

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS
NÍVEL MESTRADO

SIMÃO JAIME

Igreja Metodista Episcopal, Formação e Educação nas Circunscrições de Morrumbene e
Homoíne, no Distrito de Inhambane, 1890-1955.

Salvador
2010
SIMÃO JAIME

Igreja Metodista Episcopal, Formação e Educação nas Circunscrições de Morrumbene e
Homoíne, no Distrito de Inhambane, 1890-1955.

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Estudos
Étnicos e Africanos, pelo Programa
Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos
Étnicos e Africanos da Universidade Federal da
Bahia.

Orientador: Prof. Dr. Valdemir Zamparoni.

Co-Orientador: Prof. Dr. David Hedges

Salvador

2010

SIMÃO JAIME

Igreja Metodista Episcopal, Formação e Educação nas Circunscrições de Morrumbene e
Homoíne, no Distrito de Inhambane, 1890-1955.

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Estudos
Étnicos e Africanos, pelo Programa
Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos
Étnicos e Africanos da Universidade Federal da
Bahia.

Aprovado em: / /

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Valdemir Zamparoni (orientador)

Doutor em História – USP-SP

Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Luis Nicolau Parés

Doutor em Antropologia das Religiões – University of London

Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Jacques Depelchin

Doutor em História – Stanford University-EUA

Universidade Estadual de Feira de Santana



9

Fig. 1. Mapa de Moçambique com a atual divisão administrativa.

Fonte: Cruz e Silva, Teresa. *Igrejas Protestantes e consciência política no sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: Promédia, 2001. p. 9.

*Dedico este trabalho ao meu pai Jaime
Zefanias e aos meus avôs Zefanias Tomo
Madau e Simão Jonas Mazivila
(ausentes).*

AGRADECIMENTOS

Não disponho de espaço e de vocabulário suficientes para agradecer as incomensuráveis contribuições dispensadas para a elaboração desta Dissertação. A inclusão de uns e exclusão de outros se prendem apenas com esta limitação. Agradeço inicialmente à minha esposa Maria Sabina, meus filhos Delício, Mito, Delinha e Aninha, e à minha mãe Delfina que consentiram abster-se do amor de marido, pai e filho ao longo dos dois anos do meu Mestrado. Agradeço em seguida à Direção do Arquivo Histórico de Moçambique particularmente o seu Diretor Prof. Dr. Joel Tembe, à Reitoria da Universidade Eduardo Mondlane, ao Ministério da Ciência e Tecnologia de Moçambique e ao CNPq que me providenciaram a Bolsa de Estudos para estudar no Brasil; à Direção do CEAO, à coordenação e docência do Pós-Afro que me providenciaram a vaga e outros condimentos acadêmicos para este mesmo fim; ao meu Orientador Prof. Dr. Valdemir Zamparoni, ao Co-Orientador Prof. Dr. David Hedges e ao Dr. António Sopa que acompanharam e responderam às minhas inquietações de pesquisa e redação do texto; à Comissão Geral de Arquivos e História da Igreja Metodista Unida, seu Secretário Geral e toda a equipe técnica do Arquivo Central, que me providenciaram a passagem da minha viagem e hospedagem para a pesquisa em New Jersey; aos funcionários do Arquivo Histórico de Moçambique, que ajudaram a localizar parte da Bibliografia que utilizo neste trabalho; aos meus entrevistados, particularmente o Professor Marcos Nhantumbo, que forneceram o seu rico conhecimento para o preenchimento das lacunas bibliográficas, este último que com o Reverendo Romão Marapuxane Macamo foram meus incansáveis guias de campo; à Direção Científica da Universidade Eduardo Mondlane que através do Fundo Aberto para a Pesquisa Científica financiou o meu trabalho de campo, à Igreja Metodista Unida em Moçambique, particularmente o seu Bispo Emérito João Somane Machado, que de várias formas contribuiu para a concretização deste trabalho; à comunidade da Igreja Metodista Central de Salvador que me enquadraram socialmente na Bahia; aos meus colegas de Curso e amigos que me ampararam no Brasil e em Moçambique nas angústias decorrentes dos meus estudos; e a outras individualidades e instituições que direta ou indiretamente contribuíram para o sucesso do meu trabalho, vão os meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

A presente Dissertação tem como objetivo analisar o impacto da chegada e fixação da Igreja Metodista Episcopal em Moçambique (IME) na mudança dos valores culturais das populações ancestrais, mais concretamente nas Circunscrições de Morrumbene e Homoíne, no distrito de Inhambane, no período entre 1890 e 1955, bem como o seu papel na formação e educação no seu seio. Partindo da abordagem sobre a relação Igreja Católica e o Estado colonial português, descreve o processo da instalação da IME desde a chegada da American Board e a reação das populações ancestrais destas circunscrições perante a “campanha” da sua evangelização; analisa que transformações sociais, económicas, religiosas e educacionais decorreram deste contacto. Na área de formação e educação, se concentra na construção e funcionamento das suas escolas, o processo de ingresso, os currículos lecionados e o acesso às bolsas para a continuação de estudos. Usa basicamente o método qualitativo, confrontando a bibliografia geral sobre a religião e educação em Moçambique, os relatórios da IME, a documentação da Direção dos Serviços e Negócios Indígenas, do Governo Geral de Moçambique e algumas entrevistas resultantes do trabalho de campo. Deste confronto conclui que, por um lado, apesar dos novos valores incutidos nas pessoas convertidas, algumas práticas como o lobolo, a poligamia, a crença e adoração aos espíritos dos antepassados não foram erradicados, e por outro lado a IME contribuiu na formação secular dos seus membros através das suas escolas, mas sempre sujeito ao controle legal da administração colonial.

Palavras-chave: Religião. Evangelização. Valores culturais. Conversão. Educação. Formação.

ABSTRACT

The topic of this Dissertation is Episcopal Methodist Church, Training and Education in Morrumbene and Homoine Circunscription, in Inhambane District, since 1890 until 1955. Which was the impact in the ancestral people when this Church arrived, particularly on their culture values and what the IME did in the training and education area? I use the qualitative method to check the general bibliography about religion and education in Mozambique and also the archives of colonial period as the *Serviços dos Negócios Indígenas and Governo Geral*; the reports of IME and the interviews with some members of IME in Morrumbene and Homoine. I conclude that, even with the IME evangelization in order to convert the persons some culture values like “lobolo, poligamia and crença nos espíritos dos antepassados”, never disappeared. But, IME had some contribute in the training of their members in their schools, although every control by the Colonial Administration.

Key words: Religion. Evangelization. Culture values. Conversion. Education. Training.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 República de Moçambique com a atual divisão administrativa	3
Mapa 2 Igrejas Protestantes em Moçambique	4
Mapa 3 Igrejas Protestantes no Sul de Moçambique	38
Mapa 4 Corte do Distrito de Inhambane com indicação dos locais onde se fixou a IME	41

LISTA DE FOTOGRAFIAS

1 Erwin Richards (missionário da IME)	48
2 Uma missionária da IME não identificada	59
3 Uma missionária da IME não identificada	50
4 Marcos Nhantumbo (ex-aluno da IME)	53
5 Sala de Imprensa em Cambine	70
6 Estilo de construções introduzida pela IME	73
7 Alunos da Escola Bodine	82
8 Campus da Escola Bodine	88
9 Alunos da Escola Bodine	91
10 Alunos da Escola Bodine	95
11 Escola das meninas	102
12 Alunas da Escola Hartzell	107
13 Alunas da Escola Hartzell	111

LISTA DE ABREVIATURAS

Ca. - Cerca de

Cx. - Caixa

S.d. – Sem data

Nr. - Número

T/T – Transcrição e tradução

Vt. – Ver também

LISTA DE SIGLAS

AHM – Arquivo Histórico de Moçambique

B. O. – Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Moçambique

CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

EUA – Estados Unidos de América

GCAH – General Commission on Archives and History

IB - Inhambane

IME – Igreja Metodista Episcopal

IMUM – Igreja Metodista Unida em Moçambique

Pós-afro – Pós- Graduação em Estudos Étnicos e Africanos

RSA – República Sul Africana

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 CONTEXTUALIZAÇÃO E ENQUADRAMENTO TEÓRICO.....	18
2.1 QUADRO TEÓRICO.....	18
2.2 RELAÇÕES IGREJA E COLONIZAÇÃO.....	27
2.3 RELAÇÕES IGREJA CATÓLICA E O ESTADO COLONIAL PORTUGUÊS.....	29
3 IMPLANTAÇÃO DA IME EM MOÇAMBIQUE.....	34
3.1 A CHEGADA DAS IGREJAS PROTESTANTES EM MOÇAMBIQUE.....	34
3.2 A JUNTA DA AMERICA BOARD, 1884 a 1890	39
3.3 A IME EM MOÇAMBIQUE, 1890 a 1955	40
3.4 ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA RELIGIOSIDADE NA IME	51
4 RELAÇÃO IME E AS POPULAÇÕES ANCESTRAIS.....	55
4.1 ALGUNS VALORES CULTURAIS DAS COMUNIDADES ANCESTRAIS.....	55
4.1.1 A Poligamia	58
4.1.2 O Lobolo	61
4.1.3 A Crença e Veneração aos Espíritos dos Antepassados	65
4.2 CRENÇAS E OU DOCTRINAS DA IME	69
4.3 TRANSFORMAÇÕES DECORRENTES DA RELAÇÃO.....	71
4.3.1 Transformações Sociais	71
4.3.2 Transformações Religiosas	73
4.3.3 Transformações Econômicas	75
4.3.4 – Transformações Educativas	77

5 CONFIGURAÇÃO EDUCACIONAL E GÊNERO.....	80
5.1 ESCOLA BODINE EM CAMBINE, 1910 a 1955	88
5.1.1 Construção e Instalação da Escola	88
5.1.2 Disciplinas e Currículos Lecionados	92
5.1.3 Critérios de Ingresso à Escola	97
5.1.4 Critérios de Acesso às Bolsas de Estudo	99
5.2 ESCOLA HARTZELL EM CHICUQUE, 1912 a 1955	101
5.2.1 Construção e Instalação da Escola	101
5.2.2 Disciplinas e Currículos Lecionados	106
5.2.3 Critérios de Ingresso à Escola	111
5.2.4 Critérios de Acesso às Bolsas de Estudo	112
6 CONCLUSÃO..	114
REFERÊNCIAS	116
ANEXO A - GUIÃO DAS ENTREVISTAS	122
ANEXO B – RELAÇÃO NOMINAL DOS BISPOS DA IME.....	125
ANEXO C – INFORMAÇÃO PARA AFRICANOS PLANEANDO ESTUDAR NOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA.....	126
ANEXO D – QUADRO DIRETIVO DA ESCOLA DE BODINE	128
ANEXO E – QUADRO DIRETIVO DA ESCOLA DE HARTZELL	130
ANEXO F – ALGUMAS PUBLICAÇÕES DA IME	131

INTRODUÇÃO

A expansão das igrejas cristãs em África quer a católica quer as protestantes, teve um grande impacto na História de África. Na sua missão “civilizadora” subjaz um processo de aculturação resultante das relações entre culturas diferentes. Esse processo gera fenómenos nomeadamente a simbiose e a interação culturais. A expansão das igrejas protestantes no sul de Moçambique e a sua fixação nas zonas rurais constituíram um grande marco de mudança e ou interação de valores culturais cuja História é importante conhecer. Estas mesmas igrejas intervieram em várias esferas socioeconômicas e políticas como a educação, saúde, consciencialização política, sensibilização das comunidades para a gravidade das doenças endêmicas, entre outras. Esta participação e intervenção justificam o estudo e conhecimento da sua História.

A presente Dissertação visa analisar o impacto da fixação da Igreja Metodista Episcopal na mudança dos valores culturais das comunidades rurais nas Circunscrições de Morrumbene e Homoine no distrito de Inhambane, no período entre 1890 e 1955, bem como o seu papel na formação e educação no seio destas mesmas comunidades. A incidência sobre as duas Circunscrições deve-se à trajetória geográfica que a instituição em estudo seguiu na sua fixação e expansão. O ano de 1890 é o ano em que, oficialmente, a Igreja Metodista Episcopal se instalou no Distrito de Inhambane e, em 1955, a Igreja teve o seu primeiro Bispo Residente, passando a ter uma autonomia eclesiástica em relação à Igreja Metodista norte americana. Como Historiador e na qualidade de membro da Comissão Geral de Arquivos e História da atual Igreja Metodista Unida, julgo importante resgatar a História desta Igreja.

A chegada das Igrejas Protestantes no sul de Moçambique, num discurso predominante entre vários estudiosos, está relacionada com o trabalho migratório. Alguns mineiros que tinham tido o contacto com estas igrejas na África do Sul teriam tomado a iniciativa de instalar a sua prática nas suas zonas de origem. Partindo deste discurso procurarei contribuir para a discussão das origens das igrejas protestantes, particularizando a Igreja Metodista Episcopal no Distrito de Inhambane, pois, sem descartar as conclusões de vários autores como Teresa Cruz e Silva (2001), Alda Saúte (2005) e Patrick Harries (2007), sobre o papel dos mineiros na difusão do protestantismo no sul de Moçambique, os relatórios das Conferências anuais da IME; a correspondência entre as autoridades governamentais da África do Sul e de Moçambique em volta da identificação e reconhecimento da IME,

depositada no Fundo dos Negócios Indígenas do Arquivo Histórico de Moçambique; e algumas fontes orais, relacionam a sua chegada, também, com a dos seus primeiros missionários americanos naquele distrito.

As igrejas protestantes fixaram-se por excelência nas zonas rurais devido, por um lado à oposição da Igreja Católica que era o instrumento ideológico do Estado colonial português, e por outro à necessidade de ir ao encontro da aderência daquelas comunidades que estavam “livres” da evangelização. Porém, estas comunidades tinham as suas religiões, práticas e crenças, e a sua aderência à IME significava abandoná-las. Partindo desta realidade, constitui minha questão central analisar que mudanças a chegada da IME introduziu na vida das “comunidades ancestrais”. Procuo ver qual foi o impacto em relação à preservação ou não dos seus valores culturais e a sua reação. Além de aspectos culturais, que outras transformações religiosas, educativas, sociais e econômicas decorreram do contacto?

Se por um lado a instalação da IME em Inhambane significou um combate às práticas das comunidades ancestrais, por outro lado constituiu um benefício na sua formação e educação escolares. Fora prova disso a Escola Bodine, em Cambine na Circunscrição de Morrumbene e a Escola Hartzell em Chicuque, na Circunscrição de Homoíne. Com efeito, o papel da IME na formação e educação das populações; os currículos lecionados; os critérios de ingresso de às suas escolas e de acesso às bolsas de estudo são igualmente parte do meu estudo. Dado que o envolvimento das Igrejas protestantes na formação e educação teve a oposição do Governo colonial, as relações entre esta Igreja e o Estado colonial português são também objeto de análise em simultâneo.

Para a realização deste estudo utilizo o método predominantemente qualitativo. Confronto a documentação escrita, nomeadamente publicações e documentação primária. Esta confrontação é extensível às fontes orais que resultam de entrevistas individuais e coletivas; estruturadas e semi-estruturadas com alguns protagonistas entre líderes da Igreja, crentes, antigos alunos das escolas de Bodine e de Hartzell.

Tratando-se do estudo de uma igreja, procuro avaliar o nível de personalização das abordagens de cada autor e, sobretudo, dos entrevistados, na tentativa de aproximar à realidade dos fatos. Por exemplo, o que é pecado e tabu para o “crente” da IME pode ser dever e ritual para o “não crente”. Para o acesso às fontes consultei o Arquivo Histórico de Moçambique; o Arquivo da Igreja Metodista Episcopal em Moçambique, o Arquivo Geral da Igreja Metodista Unida, em *New Jersey*, nos EUA e fiz a recolha de fontes orais no Distrito

de Inhambane, atual província do mesmo nome.

No Arquivo Histórico de Moçambique a pesquisa consistiu na consulta da bibliografia geral sobre a religião, igrejas protestantes e “usos e costumes” das comunidades. Consultei também a Documentação primária do período de 1900 a 1960, nomeadamente os Fundos da Administração Civil, Negócios Indígenas, Governo Geral e Circunscrições de Gaza e Inhambane.

O Arquivo da Igreja Metodista Unida em Moçambique não está devidamente organizado em termos de infra-estruturas e da própria documentação, entretanto, tive acesso aos Relatórios das Conferências Anuais da IME de 1910 a 1960. No Arquivo Geral da Igreja Metodista em *New Jersey*, consultei o plano de expansão da Igreja Metodista Episcopal para África; os Relatórios das Conferências Anuais da Igreja Metodista Episcopal em África referentes aos períodos de 1900 a 1960; os relatórios periódicos dos missionários instalados em Cambine e Chicuque; a correspondência entre estes missionários e a sede em Nova Iorque; e os álbuns fotográficos do trabalho missionário em África no período de 1890 a 1960.

Nas circunscrições de Morrumbene e Homoine (atuais distritos dos mesmos nomes) realizei algumas entrevistas esporadicamente, ao longo do tempo, no âmbito das minhas atividades profissionais como responsável do Sector das Fontes Orais no Arquivo Histórico de Moçambique designadamente: 1997 em Homoine, 2001 em Cambine, e 2006 em Chicuque. No âmbito do Mestrado, a pesquisa foi precedida por grandes dificuldades decorrentes da falta de fundos para a sua concretização, pois esta rubrica não está contemplada nas Bolsas de Estudo atribuídas pelo CNPq destinadas à obtenção do Mestrado. Graças ao financiamento do Projeto Fundo Aberto para a Pesquisa Científica, gerido pela Universidade Eduardo Mondlane, consegui realizar o trabalho de campo, ainda que com um atraso de cerca de seis meses em relação ao cronograma das minhas atividades. Decorreu no mês de Julho de 2009 e consistiu na realização de entrevistas com recurso a um guião previamente elaborado¹. Entrevistei antigos alunos das escolas de Bodine e de Hartzell, antigos pastores da Igreja Metodista Episcopal e outros crentes da IME.

Para a seleção dos meus entrevistados contei com a orientação de um guia de campo que, inicialmente, selecionou alguns superintendentes da atual Igreja Metodista Unida em

¹ Ver o ANEXO A.

Moçambique (IMUM) no decurso da Conferência Anual em 2001. Este grupo porque composto majoritariamente por jovens pastores, não me dava informações relacionadas com o meu período de estudo. Para corrigir aquela situação recorri a outro guia que me orientou para o grupo dos leigos² e pastores reformados. É com este grupo que selecionei os antigos alunos das escolas de Bodine em Cambine, e Hartzell em Chicuque. A opção pelos crentes da IME deveu-se à necessidade de querer avaliar, por um lado o nível de conversão deste grupo de pessoas em relação aos seus “usos e costumes” constantemente escamoteados pela evangelização, e por outro lado perceber dos beneficiários da formação e educação, quão funcionou e qual foi o impacto deste serviço social oferecido em simultâneo com a evangelização. A maior parte das entrevistas foi feita em língua xitswa, uma das línguas faladas e predominantes nas Circunscrições de Homoine e Morrumbene, e fiz a respectiva transcrição e tradução para a língua portuguesa.

No primeiro capítulo faço a contextualização geral do meu estudo, apresentando na primeira secção o quadro teórico que servirá de base para as minhas análises; na segunda abordo a relação entre a Igreja e a colonização, e na terceira a relação Igreja Católica e o Estado colonial português destacando o papel da Igreja Católica na política de assimilação para a “civilização” dos “indígenas”.

No segundo capítulo discuto inicialmente a chegada das igrejas protestantes no sul de Moçambique; faço breve descrição da fixação da IME em Moçambique desde a chegada dos primeiros missionários da Junta da American Board em 1884 na região de Inhambane e a posterior chegada e fixação dos missionários da IME em 1890; e apresento organização social da religiosidade no seu seio, ou seja, os grandes grupos sociais que compõem a organização dos membros desta Igreja.

No terceiro capítulo faço uma reflexão sobre a relação entre a IME e as comunidades ancestrais nas zonas em estudo. Apresento alguns valores culturais das comunidades ancestrais nomeadamente a poligamia, o lobolo e a crença e veneração aos espíritos dos antepassados; as crenças e ou doutrinas da IME; e as transformações sociais, religiosas, económicas e educativas decorrentes daquela relação.

No quarto capítulo falo das duas escolas, a de Bodine, destinada aos rapazes; e a de Hartzell, destinada às meninas. Em ambas, concentro a minha abordagem na construção e ou

² Leigo é a categoria do simples crente sem cargo nenhum na hierarquia da IME.

instalação infra-estrutural; nos aspectos curriculares designadamente as disciplinas e os ofícios lecionados; os critérios de ingresso a estas escolas e o acesso às bolsas para o prosseguimento dos estudos. Finalmente apresento as minhas conclusões, as fontes consultadas e alguns anexos.

2 CONTEXTUALIZAÇÃO E ENQUADRAMENTO TEÓRICO

2.1 QUADRO TEÓRICO

Na sua obra *Gramsci e a questão religiosa*, Portelli (1984) apresenta as teses e argumentos de Gramsci sobre a religião e sublinha que “a Igreja constitui uma das engrenagens essenciais de um verdadeiro Estado”. Referindo-se particularmente à Igreja Católica, Gramsci considera que o Estado é constituído por dois tipos de sociedade com funções distintas. A sociedade política com a função de dominar através do recurso à polícia, exército e burocracia e a sociedade civil cuja função é hegemônica e garantida pela ideologia que compreende a religião, a política, a educação, etc. A primeira exerce e mantém a sua hegemonia sobre parte dos outros grupos sociais através das ações da sociedade civil. (PORTELLI, 1984, p.35-6).

Os aparelhos ideológicos são majoritariamente, geridos por organizações privadas do ponto de vista da sua função. Assim, a igreja assume uma dupla autonomia de acordo com as circunstâncias de cada momento. Na época medieval, por exemplo, estes aparelhos ideológicos desempenharam um papel fundamental, com destaque para a Igreja Católica. Porém, quando o aparelho coercivo do Estado passou para o primeiro plano e controlou os aparelhos ideológicos, a sua função reduziu-se à manutenção da disciplina. Deste modo para Gramsci, a igreja define-se como aparelho ideológico do Estado. Assim, estabelece relações com a sociedade política, ou especificamente, uma estreita relação entre os partidos políticos. Sendo assim não se pode dissociar a história dos partidos políticos com a das instituições religiosas. As ideologias políticas e religiosas constituem as duas formas principais de concepção do mundo, daí que o estudo da religião exige uma análise prévia das relações entre o sistema político e o sistema religioso em cada forma social (PORTELLI, 1984, p. 36-37).

Partindo dos exemplos da França e dos Estados Unidos da América, Gramsci analisado pelo autor, estabelece a correspondência entre multipartidarismo e unidade religiosa, sectarismo religioso e unidade política e questiona a relação entre a unidade religiosa e a multiplicidade dos partidos políticos e vice versa, a unidade relativa dos partidos e multiplicidade das igrejas e das seitas religiosas (PORTELLI, 1984, p. 38). Gramsci considera que nos EUA, onde não havia mais que dois ou três partidos políticos, existiam muitas igrejas e seitas religiosas; na França onde havia uma unidade religiosa notável existiam muitos partidos políticos; na Rússia, os partidos políticos não existiam, estavam

proibidos, e havia uma tendência de multiplicidade de seitas religiosas (PORTELLI, 1984, p. 38). De forma explícita, Gramsci considera que não existe uma unidade ideológica real, seja religiosa ou política. Um partido político é constituído por sub-partidos que correspondem às orientações políticas das classes e frações que o compõem. Uma religião oficial também agrega diversas sub-religiões que correspondem às ideologias dos diversos grupos dos fiéis. “Por isso, o sectarismo religioso reflete, de forma fiel, a divisão ideológica e social de um país” (PORTELLI, 1984, p. 38).

Em Moçambique, durante o período colonial, em que não havia partidos políticos, assistiu-se a uma dualidade religião e Estado colonial português. A Igreja Católica portuguesa era o instrumento ideológico do Estado. A política de assimilação dos moçambicanos levada a cabo por Portugal, a mobilização das populações para o trabalho, o controle da ordem e dos ideais da política colonial contavam com a participação da Igreja Católica. O foco deste relacionamento foi a Concordata e Acordo Missionários de 7 de Maio de 1940, entre Portugal e a Santa Sé³. Sobre este relacionamento faço uma abordagem pormenorizada na terceira secção deste capítulo.

Sobre as funções da religião, Stefano Martelli (1995), das várias abordagens sociológicas, distingue três: funcionalista, conflitual e simbólico-cultural. Martelli considera que na obra de Durkheim distinguem-se conteúdos doutrinários e religiosos das funções sociais da religião, essenciais para a coesão e integração sociais dos indivíduos, sobretudo em períodos de mudança (MARTELLI, 1995, p. 31). A abordagem funcionalista forneceu uma coerente aplicação ao estudo dos fenómenos religiosos nas sociedades pré-literárias, consideradas por Durkheim como paradigmáticas para a explicação das mais evoluídas. Contudo, Durkheim considera ainda que, a própria natureza da sociedade é intrinsecamente religiosa e pressupõe sempre, que onde há uma sociedade há uma religião. (MARTELLI, 1995, p. 32). Por outro lado a abordagem conflitual da religião considera superados os conteúdos e a função integradora da religião. Autores como Marx e Engels consideram que a religião é mistificadora e alienante, oculta as forças que conduzem a mudança, escamoteiam os conflitos que se verificam na produção e impedem a autodeterminação do homem:

Segundo a tese do espelho formulada por Feuerbach e re-elaborada por Marx, a religião é um simples reflexo da condição alienada do homem na sociedade capitalista e exerce uma função opiácea, narcotizando, mediante a esperança do além, os esforços para realizar no aquém a justiça e a

³ Portugal e a Santa Sé. *Concordata e Acordo Missionário de 7 de Maio de 1940*. [Lisboa]: Secretariado da Propaganda Nacional, 1943.

igualdade entre as classes (MARTELLI, 1995, p. 33).

Para Marx a religião constitui um baluarte das forças conservadoras resistentes ao progresso, devia ser combatida e excluída pela edificação do socialismo.

Marx considera a religião como um fenômeno que elimina a essência humana, uma ideologia de produção espiritual de um povo, de produção de idéias, representações e consciência, necessariamente condicionadas pela produção material e as correspondentes relações sociais; uma ideologia de opressão e sinônimo do capitalismo. É defensor da interpretação materialista da história e considera que as condições econômicas materiais é que determinam o curso dos acontecimentos. Apesar da sua visão materialista, relacionou o protestantismo com o capitalismo, sobretudo a acumulação primitiva de capital derivada do estímulo à expropriação das propriedades da igreja e campos comunais. Por outro lado considera o capitalismo como a religião da vida de cada dia apoiada no fetichismo de mercadorias, numa determinada sociedade. Atribui um papel subversivo à religião (LOWY, 2007, p. 2-4).

A abordagem simbólico-cultural considera a religião como depositária de fundamentais valores culturais, através dos quais um grupo de indivíduos é capaz de interpretar a sua vida, construir uma identidade e dominar o próprio ambiente (MARTELLI, 1995, p. 34). Partindo desta abordagem simbólico-cultural da religião pode se imaginar quão complexa era a evangelização, uma ação que significava a destruição de grupos unos. Apesar das diferenças dos conteúdos das funções da religião, todos os autores clássicos das três abordagens consideram-na importante para compreender as estruturas e os processos sociais.

Durkheim é um dos principais autores da escola funcionalista da religião. Na sua obra *A divisão do trabalho social*, define a religião como um poder moral que gere as paixões humanas e sublinha que

As paixões humanas não se detêm senão perante um poder moral que respeitam. Se toda a autoridade deste gênero falta, é lei do mais forte que reina e, latente ao manifesto, o estado da guerra é necessariamente crônico. (DURKHEIM, 1989, p. 7).

Ao agrupar as normas que proíbem atos contrários aos sentimentos coletivos referentes a casos gerais, Durkheim distingue os sentimentos religiosos positivos dos negativos. Positivos seriam aqueles que impõem a prática da religião e da fé; e os negativos aqueles que impõem a abstenção, portanto relativos às crenças, que dizem respeito ao divino, ao culto e seus órgãos como santuário e sacerdotes. Com esta descrição atribui à religião o papel de convergir as

comunidades ao proibir atos contrários a sentimentos coletivos (DURKHEIM, 1989, p. 179). Também identifica o aspecto afetivo e de superioridade à religião assim definindo:

A religião conjunto das crenças e dos sentimentos de toda a espécie referente às relações do homem com um ser ou seres cuja natureza ele encara como superior à sua (DURKHEIM, 1989, p.196).

Durkheim contrapõe e considera esta definição de inadequada porque existe uma série de normas de conduta e de pensamento religiosos, mas que se aplicam às relações de natureza completamente diferente. Dá exemplo das proibições de consumir certas carnes ao judeu, proibição de certas vestes, as abordagens das origens do mundo, o regulamento das relações jurídicas, morais e econômicas tornando a sua esfera de ação para além da intimidade do homem com o Divino, ou seja, que existe uma religião sem necessariamente a existência de Deus. Considera, portanto, que Deus é produto da imaginação do homem religioso ao atribuir tanta autoridade a uma divindade, ao pretender explicar a origem da força que possui (DURKHEIM, 1989, p. 196). Outro aspecto que Durkheim sublinha da religião é a representatividade, ou seja:

Quando uma convicção um pouco forte é partilhada por uma mesma comunidade de homens, ela toma inevitavelmente um carácter religioso, inspira nas consciências o mesmo respeito reverencial que as crenças propriamente religiosas – a religião corresponde a uma região muito central da consciência comum (DURKHEIM, 1989, p. 169).

Aos caracteres afetivo e representativo da religião, Durkheim acrescenta o regressivo na vida social e conclui que este carácter se aplica ao elemento representativo e afetivo (DURKHEIM, 1989, p. 197).

Em Moçambique, como em toda a África, antes da chegada das igrejas cristãs as comunidades ancestrais tinham as suas religiões compostas por crenças e práticas que garantiam a sua coesão, ordem e sobrevivência. Com a chegada do Cristianismo estas foram objeto de combate permanente tendo em vista a sua erradicação associada à dominação colonial. Tanto a Igreja Católica como as igrejas protestantes procuraram eliminar as práticas que as compunham. Sobre este aspecto faço uma abordagem mais profunda no segundo capítulo desta dissertação.

A expansão da indústria e dos mercados, o surgimento de novas condições de vida que favoreciam uma maior liberdade do indivíduo, o enfraquecimento dos princípios morais que asseguravam a sociedade pré-moderna são percebidos como ameaças à ordem social. A conclusão de Durkheim é que nas sociedades complexas a divisão do trabalho absorvia o

papel que a consciência coletiva desempenhava nas sociedades simples (MARTELLI, 1995, p.62). Para Durkheim a procura de uma forma de consciência coletiva, capaz de conter a desagregação dos indivíduos nas sociedades modernas remete-nos à reflexão da religião como matriz dos laços sociais de qualquer sociedade. Partindo da análise das sociedades primitivas, Durkheim chega á conclusão de que o social, e neste caso a religião, é mais captada nas manifestações mais simples. O totemismo como sistema religioso permitiria explicar funções, origens e persistência da religião em todas as sociedades, incluindo nas modernas. Pois, a religião é um sistema solidário de crenças relativas a certo número de coisas sagradas que apresentam entre si relações de coordenação e subordinação e que são venerados por crentes reunidos numa comunidade moral chamada igreja. Por conseguinte, a igreja, a coletividade de crentes é outra característica constante de qualquer religião (MARTELLI, 1995, p.63-65). Na sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim considera que o social e a religião têm uma origem comum, a vida coletiva da sociedade. E na religião há qualquer coisa de eterno que sobrevive a todos os símbolos particulares, o sagrado. O sagrado satisfaz a necessidade que as sociedades têm de conservar e reforçar os sentimentos e as idéias coletivos que constituem a sua unidade e a sua identidade.

Em resumo, Durkheim considera que a sociedade é uma máquina para criar deuses, mesmo se às vezes possa criar demônios como no caso do Nazismo. Reconheceu o papel social da religião, mas descartou o papel dos profetas. Considera o sagrado como intuição afetiva do crente e fundamental para a religiosidade, mas resultante da experiência da própria sociedade como autoridade moral (MARTELLI, 1995, p. 67). Para Durkheim o papel da religião circunscreve-se na garantia da coesão social e integração dos indivíduos na coletividade, daí que se instaura uma sinergia entre a religião e a sociedade. As crenças religiosas secularizam as normas de comportamento que favorecem o autocontrole dos indivíduos e repreendem os que não cumprem, os ritos suscitam e exprimem atitudes que reforçam o temor e respeito pelas normas. Deste modo a religião proporciona uma base sólida para a estabilidade moral da sociedade. Os símbolos religiosos são o sinônimo dos valores morais da sociedade sacralizados. Daí que apesar da multiplicação de crenças que às vezes se contradizem, não existem religiões falsas, todas são verdadeiras (MARTELLI, 1995, p. 68 e 69). Porém, para o autor o caráter coletivo da religião defendido por Durkheim remete-nos à tribalização da religião, ou seja, a não existência de religiões universais. Também não explica o diálogo existente entre crentes de todas as religiões. Por outro lado, Durkheim ao cingir a

religião à integração social, exclui o seu papel na mudança social (MARTELLI, 1995, p. 72 a 74).

Contrariamente ao Durkheim, Max Weber restitui à religião uma posição autônoma e independente nos processos sociais, mesmo com a influência destes. Weber mostra que foi o protestantismo que favoreceu a afirmação do capitalismo. Procura a relação entre as imagens religiosas do mundo e a inovação e mutação sociais. Também se interrogava sobre o futuro da sociedade ocidental caracterizada por um processo de racionalização que se traduzia no plano religioso em “desencanto do mundo” (MARTELLI, 1995, p.75). Partindo do pressuposto de que a racionalidade do capitalismo moderno se baseia nos meios técnicos de produção, Weber considera que esta racionalidade também se baseia num determinado sistema legal e numa administração orientada por regras formais baseadas em forças mágicas e religiosas que constituem parte do seu objeto de estudo. Estas regras é que ditaram o sucesso do capitalismo ocidental comparativamente a outras partes do mundo como a China e Índia por exemplo.

O racionalismo econômico, embora dependa parcialmente da técnica e do direito racional, é ao mesmo tempo determinado pela capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional. Onde elas foram obstruídas por obstáculos espirituais, o desenvolvimento de uma conduta econômica também tem encontrado uma séria resistência interna. Ora, as forças mágicas e religiosas, e os ideais éticos de dever deles decorrentes, sempre estiveram, no passado, entre os mais importantes elementos formativos da conduta (WEBER, 2001, p.10 e 11).

Weber aborda a relação causal da formação de uma mentalidade econômica. A relação entre o moderno *ethos* econômico e a ética racional do protestantismo ascético. Nesta discussão sublinha que nos países com sincretismo religioso a predominância dos protestantes nos negócios e propriedades de capital econômico é notável. Esta predominância pode ser explicada, em parte, por fatores históricos ligados à herança de capital e ou uma educação dispendiosa prévia. A filiação religiosa não é uma causa das condições econômicas, mas sim resultado destas como se pode depreender da seguinte citação.

No antigo império os mais desenvolvidos economicamente e os mais favorecidos pelos recursos e pela situação natural, principalmente as mais ricas cidades, é que aderiam ao protestantismo no Sec. XVI. Os resultados dessa circunstância até hoje favorecem os protestantes na sua luta pela sobrevivência econômica (WEBER, 2001, p.20).

Para além da riqueza material herdada, outro fator que explicava a predominância dos protestantes nas propriedades e gerência da vida econômica tinha a ver com o tipo de ensino superior propiciado pelos católicos e protestantes e seus progenitores. Com efeito, a

percentagem dos católicos era reduzida nos institutos de ensino superior em Baden⁴, e a sua orientação escolar era mais humanística que comercial e industrial seguida pelos protestantes. Este último fator explicava a proporção reduzida dos católicos na indústria moderna. Para estes casos sublinha o papel da família e da educação religiosa para a definição profissional:

A explicação desses casos está, sem dúvida, nas peculiaridades mentais e espirituais adquiridas do meio, especialmente do tipo de educação propiciada pela atmosfera religiosa do lar e da família, que determinaram a escolha da ocupação, e através dela, da carreira profissional (WEBER, 2001, p. 21 e 22).

Uma característica que evidenciava a preponderância dos protestantes era o desenvolvimento econômico por estes alcançado, sobretudo na Holanda e Alemanha, baseado na tendência para um racionalismo econômico. A razão desta diferença devia ser procurada nas suas crenças religiosas e não apenas nas suas situações histórico - políticas. Enquanto os católicos eram alheios ao mundo material, os protestantes eram materialistas, um pressuposto que variava de país para país (WEBER, 2001, p. 25-27).

Montesquieu diz que os ingleses foram os que mais progrediram de todos os povos do mundo em três coisas importantes: na religião, no comércio e na liberdade. A sua superioridade comercial e adaptação às instituições políticas liberais pode ter uma relação com o seu grau de religiosidade (WEBER, 2001, p. 27).

Para Max Weber, a ideia do dever profissional, uma característica da ética social e base fundamental do capitalismo, consubstancia-se nas ideias religiosas.

É uma obrigação que o indivíduo deve sentir e que realmente sente, com relação ao conteúdo de sua atividade profissional, não importando no que ela consiste e particularmente, se ela aflora com uma utilização de seus poderes pessoais ou apenas de suas possessões materiais (como “capital”) (WEBER, 2001, p.34).

Sobre o papel da religião no desenvolvimento econômico e tomando o pagamento por tarefa ou salário como uma das formas de compensação pelo trabalho, argumenta que os baixos ou altos salários nem sempre incrementam os resultados de produção (WEBER, 2001, p.37 e 38). Para tal:

O trabalho deve, ao contrário, ser executado como um fim absoluto por si mesmo – como uma “vocação”. Tal atitude, todavia, não é absolutamente um produto da natureza. Ela não pode ser provocada por baixos salários ou apenas salários elevados, mas somente pode ser o produto de um longo e árduo processo de educação (WEBER, 2001, p. 40).

⁴ Ver o quadro estatístico (WEBER, 2001, p.136).

E as possibilidades de superar o tradicionalismo resultaram da adaptabilidade do capitalismo a fatores religiosos na sua fase de desenvolvimento e, a educação religiosa é uma base de concepção do trabalho como um fim por si mesmo, um fim que é condizente com o capitalismo (WEBER, 2001, p.40). Porém a relação entre o capitalismo moderno e as crenças religiosas tende a dissipar-se. A religião que foi a base de desenvolvimento é tida como algo que dificulta a mobilização da mão-de-obra para a manutenção da economia capitalista.

Tais pessoas, dominadas pelo espírito do capitalismo tendem hoje a ser indiferentes, se não hostis com a Igreja. A idéia do piedoso aborrecimento do paraíso exerce pouca atuação sobre sua natureza ativa; a religião apresenta-se-lhes como um meio de afastar as pessoas do trabalho neste mundo. Se lhes perguntarem qual o sentido de sua atividade ininterrupta, o porquê da sua constante insatisfação com o que têm, dando assim, a impressão de ser tão desprovida de sentido para qualquer concepção da vida puramente mundana, a resposta, se soubessem de alguma, talvez fosse “para o futuro dos filhos e dos netos (WEBER, 2001, p.46).

A Igreja Católica, por exemplo, considerou o dinheiro apenas como meio de aquisição de bens necessários e nunca como um fim em si mesmo. Daí que o capitalismo nunca teria se firmado na Itália devido à condenação mantida pela Igreja Católica durante a Idade Média. Mas a posição econômica e financeira da Itália e do próprio Vaticano; a comunidade da Fátima e a sua rede comercial de bens de adorno muito caros em Portugal, contrariam de certa maneira esta asserção de Weber.

O Protestante racionalizou a ação radical através da eliminação da mediação da Igreja (abolição das indulgências, cultos dos Santos, etc.) e difundiu entre os leigos a espiritualidade voltada para o compromisso do Mundo e revalorização do trabalho. O crente passa a procurar o sucesso no negócio e êxito profissional como bênção divina e encara a pobreza como sinônima do inferno, tendo o cálculo de tempo e o aproveitamento como os pressupostos da habilidade profissional e da audácia nos negócios (MARTELLI, 1995, p.78 e 79).

Em Moçambique, as Igrejas Protestantes, para implantar o seu projeto de evangelização, ofereciam serviços de educação através da abertura de escolas. Estas escolas tinham uma componente de formação profissional muito forte que tinha em vista criar habilidades e o espírito de trabalho. A IME, particularmente, também difundiu técnicas agrícolas modernas; os seus missionários monitoravam o trabalho agrícola nas zonas rurais sob seu “domínio” teológico. Estas ações permitiram a elevação dos níveis de produção e a criação de excedentes de produção orientadas para a comercialização; as artes e ofícios lecionados nas escolas desta igreja resultaram em profissionais produtores de bens materiais como mobiliário e outros destinados à comercialização. Estes resultados se enquadram, a meu

ver, no espírito do capitalismo clássico. Sobre o impacto da presença da IME no seio das comunidades dedico uma abordagem pormenorizada no terceiro capítulo.

Outros movimentos religiosos nos EUA como os quakers, batistas e metodistas também favoreceram a emergência do capitalismo. Exerceram o controle sobre os membros para a demonstração de qualidades morais na conduta quotidiana, especialmente na vida económico-profissional. “A natureza das relações sociais que caracterizaram as seitas do Protestantismo reformado favoreceu, portanto, a afirmação ao capitalismo” (MARTELLI, 1995, p.80). O dízimo e o interesse cada vez mais crescente de cobrar valores financeiros que caracterizam algumas Igrejas Protestantes emergentes, reflete esta posição. Weber considera que na sociedade moderna, a necessidade de bens materiais tornou-se uma gaiola de aço que aprisiona toda a sociedade e da qual o espírito religioso desapareceu, e argumenta: quanto à relação entre as religiões do Mundo e o desenvolvimento social, considera um evento com origem de âmbito religioso – a reforma protestante, particularmente a concepção puritana da vida – influencia o desenvolvimento económico e ou a afirmação do capitalismo, com consequências enormes para a evolução social. Estas consequências repercutiram-se na esfera religiosa conotando-a como irracional e atirando-a para as margens da sociedade (MARTELLI, 1995, p.82 e 83).

Por sua vez, O`Dea realça três funções da religião para a adaptação emotiva do indivíduo às situações existenciais fornecendo um sustento, consolação e reconciliação, enquanto que a sociedade desilude as expectativas. A primeira função é a legitimação das normas e dos valores da sociedade em que através dos ritos os indivíduos são libertados do sentido de culpa e reintegrados no grupo social, sacralizando normas e valores, a religião contribui para o controle social. A segunda função é profética, na estabilização da identidade, a crença a uma confissão religiosa numa sociedade multi-étnica é um fator importante de identificação. E finalmente o amadurecimento individual, em que a religião pode ser um fator de sustentabilidade ou de inibição do amadurecimento individual e auto-direcionamento (MARTELLI, 1995, p. 102). Sobre estes aspectos e as populações alvos de missionação em Moçambique, bem como as transformações decorrentes, discuto com maior profundidade no capítulo três do meu texto.

2.2 RELAÇÕES IGREJA E COLONIZAÇÃO

Stefano Martelli (1995, p. 31) considera que, a religião é reconhecida como um fator relevante da mutação social e política que rapidamente muda o rosto do mundo contemporâneo e adquire uma relevância social na periferia da modernidade. Formações sociais, partidos e homens políticos inspirados em valores religiosos assumiram cargos de governo na Polônia, Alemanha e Hungria. No séc. XIX clássicos de Sociologia procuravam a explicação das causas sociais da grande mudança social de uma sociedade tradicional para uma sociedade industrial. Fenômenos como a divisão social de trabalho, desemprego, desigualdades sociais, conflitos de classe, etc., careciam de explicação naquele período. Os clássicos de Sociologia recorreram à religião para explicar os processos que asseguravam a ordem e o controle social nas sociedades humanas.

Na África Austral e especificamente na África do Sul, as igrejas protestantes na tentativa de converter os nativos, procuraram apagar as distinções em que se fundamentava o colonialismo, “reconhecer” a vitalidade do cristianismo africano incluindo o paganismo. Porém, mesmo convertidos, os africanos continuavam com a imagem vital da africanidade. Os evangelistas americanos acreditavam na implantação de um credo universal em tswana misturado com as práticas locais, daí que num contexto colonial, assistiu-se a uma fusão cultural que ditava a emergência de uma nova sociedade (COMAROFF, 1997, p.7 a 13). Para “civilizar” os africanos deviam começar por remover as suas práticas diárias através da teologia “racional” para permitir que fizessem tudo na base de imitação e crença inocente em Deus. Sobre este aspecto Comaroff sublinha:

A elevação da população do estado bárbaro para o alto nível de civilização pressupõe a revolução dos seus hábitos o que requer mais tempo e muitas operações para o efeito. A revolução deve ser metódica, sistemática e total, deve correr em todos os cantos e ao mesmo tempo (COMAROFF, 1997, p.119).

Em segundo plano, os evangelistas pregavam e rezavam apostando na conversão e exortação sobre as práticas mundanas e europeias. Em terceiro plano, as promessas de paz e liberdade da economia capitalista, norteavam as suas pregações, numa clara promessa de uma revolução material. Em resumo, a reconstrução dos tswanas na África do Sul devia ser sistemática, conceptual, material, cultural e agrícola. Na perspectiva dos evangelistas americanos, os africanos, desprovidos da capacidade de reflexão não resistiriam aos

benefícios da civilização (COMAROFF, 1997, p.120 e 121). Em Moçambique as Igrejas Protestantes eram tidas como difusoras da propaganda anti-colonial no seio das comunidades moçambicanas contrariando a ideologia política colonial assimilacionista e “civilizadora”. Esta discriminação propiciou a criação de espaço para a reflexão e crítica ao colonialismo (CRUZ e SILVA, 1993, p.30).

As igrejas e missões protestantes em Moçambique estimularam a criação de condições básicas para o desenvolvimento de uma consciência política. Discriminadas pelo Estado Colonial, elas criaram um espaço para uma reflexão e crítica do próprio colonialismo. São de destacar neste processo: a ideologia por elas transmitida; a sua preocupação em dar uma educação evangélica e formal a diversos níveis; a formação de líderes para a direção evangélica e para o projeto de africanização das igrejas. Os seus métodos de ensino permitiram uma formação ampla, do ponto de vista cultural e profissional, com conhecimentos de organização e liderança (CRUZ e SILVA, 1992, p. 21).

No processo de formação os missionários suíços, por exemplo, introduziram o sistema de “mintlawas”⁵ cujo objetivo era o fornecimento de uma educação cristã com espírito de responsabilidade e solidariedade entre os jovens. Esta experiência foi extensiva à Igreja Metodista Episcopal. (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicuque, 10. 12. 2006).

A Missão Suíça, por exemplo, desempenhou um papel importante na constituição da consciência nacionalista no seio dos moçambicanos. Eduardo Mondlane, fundador e primeiro presidente da Frente de Libertação de Moçambique foi aluno da Escola da Missão Suíça; teve bolsa de estudos da IME e formou-se nos EUA de onde partiu para fundir os vários movimentos e formar a Frente em 1960. A IME, fazendo face à colonização contribuiu para a coesão e integração das comunidades no processo de formação e educação em pleno período de exclusão social colonial movido pelo Estado colonial tendo a Igreja Católica como instrumento ideológico e executor da política de exclusão.

Os conflitos que opuseram as Igrejas Protestantes ao Estado Colonial giram à volta do tipo de sociedade que se pretendia organizar e das ideologias a transmitir. A escola, e, portanto a educação da juventude, jogou um papel fundamental. Os métodos de ensino, os currículos e todo o processo subjacente à formação dos cidadãos e à estruturação da família, se tornavam assim os pontos onde se confrontavam as ideologias que a Igreja e o Estado pretendia transmitir (CRUZ e SILVA, 1992, p. 36).

O Estado colonial português restringia o acesso à instrução escolar e, as Igrejas

⁵“ Mintlawas” é uma palavra tsonga que significa grupos. Inicialmente inspirados nas “patrulhas” da juventude suíça, os missionários suíços e quadros da Igreja Presbiteriana de Moçambique conseguiram criar um sistema de educação da juventude adaptado a Moçambique e inspirado nos valores “tradicionais” dos pequenos pastores e crianças do campo, acrescidos de outros valores educacionais. Utiliza-se frequentemente a expressão patrulhas, ou juventude, para designar os mesmos grupos (CRUZ e SILVA, 1993: 30 e 31).

Protestantes proporcionavam este acesso, particularmente aos seus membros, através das suas escolas e da concessão de bolsas de estudos. Nas escolas das Igrejas Protestantes, para além da instrução e formação profissional, os moçambicanos tinham a possibilidade de discutir as suas idéias bem como ascender aos lugares de professores e líderes religiosos, sobretudo a partir dos anos 1940 (CRUZ e SILVA, 1992, p.36).

2.3 RELAÇÕES IGREJA CATÓLICA E O ESTADO COLONIAL PORTUGUÊS

As ideologias políticas e religiosas constituem as duas formas principais de concepção do mundo. Daí que o estudo da religião exige uma análise prévia das relações entre sistema político e sistema religioso em cada forma social (PORTELLI, 1984, p. 37). Os teóricos do colonialismo português, apesar de considerarem de extrema importância a abundância de capital, também consideravam indispensável a força de trabalho humana para o sucesso do seu projeto, devendo por isso, contar com a força dos indígenas (ZAMPARONI, 2007, p. 45). Porém, as populações africanas tinham a posse da terra e dos instrumentos de produção para garantir a sua subsistência o que dificultaria a sua imediata proletarização. Ainda que na economia mercantil os europeus em Moçambique tenham utilizado a força de trabalho africana, fora apenas para tarefas específicas e sem carácter permanente. (ZAMPARONI, 2007, p.46 e 47). A criação desta força de trabalho passava pelo estabelecimento de medidas jurídico-ideológicas como ZAMPARONI (2007, p. 47) sublinha:

Antes de tudo, entretanto, era necessário estabelecer uma identidade distinta para a população conquistada, de tal maneira que a dominação pudesse ser exercida sobre este “outro” sem qualquer constrangimento jurídico.

Com este propósito foi produzida e promulgada uma vasta legislação de cidadania portuguesa extensível às suas colônias com a finalidade de “civilizar o indígena”⁶. No entanto, esta cidadania estava condicionada ao grau de inserção do indivíduo no espaço político e cultural do dominador, distanciando, à partida, o “indígena” do estatuto de “cidadão” sem que antes fosse civilizado (ZAMPARONI, 2007, p. 49 e 50). Para elucidar a intenção pretensiosa da legislação ora produzida com vista à obtenção da força de trabalho para a concretização do projeto colonial, o autor conclui:

⁶ O autor ressalva raras exceções de oposição à assimilação como o caso de Oliveira Martins, um dos fundadores da Companhia de Moçambique que defendia a “educação dos bárbaros”, através da força.

Por trás de tais ponderações, que aparentemente distanciavam-se de uma concepção civilizatória eurocêntrica e que pareciam querer resguardar os “indígenas” dos efeitos deletérios da aplicação indiscriminada da legislação metropolitana, pode-se vislumbrar sua intenção oculta que era traçar uma identidade distinta e inferiorizada para a população colonizada o que permitia excluí-la completamente dos direitos da cidadania que poderiam significar qualquer empecilho à obtenção coerciva da força de trabalho barata (ZAMPARONI, 2007, p. 53 e 54).

Ainda nesta perspectiva, uma das medidas importantes tomadas com o advento do Estado Novo em Portugal foi o redimensionamento do projeto colonial, particularmente o reforço do papel da Igreja Católica na formação moral e cívica e na instrução dos africanos, civilizando os “indígenas” através da cristianização (NEVES, 1998, p.337). Moçambique não fugiu à regra, a Igreja Católica passou a ter uma relação cada vez mais “estreita” com o Estado colonial português. Intensificou seu papel como instrumento ideológico da administração colonial⁷. Esta relação foi oficializada pela assinatura da “Concordata” e do “Acordo Missionário” entre Portugal e o Vaticano em 1940, e a publicação do decreto de execução e o “Estatuto Missionário” em 1941 (NEVES, 1998, p. 337; CRUZ e SILVA, 1993, p. 29). A Concordata e o Acordo Missionário tiveram duas conseqüências principais: a incorporação da Igreja Católica no Estado autoritário, especialmente nas colônias de Portugal, a legitimação do regime e a educação e “civilização” da população africana. Para o efeito o Estado garantiu a exclusividade da Igreja Católica na educação africana e, a segunda conseqüência foi a discriminação e a oposição às instituições religiosas não católicas (NEVES, 1998, p. 337; MORIER-GENOUND, 1996, p. 6 e 7; HELGESSON, 1994, p. 267).

A “civilização” dos africanos teve a assimilação como o seu manifesto e passou por vários estágios. Antes de 1885 consistia na teoria de que os africanos deviam ser governados pela mesma legislação que vigorava na metrópole. Depois de 1885, confrontado com as necessidades capitalistas de criar uma força de trabalho com custos baixos, o Estado colonial elaborou regulamentos discriminatórios. É assim que em 1907 foi criada a Secretaria dos Negócios Indígenas que programava leis e regulamentos diferentes dos destinados aos europeus e assimilados⁸ (HEDGES, 1985, p. 7).

A política de assimilação e educação também foi adotada tendo em vista responder às necessidades políticas e econômicas do Estado Novo. Esta política assegurava uma educação elitista dos brancos em detrimento dos negros que eram objeto de uma política de “civilização

⁷ Veja AHM, FGG, nr 155. Relatório Anual da Arquidiocese de Lourenço Marques, 1943. Citado por Neves, 1998, p338.

⁸ Ver B. O. Ia Série, nr. 26, de 1. 7. 1907. Suplemento, p. 1 a 15, Decreto de 23 de Maio de 1907.

e moralização” executada pela Igreja Católica Romana (NEVES, 1998, p. 338; HEDGES, 1985, p. 7). A Portaria 317 de 1917 estabeleceu a base de assimilação com base na qual o africano devia abandonar inteiramente “os usos e costumes da raça negra” incluindo a poligamia, falar a língua portuguesa e receber o suficiente para si e sua família⁹. Para Teresa Cruz e Silva, antes de 1930 a educação em Moçambique não seguia um modelo orientado para os interesses coloniais devido ao pouco investimento na área da educação por parte do Estado colonial; separação da Igreja Católica e Estado na época republicana e emergência das Igrejas Protestantes na evangelização e educação.

Depois da proclamação da República Portuguesa em 1910, a Igreja Católica foi vítima de forte movimento anticlerical marcado por perseguições às ordens religiosas. Sem proteção e subsídios financeiros, as Missões Católicas passaram por períodos difíceis. Em finais da década surgiram indícios de um relacionamento mais favorável com o Estado, mas é depois do golpe de Estado de 1926 e o conseqüente estabelecimento de um regime fascista que se começa a pensar no papel das Missões como instrumentos fundamentais para a “civilização” do Ultramar (CRUZ e SILVA, 1993, p. 29).

O fraco controle do sistema de ensino permitiu a existência de pessoas letradas com aspirações de se unirem e reivindicar os seus direitos. Esta situação era contrária aos objetivos coloniais como se pode constatar da opinião do administrador da Circunscrição de Homoíne nos anos 1920:

Na província de Moçambique... continuamos a praticar o erro de sempre – o velho sistema de assimilação. Por este motivo, já superabundam em todos os distritos os nativos, “letrados” – os assimilados – os quais não podendo ser todos atendidos nas suas reclamações pelo direito de serem considerados aptos e nomeados para qualquer lugar público, já pretendem associar-se em agremiações de classe e fundar jornais para atacar os poderes constituídos não tardando muito que reclamassem o direito de fazer propaganda política nacionalista, atacando e injuriando a raça européia, à semelhança do que tem sucedido e está crescendo nas colônias vizinhas (HEDGES, 1985, p. 9).¹⁰

Em face desta situação, o Estado colonial criou em 1930 o Ensino Rudimentar para a população “indígena”¹¹ e transferiu-o para a gestão e administração da Igreja Católica. O objetivo principal deste sistema era combater os protestos contra o colonialismo português e disseminar a política colonial (HEDGES, 1985, p. 9; HELGESSON, 1994, p.267)¹². Constavam do Currículo deste ensino as seguintes disciplinas: Língua portuguesa; Aritmética

⁹ Ver B.O. nr 2 de 13.01.1917, p. 7 e 8, Portaria Provincial nr 317, de 9 de Janeiro de 1917.

¹⁰ Ver J. Nunes. Apontamento para o estudo da questão da mão-de-obra no Distrito de Inhambane. Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, Série 46, 1928, p. 139. Citado por Hedges

¹¹ Ver o Diploma Legislativo n. 238 de 17 de Maio de 1930.

¹² Ver também. Anuário do Ensino, 1930. Imprensa Nacional, 1931, p.. 10 e 11. Citado por Hedges.

e Sistema métrico; Corografia e História de Portugal; Desenho e trabalhos manuais; Educação física e higiene; e Educação moral e canto coral (ZAMPARONI, 1998, p.. 458-466). Com este sistema o Estado colonial pretendia atacar ao nível ideológico a consciência criada pelas escolas administradas pelas missões protestantes e seria obrigatório para as crianças dos 7 aos 10 anos residentes num raio de 3 quilômetros (HEDGES, 1985, p. 10)¹³. A definição deste Currículo mostra claramente que a intenção do colonizador era de promover a dominação dos africanos (NEVES, 1998, p.337). Estabelecia-se assim formalmente dois sistemas de ensino:

O ensino destinado ao indígena pretendia conduzi-lo “gradualmente” da “vida selvagem para a vida civilizada, formar-lhe a consciência de cidadão português e prepará-lo para luta da vida, tornado-se mais útil à sociedade e a si próprio”; já o ensino elementar, destinado aos não indígenas, tinha como objetivo dotar as crianças de um conhecimento básico de cultura geral, permitindo-lhe prosseguir seus estudos nos níveis superiores” (ZAMPARONI, 1998, p. 460).

O Acto Colonial de 1930 oficializou a relação entre a Igreja Católica e o Estado colonial português. Com efeito, o Estado passou a proteger e auxiliar financeiramente as missões católicas como instituições de ensino¹⁴. Esta proteção permitiu a expansão das missões católicas entre 1930 e 1940. A título elucidativo vejamos a definição do objetivo da educação que constava do Estatuto Missionário.

(...) a perfeita nacionalização e moralização dos indígenas e a aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, de harmonia com os sexos, condições e conveniências de economias regionais compreendendo na moralização, o abandono da ociosidade e a preparação de futuros trabalhadores rurais e artífices que produzem o suficiente para as suas necessidades e encargos sociais (HEDGES, 1985, p. 10)¹⁵.

A Concordata sublinhava claramente que a evangelização da Igreja Católica devia assegurar a concretização dos objetivos políticos do Estado Novo através do controlo da visão política dos missionários pelo Estado como se pode verificar no seu Artigo 10.

A Santa Sé, antes de proceder à nomeação de um arcebispo ou bispo residencial... comunicará o nome da pessoa escolhida ao governo português a fim de saber se contra ela há objeções de carácter político geral. O silêncio do governo, decorridos 30 dias sobre a referida comunicação será interpretado no sentido de que não há objeções. Todas as diligências previstas neste artigo ficarão secretas¹⁶.

¹³ Ver também O Diploma Legislativo nr. 238 e o Anuário de Ensino, 1930, p. 110. Citados por Hedges.

¹⁴ Acto Colonial, 1930, p.13

¹⁵ Concordata e Acordo Missionário de 7 de Maio de 1940. Lisboa: Secretariado da Propaganda Nacional, 1943 p120; Decreto Lei nr 31207, de 5 de Abril de 1941; Artigo 68 do Estatuto Missionário. Citados por Hedges.

¹⁶ Concordata e Acordo Missionário de 7 de Maio de 1940. Lisboa: Secretariado da Propaganda Nacional, 1943

Os “Acordos Missionários” pressupunham também o controlo político da formação de professores que deveria decorrer em instituições cujo pessoal seria de nacionalidade portuguesa¹⁷. O Estado colonial devia fazer a supervisão dos conteúdos a lecionar nas escolas mediante a sua aprovação antecipada¹⁸. Como sublinha CRUZ e SILVA (2001, p. 93).

O artigo 68 do Estatuto Missionário de 1941 prescrevia para a população negra uma educação orientada para a assimilação do nacionalismo português, sob a égide das missões católicas. À Escola Rudimentar, mais do que a transmissão de conhecimentos científicos, estava destinada a tarefa de moldar consciências. A aplicação do Estatuto resultou em: Expansão das missões católicas e o seu engajamento na promoção da ideologia portuguesa de assimilação; institucionalização e reforço da já existente educação separada para a população negra, e um maior confinamento das atividades das missões protestantes.

Com base nestes instrumentos legais, a Igreja Católica iniciou uma campanha de expansão nos anos 1940 com vista a fazer face às missões protestantes na qual associava a prática do trabalho forçado e culturas obrigatórias¹⁹. Com efeito, os alunos eram usados como força de trabalho para a produção agrícola especialmente de arroz e algodão. Esta forma de exploração foi conhecida por “Xipadre” ou Xibalo nas machambas da missão (HEDGES, 1985, p. 12). Valdemir Zamparoni, no seu artigo *Deuses brancos, almas negras: Colonialismo, educação e racismo em Moçambique, 1910-1940* aponta, por exemplo, a solicitação de alunos para o trabalho forçado nas machambas da Missão de Santo António de Macassane, feita pelo Padre Manoel Cruz Boavida, em 1913. Perante a fuga de alguns alunos daquela Missão, este mesmo padre sugeriu ao administrador para, coercivamente, agrupar as famílias dos pais ou encarregados dos alunos fugitivos nos arredores da Missão, independentemente da sua recaptura ou não. Esta medida visava garantir o fornecimento futuro da mão-de-obra para as machambas da Missão. Este padre não era um caso isolado, em 1919, o Padre Vicente Sacramento, sublinhava que a Missão, para além de impor a língua e outros valores da Metrópole, devia garantir a exploração das riquezas da colônia (ZAMPARONI, s.d., p.10 e 11).

Como resultado desta campanha houve aumento de escolas missionárias católicas como indicam os Anuários Estatísticos: Em 1939 existiam 276 escolas das Missões católicas contra 41 das Missões Protestantes; em 1950 eram 851 contra 39 e em 1960 eram 2.925

¹⁷ Portugal e a Santa Sé. *Concordata e Acordo Missionário de 7 de Maio de 1940*. [Lisboa]: Secretariado da Propaganda Nacional, 1943. p. 120.

¹⁸ Portugal e a Santa Sé. *Concordata e Acordo Missionário de 7 de Maio de 1940*. [Lisboa]: Secretariado da Propaganda Nacional, 1943. p. 25 e 26.

¹⁹ Estas culturas eram praticadas nas escolas e destinavam-se à comercialização para o incremento das verbas recebidas do Estado.

contra 23 respectivamente (HEDGES, 1985, p. 12). Porém, apesar destes instrumentos legais terem regulado o ensino rudimentar, este sistema não facilitou o processo de assimilação como era previsto. Expandiu-se como uma barreira à educação efetiva das comunidades, a Igreja Católica não foi capaz de assegurar a qualidade da educação como podemos ver desta lamentação de Fr. António da Silva Rego em 1964.

Não seria mais razoável voltar ao ensino oficial e reduzir o ensino missionário a um papel puramente auxiliar? No fim de contas, a Igreja católica conseguiu ensinar o Catecismo e pouco mais [...] (HEDGES, 1985, p. 13).

A ineficiência do sistema aplicado pela Igreja Católica deveu-se também ao papel das missões protestantes. Estas missões ofereceram mais oportunidades de instrução com currículos alternativos para os africanos, incluindo o ensino e uso das línguas locais (NEVES, 1998, 388).

3 IMPLANTAÇÃO DA IGREJA METODISTA EPISCOPAL EM MOÇAMBIQUE

3.1 A CHEGADA DAS IGREJAS PROTESTANTES EM MOÇAMBIQUE

Em Fevereiro de 1885, realizou-se a Conferência de Berlim que resultou na partilha de África entre as potências colonizadoras da Europa e da América. Esta conferência marcou o início de uma nova era para o continente africano. Antigas e novas forças colonizadoras dividiram África entre si por áreas de influência. Esta divisão se traduziu num plano de ocupação efetiva através da supressão de toda a resistência africana, com recurso a todas as formas possíveis (HELGESSION, 1994, p. 51). Vários *slogans* surgiram para justificar a ocupação dos países africanos como: salvar a África da selvajaria, tráfico de escravos e ignorância. Para o trabalho missionário, a Conferência de Berlim afirmou o direito das missões cristãs desenvolverem livremente as suas atividades em África, numa clara missão civilizadora, transformando os africanos em bons trabalhadores. Nesta disputa pela conquista de África os missionários serviam como agentes do colonialismo dos seus países (OPOKU, 1991, p.523). Para o caso de Moçambique, a Conferência de Berlim, mais tarde reafirmada pela Conferência de Bruxelas contra a escravatura, em 1889, deu azo às missões protestantes

se firmarem com direitos de estar e trabalhar nos territórios sob dominação portuguesa. (HELGESSION, 1994, p. 53).

O Estado colonial português restringiu a penetração das missões protestantes e católicas não portuguesas temendo a perpetuação da “desnacionalização” dos africanos. Porém algumas missões protestantes, como a Missão Suíça ou Presbiteriana, American Board, Metodista Episcopal, Anglicana entre outras, penetraram nas antigas colônias portuguesas (NEVES, 1998, p. 338). Estas Igrejas, na sua maior parte, se concentraram na zona sul de Moçambique, devido a estas restrições políticas impostas pela administração colonial portuguesa como CRUZ e SILVA (1992, p. 23) sublinha.

Ainda que haja registros da ação das Igrejas Protestantes noutros locais de Moçambique, estas se concentraram mais nas três províncias do sul devido às medidas tomadas pelo Estado colonial para evitar a sua expansão e conseqüente “desnacionalização” dos moçambicanos.

A chegada das Igrejas Protestantes no sul de Moçambique, para alguns autores, está relacionada com o trabalho migratório. Alguns mineiros que tinham tido o contacto com estas igrejas na África do Sul tomaram a iniciativa de instalar a sua prática nas suas zonas de origem. Alda Saúte comunga desta origem das igrejas Protestantes afirmando que:

(...) o crescimento, a expansão e o desenvolvimento do cristianismo no sul de Moçambique dependeram e foram distintamente moldados por iniciativas de mineiros moçambicanos. Sem treino/formação ou sem serem emissários dos missionários, os mineiros moçambicanos estavam a proclamar claramente o cristianismo e construindo comunidades cristãs imbuídas com significado dentro do contexto dos seus próprios valores e experiências (SAÚTE, 2005, p. 44).

Para Teresa Cruz e Silva (1991), a penetração do protestantismo em Moçambique, baseada em cidadãos moçambicanos emigrados temporariamente nos países vizinhos e aí evangelizados datam dos finais do século XIX. Em 1880, por exemplo, Yosefa Mhalmhala, crente da Igreja Speloken, na África do Sul, nas suas viagens a Moçambique, anunciava o evangelho em todos os lugares por onde passava e estabeleceu ligações com a zona litoral do Sul de Moçambique.

Os missionários da Igreja Reformada Holandesa e os catequistas de Johannesburgo, os Wesleyanos na África do Sul, a “Compound Mission”, metodista de Londres na África do Sul e outras igrejas sediadas neste país e noutros territórios vizinhos tiveram uma quinta parte importante neste processo. Há também evidências de que a Missão Suíça se ocupava particularmente dos moçambicanos que trabalhavam nas minas da África do Sul, e viviam em compounds, não só através da evangelização, mas ensinando também a leitura e a escrita em português e em rhonga, dando apoio de carácter social em casos de doenças e na solução de pequenos problemas (CRUZ e SILVA, 1992, p.22).

Patrick Harries (1998) comunga também desta base de expansão com os exemplos de Hlakamela e Yosefa Mhalthala. Este último reuniu-se com a sua irmã Lois Xintomane e seu marido Eliachib Mandlakusasa que retornaram ao Transvaal e depois difundiram o evangelho na Costa. Yosefa Mhalthala foi ordenado para servir uma nova igreja em Magude e Lois fixou-se em Rikatla. Robert Mashaba é outra figura apontada por Harries como tendo expandido com sucesso o protestantismo para a zona de Delagoa Bay²⁰. (HARRIES, 1998, p. 318 a 325). E sublinha mesmo que:

Foram os trabalhadores migrantes mineiros que divulgaram o Cristianismo no interior das suas zonas de origem antes dos missionários suíços (HARRIES, 2007, p.77).

Aliado a esta origem e conseqüente expansão Patrick Harries sublinha que a Missão Suíça chegou à África do Sul na altura da descoberta das minas de diamante. Os missionários acompanharam a expansão mineira e instalaram-se nas zonas limítrofes para providenciar a consolação e esperança para os mineiros. Assim, a revolução mineral revitalizou a natureza do cristianismo na África do Sul, pois, trabalhadores mineiros evangelizados retornavam às zonas de origem e divulgavam o cristianismo para além das estações missionárias (HARRIES, 2007, p. 75 e 76). Os missionários viam também nos mineiros um potencial meio de divulgação do evangelho no interior das suas zonas de origem. Adolphie Mobbille, François Coillard e outros trabalhadores mineiros, evangelizados na África do Sul retornaram ao Lesotho e divulgaram o cristianismo. Estes trabalhadores, reunidos pelos missionários Berthoud viriam a fundar uma escola e uma clínica na Missão de Valdézia. Harries considera ainda que com o desenvolvimento das minas na África do Sul, Lourenço Marques tornou-se um ponto estratégico. Trabalhadores mineiros retornavam às suas zonas de origem, e neste caso Moçambique, evangelizados e atraíram a atenção dos anglicanos britânicos que se instalaram naquela zona. Mais tarde se instalaram por toda a região sul de Moçambique. O desejo de dar seguimento aos retornados mineiros e divulgar mais o cristianismo foi uma das maiores razões para a extensão do cristianismo para a zona sul de Moçambique. O comércio de marfim, peles, chifres ajudou a ação dos missionários americanos também no sul de Moçambique (HARRIES, 2007, p. 98).

Porém, não se pode generalizar a entrada destas igrejas ligada apenas ao trabalho migratório porque a Igreja Metodista Episcopal, por exemplo, tem a sua base de penetração com a entrada dos missionários da American Board Mission em 1883 e posteriormente da

²⁰ Delagoa Bay é a denominação que os britânicos e vizinhos sul-africanos davam à Baía de Lourenço Marques.

Metodista Episcopal em 1890, em Inhambane, cujo reconhecimento oficial foi em 1909 (CRUZ e SILVA, 1992, p. 22). Helgesson partilha da grande influência que a evangelização dos mineiros nos compounds teve para a divulgação do cristianismo nas suas zonas de origem, como foi o caso da Free Metodista no distrito de Inharrime na província de Inhambane. Porém esta influência já não determinou a penetração da Igreja Metodista Episcopal (HELGESSION, 1994, P. 132 e 133).

Em 1917, William C. Terril, então Bispo do IME, com base num encontro que teve com cerca de 600 a 700 crentes que se identificavam com esta igreja no Transvaal, falou da importância da abertura de uma representação em Johannesburg ou seus arredores. Esta ação deveria ser tomada em simultâneo com o trabalho que avançava em Inhambane, e visava congregar aqueles crentes que acabavam se filiando aos movimentos etíopicos e se tornavam organizações zionistas que depois regressavam a Inhambane e convertiam os crentes da IME, dificultando a expansão e manutenção da sua disciplina. Na perspectiva do Bispo, o uso das línguas nativas destes trabalhadores na evangelização podia facilitar o trabalho e garantir vantagens em relação às outras congregações que não tinham o domínio daquelas línguas. Era uma ação que devia ser imediata²¹. Estas declarações proferidas na abertura da Conferência Anual de 1917 realizada em Kambini mostram mais uma vez que até aquela data a IME não tinha nenhuma representação ou uma base na África do Sul. E Para a concretização deste plano, em 1920 a IME comprou uma casa de três pisos em Johannesburg destinada à sede da Missão Metodista Episcopal²². Porém, a importância que o Bispo dá aos mineiros para a evangelização em concorrência com outras igrejas subscreve o papel destes como difusores do cristianismo.

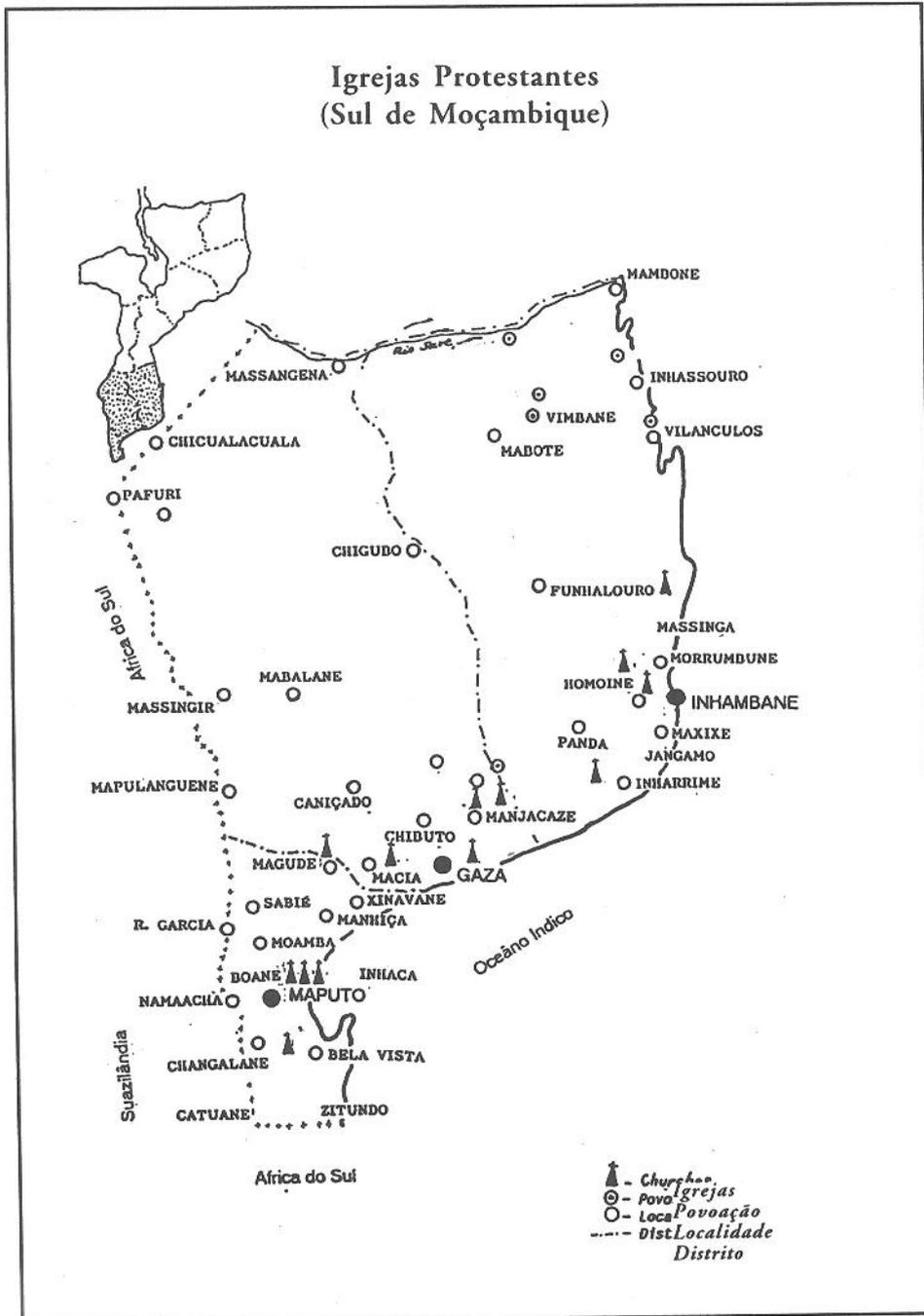
Em 1954 o Governo da África do Sul pediu ao Governo colonial em Moçambique os dados da Igreja Metodista Episcopal para o seu consequente reconhecimento na África do Sul. Isto mostra claramente que embora estivesse lá estabelecida, ainda não era reconhecida oficialmente naquele país como já era em Moçambique²³. Não se trata de descartar o papel dos mineiros na introdução e divulgação de outras igrejas protestantes como é o caso da Missão Suíça, nem tirar mérito às conclusões de autores como Teresa Cruz e Silva, Alda

²¹ Official Journal of the Inhambane Mission Conference of the Methodist Episcopal Church. Held at Kambini, Inhambane, E. Africa, June, 14-20, 1917. Second Session, p.19.

²² Official Journal of the Southeast Africa Mission Conference (Formerly Inhambane Mission Conference) of the Methodist Episcopal Church. Held in Gikuki, Inhambane, E. Africa. Nov. 9-16, 1920. Fourth Session p.25.

²³ Ofício 100/E/5 de 3 de Julho de 1954 do “Diretor of native Labour”, Confidencial. Pedido de reconhecimento da Igreja Episcopal pelo Governo.

Saúte, Patrick Harries e outros, mas apenas trazer à discussão outra hipótese de penetração das igrejas protestantes em simultâneo com o trabalho migratório, neste caso particular da Igreja Metodista Episcopal.



Mapa 3 Ilustrando as Igrejas Protestantes no Sul de Moçambique.
 Fonte: CRUZ e SILVA, Teresa. *Igrejas Protestantes e consciência política no sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: Promédia, 2001. p. 38.

3.2 A JUNTA DA AMERICAN BOARD, 1884 a 1890

A Junta da American Board, primeira Agência missionária cristã nos EUA fundada em 1810 por recentes graduados da Williams College, foi a primeira a chegar a Inhambane em 1884, antes da IME, e fixou-se inicialmente em Mongwe, uma zona que se localiza junto à Costa no Oceano Índico na Circunscrição de Homoine²⁴. Os missionários Bejamim Ousley e sua esposa Henrieta Ousley, William Wicox, Erwini Richards e sua esposa Mittie Richards e outros, fixaram-se naquela região com o pretexto de estabelecer um projeto de agricultura. Posteriormente, instalou-se sucessivamente em Mocodoene e Cambine no interior da Circunscrição de Morrumbene. Morrumbene localiza-se na zona central do Distrito de Inhambane, faz limite a norte com a Circunscrição de Massinga; a sul e este com a Circunscrição de Homoine; e a Oeste banhado pelo Oceano Indico; é habitada pelos povos das etnias matswa; falantes da língua xitswa; e bitongas, falantes da língua gitonga. A fixação naqueles locais do interior deveu-se à forte oposição que os missionários encontraram na cidade de Inhambane por parte do Estado colonial e da Igreja Católica, como Helgesson sublinha:

A incerteza da política portuguesa junto com a oposição da Igreja Católica parece terem sido outras razões de a American Board começar a hesitar acerca da continuação do trabalho missionário na região de Inhambane (HELGESSION, 1994, p. 116).

Também Harries (1998) aponta a presença dos missionários da American Board que foram expulsos pelo Missionário Erwin Richards em 1893 fixando-se depois no Monte Selinda. Richards converteu Tizora Navess e Muti Munene Sikobele e criou as bases de instalação da Igreja Metodista Episcopal na região de Inhambane no sul de Moçambique. (HARRIES, 1998, p. 327). Esta penetração é comungada por Restrict que sublinha que a Igreja Metodista Episcopal começou a sua implantação na American Board com a associação de Erwin Richards a esta missão em 1890²⁵. Esta missão teve duas principais estações em 1920 nomeadamente Cambine e Chicuque (RESTRICK, 2001, p. 59 e 60).

Entretanto, Moreira (1936) aponta a retirada da American Board ligada às questões de saúde que também afetaram a família Richards nos primeiros momentos da sua fixação em

²⁴ Ver o Mapa 4

²⁵ Ver também Official Journal of the África Provisional Central Conference of the Methodist Church. First Session. Held in Elisabethville, Belgian Congo, June 4th to 16th, 1943, p. 25

Inhambane, em 1885. Note-se também que Muti Munene Sikobele²⁶ ora convertido por Richards não era um trabalhador das minas. Este viria mais tarde estudar na África do Sul sob auspícios da própria Igreja Metodista Episcopal. As atividades desta missão expandiam-se na zona sul de Moçambique desde o rio Limpopo até a fronteira da antiga Companhia de Moçambique. Para permitir a abrangência da evangelização no seio das comunidades, traduziu a Bíblia e outras publicações como livros escolares, hinários para a língua xitswa. Fixou as suas duas grandes estações em Cambine a cerca de 60 km de Maxixe, no interior da Circunscrição de Morrumbene; e Chicuque junto à margem da baía de Inhambane na Circunscrição de Homoine²⁷ (MOREIRA, 1936, p. 20 e 21).

3.3 A IME EM MOÇAMBIQUE, 1890 a 1955

O estabelecimento da Igreja Metodista Episcopal em África verificou-se na Libéria, Angola, Moçambique, Rodésia e Congo Belga. A sua estação inicial foi na Libéria, instalada pelo Reverendo Melville B. Cox em 1883²⁸. Em Moçambique o trabalho começou em Inhambane em 1884 e foi levado a cabo pelo Reverendo Erwin Richards e alargado pelo Bispo Hartzell em 1897²⁹. O Distrito de Inhambane, atual província do mesmo nome situa-se na região sul de Moçambique e faz limite ao norte com as províncias de Sofala e Manica; a sul e oeste com a província de Gaza; e a este é banhado pelo Oceano Indico também denominado Canal de Moçambique.

Em 1916 passou a denominar-se Inhambane Mission Conference e em 1920 Southeast África Mission Conference³⁰. Com efeito, no dia 24 de Dezembro de 1890, o Bispo William Taylor da Igreja Metodista Episcopal recebeu o Reverendo Erwin Richards que já tinha

²⁶ Muti Munene Sikobele foi obreiro da Igreja Metodista Episcopal e ajudou Richards a traduzir a Bíblia para o xitswa. Em 1918 foi mandado ao Natal com William Mukhombo e Elias Matsinhe onde se qualificou para a ordenação. Três anos depois Sikobele foi dissidente e fundou a Igreja Luz Episcopal (MOREIRA, 1936, p. 31).

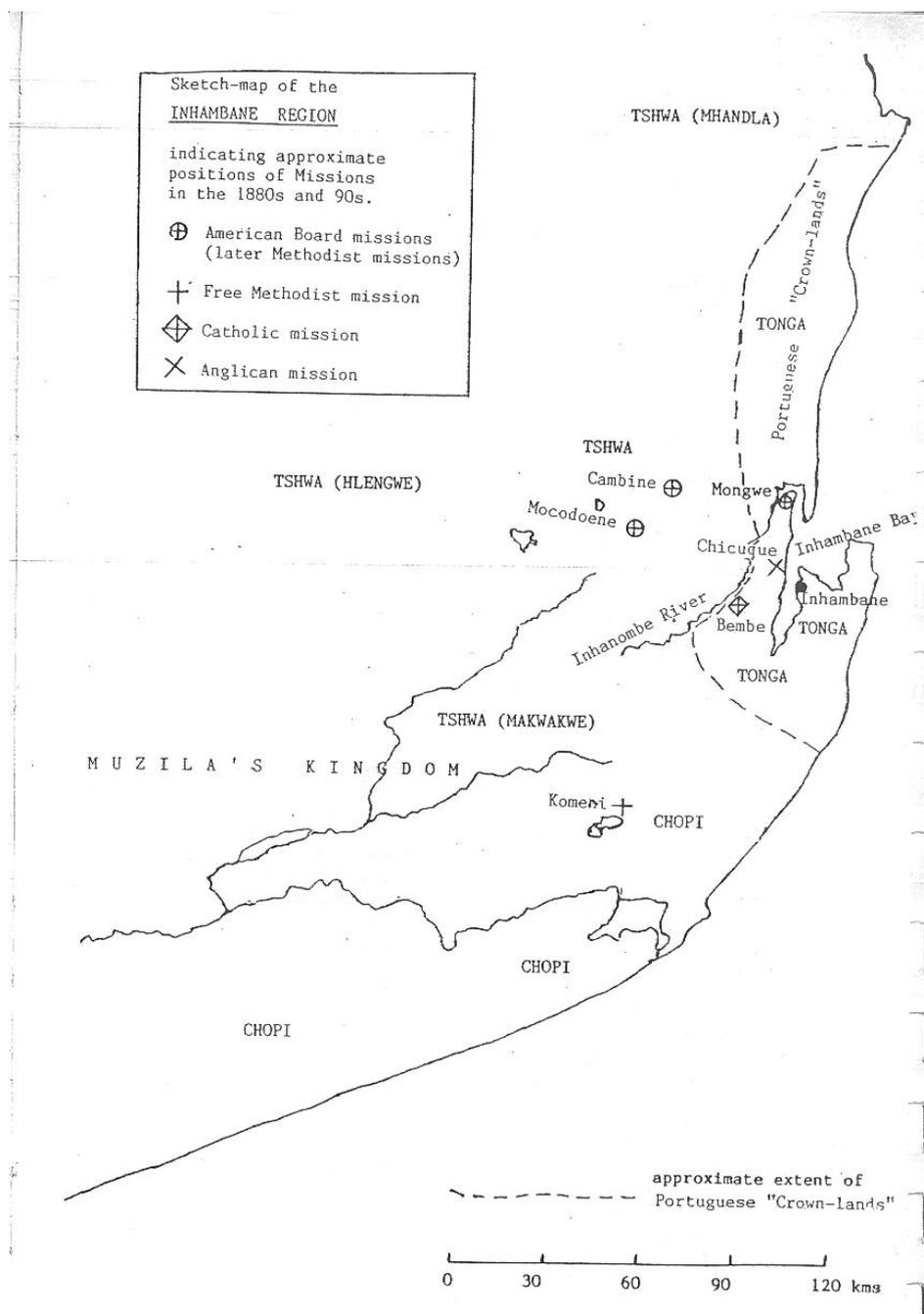
²⁷ Em Kambini tinha a Escola para a formação dos rapazes e em Chicuque para a formação das meninas.

²⁸ Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church for the year 1922, p. 420. Sobre o estabelecimento da Igreja Metodista Episcopal em África ver também COPPLESTONE, J. Tremayne. 1973. Twentieth Century Perspectives: The Methodist Episcopal Church, 1896-1939. New York. The Board of Global Ministries. The United Methodist Church.

²⁹ Sobre o papel de Erwin Richards e o Bispo Hartzell no estabelecimento da IME em Inhambane, ver também Seventy-Eighth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1896. p.440

³⁰ Official Journal of the Inhambane Mission Conference of the Methodist Episcopal Church, 1917; Official Journal of the Southeast Africa Mission Conference of the Methodist Episcopal Church, 1920; Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church for the year 1922, p. 420.

trabalhado em Inhambane como missionário da American Board na área de Mongwe em 1884 como já me referi na secção anterior. Porém, Richards e outros missionários da American Board não tiveram grandes avanços, devido a razões acima descritas. Com este novo contacto, Richards retornou a Inhambane acompanhado da sua esposa em Junho de 1893 e se estabeleceram na vila de Inhambane.



Mapa 4 Um corte do mapa do distrito de Inhambane, com a localização de Mongue, Cambine, Mocodoene e Chicuque onde se instalou a American Board e mais tarde a IME.

Fonte: HELGESSON, Alf. *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. p. 439.

As dificuldades de saúde prevaleciam e três meses depois da sua chegada a Sra. Mittie Richards faleceu vítima de malária. Richards continuou contando com a colaboração de Tizora Navess, Muti Munene Sikobele, Mabumbi também chamada Neli Kuambani e outros membros anteriormente convertidos pelos missionários da American Board (HELGESSION, 1990, p. 116 e 117). Richards readquiriu as antigas casas dos missionários da American Board em Mocodoene e Cambine onde estavam estabelecidos Tizora e Paqueti Navess; em Mongwe apesar da presença da Igreja Católica Mabumbi (Neli Kuambani) estabeleceu-se em 1894, transferindo-se quatro anos mais tarde para a região de Pacule no interior da Circunscrição de Morrumbene; Muti Munene Sikobele teve uma bolsa para aprender a Teologia na África do Sul como já me referi (HELGESSION, 1990, p. 117 e 118).

Em 1896, Joseph Hartzell foi eleito Bispo da Igreja Metodista Episcopal, o Reverendo Erwin Richards e sua nova esposa estabeleceram-se na região de Chicuque; outro casal de missionários, A. L. Buchwalter se estabeleceu em Cambine, enquanto que Tizora Navess continuava em Mocodoene na Circunscrição de Morrumbene. O número de membros efetivos desta Igreja cresceu de apenas 12 em 1897 para 285 membros efetivos, já batizados e 1192 que se encontravam em período probatório ou, seja, eram fiéis mas não ainda batizados em 1907.

A presença das missões protestantes e o estabelecimento das suas casas de culto preocupavam a administração colonial portuguesa que procurava controlar a todo o custo as suas atividades. Assim, em 1907, o Governo Geral da Província de Moçambique, pela primeira vez, de forma orgânica, legislou sobre o ensino. Com efeito, Freire de Andrade, então Governador Geral, editou três Portarias num único dia e todas, como apontou ZAMPARONI (1998, p. 418-420), se articulavam num único objetivo: limitar a ação dos missionários protestantes. A Portaria nr. 731, de 4 de Dezembro de 1907, determinava o seguinte: que nenhuma casa de propaganda religiosa poderia ser aberta na província de Moçambique sem a prévia licença do governador do distrito, do administrador da circunscrição, do capitão-mor ou do comandante militar, conforme as localidades; no pedido da licença devia se indicar o local onde se pretendesse abrir a casa e o nome do respectivo chefe indígena, anexando a declaração do pedinte de que empregaria a língua portuguesa no ensino religioso; a licença não seria dada dentro de uma área compreendida por uma circunferência de raio que as autoridades entendessem conveniente e que tenha por centro

outra missão já estabelecida³¹ Este dispositivo visava impedir severamente a instalação das missões protestantes, porque a condição de empregar apenas a língua portuguesa já era limitante uma vez, que por um lado, a maior parte dos missionários não sabia português, e por outro lado as pessoas a que se destinava o ensino religioso também não sabiam português, logo não haveria comunicação. A incógnita do raio da circunferência cuja decisão cabia arbitrariamente às autoridades locais para autorizar ou não a abertura da casa, também dava maiores possibilidades de recusar o pedido da licença.

A Portaria nr 730, de 4 de Dezembro de 1907³², determinou entre outros os seguintes condicionalismos: Que nenhuma escola poderia se estabelecer sem autorização prévia, por escrito, do administrador da circunscção, capitão-mor, comandante militar ou chefe da administração do respectivo território; nos primeiros três anos o ensino seria feito em língua portuguesa ou na língua local e depois seria apenas em língua portuguesa usando os livros que tinham sido oficialmente aprovados; não seria permitido a um individuo branco ou de cor que não falasse bem a língua portuguesa ensinar nas escolas da província; não seria permitido o uso de línguas estrangeiras tanto no ensino aos “indígenas” como na educação religiosa; nenhum individuo seria permitido abrir uma escola sem que tivesse sido submetido à um exame perante o governador do distrito, administrador da circunscção, capitão-mor, comandante militar ou outra autoridade local, e provar que conhecia bem a língua do país onde pretendesse abrir a escola e que conhecia a língua portuguesa; também seria exigido que as construções destinadas ao funcionamento das escolas satisfizessem as condições de higiene e salubridade aprovadas pelas autoridades sanitárias³³. Estas condições visavam dificultar ou mesmo impedir a abertura de escolas pelas missões protestantes, senão vejamos: o imperativo do uso da língua portuguesa e local, nos primeiros três anos, e depois apenas a língua portuguesa, dificultaria o trabalho dos missionários que não tinham o conhecimento de nenhuma delas. O tipo de construções exigidas para a abertura e funcionamento das escolas também era outra limitação numa fase inicial da instalação das escolas.

Num aparente objetivo de facilitar a aplicação das Portarias 730 e 731, sobre a abertura de escolas e de casas de culto respectivamente, o Governo da província de Moçambique através da Portaria 732³⁴ da mesma data determinou a abertura de um curso

³¹ Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Moçambique, nr 50, de 14 de Dezembro de 1907. p. 550.

³² Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Moçambique, nr 50, de 14 de Dezembro de 1907. p. 549 e 550.

³³ Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Moçambique, nr 50, de 14 de Dezembro de 1907. p. 550.

³⁴ Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Moçambique, nr 50, de 14 de Dezembro de 1907. p. 550.

gratuito de língua portuguesa na Escola Distrital de Lourenço Marques, para a freqüência das pessoas que pretendiam lecionar nas “escolas dos indígenas”. O Curso teria uma periodicidade de três semanas observando um horário compatível com as atividades normais daquela escola; a matrícula para freqüentar o curso seria inspecionada pelo Conselho Inspetor de Instrução Pública³⁵. Ora, esta medida era uma facilitação aparente porque, por um lado, o curso iria decorrer em Lourenço Marques e dificilmente poderia servir a uma série de pessoal das escolas das missões espalhadas por toda a região sul de Moçambique; por outro lado, o horário e o processo de matrícula estavam definidos de forma a dificultar a freqüência do pessoal das missões protestantes. Apesar deste e de outros dispositivos que o Governo determinava e publicava tendo em vista a inviabilização da ação dos missionários estrangeiros, e cujas escolas proliferavam, os resultados não foram “satisfatórios” como ZAMPARONI (s.d., p. 4) sustenta:

O Estado não criava, não matinha e não apoiava escolas mas dificultava as missões que pretendiam o fazer temendo a desnacionalização do indígena. Apesar disto o Estado não tinha a capacidade de controlar o dia a dia e pregadores das missões protestantes circulavam pelo interior ensinando ler e escrever.

A IME, reagindo às exigências constantes da Portaria nr 731 de 1907, prontificou-se a cumprir integralmente e que o plano de estabelecimento da escola de formação de rapazes em Cambine continuaria. Temporariamente funcionaria com instalações provisórias, mas num breve espaço de tempo seriam construídas infra-estruturas definitivas. O missionário Keys e sua esposa estavam a aprender a língua portuguesa. O primeiro tinha feito um curso de agricultura durante dois anos em Kansas e planejavam estudar as condições agrícolas na região de Cambine e possivelmente ensinar os nativos como se cultivava³⁶. Se era um pretexto ou não de se instalar para evangelizar as populações, a verdade é que o projeto de agricultura anunciado pela *American Board* continuou a fazer parte dos planos da IME, subentendo que havia um claro objetivo de evangelizar, converter e tornar as pessoas aptas para a produção agrícola. Com efeito, Joseph Hartzell, então Bispo da IME para África, envolveu-se em campanhas de mobilização de dinheiro e pessoal nos Estados Unidos de América para concretizar a instalação da Escola de Bodine nos moldes definidos pelo Governo. Entretanto a IME enfrentava dificuldades de obtenção de títulos das suas terras em Cambine e pedia a

³⁵ Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Moçambique nr 50, de 14 de Dezembro de 1907. p. 550.

³⁶ AHM. Fundo do Governo Geral. Processos. Prelazia. Missões Nacionais e Estrangeiras. Igrejas Inglesas, 1909. Cx. 37. Ofício A 29, de 01 de Novembro de 1909, de Joseph C. Hartzell, Bispo de África da Igreja Metodista Episcopal ao Governador Geral da Província de Moçambique Major Freire d' Andrade.

intervenção do Alto Comissário da Província de Moçambique, Dr. Azevedo da Silva³⁷.

Em 1910 foi proclamado o regime republicano em Portugal, durante o qual se assistiu à uma perseguição da Igreja Católica Portuguesa que era um aliado ideológico da administração colonial portuguesa. As relações entre a Igreja Católica e o Estado Português não eram boas a partir daquela altura até 1926 e tiveram a sua maior expressão na Lei de Separação, de 20 de Abril de 1911. Esta lei proibiu o ensino religioso nas escolas, liberou todos os credos e estabeleceu a supervisão estatal sobre os mesmos, o Estado deixou de financiar os cultos católicos e nacionalizou as suas propriedades. Para preencher o “vazio” criado por este desentendimento, com a Lei 233 de 22 de Novembro de 1913, o Estado português autorizou a criação nas colónias, das “Missões civilizadoras laicas”, a primeira das quais em Moçambique instalada em 1918 (ZAMPARONI, 1998, p. 416). Estas medidas de ruptura só tiveram significado entre o Vaticano e o Estado Português, pois nas colónias o abalo nas relações foi temporário, pois os padres católicos continuaram à frente da maioria das missões (ZAMPARONI, 1998, p.417).

Em 1926, deu-se o golpe de Estado e o estabelecimento de um regime fascista em Portugal e, repensando no papel da Igreja Católica como instrumento “civilizador”, através do Decreto 12.336 de Setembro de 1926, suprimiu as “missões civilizadoras laicas” (ZAMPARONI, s.d., p. 1 e 2).

Ao abrigo da autorização da criação das “missões civilizadoras laicas”, em 1921 instalou-se em Inhambane, na Maxixe, a Missão Pátria com filiais em Dacalo, Helene, Mocodoene e Cumbana. Esta Missão iniciou os seus trabalhos no dia 20 de Maio de 1924, sob a direção do agente de civilização Joaquim José de Sousa, auxiliado por Margarida da Purificação de Sousa Charula e Etelvina Aurora de Sousa Belo. O então Governador do Distrito de Inhambane justificou a instalação desta Sucursal nos seguintes termos:

A instalação desta Sucursal na Maxixe, nos edifícios vagos da extinta Circunscrição da Maxixe, obedeceu à necessidade de colocar uma missão portuguesa entre as missões estrangeiras Metodista Episcopal Americana, Metodista Livre Americana e Anglicana³⁸.

Apesar da Portaria de 1907 que impunha determinadas condições para abertura de casas de

³⁷ AHM. Fundo do Governo Geral. Processos. Prelazia. Missões Nacionais e Estrangeiras. Igrejas Inglesas, 1911. Cx. 37. Ofício A 29, de 04 de Julho de 1911, de Joseph C. Hartzell, Bispo de África da Igreja Metodista Episcopal ao Alto Comissário da Província de Moçambique Dr. Azevedo da Silva.

³⁸ Ofício nr 147/D, de 27 de Junho de 1924, do Governador do Distrito de Inhambane ao Secretario Geral. AHM. Direção dos serviços dos Negócios Indígenas, Cx. 1310.

culto pelas igrejas protestantes e da medida de criação das “missões civilizadoras laicas”, a falta de subsídios financeiros para o funcionamento destas missões por parte do Estado dificultava o controle que se pretendia sobre as missões protestantes, sobretudo nas zonas rurais onde preferencialmente estas últimas se instalavam. Esta situação propiciou e proporcionou certa hegemonia religiosa das igrejas protestantes em Moçambique.

Com o regresso de Sikobele da formação, começou a tradução da Bíblia para o xitswa que era a língua local, (HELGESSION, 1990, p.118). Passadas duas décadas de atividade a IME além da sua expansão territorial em termos de evangelização implantou algumas infra-estruturas sociais na sua orgânica. Assim, em 1910 foi instalada a Escola Bodine para os rapazes, liderada pelo Reverendo Pliny Keys e o Sr Jina Mabunda; a área de saúde teve uma nova dinâmica com a chegada do Dr. Stauffacher e esposa em 1913; a Igreja contava com um serviço de publicação de alguns livros de carácter técnico e social liderado pelo Reverendo Josef Persson, um missionário sueco. (HELGESSION, 1990, 118). O trabalho de imprensa contou com a colaboração de Arrone Mucombo e Bento Tomas Navess na redação em línguas locais (JETIMANE, 1990, p. 138).

O golpe de Estado de 1926 em Portugal, que culminou com a tomada de poder pelo Salazar, foi seguido de muitas mudanças no plano político colonial, decorrentes também da crise de 1929 - 1934. Uma das demandas deste plano foi o reforço da estratégia ainda em 1926, de que as colônias deveriam ser a fonte de riqueza para os interesses da burguesia. Esta estratégia pressupunha o estabelecimento de medidas de controle eficientes (Jaime, 2003 p. 69). Foi neste quadro político que o estado colonial português repensou no papel da Igreja Católica na mobilização do indígena para o trabalho. Conseqüentemente, o Acto Colonial de 1930 reatou a relação entre a Igreja Católica e o Estado Colonial Português e criou o ensino rudimentar com o respectivo currículo que orientava o africano para o trabalho, como abordei na secção sobre as relações entre a Igreja Católica e o Estado Colonial Português.

A IME em Moçambique, ao longo de cerca de meio século não era autônoma, era denominada Conferencia Anual Provisional da Igreja Metodista no Sudeste da África e só em 1955, com a indicação do primeiro Bispo residente, Ralph Doge, é que passou a ser independente da Igreja Metodista Episcopal Americana, depois de realizar trinta e oito sessões anuais. Durante este período os seus relatórios eram denominados Jornais e a partir de 1955 passaram a serem denominados Relatórios Oficiais³⁹. Mesmo assim é preciso realçar

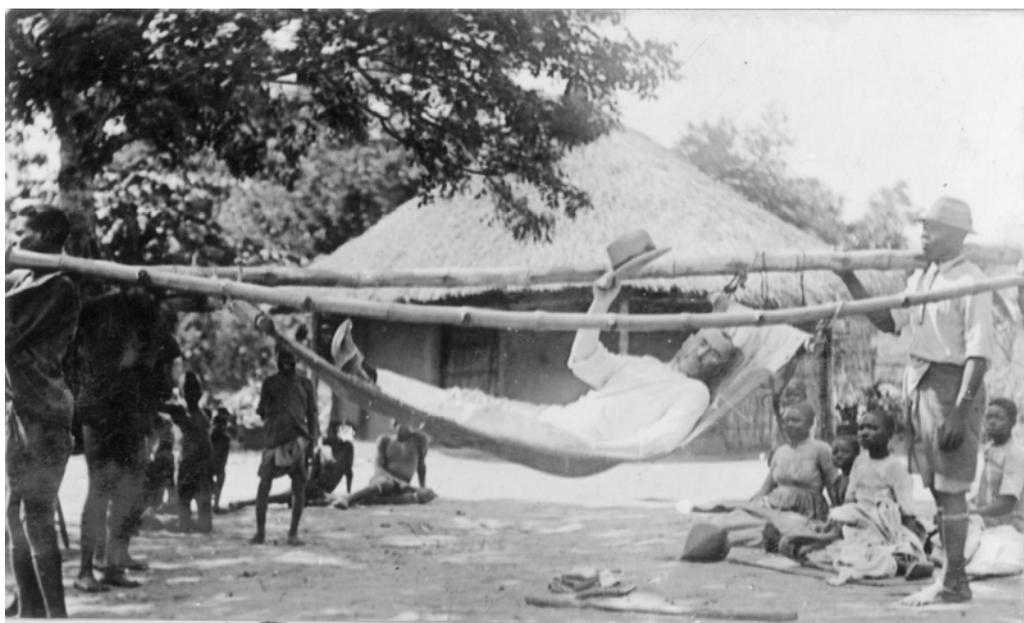
³⁹ Relatório Oficial da Conferência Anual da Igreja Metodista no Sudeste da África, 1956.

que este Bispo também ainda era americano, pois o primeiro Bispo moçambicano foi eleito em 1964, o Bispo Escrivão Anglaze Zunguze (PENICELA, 1990, p.119).

Se a intenção da American Board e também da IME era o estabelecimento de um projeto de agricultura para ensinar aos nativos como é que se deveria trabalhar e a evangelização das populações, outras perguntas podem ser feitas em relação à real intenção dos missionários da IME a partir das suas fotografias. Nos primeiros anos da sua instalação os missionários usaram machilas que eram carregadas pelos crentes e mais tarde usaram os burros como meios de transporte (JETIMANE, 1990, p.136 e 137). Porque é que os missionários usaram machilas, um instrumento que estava ligado à colonização? Das fotos 1, 2 e 3 se pode questionar: Se a machila estava ligada à colonização, em que contexto Erwin Richards e outros missionários da IME usavam? Quem eram os machileiros, crentes da IME como disse Jetimane? Em que circunstâncias prestavam aquele tipo de trabalho? Se existiam outros meios como burros e carroças de bois para percorrer longas distâncias, porque a opção da machila?

Em termos estatísticos, a IME desde a sua fixação em 1890 até 1910 registrou uma evolução contando com cerca de 500 membros efetivos e 1800 membros à prova, que ainda não tinham sido batizadas, e cerca de 70 estações de evangelização (HELGESSION, 1994, p.135). Em 1915 contava com cerca de 600 membros efetivos e 2000 membros à prova. Em 1921 estes passaram para cerca de 1700 e 4400 respectivamente (HELGESSION, 1994, p. 168 e 210). Como resultado do trabalho contínuo da evangelização e conseqüente conversão, em 1940 estes números tiveram outra orientação com o decréscimo dos membros à prova para cerca de 2590 e o acréscimo dos membros efetivos para cerca de 3000 e, finalmente, em 1960 a Igreja tinha 6504 membros efetivos, 16260 à prova e cerca de 11.390 ouvintes (HELGESSION, 1994, p. 236 e 295).

Na foto 2 uma missionária transportada em machila, neste caso carregada por mulheres. Será que havia mulheres machileiras no contexto colonial ou os missionários mobilizaram este tipo de transporte especialmente para eles? Se noutras aplicações de machilas não apareciam mulheres porque é que neste caso estão envolvidas?



62311 Not able to walk, so
let others do it for me. Richards.

1 – Incapaz de andar, então deixe que os outros façam desta forma. Richards.[s.d.]

Fonte: Mission Albums: África 6. p.228. photo nr. 62311. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.



17213

16

*On the road with the
'machilla'. Kambini.*

2 Na rua com machila. Kambini. [s.d.].

Fonte: Mission Albums: Africa 2. p.184. photo nr. 17.213. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.



71695

The machilla, method
of travel in Africa.
Gikuki.

3 Machila, método de viajar em África. Chicuque. [s.d.].

Fonte: Mission Albums: Africa 8. p.134. photo nr. 71695. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

Na foto 3 trata-se de uma missionária, aparentemente muito jovem, transportada em machila e sem indicação de incapacidade de andar. Pelo traje das pessoas que a carregam não me parece tratar-se de membros da IME que de “boa fé” faziam aquele tipo de trabalho.

Não pretendo concentrar a minha análise nas fotografias, o que espero fazer nos próximos trabalhos, mas explorar as várias possibilidades de interpretação das fotografias desde o tipo de imagem que mostram, o contexto histórico em que foram tiradas, o propósito para o qual foram tiradas, o seu autor entre outras, podem proporcionar outra informação complementar para confrontar com outras fontes no resgate da História da IME. Merecem referência, por exemplo, os trabalhos de Elizabeth Edwards⁴⁰ sobre estudos de Antropologia a

⁴⁰ EDWARDS, Elizabeth. *Anthropology and Photography 1860-1920*. London: Yale University Press; The Royal Anthropological Institute, 1992.

partir da fotografia, de Patrícia Hayes, Jeremy Silvester e Wolfram Hartmann⁴¹, em que descrevem a história colonial da Namíbia através da fotografia. Confrontam as fotografias do período de 1915 a 1950 com as histórias do passado trazendo para os discursos contemporâneos da história da Namíbia. A partir destas duas referências é possível procurar entender a IME a partir das suas fotografias.

3.4 ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA RELIGIOSIDADE NA IME

Existiam três organizações sociais da religiosidade na estrutura orgânica da Igreja Metodista Episcopal nomeadamente, organização das mulheres, dos homens e dos jovens. A organização das mulheres tinha como objetivo principal dotar as crentes de conhecimentos básicos sobre a gestão do lar e economia doméstica. A organização dos homens teve muita ênfase na África do Sul e concentrava-se nas contribuições para a compra dos bens necessários em Moçambique como material de construção, loiça, equipamento para a montagem dos burros, entre outros bens (JETIMANE, 1990, 137). A organização dos jovens, e neste caso dos rapazes desenvolveu-se muito em Cambine com as chamadas “patrulhas” que também se chamavam procuradores do Caminho⁴². As patrulhas consistiam na concentração de um grupo de jovens estruturado que se refugiava no meio de uma floresta por um período de uma semana desenvolvendo diversas atividades, como descreve Sebastião Matemule.

E para reunir os grupos dessas zonas fazia-se um tipo seminário ai em Cambine, à beira do rio no mato. E todos esses grupos iam ficar lá uma semana, de segunda até domingo. No primeiro dia da chegada cada grupo tinha que fazer a sua cabana ou barraca onde devia ser o seu dormitório por toda a semana. E as barracas estavam construídas a volta de um centro onde se fazia o *Nwandzilo*⁴³.

Nwandzilo era o sítio central em que ao fim da tarde todos os grupos juntavam a lenha construindo uma espécie de pirâmide. E a volta dessa pirâmide por ai as 18:00 h. mais ou menos acendia e cada qual com o seu “mulavi wa ndlela” cantando a volta dessa pirâmide para frente e para trás

⁴¹ HAYES, Patricia; SILVESTER, Jeremy; HARTMANN, Wolfram (Editores). *The colonizing Camera: Photographs in making of Namibian History*. Cape Town: University of Cape Town Press, 1998.

⁴² Para as atividades deste grupo social, ver também o livro “Procuradores de caminho” cuja produção foi solicitada pela Junta de Educação durante a Conferência Anual da Igreja Metodista Episcopal em 1945 (Official Journal of the Southeast África Provisional Annual Conference of the Methodist Church, 1954, p.28).

⁴³ Nwandzilo é uma palavra da língua xitswa que na língua portuguesa significa lume.

apontando até chegar a mexer a pirâmide. Cantando assim:

Nwandzilo, nwandzilo, vura!	Lume, lume, arde!
nwandzilo, nwandzilo, vura!	Lume, lume, arde!
nwandzilo, nwandzilo, vura!	Lume, lume, arde!

Hayi zizinga, zinga, zinga, zi

Hayi zizinga, zinga, zinga, zi (Estrofe de ênfase cujas palavras não têm um significado próprio)

Hayi zizinga, zinga, zinga, zi

Vura! Vura! Vura! Vura, vura Kambe! Arde, arde, arde, arde, arde mais!

E assim se fazia até três vezes e o lume pegava toda aquela pirâmide de lenha e subia, subia até ao mais alto, aproximadamente 3, 4 a 5 metros de altura. E no fim sentávamos a volta. Quem tivesse estória qualquer contava ou tivesse uma canção cantava para animar o serão (Sebastião Matemule. Entrevista realizada em Cambine, 28. 04. 2009).

Durante este refúgio também aprendiam lições bíblicas que tinham como objetivo fortificar a atitude dos jovens na vida social⁴⁴ como relata David Matiquite Nhavoto:

Esse já porque as patrulhas só, é assim, é reunir e dar estudo e acompanhar as lições bíblicas. E depois cantávamos hinos e às vezes tínhamos que ter montão de... lenha ali e acender ali e cantávamos dizer:

Nwandzilo, nwandzilo vura!	Lume, lume, arde!
Nwandzilo, nwandzilo, vura!	Lume, lume, arde!
Hiya mahlweni hinga txhavi!	Lume, lume, arde!

Quando diz Nwandzilo, nwandzilo, vura! Quer dizer a revolução, o espírito revolucionário que tenha a sua chama, e aquela lenha que está assim são as pessoas, mas todos unidos. E lá em cima temos um ramo que fizemos a cruz assim para mostrar que todos nós unidos, mas na cruz do senhor. Hás de ouvir Nwandzilo, nwandzilo, cantar vamos andar assim, nwandzilo, vura!

Coro:

<i>Hiya mahlweni, na hi nga txavi!</i>	Vamos à frente sem ter medo!
<i>Hiya mahlweni, na hi nga txavi!</i>	Vamos à frente sem ter medo!

Quando mexe então naquela lenha alí vura! Vura! Vura! Vura kambe!

(David Matiquite Nhavoto. Entrevista realizada em Chicuque, 28. 04. 2009).

Os componentes do grupo muniam-se de um instrumento de madeira denominado *mulavi wa*

⁴⁴ ZAMPARONI, em comunicação pessoal, chamou a atenção para esta similitude entre estes procedimentos e os ritos de iniciação correntes entre a população local.

*ndlela*⁴⁵ que se destinava a atizar o fogo para libertar a chama de maiores proporções. Este instrumento devia ter a altura do membro do grupo e suportar o seu peso. Destinava-se também a carregar trouxas em viagens de longa marcha, defesa em casos de ataque por serpentes e outros animais ferozes. (Marcos Nhatumbo. Entrevista realizada em Chicuque, 10. 12. 2006).



4 - Marcos Nhatumbo, ex-aluno da Escola de Cambine, exibindo o seu *mulavi wa ndlela* utilizado nas patrulhas. Ainda conserva-o até a sua morte como a seguir declara. (Foto tirada durante a entrevista em Chicuque, 10. 12. 2006).

Também o fim deste pau é quando eu morrer. Hão de levar este pau vão medir a cova, se isto couber é cova para me enterrar com ele. Também com ajuda de outros paus destes, vão pôr caixão aqui, pegando com este, carregando, chegamos ali na cova então metemos o caixão, levando também arma ao lado do caixão, é quando acaba o trabalho. Por isso enquanto eu vivo ainda esta arma está comigo (Marcos Nhatumbo, entrevista realizada em Chicuque, 10. 12. 2006).

As patrulhas realizavam-se em vários locais de acordo com a extensão da Igreja Metodista Episcopal e as atividades e lições apreendidas ao longo da semana nas patrulhas

⁴⁵ *Mulavi wa ndlela* é uma frase de língua xitswa falada na província de Inhambane que em português significa “procurador de caminho”.

eram posteriormente demonstradas em cerimônia apropriada que se realizava na Igreja aos Domingos.

Fazia-se um programa especial preparado pelos grupos lá e pelos instrutores. E é na igreja que demonstravam tudo quanto os patrulhados aprenderam durante a semana lá nas patrulhas. (Jafete Paulo. Entrevista realizada em Cambine, 28 de Abril de 2009).

A organização da juventude, por parte das meninas, contribuiu muito na mobilização de outras meninas através de canções, estudos de bom comportamento, limpeza no lar entre outros ensinamentos. Esta organização desenvolveu-se muito em Chicunque e era denominada “Zeladoras do lar”⁴⁶. Coincidentemente, o tipo de ensino que deveria ser destinado às mulheres “indígenas” era uma questão que preocupava as autoridades coloniais.

As mulheres deveriam ser educadas nos princípios rudimentares da religião cristã, para que substituíssem “as crenças e costumes selvagens”, que as impediam de “entrar no convívio da civilização”; e instruídas nos deveres de uma boa dona-de-casa, capacitadas para os trabalhos de corte e costura, o que tornaria fácil a ela e aos filhos trajarem-se à “européia” (ZAMPARONI, 2000, p. 159).

As atividades deste grupo também se circunscreviam nas chamadas “patrulhas” femininas na Escola de Hartzell em Chicunque como descreveu Marta Matiquite.

Sim. Esse grupo era ser ensinado saber como se faz limpeza do corpo e o ter respeito. Respeito aos pais na igreja e em todo o mundo, respeitar qualquer pessoa. Essas eram as leis das zeladoras. E deve ficar, a menina ficar a esperar até casar, sair de casa por casar. São essas leis das zeladoras. (Marta Matiquite. Entrevista realizada em Chicunque, 28 de Abril de 2009).

Este grupo social estendia as suas atividades no interior das comunidades junto às meninas adolescentes e jovens, contando com a colaboração e orientação do grupo das senhoras. Esta extensão foi ainda solicitada pela Junta de Educação durante a Conferência de 1945⁴⁷.

⁴⁶ Sobre as atividades deste grupo social, ver também o livro “Zeladoras do lar” cuja produção foi solicitada pela Junta de Educação na Conferência Anual de 1945 (Official Journal of the Southeast África Provisional Annual Conference of the Methodist Church, 1954, p.28).

⁴⁷ Official Journal of the Southeast Africa Provisional Annual Conference of the Methodist Church, 1954, p.28.

4 RELAÇÃO IME E AS POPULAÇÕES ANCESTRAIS

4.1 ALGUNS VALORES CULTURAIS DAS POPULAÇÕES ANCESTRAIS

A implantação e divulgação do cristianismo implicavam a conversão das populações ancestrais africanas. Estas tinham as suas práticas que por si só constituíam uma religião. As religiões africanas estavam ligadas à sua cultura relacionada com a existência de deuses sobrenaturais cujos nomes variavam de uma região a outra. Deus era o criador do mundo com todo o poder, justiça, beneficência e eternidade. Também faziam parte das religiões africanas os espíritos dos antepassados; os deuses com poderes de recompensar os seres humanos ou castigá-los através de doenças que levassem mesmo até a morte. Estas divindades tinham os seus cultos, sacerdotes e altares. Também existiam os espíritos bons e os espíritos maus com capacidade de ajudar ou prejudicar o ser humano (a feitiçaria, bruxaria, magia); e os encantos, amuletos e talismãs que eram empregados para a proteção ou para a agressão (OPOKU, 1991, p. 519 e 520).

Para os africanos a morte não era sinônima do fim da vida porque o ser humano tinha a alma que sobrevivia. Assim, os mortos continuavam a fazer parte da sociedade na outra comunidade paralela à dos vivos numa relação simbiótica entre ambas. O ser humano devia participar das crenças, cerimônias e festas de uma determinada comunidade; as obrigações comunais se sobrepunham aos direitos individuais; as religiões tradicionais uniam os homens aos poderes invisíveis, proporcionava solidez, estabilidade e coesão entre si; ajudava-os a compreender e dominar os acontecimentos e se libertar das dúvidas, angústias e sentimentos de culpa (OPOKU, 1991, p. 520 e 521).

A intervenção da Europa para a “implantação do progresso” em África, a partir de 1885, tinha como elemento base a destruição total da cultura africana que estava ligada às religiões. Com esta intervenção, as religiões tradicionais africanas se viram num desafio constante da sobrevivência e do seu fortalecimento. Os missionários, que eram porta-vozes da cultura ocidental, sempre foram claros relativamente à religião africana, pretendiam converter os africanos ao Cristianismo e à cultura ocidental (OPOKU, 1991, p. 524). As igrejas protestantes, particularmente, que atuavam nas zonas rurais depararam sempre com este embate cultural. A IME não foi exceção como podemos constatar das declarações de abertura

das conferências proferidas pelos missionários; numa alusão aos valores culturais das comunidades rurais:

A guerra foi dura e forte. A guerra não foi fácil contra os inimigos perigosos que fizeram os seus estragos. A guerra não declarada contra os horrores da ignorância pré-histórica, superstição e selvajaria, e contra outras formas de ver que marcaram o tempo (...)⁴⁸.

Estas práticas representavam um perigo para a atividade missionária porque minariam a “coerência” da mensagem cristã se permitissem a sua incorporação e ou observância. Porém alguns missionários consideravam a importância de se familiarizar com estas realidades porque se podiam encontrar alguns aspectos positivos. É o caso de Henri Junod que depois escreveu a obra *Usos e Costumes dos Bantu* (JUNOD, 1996).

A conversão não foi total, nem pacífica porque se tratava de desligar as comunidades das suas crenças (HARRIES, 2007, p.94). A Igreja Anglicana, outra igreja protestante que tinha uma das suas Missões em Maciene, na atual província de Gaza, deparou com muitos problemas relativamente à conversão das comunidades. Alda Romão Saúte aponta, por exemplo, os conflitos entre os missionários e os professores, catequistas, padres e membros da comunidade em razão das práticas do lobolo, poligamia, culto aos espíritos dos antepassados, consumo de bebidas alcoólicas e o uso da língua local. Enquanto os missionários procuravam a todo o custo erradicar estas práticas, o grupo de professores, catequistas, padres e membros da comunidade de Maciene, constituído por moçambicanos, procurava preservá-los e enquadrá-los no sistema de trabalho da Igreja Anglicana (SAÚTE, 2005, p. 245). O distrito de Maciene era e é habitado pelos tsongas, que incluem também os matswas que habitavam e habitam as circunscrições de Homoíne e Morrumbene, e cujos valores culturais são muito semelhantes dos tsongas. A questão da ressurreição era em alguns casos contestada; o abandono das mulheres por parte de um homem convertido para se desfazer da poligamia criava conflitos e gerava pobreza; a não crença e adoração aos espíritos dos antepassados; o abandono das bebidas alcoólicas que estavam ligadas a alguns rituais; etc. constituíam uma ruptura difícil para as comunidades.

A IME deparou com certa resistência das comunidades ancestrais no processo de evangelização. Alguns líderes daquelas comunidades promoviam atividades de caráter cultural típicos da sua tradição local em confronto e concorrência com a propaganda religiosa

⁴⁸ Official Journey of the East Central Africa Mission Conference of the Methodist Episcopal Church. Ninth Session, 1912, p.1. A tradução do inglês para o português é minha.

que era promovida pelos missionários e seus colaboradores diretos como pastores e evangelistas. Práticas como danças tradicionais e outras manifestações culturais eram promovidas exatamente na hora em que se tocava o sino de chamamento para os cultos religiosos da IME, como forma de contrariar a aderência das pessoas àqueles cultos. Como consequência, as pessoas iam participar das atividades culturais em detrimento dos cultos religiosos. Este tipo de confronto exigiu dos missionários e pastores uma maior astúcia que, em algum momento, passou mesmo por terem que participar das atividades culturais como uma tática de conseguirem a participação das pessoas nos seus cultos. Esta astúcia passava pelo “aparente reconhecimento” da importância dos valores culturais das comunidades, participando dos respectivos eventos, e dividindo o tempo para a ocorrência de ambas as manifestações. Foi o caso, por exemplo, do Reverendo Escrivão Anglaze Zunguze que veio a ser o primeiro Bispo negro e moçambicano da atual IMUM, como relatou um dos meus entrevistados.

Na altura quando se tocava sino para o encontro religioso, então aqueles que eram contra a religião reuniam o povo para fazer a sua cultura, danças e outras coisas, tocava-se, dançava-se fazer barulho para não haver entendimento. Queriam caçar aquele momento que se realizavam cultos para impedir aqueles que são os seus aderentes não irem assistir e virem ouvir aquilo que estava a se passar. Eu lembro o pastor Escrivão Zunguze é um daqueles que tanto trabalhou. O que é que ele então fez quando foi pastor, é que em vez de confrontar só com eles ele foi muito esperto. Naquele momento que eles tocavam então ele parava dos trabalhos da religião cá e foi assistir o trabalho deles enquanto dançavam e louvou - são boas coisas, mas olha - ele falava com autoridades deles tradicionais, dizia que isto era uma boa coisa porque é uma cultura que explica aquilo que nós somos, mas também aquilo que a religião cristã está a trazer é boa coisa. É uma religião que ajuda a nós mesmo. Porque é que nós não podemos criar uma maneira de termos um tempo para uma coisa e outro tempo para outra coisa?... E assim alguns disseram boa pessoa, não está a contrariar, nós temos que fazer aquilo que é necessário e também está a gostar, então como vem assistir nós também temos que ir assistir aquilo que ele faz ali. Então, combinaram o tempo, quando acaba aquilo então o tempo que viriam fazer as suas brincadeiras e dizia que olha, basta ouvirem o sino então eu estou a começar também para poderem ver aquilo que a religião está a dizer. E assim começou daquela maneira criar um ambiente de paz (...) porque era uma luta, quando aqueles tocavam batuque fazia muito barulho que muita gente queria ir assistir como a cultura nossa, para então não conseguir ter tempo de ir rezar (...) foi uma das grandes dificuldades que tiveram claro. Outra foi a renitência por ser supersticiosos para aprender, frequentar as aulas religiosas, as aulas como, por exemplo, educação académica não aceitavam entrar no hospital (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicuque, 10. 12. 2006).

As populações de Chicuque, por exemplo, resistiam não só à conversão imposta pelos missionários a favor do cristianismo como também se recusavam a aderir a certos serviços sociais que a IME oferecia como a saúde e educação. Para o caso da educação, as pessoas

consideravam ser um desperdício de tempo destinado à prática da agricultura, pesca e outras atividades, o momento em que as meninas deveriam ir à escola; e em relação à saúde, a aposta na medicina tradicional para a cura de determinadas doenças prolongou-se por muito mais tempo. Estes serviços, sobretudo a educação, acabavam beneficiando as pessoas que vinham de regiões do interior das circunscrições, como afirmou ainda o Professor Marcos:

(...) curavam-se de serviço da ervanária, na nossa terra é mais do que o serviço que o hospital tem, não é novidade. Viviam de ervanária, curandeiro e tudo mais e pronto. Então, a igreja tentou fazer o possível, foi por essa razão que eles estavam a trabalhar na educação, na saúde e na evangelização. Então nas classes que estavam a fazer ali explicavam os valores da saúde, da educação até aí... Além da religião, outra coisa foi com que aqui se cultivava mapira, esta região é mais para mapira, não aceitavam as mulheres para ir à escola, principalmente as meninas que estavam aqui, dedicavam-se ao cultivo de mapira. Quer dizer, aquele momento em que as espigas estão na situação de ataque de passarinhos, as meninas estão lá, não podem ir à escola. E a pesca, apesar de não ter sido pesca bem organizada como agora, mas roubou muita gente (Marcos Nhandumbo, entrevista realizada em Chicuque, 10. 12. 2006).

Desta citação consta um dado importante em relação ao acesso da mulher à educação escolar. As populações ancestrais inicialmente não aceitavam que as meninas fossem à escola devido ao trabalho agrícola. Este não era um fato isolado dado que a mulher era considerada a principal força de trabalho agrícola nas zonas rurais e a sua permanência no campo era vital para garantir a produção (ZAMPARONI, 1999. P. 162).

Existe uma diversidade de práticas e crenças que compõem as religiões africanas como acima descrevi, mas nesta secção concentrarei a minha reflexão apenas na poligamia, lobolo e crença e veneração aos espíritos dos antepassados.

4.1.1 A Poligamia

A poligamia era um dos valores culturais das comunidades ancestrais que divergia com os objetivos da evangelização promovida pelas igrejas protestantes no sul de Moçambique, incluindo a IME. Há varias explicações sobre a origem da poligamia. Patrick Harries (2007) considera que Junod ligou a origem da poligamia com a escravatura, ou insuficiência dos homens devido à sua morte nas guerras; também podia ter a sua origem no antigo sistema de casamentos em grupo e a formação de uniões poligâmicas e poliândricas (HARRIES, 2007, p. 260).

Ele afirmou categoricamente que o casamento em tribos primitivas ou semi-civilizadas não é um assunto individual como se tornou conosco. É um assunto da comunidade. É uma espécie de contrato entre dois grupos, a família do marido e a família da mulher (HARRIES, 2007, p.260).

Partindo desta premissa Junod não via o lobolo como um contrato entre duas famílias com a finalidade de assegurar um bom tratamento da mulher, nem uma promessa ou segurança solicitada pelos pais da mulher como proteção da sua filha. Junod via o lobolo como uma compensação de um grupo para o outro para restaurar o equilíbrio porque, com o dinheiro do lobolo adquiria outra mulher, que era propriedade do grupo que a adquiria e não somente de um homem (JUNOD, 1996, p. 257 e 258). Entretanto Junod condenava a poligamia devido aos maus tratos sobre a mulher e o desenvolvimento das paixões sexuais entre os polígamos; os conflitos que se registravam nas povoações dos polígamos decorrentes do ciúme entre as mulheres; e a ruína da família provocada pela poligamia, quando praticada em grande escala (JUNOD, 1996, p. 262 e 263). Mais tarde acreditou que os polígamos não deviam ser expulsos das Missões e aconselhou o Estado para desencorajar, em vez de condenar a poligamia, registrar apenas uma mulher e cobrar imposto pelos casamentos subsequentes (HARRIES, 2007, p.260).

Para Luis Polanah (s.d.) a poligamia era índice de prosperidade do ponto de vista econômico e alargamento da família. Por um lado, cada esposa de uma relação poligâmica reproduzia e contribuía no alargamento da linhagem do marido, por outro lado, cultivava uma porção de terra que para além da sua alimentação e dos filhos, contribuía para a criação do excedente de produção. Ora, esta prática foi objeto de combate por parte dos missionários de várias confissões religiosas, mas com poucos resultados “positivos” (POLANAH, s.d., p. 190). Para os anglicanos, por exemplo, a conversão e a monogamia deviam estar de mãos dadas, ou seja, a conversão era o sinônimo da eliminação da poligamia e fortificação da monogamia, como se pode constatar da seguinte declaração de W. E. Smyth, primeiro bispo dos Libombos:

A poligamia está totalmente em plano diferente; aqui nós tocamos a lei divina. Qualquer homem que tem mais que uma esposa está a agir ao contrário da lei como nos foi colocada a nós em palavras inconfundíveis por Cristo; e a pena para o cristão que ofender desta maneira é ser excomungado de todos os privilégios da Igreja até que ele se submeta a tal disciplina como a gravidade da ofensa parece exigir no juízo daqueles apontados para a autoridade na Igreja (...). Antes que qualquer um possa ser admitido a qualquer sacramento conosco deve haver arrependimento (SAÚTE, 2005, p. 259 e 260).

Esta medida pressupunha uma escolha difícil para quem fosse polígamo. A opção pela monogamia significava a expulsão ou, no mínimo, o abandono da outra ou das outras mulheres. Se por um lado esta decisão lhe permitiria aderir à nova religião, por outro lado lhe colocava numa situação de conflito social que envolvia uma ou mais famílias, incluindo os filhos nascidos das poligâmias porque passariam a ser mulheres e filhos abandonados.

Nas Circunscrições de Homoíne e Morrumbene, parte das populações praticava a poligamia. A IME apesar da sua doutrina de promoção da monogamia, como era o caso de outras igrejas protestantes, não conseguiu erradicar esta prática. Alguns homens, mesmo convertidos à IME continuavam a praticar a poligamia. Os homens viam na poligamia uma fonte de riqueza uma vez que para poder ter maior rendimento na produção agrícola devia ter mais mulheres para permitir o cultivo de maiores extensões de terras e mais colheitas. A poligamia estimulava também o lobolo, outra prática que foi duramente combatida pela IME. A este respeito Marcos Nhantumbo afirmou o seguinte:

A poligamia, o nosso povo cá era generalizado por ter mais do que uma mulher, a maioria parte daqueles que teria conhecimento também aqueles que casaram da parte religiosa tinham outras mulheres, particularmente, que o pastor não podia conhecer quando casasse. O espírito de poligamia persistia cada vez mais, esse tentou trabalhar para ver o mau da poligamia na família, sobretudo no próprio homem, ficava escravo de cuidar mais pessoas sem ter recursos para poder ajudar e fazer mais filhos quando não podia então conseguir educá-los e prepará-los para a vida futura... (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicucue, 10. 12. 2006).

Se a poligamia continuava ainda que de uma forma clandestina, a aderência à IME, sobretudo a ascensão aos postos de evangelista, catequista e pastor, significava abster-se necessariamente dela. Houve mesmo casos em que tendo mais do que uma mulher, o indivíduo viu-se na obrigação de escolher uma e abandonar as outras para poder abraçar a carreira de evangelização. Oliveira Naftal Zunguze contou como o seu pai, inicialmente polígamo com três mulheres, abandonou duas delas incluindo a sua mãe quando foi indicado para assumir o lugar de evangelista:

Então, quando teve este trabalho de evangelista, o papá deixou as nossas mães e ficou com a outra nossa mãe chamada Isabel... as normas da igreja não permitem que um evangelista tenha mais do que uma mulher, deve ter apenas uma mulher. Foi por essa razão que deixou a minha mãe (Oliveira Naftal Zunguze. Entrevista realizada em Cambine, 07. 12. 2001).

4.1.2 O lobolo

O lobolo é um ritual do casamento “tradicional” que era muito observado no sul de Moçambique. Consiste no pagamento de um dote à família da menina pela família do rapaz, que incluía vestuário, valores monetários e bebidas alcoólicas. Foi uma das práticas que as igrejas protestantes tentaram combater no seu processo de evangelização. Os missionários anglicanos, por exemplo, lutaram arduamente para erradicar a prática do lobolo. Saunders, uma missionária daquela igreja, tentou erguer uma casa para internar as meninas e propôs a criação de um fundo denominado Fundo de Dote dos Libombos na tentativa de libertar as meninas da prática do lobolo. Uma vez internadas as meninas estariam livres desta prática e o seu crescimento seria suportado por aquele fundo. Em 1906 a Missão Anglicana construiu uma casa em Magyaneni, distrito de Inhambane, também para o internamento das meninas, mediante o pagamento de cinco libras aos pais, em troca, valor que devia ser reembolsado no caso da ruptura do acordo. Esta medida também caiu no fracasso como Alda Saúte sublinha:

Foram criadas escolas em Chambone, Namaacha e Chamanculo. Mas quando alguns pais souberam da intenção das Escolas que seria de convidar alguns candidatos a se casarem com as filhas sem o lobolo, foram buscar as filhas e outros proibiram-nas de freqüentar as escolas (SAÚTE, 2005, p. 248, 249).

Nos meados dos anos 1920 alguns missionários anglicanos começaram a entender o significado, a dimensão e o enraizamento do lobolo para as comunidades do sul de Moçambique, e as implicações da insistência da sua abolição para o avanço da evangelização. Leonard Fisher, terceiro Bispo dos Libombos, falando numa Conferência Diocesana, em 1923, e citado por Alda Saúte, declarou:

Muitos missionários desaprovam o costume do lobolo, mas qualquer que seja a nossa opinião existe um grande perigo em tentar legislar sem a anuência da consciência pública. O que nós podemos e temos que fazer é continuamente pôr perante as nossas pessoas, o padrão cristão. Nós não podemos ficar contentes em deixar o matrimônio ao nível de uma mera transação comercial na qual a mulher não tem praticamente nenhuma palavra. Nós temos que redimir isso das avaliações pagãs insistindo constantemente no seu significado espiritual (...) os preconceitos das nossas gentes estão profundamente enraizados, e os seus costumes de há bastantes anos. (Discurso do Bispo na Conferencia realizada em 1923. Diocese dos Libombos, Lb25a: Cartas Pastorais, Diretivas Episcopais e Mensagens do Bispo.) (SAÚTE, 2005, p. 253).

E em 1925 a Conferência Diocesana aprovou uma resolução que incorporava o lobolo nos rituais anglicanos. Os candidatos ao casamento anglicano deviam ter uma cerimônia de

lobolo, o casamento civil e finalmente o casamento religioso. Os catequistas, os padres, o Conselho da igreja e a União das mães ficaram mais envolvidos no processo do matrimônio (SAÚTE, 2005, p. 253 e 254).

Com a chegada da IME em Homoine e Morumbene, o lobolo foi também combatido no âmbito da evangelização e conseqüente conversão das pessoas, novos procedimentos foram introduzidos para a realização do matrimônio entre famílias cristãs. Os líderes religiosos, neste caso, os evangelistas assumiam um papel importante neste processo. O rapaz que precisasse de uma menina para casar devia comunicar aos seus pais que por sua vez iam comunicar ao evangelista. Este por sua vez apresentava o rapaz ao evangelista da outra paróquia onde existissem meninas em idade de casamento para proceder à escolha e conseqüente negociação. Outra maneira era comunicar a necessidade do rapaz ao pastor, e este redigia uma carta para o internato feminino de Hartzell, aonde o rapaz iria se apresentar. Tanto um como outro processo pressupunham a convocatória de todas as meninas em idade de casar para que o rapaz escolhesse publicamente a sua preferência. Este procedimento mostrou-se pouco viável porque nem sempre havia acordo entre as partes, como Marcos Nhantumbo explica:

(...) todos os religiosos que quisessem casar-se, para poder ter uma mulher, um homem tinha que ir ao evangelista primeiro então na sua classe apresenta a questão e o evangelista, o dirigente da classe faz uma informação formal ou manda alguém acompanhar este para ir então a outra classe que está aquela miúda ele apresentar que temos aqui este miúdo que precisa então de alguém para casar com ele. Então aquele evangelista quando recebe esta carta o que é que fazia, tocava o sino e iam todos aqueles crentes que estiveram ali, depois de uma pequena oração explicava que está cá alguém que precisa de outra para poder fazer o casamento. E nesse caso todas aquelas meninas que estavam na própria idade de uma forma para poder aceitar o casamento deviam estar ali, o resto da gente pode sair, ficam com o evangelista. E aquela pessoa que precisa de uma mulher tinha que procurar ver de entre aquelas meninas que estão ali e indicar qual é a mulher que está a gostar (...). O evangelista ficava com aquela gente ali, se você com aquela mulher que indicou fica aqui conversar com ela se aceita então te serve para esposa. Então é que vai chamar o evangelista ou o pastor para dizer que já está assim em conformidade, dali é que o assunto é levado aos pais da menina. É o evangelista que leva o assunto aos pais da menina. Entrou oficialmente, aí é que os pais começam a se juntar, aí receber as ordens daquilo que é necessário.

Mas se ele como, por exemplo, aqui como era internato feminino, se alguém conheceu de que tem alguma menina que é do seu interesse no internato assim, também ia ao seu pastor e o pastor passava-lhe uma guia, com aquela guia chegava aqui entregava ao pastor desta paróquia. E o pastor da paróquia vinha aqui no internato, vinha apresentar aquela carta, os dirigentes do internato chamavam toda a menina grande que estava pronta para poder ir ao lar, juntava-se numa sala grande e o processo é o mesmo, aquela pessoa que for indicada depois sai. Só que este processo ficou reprovado porque quando a primeira não aceita... basta ouvir dizer que podemos voltar

outra vez para aqui, já não vai apanhar mais ninguém, não vai aceitar, sabem logo que aquela negou, só que alguma coisa de mal porque se não quer ninguém vai aceitar. Agora uma estratégia que se adotou é que basta então não ser aceite, despede-se e vai porque é uma vergonha (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicucue, 10. 12. 2006).

Para minimizar o escândalo, mais tarde, a carta era dirigida ao evangelista e este por sua vez contactava a família da menina pretendida.

Estes procedimentos todos visavam, no fundo, erradicar o casamento tradicional que tinha no lobolo o seu principal ritual. Em sua substituição, a IME introduziu o “agradecimento” à família da menina. Esta inovação também não surtiu grandes efeitos porque se tratava apenas de mudança de terminologia, pois algumas pessoas exigiam certo valor monetário como agradecimento da sua filha. Uma das hipóteses para o fracasso da erradicação do lobolo é o ritual de *kuphahla*, em que o pai da menina recebia o dinheiro do lobolo e evocava os espíritos dos antepassados informando sobre o crescimento da menina e a sua passagem, em casamento, para outra família. Este ritual tinha muito significado mesmo para o sucesso do lar da menina em termos de reprodução, sem ele a menina podia ter vários problemas conjugais, inclusive dificuldades de ter filhos. Porém algumas famílias, raras, admitiam o casamento dos filhos sem necessariamente haver lobolo. De uma forma geral a erradicação do lobolo não se consumou como sublinhou Marcos Nhantumbo.

Mas isso também faliu porque mais tarde aqueles que receberam isto como uma lei da religião enquanto não assimilaram, assim como uma educação, diziam eu não quero lobolo, mas quero agradecimento de tanto, está a ver ... isso não é agradecimento, mas mesmo assim às vezes continuava a lutar. Mas é esse problema, portanto até hoje a igreja está a combater de tal agradecimento (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicucue, 10.12. 2006).

Sob a nova denominação de “agradecimento” o ritual era praticado mesmo no seio de famílias convertidas. Vários catequistas, evangelistas, pastores e mesmo superintendentes contraíram o seu matrimônio observando este ritual. Um dos meus entrevistados, Superintendente reformado da Igreja Metodista Unida (atual denominação da IME) teve que pagar o lobolo para poder casar com a sua esposa. A uma pergunta sobre esta matéria respondeu nos seguintes termos:

Eh, na minha sograria tenho direito de elogiar porque nessa altura só tirei a importância de cinco mil e oitocentos e cinquenta escudos de lobolo, gastei oitocentos escudos pelo casamento, e mais nada (Oliveira Naftal Zunguze. Entrevista realizada em Cambine, 07. 12. 2001).

Francisco Macitela Macie é um pastor reformado da antiga IME que atingiu o escalão de Superintendente na estrutura da liderança daquela Igreja. Casou-se em 1949 e o processo do seu matrimônio envolveu também o pagamento de lobolo:

Foi no dia 7 de Setembro de 1949, casei-me... lobolei, foi mil e quinhentos escudos. Quer dizer, são mil e seiscentos porque os cem eram para os pais fazerem um ritual próprio de anunciação aos espíritos. Outras coisas que pediram são materiais para o casamento. Como pastoreava o gado, o meu pai ofereceu-me um boi para o casamento, a minha mãe criava porcos, também me ofereceu um porco (Francisco Macitela Macie. Entrevista realizada em Cambine, 08. 12. 2001).

Outro entrevistado foi inicialmente empregado da Missão de Cambine durante a sua infância, produzia telhas para a cobertura dos edifícios durante o dia, e a noite ia à escola. Anos depois abandonou aquelas atividades e foi trabalhar nas minas de África do Sul e conseguiu reunir algum dinheiro para poder organizar a sua vida, incluindo casar. Foi aconselhado a casar com a filha de um pastor da IME, mas inicialmente não aceitou porque se tratava de uma menina assimilada, cujo matrimônio requeria que ele também se assimilasse, mediante apadrinhamento. Depois de tanta insistência aceitou a sugestão e lobolou a filha do pastor sob denominação de “agradecimento”, por setecentos escudos. Vemos que o sogro não aceitou lobolo, mas sim “agradecimento”; o ritual manteve-se camuflado sob o termo agradecimento, e só depois é que se seguiu o matrimônio no registro civil e na igreja (Jeremias Penicela Nhanombe. Entrevista realizada em Cambine, 08. 12. 2001).

Se a contestação do lobolo em si era sinônima de eliminar um valor cultural de uma comunidade, a transferência do poder de decisão sobre a união matrimonial de duas pessoas para o evangelista não só violava a ordem social das famílias envolvidas como também, em algumas circunstâncias, criava dificuldades para o casamento das pessoas e impedia o avanço da sua vida, com todo o mal estar daí decorrente. Porque para obter uma carta de recomendação do evangelista para apresentar numa outra paróquia, eram observados critérios que nem sempre a pessoa visada possuía como me revelou um dos entrevistados:

Não era fácil nessa altura um jovem noivar uma jovem sem que isso fosse do conhecimento do evangelista. Disseram: Você é um novo crente, ainda não temos confiança em si, por isso não lhe podemos dar uma carta de recomendação para ir noivar. Fiquei dois anos sem constituir família (Afonso Sacola Xinhange. Entrevista realizada em Mafuiana, 21. 07. 1997).

Outra entrevistada casou-se com um antigo pastor da IME, e disse que não foi lobolada, mas o marido pagou um valor não especificado como forma de agradecimento aos seus pais.

Casei em 64, com a morte da primeira esposa do Reverendo Guideon Jamela e tive o primeiro filho em 1966, o segundo em 68, o terceiro em 70 já em Cambine quando reformou o meu marido que depois faleceu. Não fui lobolada ele apenas pagou agradecimento aos meus pais e organizou o casamento (Salida Nathingue. Entrevista realizada em Chicuque, 14. 07. 09).

A IME tentou introduzir outras formas de articular a união entre os jovens em casamento, contrariando a forma “tradicional” de negociação entre as famílias, mas esta não teve sucessos. Na Escola feminina de Hartzell, por exemplo, havia casos de rapazes que se dirigiam com o propósito de arranjar uma menina para o casamento, como acima me referi, com todos os procedimentos previstos, mas raras vezes esses procedimentos davam certo e acabavam num martírio para o jovem pretendente (Joaquina Michaque Guambe. Entrevista realizada em Chicuque, 15. 07. 2009).

4.1.3 A crença e a Veneração aos Espíritos dos Antepassados

A crença e veneração aos espíritos dos antepassados é outra prática que incorpora os valores culturais das comunidades africanas, particularmente dos tsongas do sul de Moçambique. Os espíritos dos antepassados simbolizam os deuses daquelas comunidades, ou seja, uma pessoa quando morre apenas desaparece fisicamente, mas a sua alma continua no seio dos seus entes para protegê-los de vários males. A conversão pressupunha a crença num Deus onipotente, criador da humanidade anunciado na Bíblia, e descrença dos espíritos dos antepassados. Junod, excepcionalmente, contrariamente à promoção de um mero combate a esta crença, procurou aprofundar o seu conhecimento sobre ela para poder expandir o seu evangelho.

Ele acabou por acreditar que, tal como as comunidades religiosas em qualquer parte do mundo, os tsongas dependiam de poderes superiores sobrenaturais para ajudar em tempos de crise. Junod admitiu que os tsongas desenvolvem uma religião dualista que combina os seus antepassados com a veneração de um Deus (HARRIES, 2007, P. 260).

Junod denomina de ancestrologia a veneração dos antepassados pelos tsongas porque é essencialmente baseada nos rituais sem envolver sentimentos religiosos profundos. Entretanto, ele argumentava que a ancestrologia espiritualista mostrava as formas elementares de uma vida religiosa bem definida, clara, com a sua teologia, sacrifícios e orações. Estabeleceu analogias para caracterizar a religião dos tsongas tais como: a idéia do além “tilo” não era diferente da dos gregos; os seus rituais fúnebres se comparavam com os dos europeus primitivos; o batismo do bebê pelo fumo, denominado *Kutshivelela*, se assemelhava a um ritual cristão e, o lançar dos ossos pelos adivinhos, também foi praticado pelos gregos antigos e pelas comunidades pré-históricas na Suíça (JUNOD, 1996, p. 365 e 366). Patrick Harries considera que o trabalho antropológico de Junod foi muito útil para o trabalho missionário, criou bases para o estabelecimento de um cristianismo construído sobre fundamentos locais. Considerou que os tsongas apresentavam uma espiritualidade fértil para o cristianismo mais do que os europeus. Porém, muitos missionários não comungavam desta visão, e perante a resistência dos tsongas em se converter facilmente, justificavam pelo pecado que consumava as comunidades e as possibilidades de evolução futura (HARRIES, 2007, p. 261 e 262).

Os missionários do IME inicialmente procuraram erradicar a crença e veneração dos espíritos dos antepassados impondo a conversão ao Cristianismo e a crença num só Deus, todo poderoso. Só que maior parte da população não conseguiu abandonar as suas crenças e os missionários procuraram uma aproximação. Eram os rituais das chuvas, por exemplo, que as comunidades realizavam em tempos de seca que tinham algo de positivo. Certa analogia nos rituais de *kupahla*, evocação dos espíritos dos antepassados em que apenas difere a terminologia, o espaço em que ocorre e os instrumentos envolvidos na sua realização, mas o enfoque a Deus é o mesmo, como Marcos Nhantumbo explicou:

(...) mas mais tarde então a religião começou a procurar fazer explicação das boas coisas que existem nas religiões tribais, mostrar os pontos positivos e mostrar os pontos negativos e fazer com que haja uma aproximação e bom relacionamento entre os pontos positivos das igrejas tribais com o cristianismo (...) Ou é tempo de fome, ou é tempo de escassez de chuva fazia ver que há fome mas como Deus estava a ouvir que isto faziam com fé em confiança de que Deus tem poder superior do que nós todos, as maneiras sejam tais um pouco esquisitas mas respondia. (...) É daquilo que as religiões africanas estão a fazer, tem havido isso de *kupahla*, alguns se sacrificam. Mas podia ver também que a parte de rezar a Deus pelos defuntos é muito importante, após de bem explicado, afinal de contas são os interesses da nossa crença africana, diz que aqueles que morreram corporalmente, vivem no espírito e estão com Deus. E a religião cristã também é mesma coisa que diz, por isso enquanto nós falamos então de Jesus, falamos de Maria, falamos de outros santos que lá pelo mundo fora

pode, mas nós também a religião africana fala dos deuses, falavam dos seus antepassados... Portanto são os nossos Santos tem intersecção pelos santos à Deus. Aquilo que a igreja também está a fazer, a igreja cristã agora, esses pontos começaram a casarem-se. Existem as verdades, a maneira de falar e separavam, mas a gente fazia muito nisso, principalmente aquela coisa de crer no espírito daqueles que morreram e que existem espiritualmente, existem, isso é muito positivo (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicique, 10. 12. 2006).

Relativamente à IME ainda, Marcos Nhantumbo falou de alguns mistérios ligados ao quotidiano da antiga Escola de Hartzell, cujas práticas os missionários não conseguiram erradicar. São as abelhas cujo enxame está mesmo na entrada traseira da atual casa de hóspedes da Missão de Chicique (casa onde me hospedei durante a jornada de trabalho de campo), pululam zumbindo pelo interior da casa e pelo quintal, mas não fazem mal a ninguém; outros enxames um pouco por toda a parte da Missão, mas não fazem mal a ninguém; são as cobras de diferentes tipos, incluindo jibóias que circulam pela Missão de Chicique, mas nunca picaram ninguém; algumas árvores sagradas que não devem ser cortadas. Estes mistérios estão ligados aos rituais dos espíritos dos antepassados da família Nhambirre, linhagem que vendeu o espaço aos missionários para construírem a escola. Trata-se de rituais que os missionários sempre respeitaram para garantir a sua permanência naquele espaço. A ignorância destes rituais, em algum momento posterior à independência de Moçambique, trouxe graves conseqüências como se pode constatar das seguintes passagens da sua entrevista:

Aqui havia então outro problema como cemitério. Houve um senhor mais conhecido pelo Nguendula Laisse, que era muito bom, o chefe desta área aqui do cemitério. Esse senhor era caçador, era também pescador. Esse senhor também criava abelhas que é por essa razão que aqui tem abelhas que não saem. Pode fazer de qualquer maneira, carregar isto para onde, não acabam, são desse senhor que então criava nesta área, outras dedicadas aos defuntos (...) Tem cobras aqui, além de serpentes, tem cobras aqui grandes, mas não fazem mal a ninguém, se fizerem mal a alguém é porque alguma coisa não foi bem tratada. Alguma parte destas mafureiras e outras árvores que estão aqui tem esse segredo e não deve cortar de qualquer maneira. Algum ano eu falei com eles agora que a Frelimo nacionalizou isto, havia uma mafureira onde tem tendais lá, queriam cortar por causa da lenha, disse para não cortar, essas árvores tem segredo que ajuda a nossa estadia aqui.

- Ah não, nós queremos quê, quê, quê.

- Ok!

Cortaram! Esse miúdo foi embora, morreu. A serpente veio, não é cobra, a serpente veio diretamente, entrou aqui na caserna deles, foi diretamente, havia muitos alunos nesse quarto, foi diretamente para aquele miúdo que cortou, tocou e pronto. Um outro menino então subiu aquela mafureira mesmo na entrada ali queria fazer das suas ali, caiu dali, cortou-se e morreu... Portanto há esses segredos, essas cobras andam, de noite circulam nestes lados seguindo este quintal, passam para lá ou aqui, às vezes pode apanhar aqui. Grandes, só pode assustar, até aquela jibóia tem aqui, mas os

missionários controlaram (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicique, 10. 12. 2006).

O controle destes mistérios todos pode ter passado pela colaboração dos missionários com a família Nhambirre no sentido de respeitar a crença e veneração dos seus antepassados. Trata-se de um espaço onde funcionava o cemitério da família e por sinal seu santuário. Os missionários trabalhavam com os nativos como admite ainda Marcos Nhantumbo;

Bom, é possível porque sempre os missionários trabalhavam muito com os nativos, é possível que tenha havido um entendimento desses. Por essa razão essas abelhas que estão aqui não fazem mal a ninguém se não lhes provocar, mas estão aqui. Uma vez causaram ... alguns alunos provocaram. Eu ia dar aulas ali, eu disse vão entrar nas salas fecham as janelas então escaparam. Ia subir para dar aulas, vinham a procura daqueles que lhes provocaram, como não apanhavam então vieram contra mim, não consegui correr andei com os meus livros daquela sala de lá para voltar à minha casa foi difícil, foi muito difícil, mas enxotaram-me bem mas muito bem. Esta cabeça aqui tinha cabelo, mas com aqueles picos deles... existia dois tipos de abelhas, havia aquelas que criava para alimentação, mais abelhas que criava como uma parte de preservar uma herança supersticiosa da tribo dele, tipo destas abelhas que estão aqui porque viviam no cemitério. Então essas abelhas estão aqui desde esses anos até hoje. Vem todos, todos aqui, entidades procuram tirar não conseguem tirar. Podem queimar, podem fazer o quê, mas voltam fixar. Alguns tentaram, tiraram para longe daqui, mas voltaram. Dá entender que aquele é um tipo de abelhas para guardar algumas fórmulas supersticiosas da tribo porque aqui é cemitério, talvez aqueles que foram consagrados a favor deles foram enterrados aqui (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicique, 10. 12. 2006).

Outra prática ligada à veneração dos espíritos dos antepassados que foi objeto de combate foi o consumo das bebidas alcoólicas. Os rituais de adoração e veneração dos espíritos dos antepassados denominados *mhamba*⁴⁹ e cujo ritual central consiste em *kuphahla*⁵⁰ envolvem o uso e consumo de bebidas alcoólicas tradicionais desde a enunciação dos espíritos até ao convívio durante a cerimônia. Ainda que o consumo das bebidas alcoólicas fosse prática também fora destas cerimônias, o que provavelmente justificaria o seu combate como sinônimo de combate ao alcoolismo, sob ponto de vista de conversão, significava que o indivíduo devia abster-se de realizar um ritual em memória dos seus antepassados. Esta prática como outras acima mencionadas, não foi totalmente erradicada no seio das comunidades como pude constatar com os meus entrevistados. Em relação a esta prática Marcos Nhantumbo, por exemplo, afirmou:

⁴⁹ *Mhamba* é nome de um ritual que se realiza com uma periodicidade que varia de um a cinco anos, dependendo das condições materiais e do acordo de cada família. Normalmente junta pessoas da mesma linhagem.

⁵⁰ *Kuphahla* é nome de um ato que marca o ponto central do ritual, que consiste no anúncio de oferendas simbólicas de comida e bebida aos espíritos dos antepassados, como forma de recordar as suas memórias.

Outra coisa seria então além da poligamia, seria a bebida. Bebia-se muito, bebidas feitas de frutas e outras coisas da área. Bebida não foi fácil para deixar, aquilo que até data hoje existe essa dificuldade. A bebida foi das grandes dificuldades. Portanto muitas vezes para conseguir rendimento não era preciso falar mal deles quando mesmo que venham na igreja, mesmo que venham com copos, estavam bêbados, é deixar desde que estejam quietos para ouvir o que diz então vai deixar alguma coisa para a vida deles. E as tantas então algumas pessoas deixaram pouco a pouco e isso conseguiram ser alguns conselheiros para fazer ajudar também. Foi um pouco difícil, mas a igreja trabalhou muito (Marcos Nhandumbo. Entrevista realizada em Chicucue, 10. 12. 2006).

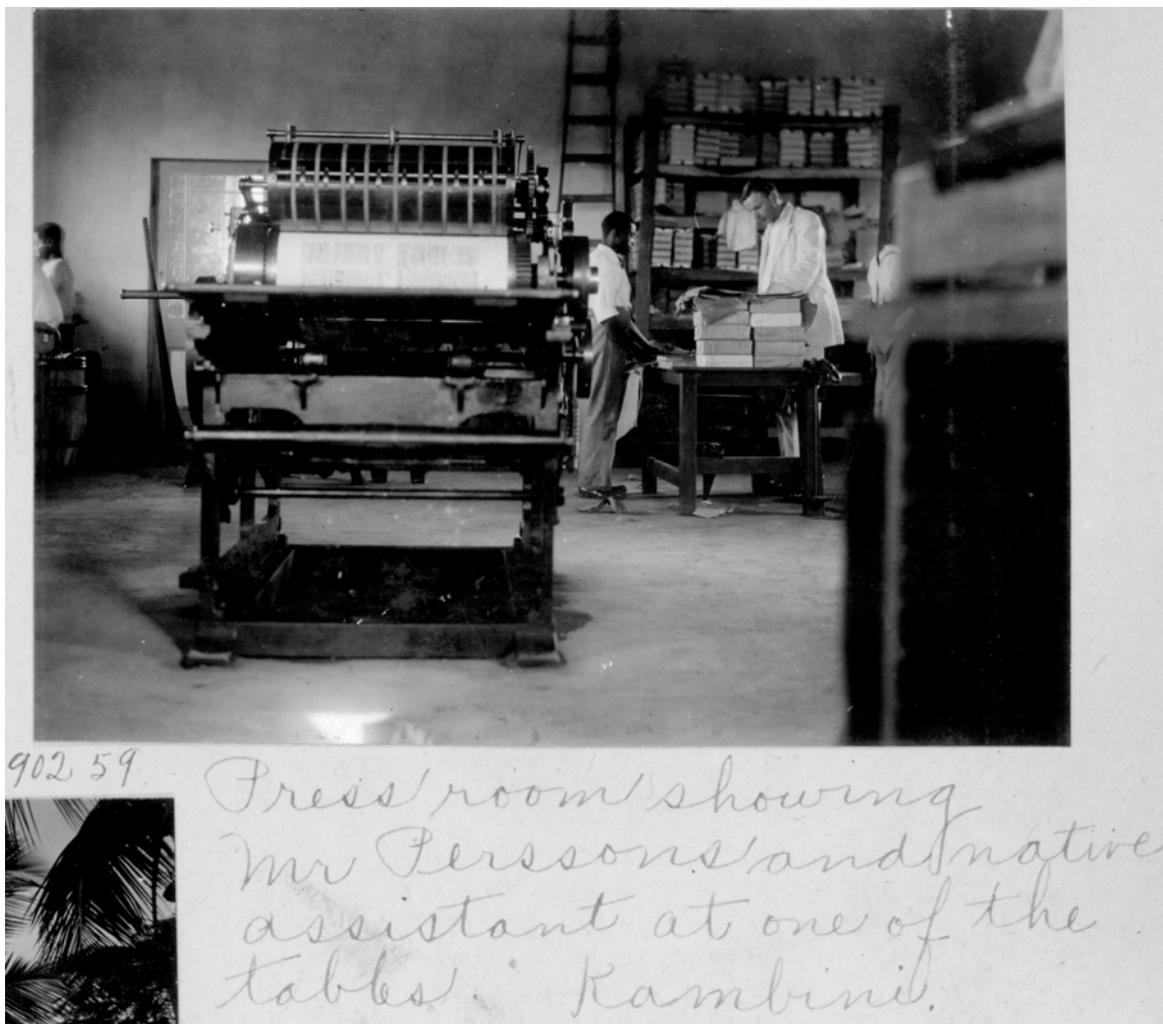
4.2 CRENÇAS E OU DOCTRINAS DA IME

As igrejas protestantes na sua chegada em África, e Moçambique particularmente, eram portadoras de novos valores que foram introduzidos em substituição da religião africana. Estes valores estavam contidos na doutrina e ou crenças do seu evangelho. Na sua tarefa de conversão os missionários ensinavam que a vida podia ser dividida em duas esferas, espiritual e secular e este princípio era contrário à base da cultura africana que concebia a unidade entre a religião e a vida. Deste modo os missionários atacavam o elemento que sustentava a coesão dos africanos. Eles pregavam contra a crença nos espíritos, nas forças sobrenaturais e nos deuses, na feitiçaria, nos sacrifícios, nos rituais, nos tabus e na veneração dos antepassados (OPOKU, 1991, p. 524). A idéia de um único Deus cuja existência era revelada pela Bíblia, a divulgação da personalidade de Jesus Cristo como uma revelação suprema do único salvador da humanidade; o destino da igreja como única instituição que pudesse dispensar a graça divina e sem a qual não havia salvação; a condenação de tudo o que fosse “pagão”; a pregação contra todas as práticas tradicionais como o derrame de libações, a celebração de cerimônias de pompa, batuques e danças; as cerimônias de passagem como a condução do recém nascido para além da soleira; os ritos ligados aos mortos e enterros, etc. eram a base doutrinal dos missionários na sua campanha de evangelização (OPOKU, 1991, p. 536).

De um modo geral, tornar-se cristão significava, em larga medida, deixar de ser africano e tomar como ponto de referência a cultura européia. O cristianismo exercia, portanto, uma força desagregadora sobre a cultura africana (Opoku, 1991, p. 536).

A IME não fugiu à regra, a sua pregação estava baseada na crença da existência de um só Deus todo poderoso, criador do céu e da terra e na sua obediência enquanto juiz supremo; crença na ressurreição; pregação contra a poligamia, o lobolo, crença e veneração aos espíritos dos antepassados, os curandeiros; numa clara tendência de erradicar os valores

culturais das pessoas convertidas. Apostava na evangelização direta através das escolas dominicais⁵¹, fornecimento de serviços sociais como educação e saúde para permitir a afluência das pessoas e massificar as conversões.



5 Sala de Imprensa. Vendo-se o Senhor Person e um assistente nativo numa das mesas. Kambini, [s.d.].
Fonte: Mission Album: Africa 12. p.177. photoo nr. 90259. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

Para o sucesso do trabalho de evangelização, a IME instalou uma imprensa na Escola de Cambine que garantia a tradução, reprodução e impressão de materiais de liturgia como hinários, Bíblias, jornais, panfletos, relatórios, entre outros materiais. Esta imprensa, dirigida pelo missionário J. A. Person foi revitalizada em 1920, com a aquisição de uma nova máquina, moderna, com alta velocidade, capaz de imprimir boas letras e em três cores; construção de um novo edifício com todas as condições apropriadas cujo custo estava avaliado em USD 1.800,00, valor que chegava aos USD 4.000,00, incluindo as despesas da

⁵¹ Escolas dominicais eram sessões que decorriam uma vez por semana, em que eram ministrados textos da Bíblia. Estas sessões decorriam em todas as estações da IME.

carpintaria, a pedra e madeira que eram extraídos localmente. Com esta revitalização a imprensa imprimiu cerca de 200.000 páginas a mais em relação ao ano anterior, respectivamente o hinário em língua xitswa, o jornal *Kuca ka Mixo*, *Advocacia cristã de Inhambane* e Relatórios da Conferencia Anual⁵².

4.3 TRANSFORMAÇÕES DECORRENTES DA RELAÇÃO

O trabalho de evangelização levado a cabo pela IME teve um impacto diversificado no seio das populações convertidas. Das transformações decorridas do relacionamento entre a IME e as populações convertidas merecem destaque as de ordem social, religiosa, econômica e educativa.

4.3.1 Transformações Sociais

Uma das principais transformações sociais foi a imposição de um novo estilo de vida caracterizado pela falência das comunidades nativas em proveito do individualismo. Se as religiões africanas tinham um caráter unificador com obrigações de observar certos rituais de caráter comunitário, a evangelização impunha novas crenças e cuja aderência não era necessariamente total de todas as pessoas. Esta aderência dispersada, por si só desmantelava a estrutura unitária das famílias. Estas deixaram de ser a fonte de inspiração de um determinado grupo e a igreja passou a assumir este lugar para pessoas provenientes de diferentes famílias.

Por outro lado, a formação profissional nas escolas da IME proporcionou novas possibilidades e novo estilo de vida para as pessoas. O êxodo rural a procura de melhores condições de vida nas cidades; novo tipo de construções para a habitação, resultantes da formação profissional; novas práticas alimentares resultantes da aprendizagem de novas técnicas de cultivo de novas culturas; tomada de consciência da idéia da liberdade resultante dos *mintlwas*; novas ordens sociais resultantes da educação e ensino dos rapazes e das meninas nas Escolas de Bodine e de Hartzell; novas práticas de higiene e limpeza resultantes dos ensinamentos de Hartzell acima de tudo; introdução de novos sistemas matrimoniais que

⁵² Official Journal of the Southeast Africa Mission Conference (Formerly Inhambane Mission Conference) of the Methodist Episcopal Church. Held in Gikuki, Inhambane, E. Africa. Nov. 9-16, 1920. Fourth Session p.40 e 41.

incluíam não só o lobolo, mas também o casamento religioso e civil; a redução parcial da poligamia no seio dos convertidos; a disponibilidade de serviços de saúde modernos para o controle de algumas doenças endêmicas como a lepra, bilharziose, e outras. Uma das principais funções da Escola de Hartzell era de preparar as meninas no sentido de se tornarem boas donas de casa. Estas meninas como futuras esposas garantiriam a construção de lares “cristãos”⁵³.

Os alunos das duas escolas da IME adquiriam conhecimentos sobre a vida social que orientariam a sua conduta e a dos seus futuros lares. Os catequistas, evangelistas e pastores, particularmente, antigos alunos destas escolas, para além de serem portadores da mensagem teológica para a pregação e conversão, também eram portadores de uma série de ensinamentos para transmiti-los no seio das populações onde iriam trabalhar. Mais do que transformar socialmente os alunos, a IME preparava agentes difusores destas transformações. Oliveira Naftal Zunguze, um Superintendente reformado, e filho de um antigo evangelista da IME, contou como o seu pai transmitia uma série de conhecimentos a muitos jovens da sua área de trabalho:

Na nossa casa ensinava-se aos rapazes e às meninas os trabalhos domésticos relacionados com o lar. Sendo casa de um evangelista, vivíamos com muitos rapazes e meninas, para aprenderem os trabalhos manuais, uma vez que o meu pai era evangelista. Trabalhos de agricultura, lavar roupa, culinária, arrumar a mesa, formas de receber visitas, entre outros ensinamentos (Oliveira Naftal Zunguze. Entrevista realizada em Cambine, 07. 12. 2001).

Os alunos saídos de Cambine, por exemplo, eram obrigados a construir três palhotas na sua residência assim distribuídas: uma para sala de estar e jantar, uma para o quarto dos hóspedes e outra para o seu quarto pessoal. Estes ensinamentos que se tornavam uma obrigação eram também uma introdução de um modo vida ocidental (Afonso Sacola Xinhange. Entrevista realizada em Mafuiana, 21. 07. 1997). Os missionários introduziram também um tipo de construções cuja arquitetura era diferente com a das “tradicionalis” palhotas redondas que eram típicas naquelas circunscrições como documenta a foto 6. O lugar da arquitetura no contexto colonial pode nos ajudar a explicar este fenómeno, mas que merecerá a minha maior análise nos próximos estudos.

⁵³ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1929. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p. 207.



91588 New style house built for
Christian educative native.
Kambini.

6 Novo estilo de casas construídas por nativos cristãos educados. Kambini. [s.d.].

Fonte: Mission Album: Africa 13. p. 30. Foto nr. 91588. New Jersey: General Comission on Archives and History: The United Methodist Church.

4.3.2 Transformações Religiosas

A campanha de evangelização teve várias reações por parte dos africanos, de que se destacam dois grupos. Aqueles que simplesmente não se converteram e desafiavam a ação missionária continuando a obedecer à sua fé e praticar os seus ritos de forma aberta ou clandestina; os convertidos ao cristianismo e que integravam sincreticamente algumas das crenças tradicionais à sua nova fé (OPOKU, 1991, p. 525). Nos dois grupos se revela a permanência da observância da religião tradicional como Opoku sublinha:

Todos os ataques contra a religião africana tradicional, bem como as reações

a que deram causa, regra geral não fizeram mais que revigorá-la extraordinariamente nos anos 30 (OPOKU, 1991, p. 529).

Contudo, a evangelização teve as suas conseqüências como o surgimento de um novo estilo de vida com a falência das comunidades em proveito do individualismo; o surgimento de comunidades cristãs onde antes não existiam; a integração de muitos africanos na evangelização; a alfabetização das populações convertidas, o surgimento da literatura em línguas africanas; o surgimento de igrejas separatistas; entre outras (OPOKU, 1991, p. 530).

A evangelização imposta pela IME pressupunha o abandono das “crenças tradicionais” como já me referi e, algumas pessoas abandonaram-nas e ou a sua observância passou a ser de uma forma discreta. As mesmas pessoas convertidas obedeciam às crenças do cristianismo, mas ao mesmo tempo, atendiam, por exemplo, aos rituais de veneração aos espíritos dos antepassados quando assim os conviesse, ou seja, assistia-se a um sincretismo religioso em algumas circunstâncias.

Os dados estatísticos acima apresentados provam, em termos numéricos, a ocorrência de transformações religiosas. Muitas pessoas aderiram à IME ao longo do tempo. E a aderência foi acompanhada pela expansão territorial da IME nas Circunscrições de Homoine e Morrumbene; pelo surgimento de líderes religiosos como evangelistas, catequistas, pastores e superintendentes moçambicanos, como resultado da educação e formação religiosa exercida nas duas escolas e das escolas dominicais espalhadas um pouco por todas as zonas do interior das duas circunscrições. Também se assistiu às dissidências de alguns membros e criação de novas organizações religiosas, as chamadas igrejas separatistas, como foi o caso de Muti Munene Sikobele. Este dissidente da IME, um dos pioneiros líderes africanos desta igreja, abandonou a IME e fundou a Igreja Metodista Luz Africana.

A dissidência de Sikobele por si só, revela algum desentendimento entre ele e os missionários. Há poucos dados sobre este comportamento de Sikobele, mas o simples fato de ter deixado a IME e criar outra igreja teve algum impacto no seio da estrutura e ideologia da IME porque ele arrastou com alguns ex-crentes desta igreja. Manuel Mucambe e Nataniel Navess, entrevistados por Gerhard Liesegang relacionaram a dissidência de Sikobele com um desentendimento com os missionários devido à falta de assistência financeira a quando da sua transferência de Cambine para a Circunscrição de Inharrime. Da citação que se segue levanta-se outra questão que é do racismo na estrutura do IME e que poderá ter contribuído para a decisão do Sikobele:

Sikobele saíu daqui porque foi transferido para Inharrime. À sua transferência não abonaram nada, dinheiro para pagar a passagem, disseram que fosse de passagem própria. Depois ele recusou e houve aqui desentendimento. Ele escreveu uma carta para América e, na América perguntaram: “Como é que esse homem é transferido sem nenhum auxílio para poder se transferir”? E depois os missionários ficaram zangados com ele... É ali que houve desavença com Sikobele ... separou-se e muitos cristãos seguiram a ele. Muitos que ficavam aqui apoiaram, não é, porque havia mesmo uma diferença entre branco e preto na Igreja (Manuel Mucambi e Nataniel Navesse. Entrevista realizada em Cambine, 07. 09. 1981).

Os entrevistados assumiram que a desigualdade era algo que reinava na liderança da IME e associaram Elias Mucambe, como um daqueles que, mais tarde, não concordava com estes procedimentos.

Ele, o Mukhambi, foi o primeiro professor daqui. Ele era professor, era carpinteiro, era ainda escritor, mas fazia muita coisa... Ele era muito contra missionários, muito contra a humilhação. Falava abertamente, “não, isto não pode ser” (Manuel Mucambi e Nataniel Navesse. Entrevista realizada em Cambine, 07.09.1981).

A questão do racismo, ainda que não declarado, pode ter certo enquadramento se tomarmos em consideração que até 1950, cerca de 60 anos depois, não existia nenhum Superintendente negro, se não moçambicano, no quadro da liderança dos distritos eclesiásticos da IME, assim distribuídos: Distrito de Cambine, Superintendente Julian S. Rea; Distrito de Inhambane do Norte, Superintendente, Julian Rea; Distrito de Inhambane do Sul, Superintendente, Per Knutsson; Distrito de Limpopo, Superintendente, J. E. Gillet; Distrito de Transvaal, Superintendente, J. A. Person; Representante de Manica e Sofala, Julian S. Rea; Imprensa, Superintendente, J. A. Person; e todos os outros serviços administrativos de realce eram dirigidos por missionários e os negros relegados à evangelização com o escalão de ajudantes de Superintendente e simples pastor para baixo. Como é que se explica uma situação destas se tomarmos em consideração que a IME sempre investiu na formação e educação⁵⁴?

4.3.3 Transformações Econômicas

A atividade missionária fazia parte do avanço ou da penetração do Ocidente nos países africanos daí que, além da implantação da nova religião teve também algum impacto econômico. Os missionários contribuíram muito na introdução da economia monetária

⁵⁴ Jornal Oficial da Conferencia Provisional da Igreja Metodista no Sudeste da África. Décima Primeira Sessão. Realizada em Chicucue, Inhambane, África Oriental Portuguesa. 15-21 de Agosto de 1949. p. 19-22.

através da introdução de novas técnicas agrícolas e fomento da agricultura que permitiu a criação de excedentes para a comercialização (OPOKU, 1991, p. 535 e 536).

As pessoas convertidas pela IME beneficiaram da aprendizagem de novas técnicas agrícolas e de pecuária. Os alunos e os evangelistas que aprendiam estas técnicas em Cambine circulavam depois pelas comunidades e transmitiam-nas. Este ensino prático revitalizava a produção agrícola, através da observância das épocas de sementeiras. Por exemplo, foi lhes ensinado que se podia lavrar e lançar a semente mesmo em terreno seco e assim que caísse a chuva a semente germinaria de imediato. Esta técnica livrava as pessoas de ficarem sem semente para a época seguinte devido às necessidades de consumo alimentar. Aprenderam técnicas de conservação dos produtos que melhoravam a situação econômica destas pessoas através da criação de excedentes de produção e conseqüente comercialização. A atividade agrícola era ainda monitorada pelos missionários. Julian Rea, por exemplo, fazia viagens para o interior das Circunscrições de Homoine e Morrumbene para monitorar os evangelistas e outros catequistas na divulgação das técnicas de agricultura. Em relação à conservação dos produtos, Marcos explicou:

O caso do milho, primeiro tinha que escolher aquelas espigas tão fortes grandes cortadas, aquelas que tem duas, três, quatro no mesmo caniço, cortado aquilo guardado num lado, depois é que podia debulhar o resto para aquele então ser peneirado bem e ser guardado em tambores, deitar algum inseticida. Mas devia secar muito bem, levar algum inseticida pôr nos tambores, podia se comer ali tanto tempo até próximo ano ou próxima época. Agora aquele que foi cortado que é para servir de semente, é preparado, mais tarde pôr noutros tambores para a semente. O amendoim fazíamos amontoas, cada amontoa podia ter até 15 sacos. *Zitsundzulo*, amontoar amendoim ali assim até lá depois cobrimos de capim. Ia acabar tanto tempo, ia deixar ali para ir tirar quando quer comer (Marcos Nhantumbo. Entrevista em Chicunque, 10. 12. 2006).

As técnicas de conservação dos produtos permitiam, por um lado, que as comunidades guardassem as sementes para as épocas seguintes em condições seguras e livres de destruição pelos insetos, e por outro lado, a colheita de amendoim, por exemplo, podia ser adiada para outra ocasião em que estas populações tivessem menos trabalho de lavoura ou sementeira nos seus campos, e sem que isso colocasse em risco de destruição pelos insetos, pássaros e outros roedores. Outro dado importante introduzido pelos missionários foi a observância das estações do ano para o cultivo das diversas culturas alimentares e a transformação dos produtos para a obtenção dos seus derivados como óleo alimentar, farinha, e outros, como explicou um dos meus entrevistados:

Também ensinou-nos as épocas das sementeiras... a época das sementeiras aprende-se da chuva. Toda a chuva que cair o bom agricultor tem de lançar

alguma semente e registra. Já assim que registrei semeei isto, isto, depois mais tarde você vai conservar, mais tarde aquilo que pode produzir. Basta saber que então na sementeira do dia X do mês X produzi a semente X já fixou a época. Outra novidade também que posso saber foi a utilização, a maneira como preparar essas sementes para a nossa nutrição, ou extraia-se óleo, mesmo óleo de milho, óleo de amendoim, óleo de algodão. Também a conserva de batata doce, fazer farinha também (Marcos Nhatumbo. Entrevista realizada em Chicique, 10. 12. 2006).

Outra transformação econômica digna de realce relaciona-se com os conhecimentos artesanais que os alunos adquiriam nas escolas da IME como a carpintaria, alfaiataria, construção civil, tecelagem, entre outros. Estes cursos transformavam os alunos em artesãos com auto-emprego para sustentar as suas famílias e melhorar a sua condição econômica.

Se as populações beneficiaram destes ensinamentos que permitiram melhorar a sua condição econômica, também era uma forma de introduzir uma cultura de trabalho que os missionários encontraram e cujos resultados beneficiariam em última instância às potências coloniais da época. Vejamos por exemplo que os próprios profissionais da IME, particularmente os pastores, nunca tiveram um salário que garantisse a sua sobrevivência em condições urbanas ou, ainda que rurais, mas sempre com recurso a outras formas como a doação pela comunidade e o trabalho agrícola, como revelou um dos meus entrevistados:

Durante todos os anos que trabalhei como pastor, o que me apoiou muito no trabalho foi a agricultura apenas. Obtínhamos comida através da agricultura. Nós fomos ensinados que o pastor não deveria esperar viver apenas pelas oferendas das pessoas, deve procurar formas de se sustentar, como fomos ensinados cultivar, criar animais, construir, entre outras alternativas. Por isso quando fui à África do Sul, por exemplo, era dado 7 Rands por mês e os missionários depois aumentaram 3 Rands para serem 10 Rands (Jeremias Penicela Nhanombe. Entrevista realizada em Cambine, 08. 12. 2001).

De uma forma geral os conhecimentos das técnicas agrícolas por parte das populações permitiram a prática de agricultura familiar nos moldes de garantir a sua alimentação e criar excedentes. Estes excedentes eram destinados à comercialização e ou troca nas lojas dos comerciantes. Daí que a produção familiar, mais do que garantir a alimentação contribuiu muito para a acumulação de capital na economia colonial (HEDGES, 1999, p. 6).

4.3.4 Transformações Educativas

A IME, através da promoção de serviços de educação e saúde contribuiu muito em termos de transformações educativas das populações convertidas, reduziu as discrepâncias educacionais que até então existiam entre as comunidades rurais e as comunidades urbanas

em termos de formação e evolução. Assistiu-se a uma mudança comportamental no seio das populações; passaram a se preocupar com a educação escolar dos filhos; tomaram conhecimento da existência e do valor da medicina moderna; tomaram consciência nacionalista e da noção da liberdade. Os *mintlawas*, por exemplo, contribuíram muito para a formação dos jovens futuros evangelistas em matéria de unidade, consciência nacionalista, e iniciativa de luta pela liberdade dos homens. Eduardo Chivambo Mondlane, primeiro Presidente da Frente de Libertação de Moçambique, estudou agricultura na Escola Bodine e ensinou as patrulhas aos jovens. Nas patrulhas eram ministradas lições que, ainda que a título teológico, tinham em vista preparar os jovens para tomarem consciência dos males do colonialismo, refletir nas iniciativas de se livrar daqueles males e projetar um futuro melhor para a comunidade em que viviam. Aprendiam as idéias da liberdade, partindo de exemplos de textos litúrgicos relacionados com a história de Jesus Cristo e dos seus milagres para a libertação das comunidades, e fazerem analogias com a realidade que se vivia em Moçambique.

Um dos instrumentos evidentes era o *mulavi wa ndlela* que cada componente do grupo devia ter: tinha duas cores, preto e branco, a consistência do pau devia suportar o peso de cada membro, o comprimento devia coincidir com a sua altura, entre outras características que permitiriam a autodefesa de cada membro numa situação de guerra imaginária. O *mulavi wa ndlela* foi concebido como uma arma que pudesse resolver qualquer dificuldade que cada elemento fosse enfrentar ao longo de uma jornada na procura do caminho que era sinónimo da procura de liberdade: para se defender dos animais ferozes; medir a profundidade e a largura dos rios para decidir a melhor maneira de atravessá-los; carregar algumas trouxas; entre outras facilidades como explicou ainda o meu entrevistado:

Esta armação chama-se *mulavi wa ndlela*. Nós procuramos o caminho. Isto porque quando nós temos um pau qualquer, estamos a andar, é procurarmos, é noite, procuramos então com um pau presente, está no mato ou está no caminho. *Mulavi wa ndlela*, qual *ndlela*, *ndlela* é liberdade. Depois com este pau aqui vamos então carregar qualquer, isto que fizemos, damos leva para onde quisermos com este pau. Vai me defender qualquer fera, qualquer mal que houver fora, esticando ora batendo posso me defender e posso matar e este pau serve para medir a profundidade dos rios, dos lagos quando nós estamos a andar, queremos atravessar, queremos nadar, ou queremos então pular como, por exemplo, chegamos vimos que este é um rio, primeiro vamos usar este aqui, vamos medir isto aqui. Se então o rio é pequeno a sua largura do que isto, vamos usar isto como ponte, eu posso deixar isto assim andar por aqui atravessar. Se então também vi que isto é maior do que este pau, então vou meter isto ver, emergir isto para ver a profundidade, se a profundidade passa isto aqui então eu vou para baixo, se não vou conseguir então vou nadar. Já não há que procurar então de qualquer das maneiras ultrapassar, é preciso nadar, se passa um pouco essas duas medidas ou três,

então vou saltar vou deixar uma pequena distancia atrás depois vir tomar posição, venho as correrias, espeto isto, pulo para o outro lado do rio e assim continuo a fazer a minha vida. Portanto *muvuni wa mulavi wa ndlela* (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicuque, 11. 12. 2006).

Como corolário da importância do papel das “patrulhas” no seio das comunidades, em 1945, durante o decorrer da Conferência Anual da IME em Chicuque, foi recomendado à Escola Bodine para preparar o livro das patrulhas para os rapazes. A mesma recomendação foi feita à Escola Hartzell para a preparação do livro destinado às patrulhas femininas. A atividade das mulheres foi gratificada durante a conferência anual de 1945 pelo seu empenho na educação das meninas e recomendava a necessidade da existência de algumas mulheres nas paróquias para garantir este trabalho⁵⁵.

⁵⁵ Official Journal of The Southeast Africa Provisional Annual Conference of the Methodist Church. Seventh Session (Continuing of the East Central Africa Mission Conference of the Methodist Church). Held at Gikuki, Inhambane, East Africa, September 3-9, 1945. p. 28.

5 CONFIGURAÇÃO EDUCACIONAL E GÊNERO

As Igrejas Protestantes, de uma maneira geral, em simultâneo com a divulgação do cristianismo, ofereciam serviços de educação às populações convertidas com o objetivo de “educar e civilizar” os africanos. Esta era, provavelmente, uma das estratégias de conseguir maior número de aderentes ao cristianismo. Os missionários recorreram à evangelização direta, à escola e ao trabalho médico e obtiveram inúmeras conversões.

(...) foi graças às inúmeras escolas fundadas pelos missionários que muitos africanos entraram em contacto com a religião cristã... em muitas partes de África, a escola era a igreja (OPOKU, 1991, p. 535).

A IME em Moçambique também seguiu o mesmo esquema através da construção de hospitais, postos de Saúde e escolas de formação profissional. Na componente educacional observou uma configuração respeitando o gênero, ou seja, criou duas instituições de ensino sendo uma em Cambine destinada aos rapazes e outra em Chicuque destinada às meninas. Estas duas escolas sujeitaram-se a toda uma legislação vigente no período colonial para a área de educação e ensino em Moçambique como veremos nas secções seguintes.

As escolas da IME primeiro foram licenciadas apenas para lecionar o ensino Rudimentar e só mais tarde foram licenciadas a lecionar até ao nível Elementar. Os seus alunos deviam prestar exames nas escolas oficiais para a obtenção de qualquer grau que fosse. De entre várias exigências governamentais, as escolas deviam ter professores qualificados como condição para o seu funcionamento. À medida que o tempo ia passando, a demanda escolar aumentava e as escolas da IME não tinham professores com formação pedagógica para responder a esta exigência. Era preciso formar professores nativos para fazer face àquela situação. Em 1920 um passo nesse sentido já tinha sido dado em relação à Escola Bodine, mas era preciso avançar também para a Escola Hartzell. Para o efeito era necessário instalar um departamento que se encarregaria de formar pastores-professores que garantiriam não só o futuro funcionamento das duas escolas como também a abertura de novas sucursais escolares ao nível do IME⁵⁶.

⁵⁶ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1923. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p. 438 e 439.

A formação de professores nativos ofereceu outra dinâmica às escolas da IME mesmo em termos de graus a lecionar. Licenciadas apenas para ensinar até ao nível Elementar, a uma dada altura ensinavam, ainda que clandestinamente, a quarta classe. Elias Mukhombo, por exemplo, ensinava a quarta classe na Escola Bodine, sem o conhecimento das autoridades governamentais coloniais como relatou Nataniel Navess.

Mesmo quando proibiram ensinar quarta classe, ele andou a ensinar quarta classe aqui, sim. Quase todo o tempo colonial não queriam que se ensinasse quarta classe... os alunos daqui quando faziam exames, escola doméstica, porque não era uma escola oficial não podia dar até quarta classe, só era Elementar (Nataniel Navess. Entrevista realizada por Gerhard Liesegang em Cambine, 07. 09. 1981).

Os alunos das escolas da IME quando iam fazer os exames nas escolas oficiais, não eram avaliados com imparcialidade, eram majoritariamente reprovados. Depois da conclusão do ensino elementar, a frequência da quarta classe nas escolas oficiais também encontrava certas barreiras, sobretudo, no processo dos exames. Os alunos da IME eram frequentemente reprovados porque provenientes de uma escola estrangeira. Por exemplo, num determinado grupo de antigos alunos da Escola de Bodine, que foi frequentar a quarta classe numa Escola oficial da cidade de Inhambane, Elias Mukhombo foi o único que conseguiu passar do exame (Nataniel Navess. Entrevista realizada por Gerhard Liesegang em Cambine. 07. 09. 1981).

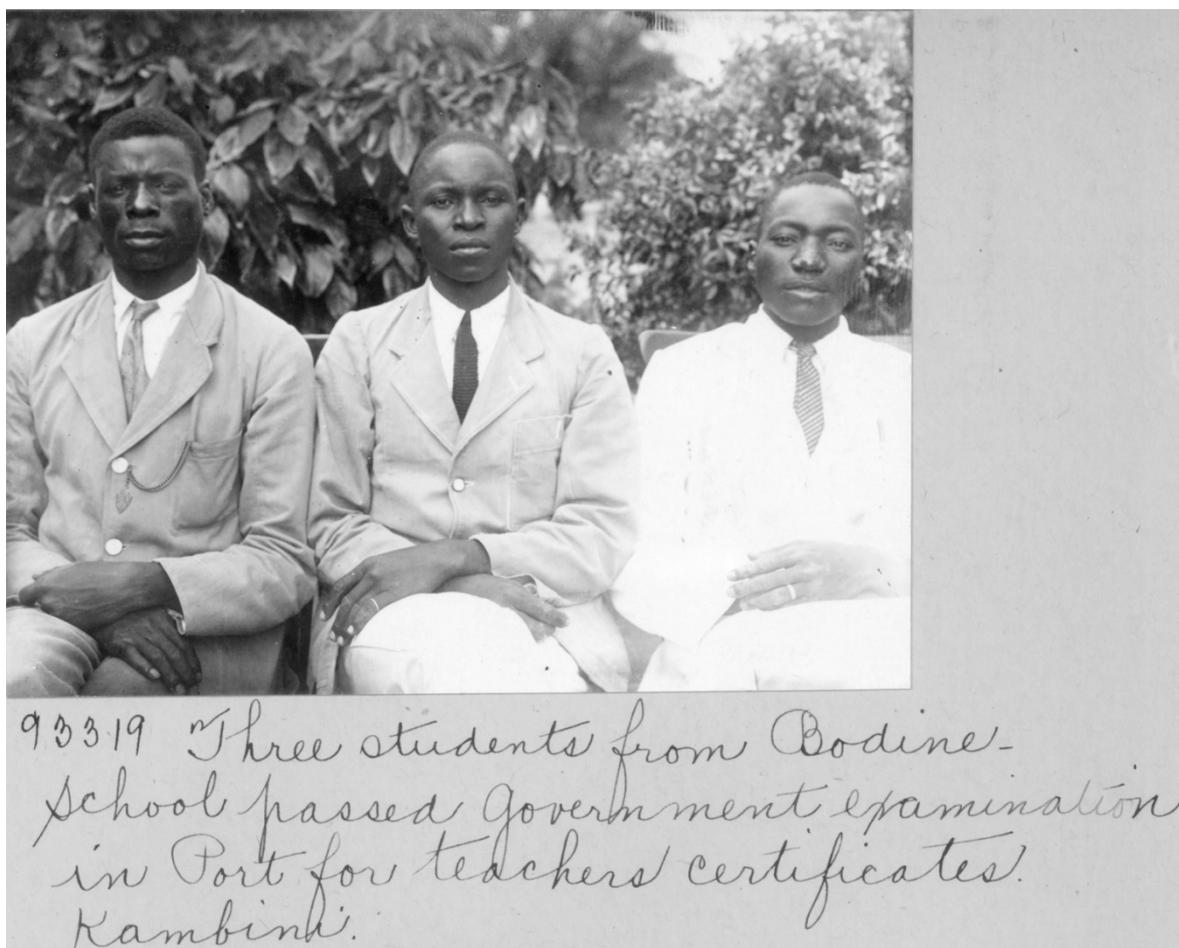
As reprovações generalizadas dos alunos da IME eram uma clara manifestação de combate contra as suas escolas, por parte das autoridades administrativas coloniais, devido à boa qualidade de ensino que ofereciam como relatou outro entrevistado:

Quando chegasse a época dos exames sempre nós sofriamos porque não passávamos. Mas sabíamos muito. Foi por isso que a igreja decidiu mandar os alunos para Maputo. Muitos rapazes viam que mesmo que a gente estude, não passa (Francisco Macitela Macie. Entrevista realizada em Cambine, 08. 12. 2001).

Os alunos da Escola Bodine, por exemplo, iam fazer os seus exames numa das Escolas oficiais pertencentes à Igreja Católica em Morrumbene ou Mocodoene. Na tentativa de inverter a situação a IME negociou a realização de exames nas suas próprias instalações fazendo deslocar a equipe de examinadores para o local (Francisco Macitela Macie. Entrevista realizada em Cambine, 08. 12. 2001). Afonso Sacola, ex-aluno da Escola de Bodine relatou o seguinte episódio sobre o processo de exames dos alunos daquela escola:

Mas a realização de exames nas nossas escolas era difícil. Diziam que os católicos deviam ser os primeiros. Sei que alguns anos foram fazer exames em Mocodoene e todos reprovaram. Deste modo despertou-se o descontentamento da IME que requereu ao Governo que este mandasse

fazer de novo o exame em Cambine e foi daí que teve bons resultados. Na altura em que os alunos eram examinados pelos católicos nenhum ficava aprovado. Diziam que era escola protestante (Afonso Sacola Xinhange. Entrevista realizada em Mafuiana-Homoine, 21. 07. 1997).



7 Três alunos da Escola de Bodine passaram do exame governamental para a obtenção do certificado de professor. Kambini, [s.d.].

Fonte: Mission Album: Africa 14. p.10. Foto nr. 93319. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

Em 1926 registrou-se uma transformação curricular radical nos serviços educacionais da IME. Com efeito, o currículo de todas as escolas deveria ser desenhado tendo em conta a vida das populações. O ensino religioso deveria ser complementado por toda uma atividade educacional que incluísse a abordagem da saúde e higiene não só como componentes importantes na manutenção da casa e da escola, mas também como matéria de aprendizagem ao mesmo nível que a leitura, escrita e aritmética; a agricultura e indústria deveriam ser abordadas na sala de aulas da mesma forma que eram no campo e nas palestras; as construções deveriam ter em conta os ensinamentos profissionais adquiridos na escola e devia ser estimulada a capacidade de recriação; o currículo deveria incluir ainda os estudos da cidadania, questões econômicas e culturais, finalmente o tempo de ensino de moral e religião

deveria ser equiparado ao tempo do ensino secular, sobretudo, para a formação de professores⁵⁷.

A transformação curricular verificada visava dar nova dinâmica à formação profissional nomeadamente nas áreas de agricultura e indústria que passaram a fazer parte da matéria a ser abordada na sala de aulas ao mesmo nível que outras matérias. Outro aspecto acrescido a sublinhar foi o estudo da cidadania e cultura provavelmente para ir ao encontro da cultura das populações e fazer face à política colonial da época. A elaboração dos currículos das escolas do IME deveria ter em conta também as diversidades políticas e governamentais existentes entre africanos e europeus e não só; a indicação de inspetores das escolas competentes e falantes de uma ou mais línguas locais, com inclusão da mulher; a representação dos missionários nas escolas de treinamento dos inspetores, entre outros aspectos. As resoluções introduzidas na educação tinham em vista alcançar a necessária educação da mulher e da “rapariga” devendo desenvolver simultaneamente e ao mesmo nível com a educação dos rapazes. E envolveria:

- a) A criação gradual de um adequado *staff* de inspetoras de escolas;
- b) Consulta mútua com relação ao programa e currículo das escolas das meninas e dos rapazes;
- c) Em todos os lugares a nova ênfase sobre a educação da mulher e das meninas.

Sugeria-se que o Conselho Internacional Missionário criasse uma comissão ou um comitê para ajudar e aconselhar sobre o engajamento da educação da mulher e das meninas⁵⁸.

Em 1927, um dos missionários da IME queixava-se da oposição levada a cabo pela Igreja Católica decorrente da nova política de Portugal. Aliado a isso eram freqüentes ações como o recrutamento de evangelistas para o serviço militar, como forma de desvinculá-los da IME, e dificultar as suas atividades⁵⁹. Contudo, as escolas continuavam a registrar um avanço considerável como resultado de uma sistemática supervisão, bom equipamento e incremento

⁵⁷ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1926. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p. 23.

⁵⁸ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1926. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p. 48 e 49.

⁵⁹ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1927. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. P.243.

das capacidades dos professores. Este avanço registrou-se num ambiente de fricções entre o recém instalado Departamento de Educação do Nativo e várias missões protestantes.

Decorrente deste ambiente, muitas igrejas protestantes procuravam cooperar como resultado da publicação do novo código legal que procurava impossibilitar o seu trabalho. Estas missões se juntaram numa num grande grupo em que estavam representados os grupos protestantes suíços, ingleses e americanos. Um dos resultados imediatos desta aproximação foi a Conferência Médica de Chicuque em que participaram todas as missões protestantes. Como resultado do espírito de cooperação, Tavane que era uma Estação da IME passou a funcionar como Missão Nazarena mediante a venda daquela Estação⁶⁰. Os fundos resultantes da venda da estação de Tavane seriam aplicados nas escolas de Bodine e Hartzell e na expansão da IME para outras regiões ao norte de Inhambane. De entre tantas obrigações a nova legislação de 1929 impunha o uso e ensino da língua portuguesa em todas as escolas incluindo das missões protestantes. Este dispositivo contrariava muito a aposta dos missionários em línguas nativas para a iniciação escolar. Porém estes se sentiam encorajados a ensinar nas suas escolas⁶¹.

Como corolário ainda da união entre as missões protestantes, em 1929, o Centro de Cambine foi aceite por todas as missões protestantes existentes em Moçambique como sendo o Centro de Formação dos Supervisores Nativos dos Professores, cujo papel era de supervisionar os professores das pequenas escolas rurais existentes no interior. Um fundo de apoio no valor de USD 1.500,00 foi concedido pela *Phelps-Stokes Fund* para este propósito com a esperança de que uma soma similar seria providenciada pela *Board of Foreign Mission* para fortificar aquela escola. Os supervisores iriam ajudar a divulgar o evangelho no seio das comunidades⁶².

Uma forma similar à atribuição de bolsas de estudos que foi observada pela IME na área de educação foi a criação de um Fundo de Formação. Este fundo destinava-se a conceder empréstimos de valores monetários aos pastores, evangelistas e outro pessoal para custear a

⁶⁰ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1929. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p. 207 – 209.

⁶¹ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1930. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p. 69.

⁶² Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1929. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p. 29 e 207.

formação dos seus filhos ao nível secundário e médio. Estes empréstimos deviam ser concedidos mediante a recomendação e aval de alguém com mérito e digno de crédito na estrutura da IME de modo a garantir a devolução do valor concedido. Uma das condições exigidas era que o aluno beneficiário se comprometesse a devolver o dinheiro assim que começasse a trabalhar, e também comprometer-se a trabalhar para a IME. Assim, ao abrigo deste fundo, no decorrer da Conferência Anual de 1945, foi anunciada a devolução de 1200\$00 pelo Bento Navess. Foi concedida a autorização do pagamento dos impostos de David Matiquite que se encontrava a estudar na Rodésia no valor de 400\$00, devendo reembolsar assim que começasse a trabalhar. Este empréstimo contou com a recomendação do missionário Julian Rea⁶³.

Em 1949 o Comitê de Educação deliberou a concessão dos seguintes empréstimos: 2.200\$00 ao Rev. P.J. Gwambe para o pagamento dos estudos do seu filho Caetano F. Gwambe no Colégio Pedro Nunes, em Lourenço Marques; 1.200\$00 ao Sarmento José, para o pagamento dos seus estudos no Colégio Pedro Nunes em Lourenço Marque, contou com a recomendação do Superintendente Per Knutsson⁶⁴; em 1951 o Comitê de Educação deliberou os seguintes empréstimos: Caetano Velipe Guambe pediu 4.400\$00, mas lhe foi concedido 2.200\$00 em virtude de ter liquidado a sua dívida dos anos anteriores no valor de 1.200\$00 e lhe foi aconselhado a estudar a noite e de dia trabalhar⁶⁵.

Em 1956 a Comissão de Educação autorizou que Gideão Abrão, Alfredo Maxavele, Francisco Jamisse, Luis Niquice, David Matiquite, Fabiao Bernardo, Bernardo Pascoal, Julião Machoane e as suas esposas fossem mandados à formação de pastores em Ricatla; Rofina Oliveira Garrine fosse encaminhada para a escola de costura. Também concedeu empréstimos de 1.200\$00 a Titosse Dzimba e outro tanto a James Humbane; 1.500\$00 a Tomas J. Nhambio; 1.500\$00 ao Leonardo José Nhavoto para custear os estudos dos seus filhos nas escolas técnicas e Comerciais. O dinheiro existente no fundo incluindo o valor das dívidas era de 31.787\$70. A mesma Comissão fez a revisão do regulamento do Fundo de Formação nos seguintes termos:

⁶³ Official Journal of The Southeast Africa Provisional Annual Conference of the Methodist Church. Seventh Session (Continuing of the East Central Africa Mission Conference of the Methodist Church.) Held at Gikuki, Inhambane, East África, September 3-9, 1945. p. 28.

⁶⁴ Jornal Oficial da Conferência Anual Provisional da Igreja Metodista no Sudeste da África. Décima primeira Sessão. Realizada em Chicuque, Inhambane, África Oriental Portuguesa. 15-21 de Agosto de 1949. p.29.

⁶⁵ Jornal Oficial da Conferência Anual Provisional da Igreja Metodista no Sudeste da África. Décima Terceira Sessão. Realizada em Inhambane, África Oriental Portuguesa. 11-15 de Agosto de 1951. p.22.

- 1 - Quem devia pedir empréstimo daquele fundo eram os membros da Igreja Metodista Episcopal;
- 2 - O Comitê de Educação podia negar ou aceitar, de acordo com os casos;
- 3 - Todos aqueles que pedissem dinheiro deviam ter testemunha ou recomendação – pai ou amigo. Esse avalista devia aceitar responsabilizar-se de devolver o dinheiro caso o visado não devolvesse;
- 4 – Seriam recebidos apenas os pedidos daqueles que desejassem estudar em classes avançadas; não seriam aceites pedidos daqueles cujos níveis existiam nas escolas da IME;
- 5 - Os alunos que pedissem o dinheiro daquele fundo deviam garantir trabalhar para a IME, e se ainda não tivessem alcançado a idade de juramento, o avalista deveria jurar que iria ajudar esses alunos de modo a trabalharem para a IME;
- 6 - Uma pessoa não podia pedir empréstimo de um valor que ultrapassasse as despesas de um ano, apenas era aceite pedir dinheiro correspondente a um ano;
- 7 - Uma pessoa não podia ter uma dívida que ultrapassasse 5.000\$00;
- 8 - Quando alguém pedisse dinheiro correspondente a dois anos, o Comitê podia pedir ao aluno para trabalhar na IME antes de pedir outro valor se desejasse usufruir ainda da ajuda daquele fundo.
- 9 – Assim que concluísse os seus estudos e começasse a trabalhar e receber o aluno deveria primeiro pagar a dívida do fundo;
- 10 - O responsável pelo fundo devia recordar aos devedores e acordar as modalidades da devolução dos valores;
- 11 - Aquele que desejasse continuar os estudos devia pedir inicialmente à sua paróquia e ao seu distrito eclesiástico, e depois o pedido era canalizado à Conferência Anual, e declarada a sua prova e vontade de trabalhar para a igreja⁶⁶.

A concepção de bolsas de estudos bem como os empréstimos do Fundo de Formação aos membros da IME para custear os estudos dos seus filhos não foi similar e abrangente para todos. Houve sempre uma tendência de priorizar os funcionários diretos, ou seja, os superintendentes, pastores, evangelistas e outros trabalhadores diretamente ligados à administração da igreja. Sobre esta questão voltarei a me debruçar nas secções referentes à concepção de bolsas nas escolas de Bodine e Hartzell.

⁶⁶ Relatório Oficial da Conferência Anual da Igreja Metodista no Sudeste de África. Realizada em Inhambane, África oriental Portuguesa, 15-22 de Agosto de 1956. Segunda Sessão seguindo trinta e oito sessões da Conferência Provisional. p.34-36.

A frequência “gratuita” das escolas da IME não foi permanente, assim em 1953 foi estabelecida a seguinte tabela de pagamento anual do ensino pelos alunos:

Classe preparatória – 15\$00; Primeira classe – 30\$00; Segunda classe – 50\$00; Terceira classe – Rudimentar 75\$00; Terceira Classe Elementar – 150\$00; Quarta classe completa - 200\$00; Primeiro Ano dos Liceus – 250\$00; Segundo Ano dos Liceus – 300\$00. Os filhos dos trabalhadores da Igreja, como superintendentes, pastores, professores, catequistas, enfermeiros, e evangelistas pagavam metade do valor determinado. Naquele ano foram apresentados os seguintes nomes para a obtenção de bolsas: Luis Pedro Demony, João Tomas Navess, Cecilia David Nhambio e Ernesto Titosse Mazive e foram concedidos os seguintes empréstimos: 1.000\$00 ao Tomas Jeque Nhambio; 1.500\$00 ao Leonardo Nhanvoto; 1.000\$00 à Roda e David Matiquite ao abrigo do Fundo de Formação. O saldo do Fundo de 19.023\$70 e o valor em dividas era de 15.400\$00, e o total era 34.423\$70⁶⁷.

Vejamos esta deliberação, por exemplo, além de introduzir o pagamento para a frequência das escolas da IME, o que retirou qualquer hipótese de estudar naquelas escolas para as pessoas mais pobres, sem capacidade de obter os valores definidos, deliberou o pagamento de metade dos valores para os filhos dos trabalhadores da igreja acima descritos. Quem são os verdadeiros trabalhadores da Igreja? Quem garante o pagamento do salário do dito trabalhador da Igreja, não são os restantes membros através das suas quotas anuais, dízimo e outras contribuições? A consequência imediata de uma deliberação desta natureza é a criação de uma pequena elite de um grupo de famílias dos trabalhadores da igreja, que tivesse sempre as facilidades de formação em detrimento dos membros contribuintes. Apesar de ter se criado o Fundo de Formação, o acesso aos empréstimos não me parece ter sido abrangente para todos os membros da IME porque quem tinha a competência e poder de avaliar e apoiar o pedido eram pessoas ligadas diretamente à administração.

⁶⁷ Relatório Oficial da Conferencia Anual da Igreja Metodista no Sudeste de África. Realizada em Inhambane, Moçambique, 15-21 de Julho de 1957. Terceira Sessão seguindo trinta e oito sessões da Conferencia Provisional. P.30 e 31.

5.1 ESCOLA BODINE, EM CAMBINE, 1910 a 1955

5.1.1 Construção e Instalação da Escola

Não disponho de dados sobre o início da construção da Escola de Bodine, mas foi aberta no mês de Março de 1910 e em 1912 já albergava 45 alunos internados e carecia de professores. Em face desta carência, fazia parte dos seus planos abrir e equipar uma escola de formação de professores nativos para garantir a formação secular. A Escola já contava com 12 casas de construção local, mas ainda não tinha boas condições em termos de infra-estruturas apropriadas para o seu adequado funcionamento⁶⁸.



8 Campus e construções da Escola de Formação de Rapazes de Bodine. Kambini, [s.d.]

Fonte: Mission Album: Africa 5 p.49. photo nr. 32047. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

Cerca de cinco anos depois, as construções estavam condicionadas à ida do Arquiteto e do construtor. Porém outro missionário, Gillet, fez alguns progressos com uma nova construção. Também havia planos para a construção de uma nova capela em Cambine. Em termos estatísticos em 1920, a escola contava com 8 missionários sendo 4 homens e 4

⁶⁸ Official Journey of the East Central Africa Mission Conference of the Methodist Episcopal Church. Ninth Session, 1912, p.6.

mulheres, 6 professores nativos e 169 alunos⁶⁹. Em 1924 havia muitas construções em processo, o dormitório foi construído inteiramente pelos “nativos” assessorados por missionários, outras pequenas construções foram erguidas como a moageira e a casa de alunos na Escola Bíblica⁷⁰. Em 1925 os missionários Keys, Rea, Gillet e respectivas esposas forneceram equipamento não especificado e novas metodologias de educação cristã e oito homens concluíram o curso bíblico e se instalaram em Cambine onde iriam permanecer durante três anos com as suas esposas exercendo a tarefa de pastores-professores⁷¹.

Em termos de infra-estruturas para além de edifícios, destacam-se também a imprensa, cujo edifício foi concluído em 1916 e foi construído de acordo com os modernos estabelecimentos de imprensa da altura. A Imprensa garantia a reprodução de livros escolares, religiosos e o jornal da IME denominado *Kuca ka mixo*⁷² e mais tarde *Mahlahle*, esta imprensa foi depois transferida para a África do Sul, cujo início do seu funcionamento foi em 1929⁷³. A Escola tinha também uma pequena barragem geradora de energia elétrica, que foi construída junto ao rio Mukambi que se localiza a cerca de 500 metros da Escola de Bodine; e uma serração de madeira que permitia o fornecimento de material para as construções da Escola. A serração que foi concebida como benefício para a escola, garantiria o funcionamento da carpintaria, mas não tinha pessoal formado para a sua operação. Por consequência, não funcionava mais do que quatro ou cinco dias ao mês⁷⁴. O corte gratuito de madeiras e arranque de pedra das pedreiras do Estado para edificações e quaisquer construções destinadas ao uso exclusivo das missões e suas dependências fazia parte das

⁶⁹ Official Journal of the Southeast Africa Mission Conference (Formerly Inhambane Mission Conference) of the Methodist Episcopal Church. Held in Gikuki, Inhambane, E. Africa. Nov. 9-16, 1920. Fourth Session. p.40.

⁷⁰ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1924. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p. 438.

⁷¹ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1925. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p.212 e 213.

⁷² *Kuca ka mixo* é uma frase da língua xitswa que em português significa amanhecer. Este jornal incorporava algumas lições internacionais da escola dominical que permitia o funcionamento da escola dominical no seio da IME.

⁷³ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1925. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p. 213.

⁷⁴ Official Journal of the Inhambane Mission Conference of the Methodist Episcopal Church. Held at Kambini, Inhambane, E. Africa. June 14-20, 1917. Second Session, p. 25 -27 e 39.

vantagens que mais tarde foram atribuídas às missões religiosas⁷⁵.

Em termos de organização interna, em 1926 foi introduzido um novo sistema de alojamento e alimentação dos alunos internos na Escola de Bodine. A escola foi dividida em diferentes “famílias” de 15 a 20 alunos cada. Cada uma tinha o seu dormitório, seus jardins e providências de cozinha. Escolhia dois dirigentes no seu seio para orientar o seu trabalho e manter a disciplina. Cada família tinha os seus campos de cultivo onde produzia os seus próprios alimentos. Daquela forma esperava-se reduzir os custos financeiros da escola⁷⁶. As famílias compreendiam todas as idades⁷⁷.

Na Escola de Bodine também se praticava a criação de animais como gado bovino, suíno, caprino, galinhas, patos, etc., destinados ao fornecimento de carne para a alimentação; burros e cavalos que se destinavam ao transporte e cultivo dos campos da mesma forma que o gado bovino que especialmente desempenhava um papel importante na lavoura dos campos e transporte de produtos das colheitas em carroças. Destacam-se algumas atividades agrícolas que, inicialmente eram feitas por trabalhadores não cristãos mediante pagamento em dinheiro, e que passaram a ser feitas pelos alunos, contribuindo daquela forma para a redução dos encargos orçamentais da Escola de Bodine:

- 1- Cultivo das suas próprias machambas para garantir a sua alimentação;
- 2- Uso das carroças de bois para transportar suas próprias colheitas, madeira e estrume;
- 3- Treinamento do gado, desde pequeno, furando o nariz e introduzir um fio permanente e atribuir o nome através do qual treinavam o animal;
- 4- Pequenas reparações na carroça e nas charruas;
- 5- Acompanhamento do gado com que trabalhavam para o tanque carracida, semanalmente;
- 6- Alguns trabalhos com duas mulas, no plantio e cultivo em pequenas filas, sobretudo na jardinagem. Os alunos construíaam pequenas charruas de madeira dura com

⁷⁵ Boletim Oficial da Colônia de Moçambique. I Serie nr. 31, de 03 de Agosto de 1929, p. 328.

⁷⁶ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1926. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p.206.

⁷⁷ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1927. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p.245.

capacidade para um burro, e usavam o mesmo sistema em substituição das mulas quando estas desapareceram;

7- Confeção das suas refeições⁷⁸.



99961 Boys preparing meal under that proof granary Bodini Boys' School. Kambini.

9 Rapazes preparando comida em baixo de um celeiro à prova de ratos. Escola de rapazes de Bodine. Kambini, s.d.

Fonte: Mission Album: Africa 14. p.161. Foto nr. 99961. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

Nas famílias ora criadas para o internamento dos rapazes observava-se o sistema de alternância para o trabalho agrícola. Divididos em dois grupos, enquanto um ia à machamba

⁷⁸ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1928. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. P. 176.

no período de manhã, o outro ia ao período de tarde para garantir a frequência das aulas e outras atividades práticas. Para a colheita do amendoim particularmente, adotavam critérios de conservação conhecido por *zitsunzulo*⁷⁹, para permitir a sua colheita numa época posterior. Alternativa era a admissão da mão-de-obra de fora mediante o pagamento de 20\$00 no fim de cada mês para quem enchesse duas latas, com capacidade para 20 litros, de amendoim em casca por dia. Esta última alternativa era de certa forma desumana porque a colheita manual do amendoim não dava muita possibilidade de conseguir encher duas latas todos os dias durante trinta dias seguidos, mas porque as pessoas eram carentes e precisavam dos 20\$00 para comprar vestuário e outro material arriscavam. (Jeremias Penicela Nhanombe. Entrevista realizada em Cambine, 08. 12. 2001).

Algumas infrações eram cometidas pelos alunos como o roubo de produtos agrícolas para o consumo imediato como a mandioca, espigas de milho verde (maçaroca), amendoim, batata-doce e outros frutos cujo consumo individual não era permitido. Este tipo de infrações era muito comum e caso fossem descobertas eram castigadas. Raras vezes também aconteciam infrações de envolvimento sexual e ou namoros porque a Escola de Bodine internava apenas rapazes. Havia casos raros em que mulheres residentes nas redondezas da escola iam ao encontro dos rapazes ali internados para relações sexuais. Para reduzir estes comportamentos e manter certa ordem de conduta e disciplina nas famílias eram tomadas algumas medidas de punição, tais como bater ou atribuir um trabalho pesado extra que durasse uma semana; retirar o direito de ter férias, mas os castigos nunca incluíam a expulsão ou interdição de ir às aulas (Jafete Paulo. Entrevista realizada em Cambine, 28. 04. 2009).

5.1.2 Disciplinas e Currículos Lecionados

A administração colonial estabeleceu várias medidas de controle do ensino nas escolas para indígenas entre as quais o estabelecimento de um programa a ser observado por todas as escolas. Assim, ouvido o Conselho Inspetor de Instrução Pública o Governador Geral da Província de Moçambique, através da Portaria nr 476, de 18 de Julho de 1908,

⁷⁹ Montes de amendoim sobreposto numa base de paus com cerca de 0,5 metros de altura e coberto de capim em forma de palhota.

determinou e publicou o seguinte programa de ensino⁸⁰ que devia ser aplicado pelas escolas de todas as profissões religiosas da Província de Moçambique.

1º Grau

(Correspondente à 1ª classe do ensino no Ultramar)

1ª Classe

1ª Secção

1º Leitura – Estudo da cartilha em livro escrito em língua indígena;

2º Escrita – Elementos da escrita, riscos, letras, etc.;

3º Aritmética – Ensino dos algarismos e formação dos números;

4º Português – Lições de coisas;

5º Educação cívica, moral e religiosa;

6º Ginástica e musica.

2ª Secção

1º Continuação do estudo da cartilha da 1ª Secção;

2º Construção de palavras com letras maiúsculas e minúsculas;

3º Estudo das quatro operações;

4º Continuação de lições de coisas e estudo dos quadros de leitura;

5º Noções rudimentares da Corografia do distrito;

6º Educação cívica, moral e religiosa;

7º Ginástica e música.

2ª Classe

1º Leitura em livros de leitura indígena;

2º Escrita, cópias e ditados;

3º Aritmética, continuação do estudo das quatro operações;

4º Leitura em livros portugueses e continuação das lições de coisas;

5º Continuação da Corografia do distrito;

6º Educação cívica, moral e religiosa;

7º Ginástica e música;

8º Desenho elementar;

⁸⁰ B.O. nr 29, 18 de Julho de 1908, p. 304 e 305.

9º Noções práticas de agricultura e elementos de artes e ofícios, à escolha do professor e segundo a vocação do aluno.

3ª Classe

- 1º Cópias, ditados e composições;
- 2º Continuação da prática das operações. Números decimais e sistema métrico decimal;
- 3º Leitura em livros portugueses e tradução em língua do país;
- 4º Noções de Corografia da província e continente português europeu;
- 5º Noções da História de Portugal;
- 6º Noções elementares de gramática portuguesa;
- 7º Educação cívica, moral e religiosa;
- 8º Ginástica e música;
- 9º Desenho elementar;
- 10º Noções práticas de agricultura e História Natural, e elementos de artes e ofícios.

2º Grau

(Correspondente à 2ª classe do ensino no ultramar)

4ª Classe

- 1º Cópias, ditados e composições;
- 2º Continuação da prática das operações com números inteiros e decimais. Problemas e sistema métrico decimal;
- 3º Leitura em livros portugueses e interpretação em português. Tradução em língua do país;
- 4º Noções de Corografia da província; continente português europeu e todas as possessões portuguesas;
- 5º História de Portugal;
- 6º Gramática portuguesa;
- 7º Educação cívica, moral e religiosa;
- 8º Ginástica e música;
- 9º Desenho;
- 10º Prática de agricultura, artes e ofícios e noções de História Natural, compreendendo, sobretudo o conhecimento dos animais úteis e prejudiciais à agricultura.

Para o seu funcionamento a Escola de Bodine aplicou este programa curricular. Paralelamente a estas disciplinas ensinava ofícios industriais como a agricultura, carpintaria, construção civil, serralharia, tecelagem e alfaiataria. Nos primeiros anos do seu funcionamento, o tempo estava assim dividido: quatro horas reservadas para as aulas regulares no período de manhã, enquanto as tardes dos cinco dias da semana eram reservadas para o trabalho industrial e outras atividades. Os alunos iniciaram a aprendizagem pelo fabrico das suas camas, cadeiras, mesas, guarda-fatos e pequenas peças mobiliárias.



10 Departamento de Alfaiataria da Escola de Formação de Kambini. S.d.

Fonte: Mission Album: Africa 14. p. 206. photo nr. C 2962. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

O uso da língua portuguesa no ensino, imposto pelas autoridades governamentais, constituiu uma grande dificuldade para o início dos trabalhos da Escola de Bodine, mesmo com a permanência de seis meses que alguns missionários como Keys tiveram em Portugal,

não foi suficiente para ultrapassar a barreira. A dificuldade tornava-se maior ainda porque os missionários não sabiam sequer a língua local, neste caso o xitswa que seria a alternativa de comunicação entre eles e os alunos⁸¹. Daí que era urgente a formação de professores nativos para minimizar a situação como me referi na secção anterior.

Em 1917 a escola continuava a registrar progressos e os primeiros alunos estavam preparados para fazer os exames governamentais para a obtenção dos seus primeiros certificados. Simultaneamente a educação religiosa também avançava com todos os alunos a frequentarem o Curso Bíblico sob orientação de um novo missionário chamado Persson. A observância do horário para o ensino secular no período de manhã e a formação industrial à tarde permanecia. Nos trabalhos industriais os alunos não só se limitavam à aprendizagem como também faziam pequenos trabalhos que contribuía materialmente para o desenvolvimento geral da escola. Os alunos é que faziam praticamente todo o mobiliário necessário nas casas. A escola era dirigida pelo missionário Keys com o auxílio de três professores nativos. A escola albergava 136 alunos em 1916, e este número cresceu para uma percentagem de 80% em 1917. A área de agricultura também registrou um crescimento com mais de 1000\$00 (mil escudos) resultantes do amendoim, milho, feijão e mandioca o que iria reduzir os custos orçamentais da escola. O Departamento industrial, mercê de algumas inovações introduzidas pelo missionário R.L.Bush também se desenvolveu nas diversas áreas acima referidas nomeadamente a impressão e edição de livros, marcenaria, agricultura e carpintaria. Todos os rapazes tornaram-se eficientes como os funcionários, e os seus serviços passaram a constituir um item económico importante para a Escola⁸².

A aprendizagem das artes e ofícios era de carácter obrigatório, sobretudo para os evangelistas que deviam se munir de conhecimentos para a sua sobrevivência no seu dia a dia no campo onde iriam trabalhar futuramente. Os primeiros socorros, por exemplo, eram importantes para todo o individuo que fosse trabalhar no campo, onde muitas vezes não tinha nem um simples Posto de Saúde. (Francisco Macie. Entrevista realizada em Cambine, 08. 12. 2001). Os evangelistas tinham também o ensaio da prática de evangelização nas redondezas da escola que distavam entre dois a cinco quilómetros, e depois prestavam relatório durante as aulas (Jeremias Penicela Nhanombe. Entrevista realizada em Cambine, 08. 12. 2001).

⁸¹ Official Journey of the East Central Africa Mission Conference of the Methodist Episcopal Church. Ninth Session, 1912, p.6.

⁸² Official Journal of the Inhambane Mission Conference of the Methodist Episcopal Church. Held at Kambini, Inhambane, E. Africa. June 14-20, 1917. Second Session, p. 25 -27 e 39.

Todas as aulas eram dadas em língua portuguesa com exceção do Curso Bíblico. O Curso Industrial dava dois anos de agricultura incluindo a veterinária e no terceiro ano o aluno escolhia entre carpintaria ou marcenaria⁸³.

5.1.3 - Critérios de Ingresso à Escola

A Escola foi aberta prioritariamente para servir os filhos dos membros da IME. O ingresso àquela escola se fazia por via de votos em diferentes estações religiosas espalhadas pelas circunscrições. Os pastores e evangelistas selecionavam os candidatos de acordo com o número das vagas disponíveis e os mandavam para Cambine. Um dos entrevistados, que foi aluno em Bodine, falou dos critérios de ingresso nos seguintes termos:

Aquela escola foi aberta para servir os filhos dos nossos crentes. No princípio não frequentava ninguém de qualquer Igreja. A Igreja Metodista Episcopal tinha um pastor em Homoine, um pastor em Massinga, um pastor em Vilanculos, um pastor nos Muchopes e se fazia de seguinte modo: no fim do ano anunciava-se que havia 30 lugares para receber alunos. De Muchopes vinham 5, de Homoine vinham tantos; Massinga tantos; Morrumbene tantos até completar o número de 30 alunos previstos para aquele ano. Então, os pastores e os evangelistas é que selecionavam os rapazes espertos, aqueles que eram mesmo religiosos que sabiam acompanhar as práticas religiosas para serem admitidos em Cambine. Depois de selecionados os alunos levavam consigo uma carta de recomendação, dois calções, três camisas e algum dinheiro que iam depositar na escola para garantir a compra de material didático (Afonso Sacola Xinhange. Entrevista realizada em Mafuiana-Homoine, 21. 07. 1997).

Esta restrição da frequência da Escola apenas para os filhos dos crentes da IME mostra claramente quão era estratégica a oferta de serviços sociais como forma de mobilizar as pessoas a se converterem ao cristianismo divulgado pelos seus missionários. A possibilidade de ingresso nas escolas da IME não se limitava apenas à conversão, mas também a determinadas capacidades de compra de vestuário e obter dinheiro para a compra de material didático, o que a maioria das pessoas não tinha. Porém, numa situação em que não havia escolas oficiais nas zonas rurais para servir os filhos das comunidades, e a IME aparecia como a única instituição que oferecia escolas sob condição de ser crente daquela Igreja, é óbvio que muitas pessoas podiam se converter a procura deste serviço.

⁸³ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1924. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p.176 e 177.

Se por um lado a abertura das escolas da IME era uma estratégia para conseguir converter as pessoas ao evangelho, por outro lado era um desafio às autoridades coloniais que viam nas escolas das missões protestantes instituições difusoras de política de “desnacionalização” das comunidades. A freqüência à escola de Bodine era bastante desencorajada por uma série de medidas. Por exemplo, o aluno que fosse votado, na sua deslocação para Cambine devia levar uma guia de marcha que indicasse claramente os propósitos da sua deslocação e o tempo que iria permanecer. Caso se descobrisse que se tratava de ir estudar em Bodine o aluno era simplesmente impedido. Afonso Sacola contou o episódio da sua deslocação à Bodine nos seguintes termos:

Para eu ir para Cambine foi muito difícil obter a guia de marcha. Porque caso não tivesse guia vindo de Homoine era preso em Cambine. O que é que fiz, fui a Administração falar com o interprete Armando Gimurane, tinha estudado em Cambine ... aconselhou-me a pedir guia para ir trabalhar em Morrumbene (...). Fui ao Administrador. Venho pedir guia para ir arranjar emprego em Morrumbene – que serviço sabe fazer? Perguntou-me. Sei o serviço de cozinha, respondi. – A quem vai trabalhar? Perguntou. Respondi que conhecia alguns brancos com quem trabalhei na África do Sul que estavam em Morrumbene. Autorizou que passassem uma guia de 6 meses findos os quais devia prorrogar na Administração de Morrumbene, e assim consegui estudar em Cambine (Afonso Sacola Xinhange. Entrevista realizada em Mafuiana-Homoine, 21. 07. 1997).

O acesso era prioritário para os filhos dos membros da IME como já disse, e só em casos bem raros mais tarde o acesso foi estendido aos membros de outras igrejas protestantes como a Missão Suíça, Anglicana entre outras. Para o ingresso à Escola de Bodine o candidato passava por um processo de verificação através do sistema de votos na sua Igreja local. Esta votação devia ter em conta, sobretudo a conduta do futuro aluno no seio da comunidade e a assiduidade dos seus progenitores nas atividades da Igreja. E finalmente, em 1945 o Comitê de Educação determinou que o envio de rapazes assim como meninas para a Escola de Bodine e Hartzell devia se fazer acompanhar por uma carta que reportasse as suas qualidades eclesiais⁸⁴. Esta exigência tinha em vista garantir o envio de alunos bem comportados para aquelas escolas como relatou um ex-aluno de Bodine.

Queriam ver pelo menos o comportamento da pessoa, se a aptidão dela, se pode ou não para aquele lugar, para não levar alguma vergonha porque ia para representar não só os pais mas representar a população de onde ela sai. Se vai se proceder mal lá então o comportamento suja até de onde veio. Por isso a população tinha que escolher pessoas capazes de irem lhes representar melhor e que esperassem dessas para que voltassem a servir lá naquela

⁸⁴ Official Journal of the Southeast Africa Provisional Annual Conference of the Methodist Church, Seventh Session (Continuing eleven session of the East Central Africa Mission Conference and twenty-two sessions of the Southeast Africa Mission Conference of the Methodist Episcopal Church) Held at Gikuki, Inhambane, East Africa, September 3-9, 1945.

população. E assim os nossos nomes não só por que fomos filhos de evangelistas, mas como outros também foram aprovados. Aqueles que foram reprovados por maneiras deles de ser, ficaram a chumbar, não foram aceites para lá (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicique, 10. 12. 2006).

Outra exigência para o ingresso à Escola de Bodine era o conhecimento da leitura de alguns versículos da Bíblia em língua xitswa. Antes de iniciar a frequência das aulas regulares o aluno era submetido à aprendizagem da leitura e ortografia da língua xitswa, durante um ano, findo o qual fazia o exame. O aluno aprovado tinha o acesso ao internamento, e o reprovado frequentava as aulas morando em casa dos alunos evangelistas que tinham as suas residências instaladas nos arredores da escola. Elias Mucambe foi um dos professores responsáveis por esta área como relatou um dos meus entrevistados:

Era o Professor Elias Mucambe, ele é que estava encarregue da língua xitswa, o dicionário e uma parte da gramática, trabalhou muito. Tinha que acabar um ano a aprender xitswa e fazer o exame, quando passar é que já vai começar com as aulas da língua portuguesa, antes disso não pode. E isso fazia com que também fosse um meio de conseguir internar-se ou caso reprovar vai externar-se. E eu de entre os meus irmãos ganhei entrar logo no primeiro ano e os meus irmãos foram externados, ficaram nas casas dos evangelistas, ficaram lá a fazer cursos de evangelistas ao mesmo tempo para serem pastores (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicique, 10. 12. 2006).

5.1.4 Critérios de Acesso às Bolsas de Estudo

Inicialmente, a frequência da Escola de Bodine era gratuita para os alunos cujos pais eram membros da IME. Aqueles cujos pais eram de outras Igrejas Protestantes, as respectivas Igrejas faziam uma participação direta à IME. Em resposta a uma pergunta sobre as taxas a pagar na frequência da Escola de Bodine Marcos Nhantumbo respondeu nos seguintes termos:

Não se pagava mensalidades, bastava só ser votado até passar a sua fotocópia era uma bolsa que estavam a dar, por essa razão que aceitavam documento só da Igreja, só aqueles que vinham de outras Igrejas, havia uma combinação entre igrejas, aquelas que são relacionadas com a nossa igreja faziam alguma coisa de apoio, mas não uma taxa assim interessada (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicique, 10. 12. 2006).

Porém, a continuação de estudos ao nível mais avançado carecia sim de uma Bolsa de Estudos. Esta possibilidade de certa maneira estava vedada à maior parte dos alunos se tivermos em conta, primeiro a informação que a igreja mãe, nos Estados Unidos de América,

subscreveu em 1929 e as condições exigidas para que um aluno africano pudesse estudar nos EUA⁸⁵. Por exemplo, no ponto 3 fornece os custos anuais dos estudos que variavam entre USD 500.00 a USD1,000.00; no ponto 4 sublinha que antes de partir para os EUA o aluno deve ter, ele próprio, fundos suficientes para as despesas de viagem e dos seus estudos; no ponto 5 deixa claro que as oportunidades de ganhar dinheiro para pagar as despesas são limitadas e a oferta de bolsas era bastante reduzida. Só estes três pontos, de entre tantos, deixa clara a dificuldade que existia de os alunos africanos estudarem nos EUA. A aplicação desta informação pode ter sido bem rigorosa na IME se tomarmos em conta que dos relatórios das suas Conferências Anuais do período de 1912 a 1955 pouco ou quase nenhum dado estatístico aparece com respeito a esta rubrica. Em termos de regulamento da IME, a concessão da Bolsa para a continuação dos estudos ao nível secundário e médio, que podia ser em Lourenço Marques, devia ser mediante o voto favorável pelos membros da Conferência Anual. Mas também contavam com muitas restrições por parte dos próprios missionários como se pode constatar do depoimento que se segue:

E pedi a Bolsa em Cambine não me deram... Não houve justificação de nada, é uma inimizade entre nós, inimizade pessoal, alguns não gostaram. Eu me lembro alguma vez quando falamos disso o Senhor Fenias Nhacuongue foi aceite ir, mais o Senhor Sebastião Saíde foi aceite ir a Lourenço Marques, foram aprender. Mas como eram inteligentes, foram devolvidos. Missionários foram segredar aqueles... como esses são... devem voltar para casa para irem trabalhar, ajudar os seus irmãos. Mas ali no Lourenço Marques disseram que tem cabeça muito frágil, se continuar estudar se não você vai ficar maluco, lhes mandaram voltar para casa.

O que me fez aborrecer-me muito é que quando eu pedi a Bolsa, disseram que primeiro vamos falar com os alunos ver se eles aceitam deixar-te ir continuar a estudar, falaram com as crianças:

- Queremos saber se aceitam o Professor Marcos deixar-vos para ir ou na casa dele ou qualquer lado ficar vocês só?

- Oh, não! Nós queremos o professor Marcos.

Então ai todo o aluno não podia aceitar de forma alguma.

E assim então eles - Estás a ver? Os alunos são eles que dizem que não pode ir

(Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicuque, 10. 12. 2006).

Deste depoimento pode se concluir que, inicialmente, providenciar a educação era um mecanismo de atrair as pessoas a se converterem ao Cristianismo por um lado, e por outro lado, não era do interesse dos missionários formarem alunos para além do nível Elementar de escolaridade. Marcos Nhantumbo, que já era professor da Escola de Bodine, foi impedido de

⁸⁵ Ver Anexo 3 - Information for africans planning to study in the United States of America.

continuar os seus estudos sob pretexto de que devia garantir a formação dos outros. Este professor veio mais tarde abandonar o ensino, como uma forma de protesto. Foi empregar-se sucessivamente em Lourenço Marques e África do Sul, mas sempre na mira dos missionários que tinham perdido um aluno e um professor na mesma pessoa.

(...) foi em 1957/ 58, 59 estive em Lourenço Marques. Então alguns missionários, os que estiveram em Cambine, caçaram, andaram a me procurar e eles me descobriram. Então disseram vamos, mete-se no carro... então hei de vir, ainda tenho o contrato, ainda falta um mês para concluir. Viram o meu contrato que realmente falta um mês, então no dia X estava para contas para controlar o meu curso vieram com carro para virem me buscar. Eu disse sim, está bem. Fiquei ali, então quando vi que o tempo estava a chegar, isso foi em 60, eu fugi a pé para RSA (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicuque, 10.12. 2006).

Outro fator ligado a este nível de bolsa é certo paternalismo que protegia preferencialmente os filhos dos trabalhadores da IME. Vários depoimentos dos meus entrevistados são unânimes nesta constatação que retomo no caso das meninas da Escola de Hartzell, em Chicuque.

5.2 ESCOLA HARTZELL, EM CHICUQUE, 1912 a 1955

5.2.1 Construção e Instalação da Escola

A ajuda aos pobres foi uma das estratégias adotadas pelos missionários da IME para converter as pessoas. Em Chicuque preparavam um pote muito grande de comida apenas destinada aos pobres. Estas pessoas, na sua maioria, acabavam se convertendo à IME. Dokodelane⁸⁶, marido de Helena Simão, nasceu de uma mãe pobre que foi amparada pelos missionários nos primeiros anos da sua chegada. Dokodelane cresceu também sob os cuidados dos missionários, estudou em Cambine e mais tarde formou-se em enfermagem. (Helena Simão. Entrevista realizada em Chicuque, 15. 07. 09). A Escola de Hartzell, por exemplo, teve o seu início pelo amparo de meninas pobres. Os missionários anunciaram a disponibilidade de ajudar meninas pobres e os crentes mandaram algumas meninas que ficaram internadas (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicuque, 10.12. 2006).

⁸⁶ Dokodelane é diminutivo de Dokodela, uma palavra da língua xitswa que na língua portuguesa significa médico. Foi lhe atribuído este nome pelo missionário que lhe criou e que era medico no Hospital de Chicuque pertencente à IME.

Não disponho de datas do início das obras de construção das instalações da Escola de Hartzell. Mas há dados que indicam que em 1912 a formação das meninas contava com 20 alunas embora ainda não se tivesse infra-estruturas apropriadas para o funcionamento da Escola. Dedicava quatro horas para as aulas regulares no período de manhã, durante três dias da semana, e duas horas, nas tardes, reservadas para os trabalhos manuais⁸⁷. A falta de infra-estruturas aqui apontadas dão idéia de que a escola estava nos seus primeiros anos de funcionamento. A Escola de Hartzell começou com uma pequena casa de madeira e zinco com dois pisos. Em cima dessa casa dormiam as meninas órfãs. Tinha também outra casa de madeira e zinco onde eram lecionadas as aulas antes da construção das novas instalações. Nessa altura o Bispo do IME era Hartzell e visitava Moçambique periodicamente. Apercebendo-se da necessidade de instalações para o funcionamento da Escola para as meninas, providenciou algum dinheiro para a compra de terreno para o efeito, daí que a escola passou a ser chamada Escola Hartzell por honra da sua obra. Depois da construção de novas instalações, a Escola passou a aceitar o ingresso de meninas não pobres (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicuque, 15. 07. 2009).



11 Escola de Meninas. Chicuque, [s.d.]

Fonte: Mission Album: Africa 12. p. 158. photo nr. 17.213. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

⁸⁷.Official Journey of the East Central Africa Mission Conference of the Methodist Episcopal Church. Ninth Session, 1912, p.6.

Em 1917 o governo colonial reorganizou o Instituto de Formação de Professores⁸⁸ e a Escola Feminina de Hartzell e garantiu a concessão de licença para trabalhar. Foi assegurado um professor da língua portuguesa para trabalhar nas duas escolas, mas inicialmente, naquele ano concentraria o seu trabalho no Instituto de Formação de Professores, por forma a preparar os candidatos que seriam examinados na escola oficial em Agosto do mesmo ano. William C. Terril foi o missionário que ficou encarregue de ensinar a língua portuguesa. A Escola Hartzell, da mesma forma que a Escola de Bodine, além do ensino secular devia garantir a formação das meninas em trabalhos manuais por forma a assegurar a sua auto-suficiência como futuras mulheres e boas artistas, daí que contava com a aprendizagem da culinária, crochê, lavanderia e trabalhos de casa. A qualidade de ensino era melhor que os primeiros anos como podemos constatar da passagem seguinte:

A leitura das crianças é excelente e os estudos religiosos são bons que os primeiros anos. Os examinadores envolvidos nestas provas ficarão satisfeitos⁸⁹.

A partir daquele ano a escola passaria a enviar ao Governo o relatório mensal das suas atividades. Considerava ser interessante ver as meninas a se interessarem das coisas que cinco a três anos atrás nunca tinham entrado na sua imaginação. As alunas eram provenientes de três etnias vizinhas, sendo a maioria delas matswas; bitongas e machopes, cujo número ainda era reduzido. A procura de lugar na escola era cada vez mais crescente, mas o ingresso era limitado a 40 pessoas⁹⁰. Em 1926 a Escola de Hartzell, suportada pela Sociedade Missionária de Mulheres Estrangeiras, transferiu-se para as suas novas construções equipadas. Os Concursos de ingressos na escola eram enormes do que anteriormente. Formalmente o desejo de educação era mais forte entre os rapazes, mas o interesse entre as meninas começava a aumentar⁹¹.

A Escola de Hartzell funcionava predominantemente em regime de internato. Em termos de organização interna, a escola tinha dormitórios de dois pisos cada um, em cada piso dormia um determinado grupo de meninas, e um refeitório com mesas grandes que

⁸⁸ Este Instituto funcionava no mesmo local em que estava instalada a Escola Hartzell em Chicuque, na Circunscrição de Homoine.

⁸⁹ Official Journal of the Inhambane Mission Conference of the Methodist Episcopal Church. Held at Kambini, Inhambane, E. Africa, June, 14-20, 1917. Second Session, p.19.

⁹⁰ Official Journal of the Inhambane Mission Conference of the Methodist Episcopal Church. Held at Kambini, Inhambane, E. Africa, June 14-20, 1917. Second Session.

⁹¹ Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church. For the year 1926. Being the one hundred and fifth report from the founding of the Methodist Episcopal Church. Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church. New York. p. 207.

comportavam 12 pessoas cada uma. As alunas estavam organizadas em grupos de 8 a 12 meninas cada um, denominados “famílias” lideradas por duas pessoas indicadas dentro do grupo, a mais velha de todas considerada mãe e, a segunda em termos de idade que era considerada tia paterna. Cada “família” dormia num mesmo dormitório e comia na mesma mesa. Tinha um cacifo grande onde guardava as suas enxadas, vassouras, pratos, colheres, chávenas, etc. Para as refeições indigitava um elemento do grupo para se encarregar de arrumar a mesa e lavar a loiça depois das refeições, num sistema rotativo de uma semana. Além das líderes o grupo contava também com a orientação e controle de uma funcionaria para o efeito designada, normalmente era uma viúva. Esta funcionária dormia no mesmo quarto com as meninas junto à porta do dormitório. As meninas não eram permitidas sair do quarto durante a noite e usavam baldes para satisfazer as suas necessidades biológicas, uma medida considerada extrema como afirmou uma das ex-alunas de Hartzell:

No dormitório metiam baldes grandes que serviam de bidês durante a noite para evitar que as meninas saíssem. Mesmo se tivesse diarreia devia fazer as necessidades nos baldes. Sofríamos muito porque de manhã éramos nós que tirávamos aqueles baldes e íamos deitar na praia, lavávamos os baldes e deixávamos no sol. Fazíamos uma escala semanal para uma determinada família tomar conta dos baldes a noite e de manhã (Salida Nathingue. Entrevista realizada em Chicuque, 14. 07. 2009).

Cada família era responsável pela limpeza do seu quarto, da sua mesa e do cacifo no refeitório, e o nível de limpeza era controlado, diariamente, por uma funcionária exclusivamente designada e que registrava todas as ocorrências num livro apropriado. No fim de cada mês fazia-se o apuramento da família mais organizada e se atribuía um prêmio. O prêmio consistia em acampar o grupo num outro espaço fora do recinto do internato denominado Canana⁹² por um período de duas semanas com melhores condições de alimentação e outras possibilidades de aprender fazer determinadas coisas que normalmente não aprendiam no internato. Em Canana davam dinheiro para comprar produtos como mariscos, preparavam boas refeições, faziam bolos, aprendiam maticar palhotas, entre outras (Rosa Ruface. Entrevista realizada em Chicuque, 16. 07. 2009).

O prêmio pela estadia em Canana com boa alimentação é uma evidência de que os missionários responsáveis pela escola Hartzell tinham consciência clara de que não providenciavam boa alimentação às suas alunas. E, para além deste prêmio e outras atividades extra-escolares que para mim eram uma forma de educar as meninas para as “boas

⁹² Canana era o nome dado ao local onde as meninas se alojavam nos arredores da Escola de Hartzell.

maneiras”, ainda existia o *Xiwuleni*⁹³ concebido exclusivamente para redimir os pecados das meninas sem fé. Isto mostra quão a ação missionária da IME foi tão forte e lutou para a transformação das populações convertidas. *Xiwuleni* era tão importante para a educação das meninas de tal maneira que não só iam as pessoas mal comportadas como também as bem comportadas, e neste caso as meninas apuradas para irem à Canana, como sublinhou uma ex-aluna de Hartzell:

Para irmos à Canana, a família premiada passava primeiro de *Xiwuleni* fazer orações para pedir perdão de todos os pecados como forma de se preparar para ir à Canana limpo. Além de boa comida que comíamos lá, a família recebia presentes como ferro de engomar, espelhos de parede, etc. para utilizar só no seu quarto (Joaquina Michaque. Entrevista realizada em Chicuque, 15. 07. 2009).

Às meninas não era permitido ausentar-se do internato durante o dia sem prévia autorização, mesmo em caso de visita, esta devia ser informada à direção da escola. As visitas eram recebidas na companhia da pessoa responsável pela família e numa casa apropriada. A hora de recolha variava de acordo com as idades, as mais novas dormiam 20 horas enquanto que as mais velhas dormiam às 21 horas e todas acordavam as 5 horas. A desobediência das normas era punida como explicou uma ex-aluna de Hartzell:

Não eram permitidas saídas livres. Caso saísse sem autorização, era chamada e castigada carregando estrume de mariscos, da praia para o internato, ou então era expulsa dependendo da gravidade. Porque havia uma induna em cada família que velava pelo comportamento. Se quisesse sair do internato devia pedir autorização e se viesse um visitante havia uma casa onde se recebiam os hóspedes (Rosa Ruface. Entrevista realizada em Chicuque, 16. 07. 2009).

Apesar de todo o rigor e controle que se fazia na Escola Hartzell as meninas tinham alternativas de comunicação com os rapazes, seus amigos e ou namorados. Uma das estratégias apontadas pelas minhas entrevistadas foi a caixa postal *Mhakweni*. *Mhakweni* deriva de *mhakwa* que é uma concavidade do tronco de uma mafureira que servia de caixa postal clandestina para a troca de correspondência entre as meninas de Hartzell e os seus amigos. Os rapazes escreviam as cartas iam depositar naquele *mhakwa* e, nas manhãs, durante as sessões de limpeza do pátio, as meninas aproveitavam retirar as cartas e distribuía-m pelas destinatárias. Depois respondiam e iam depositar no mesmo local que os rapazes iam retirar. Os rapazes da Escola de Bodine, por exemplo, que tinham irmãs em Hartzell, à medida que iam visitar as suas irmãs, levavam também alguma correspondência

⁹³ *Xiwuleni* é uma palavra da língua xitswa que traduzida para a língua portuguesa significa um lugar desabitado. Neste caso tratava-se de uma casa premeditadamente preparada para a correção de casos de maus comportamentos.

dos outros jovens que escreviam para as meninas e, antes de entrarem no recinto escolar, depositavam as cartas na caixa. As meninas bastavam ver um rapaz entrar no recinto a tendência era de ir verificar a caixa, tirarem as cartas e responderem de imediato para permitir que o visitante levasse as respostas de volta. Sobre a caixa postal *mhakweni*, uma ex-aluna falou nos seguintes termos:

Na escola freqüentavam também rapazes externos que moravam em casas particulares. Havia uma “caixa Postal” *mhakweni* porque assim que nos encontrávamos na escola com os rapazes, para saber da saúde e se aquele rapaz ou menina me pretende, ele escrevia uma carta e metia naquela caixa postal. Havia muitas “caixas” nas árvores, não era só uma, combinavam a árvore onde ia encontrar a sua carta porque só nos encontrávamos na escola, assim que chegar a hora de saída era de imediato dirigir-se para o internato. Também nos encontrávamos quando vínhamos da machamba, eles iam ao nosso encontro porque vínhamos carregadas de alguns produtos como mandioca e assim deixavam uma parte nos arbustos combinados e os rapazes levavam para o seu consumo (Salida Nathingue. Entrevista realizada em Chicunque, 14. 07. 2009).

As alunas de Hartzell tinham três refeições diárias: o pequeno almoço em que as meninas comiam papas de farinha de milho sem açúcar, o almoço e o jantar em que comiam, fundamentalmente, milho moído, feijão, *xiguinya*⁹⁴, batata-doce, peixe, caranguejo, verduras como couve, folhas de abóbora, de feijoeiro, farinha de mandioca, arroz, etc. O chá e carne só eram servidos nas festas do Natal e do Ano Novo. Estes produtos eram majoritariamente provenientes da machamba que as alunas cultivavam (Salida Nathingue. Entrevista realizada em Chicunque, 14. 07. 2009).

5.2.2 Disciplinas e Currículos Lecionados

Da mesma forma que a Escola de Bodine, a Escola de Hartzell aplicava o currículo oficial que devia ser observado por todas as instituições religiosas, aprovado e publicado pelo Governador Geral da Província de Moçambique, através da Portaria nr 476, de 18 de Julho de 1908⁹⁵. Além deste programa curricular lecionava ofícios como corte e costura, crochê, culinária, tricô, bordado, agricultura, etc. Entretanto, a Escola lecionava até a quarta classe,

⁹⁴ Xiguinya é um tipo de prato do sul de Moçambique e predominante em Inhambane, feito com base na mandioca despedaçada e misturada com verduras como folhas de abóbora, e também com feijão, leite de coco e amendoim moído.

⁹⁵ B.O. nr 29, 18 de Julho de 1908, p. 304 e 305. Ver o Currículo na Secção 5.1.2.

mas de uma forma não oficial e depois encaminhava os alunos de uma forma clandestina para prestarem os exames e obterem os certificados do nível, como explicou Marcos Nhantumbo:

Só que davam até quarta classe não reconhecida. Para dar até quarta classe nós fizemos uma casita lá atrás de três quartos, ensinavam ali a quarta classe... Depois levamos esses alunos íamos entregar na Escola Raul Costa ali onde é Delta agora, então aqueles ali, recebiam estes como alunos que ele está a dar explicação, metia em seu nome para ganhar. Afinal éramos nós que ensinávamos. Mesmo a Terceira Elementar íamos fazer lá. Só Rudimentar é que fazíamos aqui (Marcos Nhantumbo. Entrevista realizada em Chicuque, 10. 12. 2006).

Além destas disciplinas e atividades complementares as alunas de Hartzell prestavam alguns trabalhos auxiliares no Hospital de Chicuque também pertencente à IME e desenvolviam atividades agrícolas para o complemento da dieta alimentar no internato.



12 Servindo classes onde as meninas aprendem a fazer simples trabalhos manuais. [s.d.]

Fonte: Mission Album: Africa 6 p.188. Foto nr. 55457. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

O ensino secular nas escolas da IME era sempre acompanhado pelo ensino teológico, independentemente de se tratar da formação de evangelista ou não. Esta era, provavelmente,

uma estratégia de garantir que os alunos que saíssem daquelas escolas, além de serem profissionais com formação acadêmica e profissional, fossem também elementos difusores do cristianismo onde quer que fossem. Isto, provavelmente, permitiu uma expansão muito grande da IME. Uma ex-aluna explicou o paralelismo que existia entre o ensino secular e o Curso Bíblico nestes termos:

No meio da semana estudávamos e a classe inicial era a Pré-primaria e ia até a Terceira Elementar, a Quarta classe era a classe mais alta. Completei a quarta classe em Cambine. Entrei na Escola Hartzell em 1948 e sai em 1959 fui a Enfermagem. No internato, quando estivesse em classe avançada freqüentava três anos de Escola Bíblica. Quando aprendi enfermagem continuei a freqüentar a Escola Bíblica até concluir o Curso (Salida Nathingue. Entrevista realizada em Chicunque, 14.07.09).

Para a educação das populações a IME incluía outros critérios para eliminar os seus “usos e costumes”, o tipo de indumentária, construções, alimentação, etc. Na escola Hartzell não era permitido às alunas vestirem-se com capulanas e lenços de cabeça. E a capulana e o lenço africanos ocupam um espaço de relevo além fronteiras na indumentária feminina. Este impedimento era um claro combate à indumentária africana e introdução de trajés ocidentais. Estes ensinamentos se repercutiriam por todo o resto da sua vida e da sua futura família. Os penteados que caracterizavam as meninas de Hartzell, contrariamente ao uso do lenço e tranças africanas, são reflexo disso. Salida Nathingue, ex-aluna da Escola Hartzell falou da indumentária nos seguintes termos:

Não éramos permitidas ir às aulas trajadas de capulana e lenço de cabeça nem calçar sapatos. Não calcávamos sapatos para garantir a igualdade entre nós, porque existiam meninas cujos pais não tinham poder de compra e assim ficariam com inveja das outras. Antes do início das aulas íamos a uma formatura em que se verificava o vestuário, se trajávamos capulana e lenço ou não, o grau de limpeza e higiene pessoal. A seguir entoávamos o Hino Nacional português “Heróis do Mar”, e quem não participasse desta formatura não entrava na sala de aulas. Voltava para o internato e como castigo recebia tarefas plantar a relva, carregar o estrume da praia para o internato, entre outras. Nós que apanhávamos castigos, no fim da semana íamos à machamba no Teles. Íamos na sexta feira à tarde depois das aulas e dormíamos lá e no Sábado de manhã cultivávamos e depois retornávamos ao Internato. Tínhamos machambas em zonas altas e baixas, enquanto cultivávamos, a responsável ia verificando se deixávamos capim ou não. No Teles a situação era bastante crítica, dormíamos em dois quartos sem rede e havia muito mosquito, formávamos grupos de duas meninas cada e durante a noite enquanto uma dormia a outra ia sacudindo mosquito de uma forma alternada (Salida Nathingue. Entrevista realizada em Chicunque, 14.07.09).

A prática de agricultura na Escola de Hartzell confundia-se com os moldes em que era praticada nas machambas dos colonos, com um capataz a controlar. As condições em que as

alunas dormiam e a comida que comiam durante a sua estadia em Teles não eram boas e só foram melhoradas quando houve problemas de saúde, como explicou uma ex-aluna.

Paramos de produzir arroz quando fomos inspecionadas e diagnosticaram bilharziose na maioria de nós. Foi a partir dessa altura que também tivemos pratos para comermos em Teles, porque antes comíamos em grandes gamelas e com pouca comida que não chegava para todas (Helena Simão. Entrevista realizada em Chicunque, 15. 07. 2009).

As péssimas condições em que eram alojadas as meninas durante a sua deslocação à machamba, acrescidas ainda de má alimentação foram também reportadas por outra entrevistada nos seguintes termos:

Em Teles iam duas “famílias” de cada vez, havia uma casa grande com apenas um candeeiro para iluminar a noite, não havia cobertores, havia poucas esteiras e só havia quatro gamelas das quais utilizavam três para servir comida, em cada gamela comiam 12 pessoas, sendo assim, devia ser esperta recorrendo às folhas de bambu para arrecadar maior quantidade de comida (Rosa Ruface. Entrevista realizada em Chicunque, 16. 07. 2009).

A agricultura não era somente uma atividade reservada para castigar as meninas não pontuais, era também uma atividade rotineira da Escola Hartzell. As meninas faziam machambas em zonas altas destinadas ao cultivo de amendoim, feijão, milho e mandioca; e nas zonas baixas destinadas ao cultivo de horta como couve, alface, cebola, cenoura, batata, arroz, entre outras. Estes produtos todos se destinavam à alimentação das alunas internadas e dos missionários da Escola. Porém, das minhas entrevistadas constatei um contraste muito grande que se verificava em termos de alimentação. Por um lado fica claro que as meninas produziam produtos alimentares destinados exclusivamente à alimentação dos missionários, o que mostra que em termos alimentares havia certa discriminação entre aquilo que era comida das alunas como o milho, xiguinha etc. e aquilo que era para os missionários como hortícolas. Por outro lado havia toda uma astúcia de introduzir valores indumentários ocidentais ao selecionar as meninas bem comportadas para lavarem a roupa dos missionários como uma forma de perspectivar futuros lares “cristãos” e portadores destes valores. Uma das entrevistadas, por exemplo, falando da permanência em Canana e dos trabalhos que desenvolviam, disse o seguinte:

Em Canana ficávamos um mês sob observação da mama Fany. Aprendíamos cozinhar, fazer bolos, biscoitos e outro tipo de pratos como preparação do sucesso dos nossos futuros casamentos. A partir de Canana também íamos à machamba, mas com o privilégio de trabalhar só nos campos de hortas onde se produzia alface, cenoura, tomate, feijão, tudo o que era colhido para a cozinha dos missionários. Nós de Canana é que éramos escolhidas para irmos à casa das missionárias aprender a lavar e engomar a roupa deles, para permitir que quando fôssemos casadas sabermos lavar e engomar cuidadosamente a roupa (Rosa Ruface. Entrevista realizada em Chicunque, 16.07.09).

Se o tipo de educação da Escola Hartzell oferecia bases sobre as “boas maneiras” em termos de comportamento, higiene pessoal, trabalhos domésticos, o fazia num ambiente deficiente em termos de alimentação das meninas, como já me referi se não vejamos: a alimentação baseada em milho, feijão podre, papas sem açúcar que só adicionava quem o tivesse, destinava-se apenas às meninas internadas. Se é que era uma dieta saudável porque é que não era extensiva aos missionários? A prova de que esta dieta não era saudável é a recusa que as meninas às vezes manifestavam em comer aquele tipo de refeições (Rute Mateus. Entrevista realizada em Chicuque, 16. 07. 2009).

Outra atividade desenvolvida pelas alunas de Hartzell, nas décadas 30 e 40, era de triturar pedra para as obras de construção mediante pagamento. Por uma lata com aproximadamente 30 kg. as meninas recebiam o correspondente a um escudo. Pela sua natureza, este trabalho devia ter sido destinado à operários da área de construção civil. Aliás, as meninas não só rachavam, mas antes carregavam pedras bem grandes na cabeça como documenta a foto 13. Daqui se pode aferir que as meninas de Hartzell não só beneficiaram da formação como também ofereceram a sua força de trabalho para a construção dos edifícios da Missão, como disse uma das minhas entrevistadas:

Eu quando estivesse de férias não ia para casa de imediato porque era pobre, ficava fazer horas. Havia dinheiro que se recebia em troca de trabalho de rachar pedras que se denominava “horas”. Então eu ficava fazer horas porque não tinha dinheiro para comprar cadernos. Fazia as “horas”, recebia o meu dinheiro e deixava com a Diretora da Escola Ruth Norticarh (Rosa Ruface. Entrevista realizada em Chicuque, 16. 07. 2009).

Um dado que merece atenção é que as meninas faziam este trabalho e a forma de pagamento era apenas um registro no papel e não em dinheiro. Se por um lado tinha em vista evitar o contacto com o dinheiro entre as meninas, por outro lado podia ser uma forma de camuflar qualquer evidência de um trabalho remunerável que os missionários praticavam utilizando alunas da Escola. Esta intenção fica mais evidente porque esta atividade não era “obrigatória”, não constava do rol dos trabalhos da escola. Outra ex-aluna de Hartzell falou deste trabalho nos seguintes termos:

Nos tempos livres partíamos pedras para construir os edifícios da Igreja e do novo internato. Não nos davam em dinheiro vivo, apenas davam um papelinho em que registravam o valor conforme a quantidade das latas que cada aluna conseguia encher. Havia uma loja da Escola de venda de tecidos onde íamos apresentar aqueles papelinhos como moedas de compra, e, em troca, recebíamos panos e linha para fazer bordados (Salida Nathingue. Entrevista realizada em Chicuque, 14. 07. 2009).



13 Meninas da Escola Hartzell carregando pedras para o hospital de Inhambane. [s.d.].

Fonte: Mission Album: Africa 5. p.91. photo nr. 39185. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

5.2.3 Critérios de Ingresso à Escola

Os critérios de ingresso à Escola de Hartzell eram similares aos da Escola de Bodine. Inicialmente a prioridade era dada aos filhos dos membros da IME e só mais tarde é que a frequência foi extensiva aos filhos dos membros de outras Igrejas Protestantes ao abrigo do entendimento de cooperação que estas igrejas estabeleceram. As meninas passavam por um processo de votação nas suas igrejas locais e só depois é que recebiam uma carta de recomendação para se apresentarem na Escola de Hartzell. Determinava-se o número a admitir em cada ano e as estações e ou distritos eclesiais enviavam as alunas equitativamente. Do mesmo modo que a Escola de Bodine, para além do processo da votação, a capacidade de leitura de alguns versículos da Bíblia em língua xitswa, era a segunda condição para conseguir o ingresso à Escola de Hartzell.

As alunas eram alojadas em quartos que abrigavam de 8 a 10 meninas cada um, equipado de camas. Para cada quarto era indicada uma mulher idosa, preferencialmente viúva, para velar pelo comportamento delas de modo a evitar saídas as noites. Ela dormia na entrada e quando anoitecesse ela é que se encarregava de fechar a porta. Como forma de garantir que as meninas evitassem situações de gravidez durante as suas ausências em férias,

quando retornassem, antes de serem recebidas na escola, deviam passar por uma observação médica para se certificar se permaneciam imaculadas ou não e caso não, eram imediatamente expulsas. Esta observação era feita também no ato da admissão e só depois é que era assegurado o ingresso na Escola (Afonso Sacola Xinhange. Entrevista realizada em Mafuiana-Homoine, 21. 07. 1997). Salida Nathingue, uma ex-aluna da Escola Hartzell explica a forma como foi admitida nos seguintes termos:

Para ingressar à Escola éramos escolhidas nas nossas paróquias com base nos conhecimentos da leitura da Bíblia em língua xitswa, esta era uma das condições básicas para o ingresso na Escola Hartzell. Éramos duas meninas que sabíamos ler a Bíblia na nossa paróquia de Tome, mas havia muitos rapazes que por sua vez foram selecionados para irem a Bodine. Na companhia do Pastor e dos delegados à Conferencia, andamos durante cinco dias a pé (Salida Nathingue. Entrevista realizada em Chicuque, 14.07.09).

O conhecimento da leitura da Bíblia em língua xitswa como condição para o ingresso às escolas da IME por si só vedava qualquer hipótese de ingresso para os filhos das famílias não convertidas à IME e deixa claro que a oferta dos serviços de educação era uma estratégia para impulsionar a conversão das pessoas. Porque, num local em que não existiam escolas oficiais, toda a gente ficaria interessada em se beneficiar da única alternativa de ensino que aparecia para os seus filhos e para isso deviam se converter. E a IME por via da formação de evangelistas ia instalando sucursais por toda a parte para garantir o ensino e ou a difusão do seu evangelho através do ensino da leitura da Bíblia em língua xitswa.

5.2.4 Critérios de Acesso às Bolsas de Estudo

De acordo com os meus entrevistados, são poucos os casos de meninas que obtiveram Bolsas para continuarem os seus estudos depois de concluírem a Escola de Hartzell. Uma exceção apenas para aquelas que foram encaminhadas para o curso de enfermagem no Centro de Formação de Chicuque, também pertencente à IME.

Não me lembro de casos de meninas que tiveram bolsas depois de concluírem a Escola Hartzell. Durante a formação devia informar aos missionários o que pretende fazer depois da sua formação e assim a maioria ia para o curso de enfermagem (Salida Nathingue. Entrevista realizada em Chicuque, 14. 07. 2009).

Outra entrevistada explicou que a idade avançada com que as meninas concluíam a quarta Classe não lhes permitia prosseguirem com os estudos porque se envolviam em casamentos:

As meninas não progrediam com os estudos devido à idade avançada com que concluíam a quarta classe. Chegavam a quarta classe com idade para casar e muitas vezes quando iam de férias já não voltavam, iam contrair matrimônio (Helena Simão. Entrevista realizada em Chicique, 15. 07. 2009).

Há vários fatores que poderão ter concorrido para esta triste realidade. A IME exigia o conhecimento da leitura da Bíblia em língua xitswa para o ingresso às suas escolas, esta barreira não permitia que a aluna começasse a estudar aos sete anos; o sistema vigente (Rudimentar e Elementar) fazia com que a aluna permanecesse no mínimo dois anos na mesma classe, retardando ainda mais a conclusão do nível; o processo de exames feitos nas escolas oficiais não facilitava a passagem das alunas da IME, barrando desta forma a sua progressão; e o programa da IME não me parece que tendia a formar os alunos até ao nível mais avançado como médio e superior.

Se por um lado os missionários ou a IME não tinham um programa de formação ao nível mais avançado, como já me referi, por outro lado havia certo paternalismo favorável às lideranças e funcionários da IME quando se tratasse de bolsas para prosseguimento de estudos. Uma entrevistada chegou a usar uma linguagem pouco esperada entre “irmãos da mesma igreja” que é a existência de filhas de “camponeses” com poucas vantagens em relação às filhas de pastores e evangelistas. Afinal a enfermagem era a única alternativa disponível depois das barreiras acima referenciadas como ela reportou:

Se conseguir Bolsa, bolsa da Missão. Mas só que bolsa eram poucas pessoas porque ali já era uma coisa assim: primeiro levavam filhas dos pastores; segundo dos evangelistas; terceiro filhas daqueles que tinham serviço qualquer lá na Missão. Agora, quando haver vaga é quando vai uma menina que o pai é camponês, e o meu pai era camponês... o meu pai era camponês é por isso que resolvi ir a enfermagem porque não tinha possibilidades para conseguir a bolsa porque o meu pai era camponês (Helena Frederico Samo. Entrevista realizada em Chicique, 13. 07. 09).

6 CONCLUSÃO

Com a chegada da IME nas Circunscrições de Homoine e Morrumbene registraram-se transformações de caráter social, educacional, religioso, e econômico resultantes da campanha de evangelização e conversão das pessoas. Porém, algumas práticas não foram erradicadas como era a intenção das missões protestantes incluindo a IME. Das entrevistas que realizei com pessoas crentes desta Igreja concluí que maior parte observou o lobolo para o seu casamento; alguns crentes continuaram polígamos ainda que de uma forma disfarçada perante os líderes da Igreja; a crença e veneração aos espíritos dos antepassados, associada ao recurso aos curandeiros tradicionais para curar algumas doenças e buscar orientação de alguns rituais, prevalece no seu seio. Estas práticas sobreviveram ao combate evangélico da IME, de tal sorte que vinte anos mais, em 1975, foram objeto de forte combate pelo regime político vigente depois da independência de Moçambique, cognominados “exploração do homem pelo homem” e “obscurantismo”, mas mesmo assim subsistem.

A IME contribuiu para a formação acadêmica e profissional das pessoas convertidas através das suas escolas de Bodine e de Hartzell. Obedecendo aos currículos oficiais aprovados pelo Governo, ofereceu também a formação profissional nas áreas de carpintaria, agricultura, alfaiataria, tecelagem e outras. Porém, os critérios de ingresso, desde a condição de ser membro da IME até a capacidade de ler alguns versículos da Bíblia em língua xitswa, deixam transparecer que a oferta destes serviços era uma estratégia para a conversão das pessoas como, aliás, também foi o apanágio das escolas da Igreja Católica.

Não está claro que tipo de plano a IME tinha para a formação aos níveis médio e superior. Alguns ex-alunos das Escolas de Bodine e Hartzell foram unânimes em afirmar que a concessão de bolsas de estudos para estes níveis não era transparente e abrangente, sempre se deu prioridade aos filhos dos líderes da Igreja. Em 1929 a IME, através da sua sede nos EUA, subscreveu uma informação que barrava completamente a possibilidade de os africanos irem estudar naquele país. Tal informação sublinhava que o estudante devia ter fundos próprios para custear os seus estudos e que a oferta de bolsas de estudos era bastante reduzida. Também foi criado o Fundo de formação no seio da IME, mas o regulamento de empréstimos colocava muitas limitações para a maioria dos crentes através do sistema de avalistas.

As escolas da IME contribuíram para a formação escolar dos seus membros em simultâneo com a sua “educação” para o modo de vida ocidental através da introdução de valores contrários às das comunidades ancestrais como, por exemplo, a forma de vestir. As meninas de Hartzell eram proibidas de usarem a capulana e o lenço de cabeça, peças célebres do traje africano com uma dimensão internacional. A componente teológica sempre esteve presente no currículo da IME para todos os seus alunos.

As escolas da IME tinham a prática da agricultura como uma das atividades extra-escolar para garantir a produção de alimentos para os seus alunos. Porém, os moldes e as condições em que era feita deixa muito a desejar como pude constatar, sobretudo das ex-alunas de Hartzell, com as condições da machamba de Teles onde inclusive contraíram bilharzirose.

Os missionários exploravam também a mão-de-obra feminina para as construções das infra-estruturas como o edifício da Escola de Hartzell e a paróquia. Esta atividade não fazia parte do rol das obrigações escolares, era feita nos tempos livres e “paga”, mas sem envolver valores monetários. Triturar pedra é uma atividade destinada ao operariado, porque é que recorreram às meninas para tão duro trabalho? Os missionários também usaram machila como meio de transporte, uma prática associada ao colonialismo que também deve merecer maior análise em próximos trabalhos que espero desenvolver.

Contudo, de uma maneira geral, pode se dizer que a IME, como outras igrejas protestantes contribuiu para reduzir as discrepâncias educacionais que se verificavam entre as zonas urbanas e rurais. Através das “patrulhas” contribuiu também na formação de líderes religiosos que a partir dos anos 1960 orientaram os destinos da Igreja. Também contribuiu na formação de líderes e adeptos da causa nacionalista que na mesma época integraram o movimento da luta pela independência de Moçambique.

REFERÊNCIAS

ENTREVISTAS

GARRINE, Marcelina Oliveira. (Ex-aluna da Escola Hartzell). Entrevista realizada em Chicuque, 14. 07. 2009.

GUAMBE, Joaquina Michaque. (Ex-aluna da Escola Hartzell). Entrevista realizada em Chicuque, 15. 07. 2009.

MACIE, Francisco Macitela. (Pastor aposentado da IME ex-aluno da Escola de Bodine) Entrevista realizada em Cambine, 08. 12. 2001.

MATEMULE, Sebastião. (Aposentado e ex-aluno e professor da Escola de Bodine) Entrevista realizada em Cambine, 28. 04. 2009.

MATEUS, Rute. (Ex-aluna da Escola Hartzell). Entrevista realizada em Chicuque, 16. 07. 2009.

MUCAMBE, Manuel. Entrevista realizada em Cambine, 07. 09. 1981. AHM. T/T nr. TB 020. Cx. 03. Cassete nr. 247. Cota IB 028.

NATHINGUE, Salida. (Enfermeira aposentada e ex-aluna da Escola Hartzell). Entrevista realizada em Chicuque, 14. 07. 2009.

NAVESS, Nataniel. Entrevista realizada em Cambine, 07 de Setembro de 1981. AHM. T/T nr. TB 020. Cx. 03. Cassete nr. 247. Cota IB 028.

NHANOMBE, Jeremias Penicela. (Pastor aposentado da IME e ex-aluno da Escola de Bodine). Entrevista realizada em Cambine, 08. 12. 2001.

NHANTUMBO, Marcos. (Aposentado. Ex-aluno e professor da Escola de Bodine) Entrevista realizada em Chicuque, 10. 12. 2006.

NHAVOTO, David Matiquite. (Pastor aposentado da IME e ex-aluno da Escola de Bodine) Entrevista realizada em Chicuque, 28. 12. 2009.

NHAVOTO, Marta. (Enfermeira Aposentada e ex-aluna da Escola de Hartzell) Entrevista realizada em Chicuque, 28. 12. 2009.

PAULO, Jafete. (Serralheiro e ex-aluno de Bodine). Entrevista realizada em Cambine, 28. 12. 2009.

RUFACE. Rosa. (Doméstica e Ex-aluna da Escola de Hartzell). Entrevista realizada em Chicuque, 16. 07. 2009.

SAMO, Helena Frederico. (Enfermeira aposentada e ex-aluna da Escola de Hartzell). Entrevista realizada em Chicuque, 13. 07. 2009.

SIMÃO, Helena. (Doméstica e Ex-aluna da Escola de Hartzell). Entrevista realizada em Chicouque, 15. 07. 2009.

XINHANGE, Afonso Sacola. (Falecido, ex-aluno da Escola de Bodine e Pastor da IME). Entrevista realizada em Mafuiana, 21. 07. 1997.

ZUNGUZE, Oliveira Naftal. (Pastor aposentado, ex-aluno da Escola de Bodine). Entrevista realizada em Cambine, 07. 12. 2001.

DOCUMENTOS DE ARQUIVO

Arquivo Histórico de Moçambique

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Moçambique, nr 50, de 14 de Dezembro de 1907.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Moçambique, nr. 29, de 18 de Julho de 1908.

Boletim Oficial da Colônia de Moçambique. I Serie nr. 31, de 03 de Agosto de 1929.

Fundo da Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas Cx. 1312 – E/10/4 1948-1960.

Fundo da Direção dos serviços dos Negócios Indígenas, Cx. 1310. Ofício nr 147/D.

Fundo da Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas. Cx, 1310. Propaganda de Desnacionalização levada a efeito entre indígenas pelas Missões Estrangeiras: Depoimentos de indígenas constantes de uns autos instaurados na Administração da Circunscrição de Manjacaze em 21 de Agosto de 1925. Dossiê remetido à Secretaria Geral com nota nr. 291/I/B, de 28 de Agosto de 1925, da Administração da Circunscrição dos Muchopes.

Fundo do Governo Geral. Processos. Prelazia. Missões Nacionais e Estrangeiras. Igrejas Inglesas, 1909. Cx. 37. Ofício A 29, de 01 de Novembro de 1909.

Fundo do Governo Geral. Processos. Prelazia. Missões Nacionais e Estrangeiras. Igrejas Inglesas, 1911. Cx. 37. Ofício A 29, de 04 de Julho de 1911.

Arquivo Geral da Igreja Metodista Unida em New Jersey

Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church for the year 1922. New York, Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church.

Informations for Africans planning to study in the United States of America, June 1st, 1929.

Mission Albums: Africa 2. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

Mission Albums: Africa 6. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

Mission Albums: Africa 8. New Jersey: General Commission on Archives and History: The United Methodist Church.

Seventy-Eighth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1896. P.440.

Arquivo da Igreja Metodista Unida em Moçambique

Jornal Oficial da Conferência Anual Provisional da Igreja Metodista no Sudeste da África. Décima primeira Sessão. Realizada em Chicuque, Inhambane, África Oriental Portuguesa. 15-21 de Agosto de 1949.

Jornal Oficial da Conferência Anual Provisional da Igreja Metodista no Sudeste da África. Décima Terceira Sessão. Realizada em Inhambane, África Oriental Portuguesa. 11-15 de Agosto de 1951.

Official Journal of the Africa Provisional Central Conference of the Methodist Church. First Session. Held in Elisabethville, Belgian Congo, June 4th to 16th, 1943.

Official Journey of the East Central Africa Mission Conference of the Methodist Episcopal Church. Ninth Session, 1912, p.6)

Official Journal of the Inhambane Mission Conference of the Methodist Episcopal Church. Held at Kambini, Inhambane, E. Africa, June 14-20, 1917. Second Session.

Official Journal of the Southeast Africa Mission Conference (Formerly Inhambane Mission Conference of the Methodist Episcopal Church). Held in Gikuki, Inhambane, E. Africa. Nov. 9-16, 1920. Fourth Session.

Official Journal of the Southeast Africa Provisional Annual Conference of the Methodist Church, Seventh Session (Continuing eleven session of the East Central Africa Mission Conference and twenty-two sessions of the Southeast Africa Mission Conference of the Methodist Episcopal Church) Held at Gikuki, Inhambane, East Africa, September 3-9, 1945.

Official Journal of the Southeast Africa Provisional Annual Conference of the Methodist Church, 1954.

Relatório Oficial da Conferência Anual da Igreja Metodista no Sudeste de África. Realizada em Inhambane, África Oriental Portuguesa, 15-22 de Agosto de 1956. Segunda Sessão seguindo trinta e oito sessões da Conferência Provisional.

Relatório Oficial da Conferência Anual da Igreja Metodista no Sudeste de África. Realizada em Inhambane, Moçambique, 15-21 de Julho de 1957. Terceira Sessão seguindo trinta e oito sessões da Conferência Provisional.

Relatório Oficial da Conferência Anual da Igreja Metodista Unida em Moçambique (Sudeste da África). Realizada em Chicuque, Maxixe 10 a 16 de Dezembro de 1990. Maputo, Dezembro de 1990.

BBLIOGRAFIA IMPRESSA

- COPPLESTONE, J. Tremayne. *Twentieth Century Perspectives: The Methodist Episcopal Church, 1896-1939*. New York: The Board of Global Ministries. The United Methodist Church, 1973.
- COMAROFF, John L.; COMAROFF, Jean. *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier. Volume Two*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CRUZ e SILVA, Teresa. *Igrejas Protestantes e consciência política no sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: Ciedima, 2001.
- CRUZ e SILVA, Teresa. *Igrejas Protestantes no sul de Moçambique e nacionalismo: o Caso da Missão Suíça*. *Estudos Moçambicanos*, Maputo, n. 10, p. 19-39, 1991.
- DURKHEIM, Emile. *A divisão do trabalho social*. V.1. Lisboa: Presença, 1989.
- EDWARDS, Elizabeth (Editor). *Anthropology and Photography 1860-1920*. London: Yale University Press; The Royal Anthropological Institute, 1992.
- HARRIES, Patrick. *Christianity in black and white: The Establishment of Protestant Churches in Southern Mozambique*. *Lusotopie*, p. 317-333, 1998.
- HARRIES, Patrick. *Junod e as sociedades africanas: Impacto dos missionários suíços na África Austral*. Maputo: Paulinas, 2007.
- HAYES, Patricia; SILVESTER, Jeremy; HARTMANN, Wolfram (Editores). *The colonizing Camera: Photographs in making of Namibian History*. Cape Town: University of Cape Town Press, 1998.
- HEDGES, David. *Educação, Missões e a ideologia política de assimilação, 1930-60*. *Cadernos de História*, Maputo, n. 1, p. 7-18, 1985.
- HEDGES, David (Coordenação). *História de Moçambique Volume 2: Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961*. 2ª Ed. Maputo: Livraria Universitária, 1999.
- HELGESSION, Alf. *Porquê celebramos o Centenário da Igreja Metodista. Relatório Oficial da Conferência Anual da Igreja Metodista Unida em Moçambique (Sudeste da África)*. Maputo, Trigésima Sétima Sessão, p. 116-119, Dez. 1990.
- HELGESSION, Alf. *Church, State and people in Mozambique: An historical study with special emphasis on methodist development in the Inhambane region*. Uppsala: Studia Missionalia Upsaliensia LIV, 1994.
- JAIME, Simão. *A Economia e a expansão das redes telegráficas no território de Manica e Sofala, 1892 a 1942*. Maputo: Promédia, 2003.
- JETIMANE, Feliciano. *Ntiro wa bandla ga Metodista Episcopal. Relatório Oficial da Conferência Anual da Igreja Metodista Unida em Moçambique (Sudeste da África)*. Maputo, Trigésima Sétima Sessão, p. 137-141, Dez. 1990.

JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos Bantu: Tomo I: Vida social*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos Bantu: Tomo II: Vida mental*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

LOWY, Michael. Marxismo e religião: ópio do povo?. In BORON, Atílio, et all. *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. ISBN 978987118367-8, 2007.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MOREIRA, Eduardo. *Portuguese East Africa: A Study of its Religious Needs*. London: World Dominion Press, 1936.

MORIER-GENOUD, Eric Donald. *Of God and CAESAR: The Religion between Christian Churches and the State in Colonial Mozambique, 1974-1981. Le Fait Missionnaire: Histoire et Héritages-Approche Pluridisciplinaire*. Cahier, n. 3. p. 1-71, Septembre 1996.

NEVES, Joel das. *A American Board Mission e os desafios do protestantismo em Manica e Sofala (Moçambique), ca. 1900-1950. Lusotopie*, p. 335-343, 1998.

PENICELA, Almeida. *Nova fase da Igreja Metodista Episcopal em Moçambique. Relatório Oficial da Conferência Anual da Igreja Metodista Unida em Moçambique (Sudeste da África)*. Maputo, Trigésima Sétima Sessão, p. 119-125, Dez. 1990.

OPOKU, Kofi Asare. “A religião na África durante a época colonial”. In: BOAHEN, A. Ada (Coord.). *História Geral da África, VII: A África sob dominação colonial, 1800-1935*. São Paulo: Ática/UNESCO, 1991.

POLANAH, Luis. “A terminologia de parentesco entre os Vatswa da costa Sueste de Moçambique”. In: *Moçambique: Cultura e Historia de um país: atas da v semana de cultura Africana*, pp. 171 - 214.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.

PORTUGAL e a Santa Sé: Concordata e Acordo Missionário de 7 de Maio de 1940. [Lisboa]: Secretariado da Propaganda Nacional, 1943.

RESTRICK, David W. *The Church of the Nazarene and the Mozambican revolution, 1975 to 1982*. USA: UMI Dissertation Services. 2001.

SAÚTE, Alda Romão. *O intercâmbio entre os moçambicanos e as Missões Cristãs e a educação em Moçambique: A Missão Anglicana de Santo Agostinho- Maciene, 1926/8-1974*. Maputo: Promédia, 2006.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: PIONEIRA Thompson Learning, 2001.

ZAMPARONI, Valdemir. S.d. Deus branco, almas negras: colonialismo, educação, religião e racismo em Moçambique, 1910-1940. Disponível em <[HTTP://www.codesria.org/Links/Research/luso/Zamparoni.pdf](http://www.codesria.org/Links/Research/luso/Zamparoni.pdf)>. Acesso em 27 Fev. 2010.

_____. *De Escravo a Cozinheiro: Colonialismo e racismo em Moçambique*. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2007.

_____. Entre “*naros*” & “*mulungos*”: *colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c. 1890-1940*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998. Tese de doutoramento.

_____. “Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940”. In: REIS, Joao Jose; SILVEIRA, Renato da. (Editores). *Afro-Ásia* nr. 23. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 2000.

ANEXOS

ANEXO A GUIÃO DAS ENTREVISTAS

Nome Completo

Nome do pai e da mãe

Idade e Naturalidade

Escolaridade – As Escolas que frequentou

Vida Profissional – Lugares e organismos/Empresas onde trabalhou

Igreja Metodista Episcopal em Moçambique

Como é que surgiu e quando? Qual foi a proveniência? Tem alguma relação com o trabalho migratório?

Em que região de Moçambique/Inhambane se estabeleceu pela primeira vez?

Que estratégias usaram os missionários para poderem contornar as autoridades administrativas coloniais?

Os missionários não tinham outro interesse ao praticarem a agricultura como forma de se fixarem no campo?

Como é QUE os missionários conseguiram os terrenos para a instalação da Igreja?

Como é que eram as comunidades quando chegaram os missionários? Que práticas é que observavam?

Quais foram as estratégias de conversão utilizadas pelos missionários?

No processo de conversão e evangelização que tratamento era dado aos usos e costumes das comunidades: Lobolo, poligamia, adoração dos antepassados, folclore, língua de comunicação, crenças, medicina tradicional, etc.

Qual foi a reação dos nativos em relação à chegada da IME?

Que meios de transporte os missionários usavam para se deslocarem no interior das localidades?

Evolução da Igreja

American Board, Metodista Episcopal .

Como é que evoluiu a sua estrutura?

Como era a relação com as outras igrejas?

Como era a relação com as autoridades administrativas coloniais?

Como era o relacionamento com as autoridades tradicionais?

Como é que os régulos se relacionavam com os pastores e os missionários?

Qual é a língua do culto?

Educação/Escola Bodine

Quando é que foi construída e qual era a sua vocação?

Quais eram os critérios de ingresso à Bodine? A Escola era reservada apenas aos filhos dos crentes da IME ou também era extensiva a todas as pessoas?

Quais eram os critérios de seleção e acesso às bolsas?

Quais foram as disciplinas lecionadas na Escola de Bodine?

Quais foram as outras atividades ou áreas de formação que ensinavam em Bodine?

Conhece os nomes de alguns professores que se destacaram em Bodine?

Como é que se desenvolveu o ensino de agricultura em Bodine? E no seio das comunidades em geral?

Haverá algumas culturas cujo cultivo foi introduzido pelos missionários americanos em Inhambane? Milho vermelho, etc.

Que medidas eram tomadas para manter a disciplina dos alunos em Bodine?

E o sistema de internamento? Eram cobradas mensalidades aos alunos internos? Qual era o valor cobrado?

Educação/Escola Hartzell em Chicuque

Quando é que foi criada e qual era a sua vocação?

Qual era o critério de seleção para o ingresso nesta escola?

Quais eram as disciplinas lecionadas?

Conhece os nomes de alguns professores que se destacaram nesta escola?

ANEXO B RELAÇÃO NOMINAL DOS BISPOS DA IME

1890 - 1896 - William Taylor

1896 - 1916 – Jozeph Hartzell

1917 - 1935 - Eben Johnson

1936 - 1944 - John Springer

1945 - 1956 - Newell Booth

1956 - 1964 - Ralph Dodge

INFORMATION FOR AFRICANS PLANNING TO STUDY IN THE UNITED STATES OF AMERICA

In view of the serious misunderstandings and difficult experiences of many African students who have come to the United States, and with the purpose of obviating these in the future, it is suggested that the following items of information and advice should be given to Africans who are planning to study in America.

(1) That only students of excellent health, certified to by a competent physician, and of exceptional capacity and strong moral character should come to America to study.

(2) That only students who have taken advantage of the best educational opportunities of their own country should be encouraged to seek opportunities in America, and then only with a view to fitting themselves for larger service in Africa.

(3) That a student should realize in advance that the total annual expenses of attending school in America range from \$500.00 to \$1,000.00 annually, i.e. from £ 100 to £ 200. At the Negro Schools in the Southern States it would approximate the former figure; at the Universities of the North it would at least equal the latter figure and sometimes exceed it.

(4) That before sailing for America a student should have definite and reliable assurance of sufficient funds to pay his travelling and school expenses. The former (2nd and 3rd class to England and 3rd to the U.S.) will approximate £ 60 each way.

(5) That the opportunities to earn money to pay expenses are quite limited and available scholarships very few. The Immigration laws applying to students do not permit, under ordinary circumstances, students accepting regular remunerative work during term time. As a result many foreign students, including Africans, without adequate home help, frequently have a difficult time.

(6) That a student should obtain the advice of some missionary or government teacher in his own country who has visited America, before negotiations or correspondence with American educational institutions are begun.

(7) That definite arrangements should be made in advance with an American School or College as to the acceptance of a student, and a formal document under seal of the institution certifying to such acceptance should be secured. This is necessary under the Immigration laws. Without such certificate in due form a foreign student may be deported and is sure to be subjected to embarrassing delays at the Immigration Station at Ellis Island in New York Harbor. The letter to the school should state exactly what courses a student has already completed, and should be accompanied by recommendations:

- (a) from a European or American missionary, preferably one engaged in education.
- (b) from a government official, preferably in the educational service.

(8) That a passport visa secured from an American Consul in a foreign country is essential. When possible this should be obtained before leaving Africa. The applicant should state that he wishes to enter as a student.

(9) That a thoroughly good knowledge of spoken and written English is essential for effective use of educational opportunities in America. This should be obtained in Africa, being supplemented when necessary in England.

(10) That a student should read in advance books dealing with the subject of Negro education and conditions in the United States. Among the recent surveys and studies by British visitors are "Negro Schools in the Southern States" by Dr. Lance G. E. Jones and published by the Oxford University Press, and "Aggrey of Africa" by Dr. Edwin W. Smith, published by the Student Christian Movement, London, and dealing with the education and work of a noted African both in his own country and in the United States. A school will generally send a "Circular of Information" or "Annual Catalogue" on request without charge.

(11) That a student should whenever possible carry with him letters of general recommendation, as well as introductions to responsible persons who will be genuinely interested in his welfare.

(12) That on arrival in New York a student should report to the office of the Mission Board or educational agency under whose auspices he is coming to America. When a student comes independently and is without other friends he may call for advice at the Institute of International Education, 2 West 45th Street, or at the office of the Phelps-Stokes Fund, 101 Park Avenue. These agencies and the Boards are not generally in a position to give any financial help, but they will do all in their power otherwise to help duly recommended African students who have complied with the above suggestions.

* * * * *

The above statement has been drafted by the Phelps-Stokes Fund after consultation with government officials, representative African students in the United States and the officers of various boards and institutions which have had experience with foreign students, especially those from Africa.

June 1st, 1929.

ANEXO D QUADRO DIRETIVO DA ESCOLA BODINE

ANO	RESPONSABILIDADE	NOME
1910 – 1915	Responsável	P. W. Keys
1915 – 1920	Diretor	P. W. Keys
	Escola Elementar	Davida Mapere
1920 – 1925	Diretor	P. W. Keys
	Escola Elementar	Aroni Mucombo
1925 – 1930		
1930 – 1935		
1935 – 1940		
1940 – 1945	Diretor	Julian S. Rea
	Escola Elementar	Elias Mucambe
1945 -1950	Diretor	Julian S. Rea
	Escola Elementar	Elias Mucambe
1950 – 1955	Diretor	Julian S. Rea
	Principal da Escola	Borje Person
1955 – 1960	Diretor	Julian S. Rea
	Principal da Escola	Borje Person

Outros professores e colaboradores

Per Knutson, Ruth Thomas, Victoria Lang, Clara Keys, Mary Rea, Gideon Jamela, Neftal Banze, Manuel Mucambe, Jordão Mbulo, Viriato Mucambe, Zacarias Manhice, Rafael Sikisi, Jossai Matsinhe, Jaunareta Maculube, Manuel Tamele, C.J. Stauffacher, Alice Stauffacher, Karin Jonsson, Silva Pakule, Isabel Mucambe, Losadina Mucambe, Felizmente Matsinhye, Nellie Mucambe, Helena Rafael, Ruth Thomas, Francisco Mendes, John Kraemer, Antonio Tomas, Boaventura Samuel, Mrtins Paipe, Jossias Matsinye, Henrique Mazokoro, Dorothy Persson, Porcina Mendes, Leonora Jamela, Carlota Antonio, Deli Boaventura, Silva Pacule, Nocia Katini, Sara Amosi, Nataniel Navess, Max Kemling, Tage Adolfsson, Gunnel Adolfsson, Mary Rea, Simoni Beni, Gunrel Adolfsson, Ruth Kemling, Telma Znguze, Neli

Mucambe, Margarida Zunguze, Herry Greenberg, Cassiano Pereira, Wilson Taimo, Elias M. Mapanzeni, Zefanias Vilanculos, Clara Bartling, Silva Pacule, Nocia Katini, Sara Amosi, Isabel Filipe, Teixeira Jose, Asita Beni, Flora Namborete, Alicia Jaketi, Escrivão A. Zunguze, Enosse Litiho Machava, Porcina Mendes, Dale Shires, Barbara Kurtz, Helen Shires, entre outros.

ANEXO E QUADRO DIRETIVO DA ESCOLA HARTZELL

ANO	RESPONSABILIDADE	NOME
1910 – 1915		
1915 – 1920	Responsável Trabalhos industriais	Mrs W. C. Terril; Fannie Tafula Mrs. Staufacher
1920 – 1925	Principal Superintendente	Elsie Roush Ruth Thomas
1925 – 1930		
1930 – 1935		
1935 – 1940		
1940 – 1945	Principal	Ruth E. Northcott
1945 – 1950	Responsável	Ruth E. Northcott
1950 – 1955	Responsável Missão e trabalhos industriais	Ruth E. Northcott Harry Greenberg

Outros Professores e colaboradores

Ernesto Laisse, Abrao Zakarias, Ester Zakarias, Francisco J. Nhambiho, Beatriz Ernesto, Agostinho Saranga, Roda Abrao, Elias J. Navess, Mabel Michel, Francisco Mendes, Porcina Mendes, Maria Pimentel, Mary Jean Tennant, Mrs J. Borle, Tomaz Jeke, Ernesto Meigas, Fannie Sikobebe, Ester Cume, William Macamo, Tage Adolfsson, Gunnell Adolfsson, Clara Bartling, Vitoria Lang, Tomaz J. Nhambio, Ernesto Canze, Fannie Skobebe, Almeida Penicela, Katherine Miranda, Margaret Sessions, Esther Chume, William Makamu, Hana Saul, Per Knutsson, Harry Greenberg, Ruth Northcott, Mabel Michel, Hana Leonardo, Leonardo Nhavoto, Charlotte Lewis, Grino Navess, Catarina Simbine, William Anderson, Dorothy Anderson, David Matiquite, Francisco Jamesi, Gunborg Knutsson, Dorothy Greenberg, Mabel Michel, Charlotte Lewis, Gabriel Simbine, Catarina Simbine, Karin Jonsson, A.S. Carvalho, Joel Mafuiane, Clara Bartling, Joaquina Almeida, Clara Bartling, Titosi Dzimba, entre outros.

ANEXO F ALGUMAS PUBLICAÇÕES DA IME

Bhuku ga basiselelo = Livro de higiene

O livro da Estrela

Magela manyikako a wutomi ginene = A alimentação que dá boa saúde

Mahlahle = Estrela de orvalho

A matsamela ya vanhu ni zinyikiwo za Nungungulu = O modo de vida das pessoas e as dádivas de Deus

Ngango wa mutshwa = o lar do matswa

Nkutsulani wa matimu ya vakale = A essência da historia dos antepassados

Procuradores do caminho; Zeladoras do lar

Wurimo = Agricultura

Wutomi ginene = A boa saúde