebraron los primeros cinco matrimonios de profesores indígenas, éstos informaba el misionero Antonio Oliveira e Silva:

“Tinham sido antes protestantes, mas devidamente catequisados, abraçaram a fé católica com convicção e alegria”¹⁷.

Se trataba de un enfrentamiento de dos modelos diferentes de misión. La misión suiza evangelizaba utilizando la lengua local por medio de textos escritos. Patrik Harries le atribuye a esta práctica de alfabetización y formalización lingüística, junto al proceso de incorporación a la economía capitalista, el poder performativo de crear grupos sociales (1991). André-Daniel Clerc, misionero suizo, tutor y amigo de Eduardo Mondlane, padre de la nación mozambiqueña, le comentaba en una entrevista a Teresa Cruz e Silva, que en su casa el trato diario con los africanos presbiterianos no debía ser en francés, sino en la lengua nativa (*tsonga*) que los propios presbiterianos colaboraron a sistematizar:

“... não queria que falassem francês em nossa casa, por causa da autoridade... desnacionalizava, e tudo isso” (Cruz e Silva, 2001: 146).

A las misiones católicas también les preocupaban las cuestiones de la conformación de la nación, y uno de sus rasgos constitutivos también los encontraba en la lengua, el portugués. Estaban preocupadas por “nacionalizar” a los africanos, y el portugués era una política explícita en dirección a su asimilación. La mentalidad de la época imponía: “*fazer escolas, fazer cristãos, fazer portugueses*”. En 1940 la población local de Mozambique percibía como extranjeros a los religiosos portugueses y suizos. Sin embargo, adoptando el punto de vista portugués y considerando las políticas asimilacionistas de la época, los misioneros protestantes devenían en contingente extranjero que con sus estrategias de evangelización atentaban contra el proyecto de

¹⁶ En Costa Ferreira, 2003: 54

¹⁷ En Costa Ferreira, 2003: 50

construcción de la nación portuguesa de ultramar. En 1948, el provincial vicentino, el padre Sebastião Mendes, visitando la misión de *Canicado* afirmaba orgulloso:

Esta Missão foi uma autêntica conquista aos protestantes que dominavam como senhores absolutos em toda aquela região. Hoje existem 25 escolas... (en Costa Ferreira, 2003: 51)¹⁸.

Una parte de esas conquistas fue garantizada por medio de la incorporación de profesores indígenas a las pautas de asentamiento de los vicentinos. A diferencia de los catequistas negros de la misión suiza, y de otras denominaciones, los *professores indígenas*, en 1940, no podían transformarse ellos mismos en “pastores” de su pueblo, es decir en sacerdotes. Esa autonomía, trabajando en las escuelas católicas, les está(ba) vedada. Sí podían heredar ese derecho en sus hijos varones, como muestra el obispo de Xai-Xai, Julio Langa, y el actual Obispo de Lichinga, Hilário da Cruz Massinga, cuyo padre *nos tempos [coloniais]* también fuera, como Thomo Langa, catequista católico.

Con la asistencia de los profesores indígenas, subiendo por la ribera derecha del Limpopo, los vicentinos llegaron a Macarretane y Massingir, contando para ello en 1941 con Thomo Langa como responsable de una *escola rudimentar* en el área. Éstos profesores eran considerados por los misioneros “*os pioneiros da vanguarda*”, aquellos que “*vão aplanando os caminhos para a chegada do sacerdote missionário*”¹⁹. Sus tareas más precisas, según los misioneros, eran: presentar a los catecúmenos al sacerdote cuando éste visitaba la escuela, enseñar a “*ler, escrever e contar, explicando a doutrina e os trabalhos agrícolas aos aglomerados escolares*”²⁰. En síntesis, los profesores indígenas eran responsables por la educación indígena bajo supervisión de sus superiores los “padres”²¹. Fue esta jerarquía la que se le hizo evidente a Julio Langa cuando regresó desde Lourenço Marques a Manguze y escuchó hablar en la escuela sobre la posibilidad de ser un sacerdote. Sus amigos del campo le dijeron que estaba “*maluco*” (loco) y su abuela le recriminaba a Thomo, su padre: “*¡Este é o meu filho! ¡Não pode! É meu filho, não tem juízo. ¡Vendeu o filho ao branco!*”

Éstas no eran exclamaciones azarasas, tenían directa relación con la forma en la que la fuerza de trabajo africana era gestionada por el poder colonial portugués. *Vender a*

¹⁸ Cruz e Silva cita al Pastor protestante Simione Bendane preso en Canicado-Guijá en 1957 y reclutado para trabajos forzados por un período de seis meses por predicar sus creencias religiosas en casas particulares sin autorización oficial (2001: 100).

¹⁹ Francisco de Sousa, superior de la misión de Magude entre 1940 y 1947, en Costa Ferreira, 2003: 43

²⁰ Sebastião Mendes, superior vicentino que visitó Mozambique en 1948 (en Costa Ferreira, 2003: 44).

²¹ Véanse descripciones sobre el papel de los *professores indígenas* en Errante, SVD; Macagno, 2000

alguien era una acción bien conocida por las personas que vivieron la esclavitud - eliminada formalmente en 1875- y que padecieron más tarde los trabajos forzados (*chibalo*) jurídicamente consagrados por la legislación denominada *Indigenato*, codificada desde fines del siglo XIX y vigente, con modificaciones, hasta su eliminación en 1961. La categoría, *vender*, era aplicada al reclutamiento compulsivo y la dislocación espacial de contingentes africanos con objeto de prestar servicios laborales, *chibalo*, para el estado colonial (servicios y obras públicas) y las plantaciones (de arroz y algodón). Varias de las fuentes y entrevistas citadas por Jeanne Penvenne usan la palabra *vender* para referir al papel que las autoridades portuguesas y algunos africanos, especialmente *régulos*, jugaban en el reclutamiento de población para los trabajos forzados (Penvenne, 1991: 277; 1995: 106). La autora refiere: "Shibalo and the moral obligation to work' revealed the fundamental role of the *indigenato* in making the transition from slaves to *libertos* (or freemen), and from *libertos* to *indígenas's* labor, was an important sanction to discipline and intimidate the labor force" (1995: 4).

La misión-madre de Magude, donde se encontraba el seminario diocesano abierto en 1941, es descrita por los vicentinos que recién se establecían en ella como un complejo productivo: tenía fábrica de ladrillos y cerámica, casas de material y taller de costura, un edificio para internado, bomba de agua y una *machamba* (mínima unidad productiva agrícola) de 30 hectáreas que funcionaba estilo "escuela-agrícola". La misión de Magude, con su producción y el trabajo de los alumnos y seminaristas, como Julio Langa, sustentaba económicamente otras unidades católicas. Para los sacerdotes, este modelo de organización misionera de la fuerza de trabajo indígena:

"Não só permitia angariar recursos para fazer face às inevitáveis e voluminosas despesas, mas ainda facultava aos trabalhadores e operários indígenas, não apenas condições de uma vida material mais digna e moral, mas ainda o contacto diário com um meio cristão que pouco a pouco os ia moldando e afeiçoando a um modo de pensar, viver e sentir conforme as máximas do Evangelho" (en Costa Ferreira, 2003: 31).

El vicentino Mendes destacaba que en Magude los seminaristas:

Duas vezes por semana, dedicam-se aos trabalhos agrícolas, cultivando na sua machamba o milho, o feijão, o amendoim, a mandioca. Aprendem deste modo, durante o período da formação, o que mais tarde hão-de ensinar aos seus irmão de raça²².

Langa no fue minero ni campesino, tampoco recolector de residuos o trabajador del matadero en Lourenço Marques como varios *chopes* de su tierra (Penvenne, 1995:

²² Sebastião Mendes, 1948, En Costa Ferreira, 2003: 40

131-140). A través de su entrelazamiento con misioneros católicos y con las instituciones educativas que éstos administraban, ocupó un lugar en la jerarquía eclesial, por eso define al seminario de esa época no como una institución religiosa sino “*de promoção (...) era a possibilidade de estudar*”. Me explicó:

“Eu diria que a maneira como entrou a evangelização foi um bocado difícil para nós, porque foi dividir: ou segue o que a Igreja diz em tanto o resto é do demônio. Não havia cultura nossa. Ou aceitava aquilo que vinha de lá ou, então, não era nada. Isso dificultou, por tanto, a assimilação. Então, qué aconteceu?(...) aceitamos o evangelio como promoção: aquele que é batizado, que é cristão, e sobre tudo nos tempos coloniais, é [aquele] que ordenavam os portugueses, eram cristãos, então era promoção.”

Según Langa, el indígena es escindido desde la perspectiva del misionero portugués. Uno es el “salvaje”, “o preto” no sólo identificado con la preteridad (evolutiva) sino con manifestaciones simbólicas peligrosas y anti-sociales que sintetiza el personaje cristiano de la renegación, el “demonio” (Pina Cabral, 1992). El otro es el “civilizado” identificado con el sector más bajo de la sociedad metropolitana, un campesino alentejano -como sucedió en el emprendimiento del *Colonato do Rio Limpopo*-, es decir un portugués poco educado pero cristiano. Un “preto civilizado” representaba la cisura y la ambivalencia que originaba el proceso civilizatorio: reconocimiento de la diferencia y supresión de la misma. Sin embargo, la erradicación de los “*usos e costumes*” primitivos del indígena no tenía una consagración certera, pese a ser representada legalmente por el estatuto jurídico de *assimilado*²³ y por el documento de identificación de asimilado (*alvará de assimilado*) que, sólo en parte, instituía ese estado²⁴. Como afirmaba el obispo Gouveia en 1940, la maneras civilizadas de un

²³ Portugal mantuvo con respecto a la población de la colonia de Mozambique una política simultánea y contradictoria de asimilación y segregación que fue gradualmente formalizada. La primera de las leyes a ser codificadas a fines del siglo XIX fue la legislación que creó la figura jurídica del indígena, llamada *Indigenato*. Ese cuerpo jurídico consistía en reglamentos laborales que organizaban y prescribían la obligación moral del trabajo, las formas de contratación (incluyendo el trabajo forzado) y de migración de trabajadores, así como reglamentaba el pago de impuestos sistemáticos. Una ley específica de asimilación fue puesta en funcionamiento en 1917, durante el apogeo de la República y en medio de la crisis económica que supuso para Mozambique la Primera Guerra Mundial. La ley distinguía categorías que distinguían ámbitos jurídicos y políticos para “indígenas”, “assimilados” y “no indígenas”. La solicitud de asimilación requería que la persona tuviera más de 18 años, hablara correctamente la lengua portuguesa, tuviera la escuela elemental completa, ejerciera una profesión de la que obtuviera sus ingresos económicos, tuviera un buen comportamiento moral y cívico, no fuera desertora del servicio militar y poseyera hábitos a la altura del derecho público y privado portugués (Rocha, 2002; Penvenne, 1991). El *Estado Novo* profundizó estas reglamentaciones por medio del establecimiento de una educación segregada para los niños *indígenas* en las escuelas *rudimentares* y para los europeos en las escuelas *elementales*.

²⁴ Jeanne Penvenne, por ejemplo, cita las campañas de re-evaluación que realizaba la “*Secretaría dos Negócios Indígenas*” sobre los modos de vida de las familias de *assimilados* en Lourenço Marques entre 1947 y 1948. Si estas familias no alcanzaban los padrones considerados civilizados eran retirada las credenciales jurídicas que los definían como

preto podían adoptar la forma inapropiada de una mimesis inauténtica que asumía la estética de un chimpancé parodiando las maneras europeas (humanas): *macaquear o branco*. Los indígenas y europeos solían atribuirle a los *assimilados* una categoría irónica que apuntaba a su condición ambivalente: *brancos de papel*.

Para Homi Bhabha el mimetismo no es una práctica nativa errática, sino una estrategia de reforma, regulación y disciplina colonial, es “el deseo de un Otro reformado, reconocible, *como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente*. (...) para ser eficaz, el mimetismo debe producir continuamente su deslizamiento, su exceso, su diferencia” (2002: 112, cursivas en el original). El *preto civilizado* del discurso eclesial es un sujeto que emerge de una operación de escisión, como acierta Julio Langa. La escuela, el cristianismo y la ciudadanía portuguesa como dispositivos coloniales produjeron *part-objects* (objetos parciales), sujetos incompletos, nunca reconocibles plenamente como personas educadas, cristianas y portuguesas. Según explica Langa, los *indígenas* respondieron a la evangelización mimética propuesta por los portugueses, y a la política de asimilación que tendía a coincidir con aquélla durante el salazarismo, mimetizándola: duplicando, y por lo tanto exacerbando, su sentido civilizacional. La evangelización, con sus atrasos y sus defectos atribuibles a la condición cultural del colonizador, fue críticamente tomada como una forma de promoción social. Por eso el obispo puede decir que

Não era uma coisa profundamente de fe, não. Era mais promoção. Por isso de facto, tal vez, poderia ser que não se disse muito problema das diferenças. Deixava aquilo [a tradição], estava isto e via como... como, não havia contradição nenhuma entre uma coisa [a tradição] e a outra [o cristianismo] para mim.

Esta forma de interpretar la evangelización como insuficiente o incompleta durante el período colonial y de enunciar las estrategias por medio de las cuales algunos africanos se construyeron un lugar ambivalente y subordinado en la estructura colonial como *pretos civilizados*, explica la lucha que mantienen en el presente los sacerdotes formados durante el tiempo colonial con respecto a la conversión de sus connacionales, los “mozambiqueños”. Sin embargo, la interpelación evangelizadora en este nuevo contexto, el de la nación mozambiqueña soberana, no es cifrada en términos de la categoría universalista y homogeneizadora “civilización”, sino en la noción particularista llamada “*nossa cultura*” (“nuestra cultura”):

“Nos temos, agora está a correr na diocese da Beira os Seminários anuais sobre a nossa cultura. Então estamos a refletir sobre a nossa cultura, os valores da nossa cultura e os valores religiosos da nossa tradição. E uma das coisas são os espíritos. A nossa adheção aos

ciudadanos portugueses o veían sus salarios reducidos al de la condición de indígena (1993: 136).

espíritus é forte. Então mesmo nos sinodos dos bispos falaram disso e disseram: ‘você devem aprofundar nisso porque há algo que nos ultrapassa. Que não entendemos bem ainda. Esta ligação com os espíritus exige uma regra, não podemos deixar’.

Michael Cahen (1994) ha señalado que la política del colonialismo portugués, a diferencia de la del colonialismo francés, no basó su estrategia de administración en la exacerbación de las distinciones étnicas ni suscitó formas activas de tribalismos como las enunciadas por Amselle y M'boloko (1985). El autor sostiene que para los portugueses la población africana –con la excepción de los chopes y los macondes a quienes reconocían como grupo específico- era una masa informe, sin organización: era el colonizador el que la formaba, el que creaba esa sociedad (Cahen, 1994: 224). El estado colonial portugués, afirma Cahen, comenzó a realizar cartas étnicas y censos con esta orientación en 1950, sin embargo sus resultados fueron relativizados por sus propios realizadores (idem: 266). El comienzo de la lucha armada en el norte de Mozambique a comienzos de la década de 1960, incentivó la producción de información con relativa consistencia sobre la organización étnica de la población. El partido del Frente de Liberación de Mozambique (FRELIMO), que asumió el gobierno del país desde su descolonización, no alteró esta política de “ignorancia étnica” en su búsqueda por crear e imponer, a través de un estado declarado marxista-leninista, una nación moderna de tipo europea (idem: 241). Es esta política de negación de las particularidades étnicas la que explica, en parte, la guerra civil que padeció la población mozambiqueña desde 1975 a 1992, empendida por una facción reaccionaria al FRELIMO, la Resistencia Nacional Mozambiqueña (RENAMO), que enarboló entre sus banderas reivindicativas la defensa de *nossa tradição* (Honwana, 2002). Es al interior de estos procesos presentes que el obispo Langa advierte que en tiempos coloniales *não havia cultura nossa* (“no había cultura nuestra”), y que una de las tareas que se le impone a la dirigencia católica en la post-guerra mozambiqueña es precisamente configurar los límites difusos de aquello que constituye su distinción irreductible (¿)va idearios universalistas como el cristianismo, su cultura cifrada al rededor del poder de los espíritus de los ancestros. Lo que puede advertirse es que esta atención centrada en la *religião tradicional africana*, procura emprender, bajo una nueva configuración social, la producción de otras cesuras y la constitución de otros agentes de intervención, de control (no ya el indígena o el *preto civilizado*) sobre quiénes intentar aplicar una “regla”, sujeta siempre a manipulaciones, apropiaciones y resignificaciones activas. Pero éste es tema de otro texto y objeto de un contexto histórico que sobrepasa el analizado en este capítulo.

Bibliografía

Amselle, M.; M'Boloko, E. (1985) Au coeur de l'ethnie, París: La Découverte

Anderson, P. (1966): Portugal e o fim do Ultracolonialismo, Editorial Civilização Brasileira

Boxer (1977): O império colonial português (1415-1825), Lisboa: Edições 70

Cahen, M. (1994): "Mozambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation", en Lusotopie, 1994, Paris: Éditions L'Harmattan, pp: 213- 266

Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa (1940), www.ucp.pt (FECHA?)

Costa Ferreira, L. da (2003): Carisma vicentino em Moçambique: memória e testemunho, Felgueras: Padre vicentinos

Cruz e Silva, T. (2001): Igrejas protestantes e consciência política no Sul de Moçambique: o caso da missão suíça (1930-1974), Maputo: Editorial Promédia

Elias, N. (1993): El procesos de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Errante, A. (SD): "Growing Up assimilating in Mozambique: An Oral History of Colonial Missionary Education in Mozambique", pp: 213- 231

Freyre, G. [1936] (1968): Sobrados e Mucambos, Rio de Janeiro: Editorial José Olympio

_____(1940): O mundo que o português criou, Rio de Janeiro: Editorial José Olympio

_____(1943): Una cultura amenazada: la luso-brasileña, Buenos Aires: Colección Problemas Americanos dirigida por N. Freitas (bajo los auspicios del Escritorio Comercial do Brasil (Ministério do Trabalho, Industria e Comércio).

Goody, J. (2002) [1977]: La domesticación del pensamiento salvaje, Buenos Aires: Akal Editorial

Harries, P. (1991): "Exclusion, classification and the internal colonialism: the emergence of Ethnicity among the Tsonga-speakers of South Africa", En: Vail, L. (Ed.) (1991): The creation of tribalism in Southern Africa, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp: 82- 117

Hedge, D.; Rocha, A. (1999) [1993a]: "A reestruturação da Sociedade Moçambicana, 1938-1944", En: AAVV: História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo (1930-1961), Maputo: Livraria Universitaria Universidade Eduardo Mondlane, pp: 83-127

Hedge, D.; Rocha, A. (1999) [1993b]: "Moçambique durante o apogeu do colonialismo português 1945-1961: a economia e a estrutura social", En: AAVV: História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo (1930-1961), Maputo: Livraria Universitaria Universidade Eduardo Mondlane, pp: 129- 195

Honwana, A. (2002): Espíritos vivos, tradições modernas: posseção de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique, Maputo: Editorial Promédia, pp: 117-203

Lavado, M.L. de S. (1997): Franciscanas missionárias de Maria: 100 anos em Moçambique (1897-1997), Coimbra: edição da província portuguesa do Instituto das Franciscanas Missionárias de Maria em Moçambique

Le Goff, J. (1991) [1977]: "Memoria", en: Le Goff, J. (1991) [1977], El orden de la memoria. El tiempo como imaginario, Barcelona: editorial Paidós, pp: 131-183

Macagno, L. (2000): Do assimilacionismo ao Multiculturalismo: educação e representações sobre a diversidade cultural em Moçambique, Tese de doutorado, IFICS-UFRJ, mimeo

Durkheim, E.; Mauss, M. (1999): "Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas", En Mauss, M. (1999), Ensaio de Sociologia, São Paulo: Editora Perspectiva, pp: 399- 455

Penvenne, J. (1991): “‘We are all Portuguese!’: Challenging the political economy of assimilation: Lourenço Marques, 1870-1933”, En: Vail, L. (Ed.) (1991): The creation of tribalism in Southern Africa, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp: 255- 288.

_____ (1993): “Atitudes para com a Raça e o Trabalho em Moçambique: Lourenço Marques, 1900-1974”, En Penvenne, J (1993): Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974), Maputo: Arquivo histórico de Moçambique, pp: 121-153

_____ (1995): African workers and colonial racism: Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques, (1877-1962), Johannesburg: Witswatersrand University Press

Pina Cabral, J. (1992): “The gods of the gentiles are demons: the problem of pagan survival en European culture”, En: Hastrup, K. (1992): Other histories, Londres: Routledge.

Silva, A. J. da (1992): Diferenciação camponesa e agricultura colonial: o caso do Baixo Limpopo, Distrito de Xai-Xai, 1950-1974, monografia de licenciatura, Maputo: Instituto Superior Pedagógico, mimeo

Thomaz, O. R. (1996): “Do saber colonial ao Luso-tropicalismo: ‘Raça’ e ‘Nação’ nas primeiras décadas do Salazarismo”, En, Chor Maio, M.; Ventura Santos, R. (org.) (1996): Raça, ciência e sociedade, Rio de Janeiro: Editoria FIOCRUZ, pp: 85- 106

_____ (2002): Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o terceiro império português, Rio de Janeiro: Editora UFRJ-Fapesp

Valá, S. C. (2001): “Posse da terra no Chókwè, 1950-1974: processos, problemas e desenvolvimento local”, En: Estudos Moçambicanos, No. 19, Maputo: Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane, pp: 113-136