



HAL
open science

Eric MORIER-GENOUD, Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique, 1940-1986

Michel Cahen

► **To cite this version:**

Michel Cahen. Eric MORIER-GENOUD, Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique, 1940-1986. *Africana studia*, 2021, pp.177-184. halshs-03602419

HAL Id: halshs-03602419

<https://shs.hal.science/halshs-03602419>

Submitted on 9 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Morier-Genoud (Eric). Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique, 1940-1986, Rochester (NY), Rochester University Press, coll. "Rochester Studies in African History and the Diaspora", 2019, 246 p., ISBN: 978-1-58046-943-8

Michel Cahen

pp. 177-184

Cet ouvrage d'une épaisseur très raisonnable – le texte proprement dit prend fin à la page 176 – est néanmoins le résultat de plus de vingt ans de recherche. Il apporte une très importante plus-value aux études sur les confessions et institutions religieuses au Mozambique. En effet, si l'auteur maîtrise naturellement toute la littérature sur le sujet (notamment catholicismes, protestantismes et islams), sa richesse vient surtout d'un travail d'archive dans onze institutions (ou fonds privés) de Beira (Mozambique), Breda (Pays-Bas), Lisbonne, Maputo, Porto et Rome et de longues entrevues avec quarante hommes et six femmes, ancien-ne-s ou toujours actuel-le-s missionnaires, prêtres, pères, frères, sœurs... Le matériau primaire est donc considérable. Mais l'ouvrage devrait trouver une audience au-delà des spécialistes, auprès de tou-te-s celles et ceux qui veulent apprendre sur la «vie quotidienne» du catholicisme en Afrique, de l'époque coloniale à la période indépendante et dans quelle mesure cette «vie quotidienne» influe sur la production du politique d'une manière différente que celle que l'on envisage habituellement (les prises de positions de responsables, etc.). En effet, l'auteur a voulu rompre avec ce qu'il appelle le «paradigme politique» fréquent dans les études religieuses, c'est-à-dire une approche du catholicisme (ou autres confessions) comme institution à l'aune du rapport à l'État (colonial et post-colonial). Non point que cet aspect ne soit pas abordé, au contraire. Mais il l'est par le biais d'une étude «horizontale» de l'église, ni top-down, ni bottom-up. En effet il étudie, synchroniquement et par étape, l'ensemble des structures catholiques à l'œuvre, en insistant sur leur diversité, sur le pluralisme des pratiques, sur l'historicité propre de chaque congrégation missionnaire et sur la dialectique entre les ordres et l'église séculière.

Cela se passe au Mozambique, une colonie portugaise qui ne fut indépendante qu'en 1975, et l'étude de cas concerne le diocèse de Beira (la seconde ville) qui couvrait en 1940 deux distritos (provinces), celui de Manica e Sofala, et celui de Tete, au centre de la colonie: un diocèse grand comme près de quatre fois le Portugal. Le choix de l'auteur

n'est évidemment pas que géographique, mais a partiellement commandé les bornes chronologiques: c'est en effet en 1940 que le diocèse est créé par la papauté en conséquence de la signature du Concordat et du Statut missionnaire, alors précisément que le centre du Mozambique repassait sous administration directe de l'État, après cinquante ans de règne de la Companhia de Moçambique – une compagnie à charte de capitaux majoritairement britanniques (1891-1940). La fin de période (1986) est plus floue, l'auteur considérant que l'on peut considérer en toute certitude qu'à ce moment-là au moins, l'église catholique au Mozambique avait achevé sa mue de l'église impériale blanche à l'église africaine noire, bref, qu'alors sa nationalisation était achevée. Mais il ne s'agit pas seulement d'une «africanisation», mais de la floraison (l'auteur dit souvent *blossoming*), ou de la genèse d'une église africaine, au départ aux côtés de ou dans l'église dominante blanche, sans pour autant provoquer de scissions «africanistes» comme en connurent souvent les organisations protestantes. S'il a choisi le diocèse de Beira, c'est en raison de son exceptionnalité: grande diversité interne (rien moins que la présence des personnels de dix-huit congrégations, plus celui de l'église séculière), dans une région qui, Companhia de Moçambique oblige, avait longtemps été «autonome» envers Lourenço Marques (aujourd'hui Maputo, la capitale) et plus encore envers Lisbonne. Ajoutons à cela la très grande hétérogénéité ethnique – notamment de part et d'autres du Zambèze mais aussi plus au sud – et ses conséquences sur la religiosité (un des aspects originaux de l'ouvrage), et on avait là tous les ingrédients d'un diocèse ingouvernable. Il fut pourtant gouverné, au moins de 1943 à 1967 (années de l'arrivée et de la mort de son légendaire évêque) grâce aux qualités exceptionnelles de Dom Sebastião Soares de Resende, avant de littéralement implorer au début des années 1970 – circonstance également exceptionnelle – sous les effets de la guerre de libération et d'être reconstruit dans la douleur lors des premières années d'indépendance (précisément celles du radicalisme «marxiste-léniniste» et «athée» du parti unique au pouvoir, le Front de libération du Mozambique, Frelimo, qui détestait spécifiquement la ville de Beira considérée en bloc comme «réactionnaire»).

L'auteur dit de son livre qu'il devait être pluridisciplinaire en fonction de son objet. Je ne suis pas d'accord: c'est précisément un livre d'histoire – il s'agit bien de «trajectoire historique» (p. 7), et justement la reine des disciplines des sciences sociales permettait de piocher chaque fois qu'elle le voulait dans la sociologie et la science politique. Sans que l'auteur n'ait vraiment procédé à une ethnographie de chacune des parcelles de cet ensemble composite – le livre eût dû être bien plus épais –, il s'agit bien d'une histoire du politique produit par l'église hétérogène et sa confrontation aux contextes traversés. Outre une dense introduction qui explique la rupture, on l'a vu, avec la démarche du «paradigme politique» (pp. 1-15) et un «épilogue» à mon goût trop bref (pp. 169-176) sur lequel je reviendrai, l'ouvrage est structuré en six chapitres.

Le premier étudie naturellement «The Making of the Diocese of Beira» (pp. 16-38) depuis la fin du XIX^e siècle (après le long déclin du xviii^e et des trois premiers quarts du XIX^e siècle suite aux grandeurs des XVI-XVII^e) et revient sur le Concordat et le Statut missionnaire signés la même année que la création du diocèse, 1940. L'auteur y approfondit sa thèse ancienne selon laquelle ces textes ont établi une relation entre l'État impérial portugais et le Vatican bien plus complexe qu'un simple asservissement volontaire de l'église par le régime fasciste. Par exemple, «[rather] than investigate who benefited most from the alliance between church and state, the chapter [...] investigates what the Catholic Church did thanks to (or in spite of) it» (p. 17). La grande bataille du nouvel évêque – passant lentement du nationalisme portugais à l'ultramontanisme, c'est-à-dire donnant la priorité à l'évangélisation sur la portugalisation des indigènes – fut en particulier de réussir à attirer une forte proportion de missionnaires étrangers, ce qui allait *ipso facto* diversifier

les ordres présents (non plus seulement jésuite et franciscain), les nationalités, les manières de faire. L'évêque se fit connaître rapidement des autorités en condamnant sans équivoque les diverses formes de travail et culture forcés travail forcé comme antagonique à la doctrine sociale de l'église. Arrivé dans un diocèse de 360 000 km² en 1940 qui n'avait que 28 prêtres en 1940, Dom Sebastião put considérer, en 1953, que son territoire était «minimally occupied [...] once each district had a mission station» (p. 33) et avait un séminaire mineur à Zobué, dans le nord du diocèse, tenu par les Pères Blancs (p. 37).

Le deuxième chapitre en vient à étudier la «Diversity and Dynamics of the Imperial Church» (pp. 39-64). La présence croissante de missionnaires étrangers augmentait en effet la diversité des congrégations (seuls les Jésuites et les Franciscains étaient, au Mozambique, complètement portugais, car ils étaient envoyés par la «province portugaise» de leur ordre respectif): les jésuites, expulsés par le Marquis de Pombal au XVIII^e siècle, revenus en 1881, expulsés de nouveau en 1910 avec l'instauration de la République, et revenus en 1941; les franciscains arrivés en 1892 et jamais expulsés; les pères Blancs à partir de 1946; les pères de Burgos (espagnols et, notamment, basques) à partir de 1949; les frères de Picpus en 1956, pour ne citer que les principaux et sans oublier les ordres féminins presque tous franciscains. Or chacune de ces congrégations avaient des fonctionnements différents (depuis un verticalisme centralisé et assumé – jésuites et pères blancs – à une décentralisation élective – les franciscains), des objectifs différentes, depuis les franciscains nationalistes et baptisant à tour de bras jusqu'au pères Blancs bien plus exigeants et sélectifs; depuis les jésuites s'intéressant aux élites (baptiser les fils de chefs) dans l'objectif de produire une élite catholique africaine jusqu'aux pères de Burgos ne voulant travailler qu'auprès des pauvres et de la classe ouvrière. Pour les uns (ordres les plus anciennement présents), la conversion au catholicisme était la transmission d'une foi européenne, pour d'autres, il s'agissait de créer une église catholique africaine et de valoriser la tradition africaine comme un pas vers la foi révélée (pères Blancs), etc. Tout cela n'était évidemment pas facile à gérer au niveau du diocèse. Néo-thomiste, Dom Soares adopta toujours une position au-dessus des différences, cherchant néanmoins les convergences lors de «synodes» locaux annuels réunissant les missionnaires et prêtres indépendamment de leurs affiliations et aboutissant à des lettres pastorales largement diffusées (et parfois censurées par l'autorité portugaise). Mais chaque confrérie se voyait attribuer une zone géographique différente, ce qui leur conférait, en réalité, une grande autonomie de pratiques.

Le troisième chapitre aborde «The formation of an African Church» (pp. 65-90). Ce chapitre s'intéresse d'une part aux effets du travail missionnaire – celui de «l'Église impériale» (p. 65, notamment) – et d'autre part à l'expansion de l'église africaine qui se développait aux côtés (pour les dissidences) ou au sein de l'église impériale. C'est toute la question – classique mais considérable – de l'«appropriation and reappropriation of the church and its message» aboutissant notamment au développement d'un clergé africain (p. 65). Le nombre des baptêmes grandissaient lentement mais régulièrement, la proportion de catholiques dans la population globale atteignant 15,6 % en 1974. Mais les taux de conversion étaient très variables selon les congrégations si bien que les franciscains et les jésuites obtenaient un taux entre 12 % et 13 % tandis que les pères de Burgos obtenaient 3 % et les pères Blancs 1,4 % (p. 38)! Mais, selon l'auteur «the [...] probably most important factor to explain conversions, is African agency. This factor is difficult to demonstrate statistically» (p. 72). Mais deux cas lui permettent d'avancer dans la démonstration. Le premier est la conversion en masse (du moins en termes relatifs) du peuple nguni du nord de la province de Tete. Cette enclave nguni issue du mfecane zoulou avait, depuis la fin du XIX^e siècle et à l'inverse de leurs frères de l'empire de Gaza

au sud, fait alliance avec les Portugais comme garantie du maintien de leur domination sur les peuples soumis, notamment chewa. La proportion de catholiques y était de 28,4 % (p. 72). Inversement, les Chewa se convertirent extrêmement peu, maintinrent leurs sociétés secrètes religieuses et devaient ensuite constituer l'essentiel de la base sociale du Frelimo dans la guerre de libération. L'autre cas est celui du peuple manica (un sous-groupe chona), une zone de présence catholique depuis le XVI^e siècle, à la limite nord de l'ex-empire de Gaza. Les Manica présentaient un taux assez fort de conversion 22,2 % en 1964, mais leurs voisins Ndau (une autre branche chona) eurent toujours des taux très bas bien qu'évangélisé, comme les Ngunis du nord de Tete, par les franciscains. Eric Morier-Genoud se garde de verser dans une explication purement ethnique: «People did not convert because they were Manica or refused because they were ndau [...]. But it seems probable that some social issue or historical event led one society to convert en masse and the other to be much less interested» (p. 74). Malheureusement, l'auteur ne donne gère plus d'explication sur ce cas au sud du diocèse (on y revient *infra*).

Entre l'orthodoxie des pères Blancs (croire correctement) et l'orthopraxis des franciscains (avoir des pratiques correctes), «the question is wether [this difference] translated into different forms of Catholicism among believers» (p. 80)? Les entrevues menées par l'auteur l'amène à conclure qu'il n'y en eut guère, sauf sur le point très important de l'attitude envers la lutte de libération (p. 81).

Dans ses efforts pour promouvoir une église africaine, Dom Sebastião avait créé le séminaire diocésain de Zobué dans lequel, dès 1950-51 la majorité des étudiants étaient africains, avec quelques métis (p. 83). Le fait qu'il soit à la charge des pères Blancs donna à la formation une orientation particulière. Les étudiants y développèrent une «deep appreciation of their own culture and were proud Africans. This stood in stark contrast to other seminaries [...] Zobué seminarians accepted and celebrated African traditions and recognized Catholicism as compatible with African nationalism [...]. On the other hand, they tended not to support socialism or communism» (p. 86).

Être un prêtre africain en temps de guerre coloniale ne fut pas facile. Certains développèrent des liens plus ou moins étroits avec le mouvement de libération et furent protégés par Dom Sebastião, à la différence de l'évêque de Tete (formé en 1962 en séparation de celui de Beira). Après la mort de Dom Sebastião (1967), eux comme les missionnaires étrangers devinrent bien plus vulnérables (pp. 88-90).

Le quatrième chapitre est intitulé «Gathering Storm. Vatican II Meets African Nationalism» (pp. 91-119). Le changement va commencer à devenir patent en 1958 tant au Portugal avec la poussée du candidat de l'opposition, qu'au Vatican avec l'élection de Jean XXIII, qui allait convoquer le concile de Vatican II. La plupart des missionnaires furent influencés directement par la nouvelle théologie (p. 93), les uns avec enthousiasme (pères Blancs), les autres étant divisés (jésuites) ou réticents (franciscains). Le concile encouragea les jeunes prêtres à donner de la voix, il ouvrit la porte à la théologie de la libération, à Beira notamment parmi les pères de Burgos et un nombre croissant de missionnaires eurent désormais une approche positive des cultures africaines alors que la modernisation coloniale tentée par le Portugal à partir de la fin des années 1950 profitait toujours surtout à la population blanche (p. 96). Par ailleurs l'église catholique perdit son monopole sur l'éducation des Africains (p. 98). En 1962 apparut le *Frente de libertação de Moçambique* (Frelimo) dont la fondation est discutée longuement (pp. 100-107) notamment sous l'angle de la participation de jeunes catholiques africains du diocèse de Beira – par exemple les séminaristes de Zobué refusant que les jésuites prennent en main le séminaire auparavant géré par les pères Blancs. En effet, ces jeunes allaient être pris dans le tourbillon de la crise du Frelimo (1966-1969), opposant leur culture «afro-centrique» (l'auteur n'emploie pas ce

terme) forgée par les pères Blancs à l'universalisme abstrait de la direction de plus en plus marxisante – et toujours autoritaire – du Frelimo. Dans cette crise apparaît la figure du Père Gwenjere, professeur à Zobué, reçu avec faste par le Frelimo quand il s'enfuit à Dar es Salaam en 1967 pour éviter son arrestation, mais rapidement marginalisé et considéré comme le meneur des jeunes étudiants révoltés.

L'église mozambicaine se divisa profondément sur la question du nationalisme africain. L'archevêque à Lourenço Marques restait totalement pro-portugais, publiant des instructions en ce sens qui eurent plutôt l'effet inverse de mettre de l'huile sur le feu (p. 109). Les étudiants du séminaire mineur de Zobué refusèrent désormais de poursuivre leurs études au séminaire majeur de Namaacha (contrôlé par l'archevêché (p. 111). Les pères de Burgos, influencés par leur forte composante basque, passèrent à la théologie de la libération au milieu des années 1960 et mirent l'accent sur les communautés ecclésiales de base (p. 114). Ils prirent contact avec le Frelimo et eurent un grand rôle dans la dénonciation du massacre de Mukumbura perpétré par les troupes rhodésiennes opérant à l'intérieur du Mozambique (1971). Les pères de Picpus suivirent avec retard le tournant des pères Blancs, supportant l'idée de l'indépendance du Mozambique. Les congrégations féminines, surtout franciscaines, restèrent plus conservatrices, sauf exceptions de sœurs soutenant le Frelimo. (p. 116). Le tournant n'affecta que marginalement les missionnaires de nationalité portugaise, restant pro-coloniaux, et de ce fait les jésuites et les franciscains. Au total, «the position of the Catholic Church in relation to African nationalism was internally diverse [...] Dom Sebastião managed to maintain control of his diverse clergy thanks to his unique «neutral» (ultramontane and neo-Thomist) stance. His death would soon lead the diocese to implode» (p. 119).

Le chapitre 5 aborde la question du processus de décolonisation («Decolonization? War, Implosion, and the Vatican», pp. 120-147). En janvier 1967 Dom Sebastião disparaît et la même année le Frelimo commence la guérilla dans le district de Tete auprès des populations chewa. En 1968, le dictateur portugais, Salazar est victime d'une attaque cardiaque. La crise à Beira devient vite «unprecedented» (p. 120). Les évêques vont s'y succéder à vive allure, de diverses tendances, sans jamais réussir à stabiliser l'église. Le dernier, d'origine goanaise – le premier évêque non blanc – meurt d'une crise cardiaque après que son domicile ait été attaqué à la grenade et qu'il eut appris l'arrestation d'un de ses missionnaires. L'Église perd ses deux journaux et sa radio, «rachetés» par un homme d'affaire lié à Salazar et son successeur Caetano, Jorge Jardim. Ce dernier essaie pourtant de recruter des Africains, notamment parmi l'élite catholique, afin de promouvoir son (tardif) projet «multiracial» pour le Mozambique. En 1971, les Pères Blancs décident de se retirer du Mozambique suivis par les pères de Picpus en 1974 dans un contexte de luttes de plus en plus ouverte entre les congrégations. Entre les départs, les expulsions et les arrestations, le diocèse perd la moitié de son personnel. Les tentatives de l'évêque progressiste Dom Manuel Vieira Pinto (également évêque de Nampula) ne réussissent pas à stabiliser le diocèse dans la mesure où il se heurte à l'hostilité des missionnaires conservateurs. Il fut finalement lui-même expulsé du Mozambique au début 1974, après une déclaration ouvertement favorable au droit à l'autodétermination. En fait, le contexte rendit visible l'hétérogénéité catholique plus qu'il ne la produisit, que ce soit au niveau diocésain ou congrégationnel.

Le sixième chapitre aborde la période de l'«Independence. Revolution and Counterrevolution» (pp. 148-168). Pendant la période de transition (avril-septembre 1974) le Vatican et l'église catholique au Mozambique tentèrent de préparer l'indépendance. Les prêtres noirs s'organisent en association (p. 150) et en décembre 1974 les deux premiers évêques catholiques sont nommés, dont Dom Jaime Gonçalves, premier évêque africain

du diocèse de Beira (p. 152). Les missionnaires de divers ordres restaient divisés, entre ceux qui voulaient rester «neutres» et ceux qui voulaient ouvertement soutenir le processus, comme les pères de Burgos. Pendant cette période de transition, le Frelimo se montra respectueux des confessions et, à Beira, nomma comme gouverneur un catholique d'une grande famille créole locale. Cela ne devait pas durer. Dans sa politique de «nationalisation» du pays (au sens littéral du terme: «produire la nation»), le Frelimo ...nationalisa la santé, l'éducation et la justice, ce qui produisit un profond impact sur l'infrastructure de l'église perdant les trois quarts de ses bâties s'ajoutant au départ des deux tiers des missionnaires restant (en 1981, il en restait 81 sur les 286 présents en 1973). Par ailleurs, la logique même du parti unique entraîna une forte suspicion à l'égard des communautés ecclésiales de base, vues comme des «réunions de cellules» d'un parti autre que le Frelimo (p. 159)! Y participer devint un acte d'opposition. L'hostilité fut, du reste, extensive à toutes les confessions, même si l'église catholique resta la cible privilégiée (p. 159) Mais diverses réunions nationales de l'église restèrent fermes sur cette orientation – quelle autre solution avait-elle (p. 157)? – qui se heurta à des mesures très restrictives pour le travail religieux prises par le Frelimo à partir de décembre 1978. Environ 80% des catholiques de Beira cessèrent de participer aux messes (p. 159).

Face au développement de la guerre interne (à partir de 1976) devenant une guerre civile généralisée (autour de 1982), le Frelimo commença par expliquer que l'église catholique et les rebelles avaient la même origine à savoir le colonialisme (p. 162), une vision par conséquent très homogène du catholicisme mozambicain, que l'auteur analyse et critique (p. 164). En fait, très peu de membres du clergé catholique soutinrent la *Resistência Nacional de Moçambique* (Renamo), même si certains continuèrent à officier dans les zones Renamo. Ensuite, l'auteur analyse l'affirmation selon laquelle nombre de dirigeants de la Renamo provenaient des missions catholiques. Numériquement, c'est un fait, mais on peut en dire autant du Frelimo, puisqu'à l'époque coloniale presque le seul moyen pour un Africain d'avoir une éducation était de suivre l'enseignement missionnaire. Enfin, seuls les séminaristes de Zobué, tôt entrés en dissidence (cf. *supra*), soutinrent la Renamo, mais la plupart dans des fonctions marginales à l'étranger.

Tôt, l'église s'affirma pour des négociations entre les «warring parties», mettant ainsi sur un pied d'égalité le Frelimo libérateur et les «bandits armés soutenus par l'apartheid». Le gouvernement fut cependant contraints d'accepter que l'église – en particulier les franciscains – devienne l'intermédiaire du début des pourparlers avec la Renamo (1985-1986), même si un début de processus engagé avorta, enterré de surcroît par le décès du président Samora Machel dans le crash de son avion en 1986. Cependant, dès 1988, l'église devait reprendre son rôle de médiatrice et s'engageait alors le processus de Rome qui devait mener aux Accords de paix de 1992.

D'un point de vue catholique, comment résumer cette dernière période de l'ouvrage (1975-1986)? «Can we conclude that the church remained colonial or became neocolonial after independence? It would seem more appropriate to say that the Catholic Church underwent its own revolution with independence» (p. 168)

Enfin un «Épilogue» (pp. 169-176) revient sur cette idée: «By 1986, the church completed its transition from an imperial institution into a fully national church [which allowed] the institution not only to advise all sites of the war to negotiate a political settlement but also to offer itself as an impartial and independent mediator in such negotiation» (p. 169). L'ouvrage a montré le besoin d'étudier l'église et sa (ses) politique(s) par le biais des congrégations, donc d'une perspective horizontale. En effet, ces dernières influençaient d'une part la politique de l'église vers le bas et d'autre part, la façonnaient partiellement vers le sommet (p. 171). Mais par ailleurs, analyser l'église «avant» et «après» l'indépendance

de 1975 est réducteur (p. 173). Il s'agit d'un processus historique de l'église impériale vers l'église africaine et la «date» (1975) devrait donc être remplacée par une période (par exemple 1958-1986). Naturellement le contexte a pesé décisivement – les nationalisations, la guerre civile (p. 178) – dans les réponses apportées.

Certes, une partie de tout cela peut se retrouver dans les églises d'autres pays africains après 1940. Mais les colonies portugaises deviennent indépendantes tardivement (1975) après dix à quatorze années de guerre et dans ce cadre, le diocèse de Beira reste exceptionnel à cause de sa diversité, de sa gestion collégiale (de 1940 à 1967). Beira fut la voie dissidente pendant la période coloniale. «Ville réactionnaire» selon le Frelimo et avec son évêque en pointe dans les négociations avec la Renamo, elle le resta tout autant après. À mon avis, cet ouvrage apporte une plus-value considérable, une complexification fortement documentée de ce que fut la nébuleuse catholique, notamment dans le diocèse de Beira. Aura-t-on encore des remarques, des questions? La réponse est évidemment positive, précisément à cause de tout cet apport – mais j'en évoquerai seulement un petit nombre. Dans le chapitre I, je crois que l'auteur n'aborde pas assez – même si ce n'était pas au cœur de son sujet – la culture régionale de Beira. Il ne parle pratiquement pas de la Companhia de Moçambique, la compagnie à charte de capitaux britanniques mais d'administration portugaise, qui assura, une autonomie de fait dans le contexte colonial. Même les Blancs de Beira détestaient ceux de Lourenço Marques (Maputo). Cette autonomie latente n'est pas pour rien dans le fait que Beira est la première ville du pays à élire un maire de l'opposition en 2003. Dom Sebastião et ses missionnaires trouvent, au Manica e Sofala (pas à Tete) cette subjectivité-là, bien enracinée.

La question de l'ethnicité aurait pu être un peu plus fouillée, en historicisant mieux la question ngunie (dans la divergence Nguni-Chewa) et en rappelant que les Ndaus (dans la divergence Manica-Ndau) ont fait partie de l'armée des empereurs ngunis dans la soumission des peuples jusqu'au fleuve Zambèze. Par ailleurs, dans ces fascinantes divergences, l'auteur en reste trop au catholicisme: les Chewa et les Ndaus se convertissent peu au catholicisme, point. Mais quelle est leur relation avec le congrégationalisme américain (Ndau) et avec les Témoins de Jéovah (Chewa) et autres christianismes dissidents (sionisme, éthiopianisme, etc.). Telle que présentée, l'analyse semble suggérer que Chewa et Manica sont plus que d'autres peuples restés adeptes des religions animistes. Or ce n'est pas certain du tout. Mais les uns comme les autres, c'est certain, voyaient l'État impérial portugais et l'église de la fin du XIX^e siècle comme partie d'un même tout, celui de l'homme blanc renforçant sa présence, avec qui l'on avait intérêt à s'allier (Nguni du Nord, Manica) ou contre lequel il fallait lutter (Chewa, Ndaus). Il n'est certainement pas dû au hasard que Ngunis du Nord et Ndaus aient ensuite été des soutiens importants de la Renamo pendant la guerre civile. Certaines trajectoires historiques fascinantes attendent encore d'être plus fouillées.

Dans ce livre sur le catholicisme, les protestantismes ne sont pas assez présents. L'auteur est très convainquant dans sa démonstration sur l'hétérogénéité catholique, notamment congrégationnelle, sur les effets mutuels des diverses sensibilités. Mais qu'en est-il des effets d'une religion sur l'autre? Si l'islam est alors marginal hors communautés indiennes, n'y a-t-il pas aussi une dialectique entre le catholicisme, l'église suisse romande, les congrégationalistes américains? Si les Ndaus ne se convertissent guère au catholicisme (cf. *supra*), n'est-ce pas aussi parce qu'ils sont déjà labourés par l'American Board of Foreign Missions congrégationaliste? Par ailleurs, les scissions africaines dans l'église catholique sont évoquées une seule fois incidemment mais jamais étudiées. Pourtant certains «églises dissidentes» proviennent aussi de l'église catholique – même si loin derrière le protestantisme.

Une chose qui m'a frappé et qui aurait pu être un peu évoqué est la difficulté de la police politique (PIDE) à pénétrer le milieu missionnaire. Car enfin, on a des missionnaires qui écrivent à leurs Supérieurs qu'ils soutiennent l'indépendance et le courrier n'est pas intercepté et lu. Certains ont de réels contacts avec les combattants et c'est seulement très tardivement qu'ils sont expulsés. La PIDE semble découvrir l'«africanisme» des pères Blancs lorsqu'ils annoncent leur départ volontaire pour dans deux mois (et alors elle les expulse séance tenante). Cela est peut-être un peu comparable avec ce qui se passait pour l'armée: la PIDE pénétrait très peu l'armée (elle ne connaissait pas les détails de la préparation du coup d'État de 1974), parce qu'elle n'avait pas la tradition d'espionner ceux qui lui semblaient devoir faire partie de la Situation (euphémisme donné au régime fasciste). Mais quand elle se mit à réprimer vraiment une partie des catholiques, elle ne fit que favoriser leur adhésion à l'indépendance.

Relativement à la période de l'indépendance, j'ai été extrêmement étonné de ne pas voir évoquée la réunion de 1983 entre le président Samora Machel et les diverses confessions du pays, pour leur demander de participer à l'effort de reconstruire la société durement affectée par la guerre civile, et donc implicitement cessant la campagne athée. C'est du reste après cet épisode que certains catholiques historiques du Frelimo, qui avaient été marginalisés, sont réintégrés. Enfin, face au catholicisme hétérogène, le Frelimo n'était pas non plus, malgré les apparences, homogène. Ainsi, une tentative de négociations avec la Renamo enclenchée par les franciscains en 1985 aurait capoté quand le Frelimo se serait aperçu que les interlocuteurs des premiers n'étaient que des «Portugais» (Mozambicains blancs) des délégations extérieures de la Renamo et non pas la direction militaire – et noire – de la rébellion (p. 167). Cela n'est pas du tout convainquant car les pas ultérieurs du processus auraient forcément inclus la direction militaire du mouvement. En fait, une partie du Frelimo ne voulait pas de négociations et ce prétexte bien futile exprima simplement que même Samora Machel ne faisait pas tout ce qu'il voulait.

En fait, je regrette surtout une chose: ce livre est trop court, en particulier la dernière partie sur la période de l'indépendance. On a vraiment l'impression que l'éditeur a imposé des coupes drastiques. Cela peut se comprendre, mais l'historien le regrette, saluant au passage la prouesse d'une telle complexité en si peu de pages. Parce que cet ouvrage est de première importance, j'espère enfin qu'il sera rapidement traduit en portugais.

2 décembre 2020