

ELOCHUKWU E. UZUKWU, *Memorializing the Unsung : Slaves of the Church and the Making of Kongo Catholicism*, University Park, PA : The Pennsylvania State University Press, 2024, 244 pages.

Richard
M. TAMBWE
Duquesne University,
Theology Department.
rtmxn3@gmail.com.

Cet ouvrage veut commémorer les méconnus agents pastoraux kongolais laïcs (“*Gente da igreja*”) qui ont supervisé le catholicisme dans le Royaume Kongo pendant environ deux siècles (1645 à 1835), en l’absence de ministres ordonnés. La référence à l’esclavage est non seulement une dénonciation de cette pratique antiévangélique à laquelle des religieux avaient participé, mais aussi une remémoration de deux héros dans l’ombre, deux non-kongolais : le Capucin Epifanio de Moirans et le Spiritain Alexandre Monnet qui étaient les seules voix qui, à l’époque, protestaient contre cette pratique inhumaine.

Utilisant la méthode postcoloniale et la lecture de l’histoire à l’envers (du plus récent au plus ancien), le livre part de la mémoire historique pour aboutir à des investigations ecclésiologiques. Il le fait en quatre chapitres : (i) se “représenter” le catholicisme kongolais dans un contexte d’infériorisation et d’infra-humanisation des autochtones par les Européens (p. 2), (ii) la structure de l’Église kongolaise telle que supervisée par la “*Gente da igreja*”, qui démontre une Église assumée par le laïc (p. 2), (iii) le portrait du ministère des Capucins, naviguant entre l’Absolu évangélique et la recherche du profit mondain (pp. 4, 87), et (iv) la redéfinition de la “liberté,” mettant en jeu les Spiritains et la réponse des ancêtres méconnus (les “esclaves” kongolais : traducteurs, interprètes, catéchistes, *vigilantes*) face aux défis sans précédent (p. 5). Ainsi, la conclusion célèbre ce qui peut être appris de ces ancêtres catholiques méconnus sur la dignité humaine, la liberté, la précedence de l’orthopraxie éthique sur l’orthodoxie liturgique, etc. L’expression “esclave du Christ” et autres idiomes théologiques ambigus sont déconseillés à cause de leur impact social dans l’Église et dans le monde (pp. 5-6).

Représentation erronée du catholicisme kongolais assumé par des laïcs

Dans le premier chapitre, l'auteur se demande d'où vient et comment se fait-il que le récit sur l'Afrique et les Africains, leurs cultures et leurs religions, est spontanément accepté, même par les Africains eux-mêmes, alors qu'il est écrit selon des opinions et des préjugés européens, de l'Islam et du Christianisme. Il faut démanteler la "représentation" par une pensée critique et la vigilance herméneutique. Aussi, perçoit-on clairement l'enchevêtrement des valeurs socioculturelles et religieuses indigènes dans le Royaume Kongo avec celles du catholicisme médiéval (p. 9). Selon Uzukwu, l'apprenti patient de l'histoire religieuse et culturelle africaine doit privilégier l'agir local aux notes de voyage des étrangers. Ces derniers sont préoccupés par leur domicile où ils finissent par rentrer, et par les leurs pour qui ils rapportent l'exotique, représentant une Afrique qui n'a jamais été, caricaturant les noirs et leur noirceur, et justifiant le vol impérial dans leur sol et sous-sol (pp. 9-10).

La normalisation du mensonge et des préjugés fait qu'il est difficile d'accepter certaines vérités : l'esclavage et la colonisation ont non seulement créé le développement de l'Europe et de l'Amérique blanche, mais ont aussi causé le sous-développement de l'Afrique. L'injuste transformation des peuples et des territoires en butin est restée impunie. La transmutation de l'Africain en nègre (un qualificatif déshumanisant) est devenue un élément central de la civilisation occidentale. Le racisme systémique a fait qu'on pouvait s'opposer à l'esclavage tout en haïssant ses victimes (*négrophobie*). L'oubli du scandale de la connivence éhontée entre l'absolutisme papal d'un Nicolas V ou Alexandre VI et un pouvoir impérial sanguinaire au grand dam d'un catholicisme mondial. Il y a la nécessité d'un second regard, non-durci et critique, par rapport à tout ce qui est "présenté" aux Africains et "représenté" sur eux. En tout cas, le succès du catholicisme kongolais du 15^e au 19^e siècles contredit le mythe des Africains infrahumains (pp. 10-13).

Malgré l'ambiguïté et la complexité historique autour de la conversion au catholicisme du Mani Kongo Nguzu a Nkuwu (João I) et de ses successeurs (dont Mvemba a Nzinga-Alfonso I) au 16^e siècle, il faut reconnaître dans l'interaction entre le royaume Kongo et le sud de l'Europe "un exemple de l'europanisation d'un peuple d'Afrique et de l'africanisation des Européens" (pp. 14-15). En tout cas, au-delà des intérêts, voire des astuces sociopolitiques, économiques et religieux de part et d'autre, il y a eu des échanges bilatéraux louables. Le problème surgit quand, sous prétexte de modernité, des Portugais s'ingèrent dans la lutte interne entre Kongolais pour le pouvoir, en supportant politiquement et militairement un groupe de "modernistes" au détriment d'un autre dit de "traditionalistes" (*kimpasi*).

Ce fallacieux mobile en rappelle un autre, celui de la Bulle *Inter Caetera* par laquelle Alexandre VI autorisa le Portugal et l'Espagne à semer la terreur dans le monde au nom de l'évangélisation. Urukwu se fait un point d'honneur de montrer que cette bulle ne pouvait pas s'appliquer au Kongo tant le Mani Kongo de l'époque était déjà chrétien au moment de sa parution en 1493 (pp. 14-16). Quoi qu'il en soit, l'élite kongolaise au 15^e siècle estima que la relation avec le Portugal, l'Espagne et le Vatican, était bonne pour le progrès du royaume Kongo, comme en témoigne l'épopée de l'ambassadeur Dom Antonio Manuel, le Marquis de Vunda, au Vatican (pp. 19-20). Ceci fut cependant une erreur de calcul car la ruse politique et la puissance militaire portugaises se révélèrent plus puissantes (pp. 20-21). Néanmoins, un droit de veto contre la pratique du *Padroado* sur la nomination des évêques et des prêtres dans le royaume Kongo, le fait que le clergé était payé par le roi local et le dynamisme du laïc katongolais mitigèrent l'ambition coloniale des Portugais jusqu'à la bataille d'Ambwila en 1665 (pp. 20-23).

Le dynamisme du catholicisme kongolais se remarque non seulement par de nombreux baptêmes dont la symbolique locale n'est pas l'eau, mais le sel (*kudia mungua*), mais aussi par la solennité des mariages et l'administration du sacrement de la réconciliation. Les fidèles préféraient se confesser en présence des catéchistes-interprètes (*maestri*), plutôt que devant les prêtres étrangers seuls. C'est aussi ces *maestri* qui étaient responsables des liturgies des dimanches, surtout pendant la saison pluvieuse où les prêtres visiteurs étaient moins fréquents, sans compter la pastorale quotidienne qui leur incombait. Le mouvement antonin, avec la charismatique Kimpa Vita en tête, transforma l'histoire même de la naissance du christianisme en faisant de Jésus et Marie des originaires du royaume Kongo et considérant les cités de Mbanza Kongo et Nsundi comme Bethléhem et Nazareth dont parlent les évangélistes. Urukwu voit en cette narration étimologique bien plus qu'une recherche de l'identité kongolaise et de la dignité humaine, une traduction continue et fluide de la foi catholique en foi kongolaise (pp. 17-19). Kimpa Vita et ses partisans seront malheureusement brûlés vifs comme hérétiques en 1706 et beaucoup d'autres seront vendus comme esclaves, ce qui expliquerait un grand nombre des "esclaves catholiques" au Brésil, en Caroline du Sud et en Haïti (p. 22).

Montrant qu'il s'agit d'une Église dirigée par des laïcs, Urukwu applaudit le catholicisme kongo et indique qu'il est inspirant et instructif, au-delà de la logique corrosive de la représentation. Il cite six signes positifs de ce catholicisme : (i) l'incarnation du christianisme en véritable Peuple de Dieu (*laos tou theou*) qui pouvait affirmer sa conception des ancêtres et leur rapport aux vivants (la célébration des fidèles défunts et la location des cimetières et des églises) (pp. 23-24) ; (ii) la survie de l'Église sans le leadership des ministres ordonnés (pp. 24, 29-30) ; (iii) l'impact cumulatif du

vécu chrétien sur la vie des Kongolais grâce à l'imbrication harmonieuse du christianisme avec les pratiques religieuses locales (pp. 25, 29) ; (iv) le niveau intellectuel des *maestri* et l'usage des reliques (p. 28) ; (v) l'instrumentalisation de la chrétienté pour valider la position du Mani Kongo (p. 29) ; et (vi) la vigueur de la chrétienté à Soyo, remarquée par des Spiritains en 1876 (pp. 24, 27, 29-30). Uzuokuw dénonce aussi (i) une représentation incorrecte du christianisme kongolais comme n'étant pas suffisamment catholique ou protestant, en désignant tout ce qui était africain et traditionnel, mais pas européen, comme syncrétique et non-chrétien (pp. 24-25) ; (ii) des hypothèses erronées sur l'authenticité du catholicisme kongolais : ce qui était considéré comme orthodoxe auparavant ne l'était plus après 1850 (p. 25) ; (iii) le procédé des deux poids, deux mesures : la même dévotion populaire envers Saint Antoine (trouver des bons maris pour les filles et retrouver des objets perdus) est qualifiée de fétichisme au royaume Kongo et pas au Portugal (p. 25) ; (iv) la confusion du catholicisme européen au christianisme lui-même et que cela soit suivi aveuglement même par des théologiens congolais (pp. 25-27, 201) ; et (v) le mythe des Kongolais incapables d'apprécier la doctrine de la justification (p. 27).

Inculquer l'Évangile en terre kongo : mettre de côté le complexe de Jonas

Au deuxième chapitre, Uzuokuw signale deux décisions vitales que l'élite kongolaise a prises au 16^e siècle et qui pointent vers l'organisation d'un catholicisme politique : (i) la priorité donnée à l'alphabétisation et (ii) rendre le catholicisme indigène. La première permet aux *maestri* de collaborer avec les prêtres européens et d'assumer plus tard la charge pastorale en l'absence de tout ministre ordonné, mais aussi aux autorités politiques d'engager une diplomatie avec l'Europe du Sud et le Vatican. La seconde correspond à ce qu'on appellerait "inculturation" aujourd'hui (p. 32). C'est avec admiration que Uzuokuw s'appuie sur plusieurs auteurs pour schématiser le catholicisme de cette période : "Le Kongo a eu une réponse intégrée, dont l'impact est unanimement reconnu par les historiens de tous bords : l'alphabétisation généralisée et le ministère des *maestri*" (pp. 34-35). Uzuokuw s'accorde avec sur Richard Gray (1929-2005) pour reconnaître une évolution religieuse double : tant la religion indigène que le catholicisme ont dû se fondre dans le catholicisme Kongo (p. 41). Mvemba a rendu le royaume Kongo alphabète et chrétien en formant une élite intellectuelle pour devenir des prêtres et des agents administratifs ("*education for church-state administration*") (pp. 52-53, 203). Toutefois, après lui, les choses changent à la fin du 17^e siècle, lorsque l'intérêt pour le livre passe du vocabulaire théologico-religieux au vocabulaire du commerce, l'être humain devenant ainsi de plus en plus une marchandise des Européens, partant de l'Afrique pour les Amériques (p. 43).

Quoi qu'il en soit, la christianisation par l'éducation a été façonnée par des laïcs kongos éduqués plutôt que par des missionnaires qui n'y ont joué qu'un rôle relativement modeste. Ce sont les catéchistes qui sillonnaient l'intérieur du royaume, évangélisant les provinces et les villages, et qui ont maintenu le royaume catholique en l'absence des prêtres. Ce sont les laïcs kongos qui, dans un "art de l'impossible" selon les mots d'Andrew Walls, ont traduit l'Évangile en terre kongo et fait progresser leur civilisation, en contextualisant le message, en étant créatifs théologiquement et en intégrant la cosmologie du Kongo (p. 45).

La traduction du christianisme avec une terminologie religieuse issue de la cosmologie kongo était parfaitement acceptable et normale, selon des hypothèses missiologiques inclusives de l'époque. Elle était conforme à la conception de la catholicité d'Augustin : "Car ils ne viendront pas en émigrant de leur lieu d'origine, mais en croyant dans leur lieu propre". Par contre, si on appliquait la logique du complexe de Jonas (l'exclusivisme et le purisme qui génèrent la stérilité) à la manière du Capucin Antonio Cavazzi da Montecuccolo, elle devenait l'œuvre du diable (pp. 45, 47-48, 54, 56). De toute façon, appliquant anachroniquement les critères missiologiques actuels à l'optimisme des chrétiens catholiques Kongos et leur ouverture aux dynamiques du paradoxe et de la résilience (les marques de la catholicité), on s'aperçoit qu'ils étaient en avance sur leur temps (p. 48). Ils méritent des éloges. Leur conversion au christianisme catholique n'était pas une "substitution", mais plutôt une "transformation : donner un nouveau contenu à ce qui existait déjà ; une fusion de l'ancien et du nouveau, transformant à la fois le vieux et le nouveau", selon l'expression du théologien Kwame Bediako (pp. 48, 53, 64, 68). Étant donné que pour eux, les frontières entre le divin et l'humain étaient poreuses, que la communication entre les deux mondes était fluide et la révélation continue, Uzuokuw adopte le concept de co-révélation de Thornton et le considère comme dominé par la gémellité, la dualité et la multiplicité : la vie est relationnelle et ouverte aux changements créatifs ; l'absolutisme est une hérésie (pp. 46, 48-49). Aussi, en désaccord avec des critiques comme Hilton (une historienne renommée du Royaume Kongo) et Balandier qui doutent de la conversion réelle des autochtones et qui estiment que le royaume Kongo n'était chrétien que partiellement, Uzuokuw pose ces questions lancinantes : comment comprendre la dynamique ou l'interaction des conflits religieux et des idées contradictoires qui conduisent à des choix de conversion ? Comment évaluer la lutte de groupes antagonistes pour la domination politique et économique, favorisée par la ferveur catholique ? (p. 50) Était-ce un changement d'affiliation d'une religion autochtone au catholicisme sans changement de conviction ? (p. 55) Uzuokuw en conclut que "rejeter plus de trois siècles de vie chrétienne cohérente comme un simple syncrétisme ou un christianisme partiel, c'est *succomber à l'aveuglement*

de la représentation du siècle des Lumières selon laquelle les nègres sont infrahumains, inaptés à la christianisation ou à la civilisation” (p. 52). Pour lui, il s’agissait bien d’une transformation très catholique (pas païenne), mais avec un futur imprévisible (p. 55).

C’est ainsi que, pensant au fait que, en opposition aux prêtres européens qui n’y voyaient qu’une certaine déviance, les laïcs kongos ont milité pour exprimer leur foi, notamment par la liturgie des morts et la construction des églises sur les cimetières (*mbila*)¹. Uzukwu “considère que l’art théologique d’actualiser l’existant dans la liturgie des chrétiens du Kongo, guidés par Mvemba, est plus créatif que les adaptations du Missel Romain pour les diocèses du Zaïre” (p. 68). Cette liturgie-là du 16^e siècle (par le biais de la liturgie et de l’architecture) était plus audacieuse et plus visible, notamment par des croix gigantesques devant les églises, dans les quartiers et au croisement des chemins (p. 69).

Uzukwu mentionne également l’élaboration intéressante et réussie du catéchisme kongo au 17^e siècle comme un modèle d’inculturation. Celui-ci était une œuvre collaborative entre le Jésuite Mateus Cardoso, les interprètes et les *maestri*, Cardoso étant le théologien au sein de l’équipe traductrice, usant d’un vocabulaire théologique convenu (pp. 70-72). Uzukwu s’émerveille, à la suite des éditeurs de ce catéchisme en 1978, du fait qu’un certain nombre de termes chrétiens figurant dans l’actuel lexique catholique kongo remontent aux anciens usages consignés dans le catéchisme de 1624 (pp. 72-73). Il s’agissait d’un excellent travail qui expliqua la foi et qui fut accessible à la fois à la base et aux professionnels, dénotant l’efficacité pastorale à travers des chants et des prières simples (p. 74).

Au-delà de la collaboration, Uzukwu fait aussi grand cas du débat théologique animé qui domina l’Église à prédominance laïque du Kongo, mettant en évidence le caractère dramatique des actions de foi en tant que source théologique. Il ressort de ce débat que les autochtones croyaient fermement en Dieu et en tout ce qu’on leur enseignait, mais ils croyaient aussi en leurs propres cérémonies et observances (pp. 74-75). Ceci démontre un laïcat engagé qui n’était pas là que pour acquiescer à tout ce que le clergé pouvait amener ou enseigner, au point que, faute de condamner les dissidents kongolais impénitents à l’exil et à l’esclavage au Brésil, comme ils seraient facilement en mesure de le faire en Angola (*Ndongo a Ngola a Kiliwagu kia Samba*), les Capucins se contentaient de leur refuser

1. Ils transformèrent la liturgie des fidèles défunts en celle de tous les ancêtres, tandis que Mvemba fit construire l’église *Nossa Senhora da Vitória* au cimetière des rois malgré l’opposition des notables du royaume (pp. 70, 81). “On peut affirmer, non seulement pour le Congo moderne mais aussi pour le reste de l’Afrique”, souligne fermement Uzukwu, “qu’en commémorant les ancêtres dans la performance théologique primitive Kongo (*lex orandi-vivendi*), Mvemba a préparé le terrain pour que Bénézet Bujo réfléchisse à Jésus en tant que proto-ancêtre, source et force motrice de toute ascendance ancestrale” (p. 69).

les sacrements. L'Église kongolaise laïque au 17^e siècle était libre de s'approprier et de traduire la foi catholique dans son contexte, démontrant la sérénité et le courage, la confiance et la joie, et le sentiment d'être chez soi. Elle était aussi confrontée au clash d'exclusivisme entre les Capucins et les *nganga (kitome)* locaux. Au milieu de cette tension, les pasteurs reconnurent que ce qu'ils appelaient des "superstitions" de la part des fidèles laïcs ne mettaient pas en péril la religion (p. 75). Le catholicisme Kongo n'était pas pauvrement établi et pratiqué par une infime minorité (Balandier), il était plutôt affaibli par l'échec d'établir le clergé, par les méfaits du pillage (des ressources humaines et naturelles) et de la traite des esclaves, et par les relations difficiles avec les missionnaires, à cause de fréquentes excommunications (p. 76). Au royaume Kongo, comme partout ailleurs dans l'histoire, le devenir de l'Église intégrait invariablement l'espace géographique, la langue et la culture des gens pour professer la foi transformatrice (p. 77). Uzukwu conclut ce chapitre en évoquant le processus de syncrétisme graduel comme une force du christianisme (pas une faiblesse), alors que l'obsession pour la pureté peut devenir stérilisante (pp. 83-84).

Interdire la liberté religieuse est irrégulier

Au troisième chapitre, revenant au titre de l'ouvrage, Uzukwu entend "faire mémoire des méconnus" de deux façons : (i) louer leurs mérites (ce qui, en soi, rejette la logique de représentation) et (ii) condamner les ancêtres responsables du démembrement du royaume, de la multiplication des guerres, des razzias et des enlèvements, de l'expansion de la traite des esclaves et du dépeuplement du royaume Kongo (pp. 85-86). Il y a eu collusion entre l'élite Kongo cupide (p. 86) et les forces du mal extérieures, y compris des missionnaires européens. Aussi, présente-t-il l'ambiguïté du ministère des Capucins au royaume Kongo, montrant l'enchevêtrement dangereux du sacré et du démoniaque dans le ministère catholique (p. 87). Comme d'autres crimes contre l'humanité commis par l'Église pécheresse, la détention de personnes comme esclaves par les Capucins et leur participation au commerce outre atlantique pour profit, était « l'atteinte la plus déchirante à l'évangélisation et à la pastorale » qui a causé des ravages tant à l'Église qu'au royaume Kongo (p. 85). « Les cœurs saignent », écrit-il, « de voir que, sous le regard des prêtres capucins et spiritains, la déshumanisation et la misère ont prospéré » (p. 87).

Qui étaient les esclaves au royaume Kongo ? On est esclave (*mu-vika*) parce qu'on n'a pas réussi à prouver les liens de parenté (*nkanda*) qui prouvent son statut de personne née libre dans un système matriarcal ou les liens d'accointance avec quatre chefs qui cooptent la personne ou défendent sa cause (pp. 88-89). Les esclaves étaient considérés comme des "objets" de prestige et dépendaient totalement de leurs maîtres, avec qui ils pouvaient

être enterrés (p. 88). En tout cas, hormis l'aspect extrême d'être enterré avec son maître, « l'esclavage [était] une forme de dépendance sociale et non de travail forcé » (Wyatt MacGaffey). Cette conception fut différente de la méchanceté et de la cruauté qu'incarnaient le Code Noir français de 1685 sous Louis XIV (dont le *déni d'humanité aux Noirs* allait jusqu'à les considérer comme des "meubles") ou la soumission totale du sud des États-Unis (p. 92). Cependant, au plus fort de la traite atlantique, même le droit des personnes nées libres à ne pas être vendues comme esclaves sera violé (p. 89).

Le roi Mvemba s'indignera de l'enlèvement de Kongolais nés libres qui étaient vendus à des commerçants portugais blancs. Dans une lettre de protestation adressée à son homologue, le roi João III du Portugal, le 18 octobre 1526, afin d'éviter de tels méfaits, il décrète que tous les Blancs qui achètent des esclaves dans son royaume doivent d'abord en informer trois nobles : Dom Pedro Manipunzo, Dom Manuela Manisaba et Dom Goncalo Pires. Aussi pour montrer qu'il est un complice involontaire de ce commerce sale, Mvemba précise qu'il accorde la faveur de laisser les esclaves être vendus (pas les personnes nées libres qui, elles, devaient être confisquées aux esclavagistes et libérées), simplement parce que ce roi portugais participe à ce commerce, sinon il ne l'aurait jamais autorisé. Tentant de contenir ce virus pernicieux, Mvemba était loin de se douter qu'il était en train de chevaucher le tigre : le roi portugais trouva ces conditions totalement inadmissibles (pp. 89-90). Les choses s'empirèrent : son royaume et les contrées avoisinantes devinrent de grands fournisseurs d'esclaves aux Amériques (p. 90).

Tout en louant les prouesses et le caractère du roi Mvemba, reconnaissant sa vision de l'Église qui l'amena à se heurter à un clergé cupide qu'il ne pouvait pas contrôler, Urukwu le tient quand même aussi responsable de participer dans une économie d'esclavage et dans l'usage des esclaves comme monnaie d'échange. Oui, Mvemba a dû faire offrande d'esclaves aux prêtres pour faciliter le ministère pastoral et pour des raisons religieuses et politiques, même s'il ne pouvait pas anticiper que lesdits prêtres abandonneraient les choses de Dieu pour s'adonner à un commerce inhumain (pp. 93-94, 98-99)². Dénoncer le mauvais exemple et la corruption de "ce monstre à tête d'hydre" (p. 94) n'était pas suffisant puisque la pratique a perduré. Mais Urukwu, dans une rhétorique magnifique où il décrit le combat de Mvemba pour sauver l'âme du catholicisme Kongo et où il connecte cette âme tant à la période de la Réforme protestante en Europe qu'à l'Église naissante à Jérusalem, en conclut que le catholicisme kongo et Mvemba l'ont emporté contre vents et marées. Non pas que Mvemba avait

2. Bien que ceci soit anachronique, n'est-il pas ironique que le même acte posé apparemment pour une intention droite par Mvemba, soit source d'une croix de plus en plus grande avec une mort éventuelle pour l'esclave, et occasionne "le scandale de l'implication du clergé dans l'esclavage, un exemple extrême de mauvaise pratique cléricale" (p. 94) ?

réussi à convaincre les prêtres portugais de vivre en communauté (ceux-ci préféraient vivre à part, en palissade, pour le business, avec certains, à l'instar de Pedro Fernandez, ayant des enfants avec des femmes locales), ni qu'il les aurait persuadé de n'acheter que "de vrais esclaves" ou de ne se contenter que "des hommes" ; mais parce que l'Esprit de Dieu est resté à l'œuvre et que l'Église a subsisté (pp. 95-99).

L'ambiguïté des prêtres abandonnant les choses de Dieu pour les affaires mondaines atteindra son paroxysme lorsque les capucins italiens arrivés dans le royaume Kongo en 1645, à l'exception d'Épifanio de Moirans, approuveront l'esclavage, posséderont des esclaves et normaliseront leur implication dans ce commerce lucratif (p. 99). Tout en étant en désaccord avec le Capucin Bernardino Ignazio d'Asti qui affirmait que les esclaves des Capucins n'étaient pas vraiment des esclaves, car ils étaient légèrement mieux traités par ses confrères que par les autres propriétaires, Uzuokuw utilise la distinction entre la possession des esclaves et la participation au commerce d'esclaves pour repêcher un tant soit peu la *Propaganda Fide* dont les instructions semblent dire une chose et son contraire (pp. 100-101)³. Mais on se demande si cette distinction est vraiment pertinente et si elle dédouane qui que ce soit dans ce contexte troublé de pillage des ressources naturelles et humaines.

Uzuokuw rend hommage aux esclaves des Capucins qui ont participé à la proclamation de l'Évangile et à l'administration des sacrements. Sans eux, l'efficacité apostolique des Capucins ne serait pas la même. Ils n'étaient pas comme les très appréciés *maestri* qui provenaient de familles nobles ; ils étaient plus simples et attachés aux travaux bas et humbles. En tant que collaborateurs estimés, ils recevaient des cadeaux de la part des prêtres et étaient traités avec plus d'humanité. Mais ils étaient quand même leurs esclaves, au point qu'on peut remarquer deux sortes d'attitudes des prêtres envers eux : (i) ils régentaient fortement la vie des esclaves à l'hospice (y compris en les menaçant d'être vendus ou revendus), et (ii) lors des randonnées pastorales, les prêtres capucins s'efforçaient de traiter leurs esclaves plutôt bien et avec respect (pp. 103-104). En tout cas, le ministère des Capucins dépendait davantage de leurs esclaves que des personnes nées libres (p. 105).

Pour faire le procès de ce qu'il appelle "l'hérésie de Cavazzi," Uzuokuw utilise l'idée du juriste et théologien romano-africain Tertullien (pp. 155-220), selon laquelle le vrai culte se fait grâce à l'inclination intérieure d'une personne et non par coercition. Interdire la liberté religieuse (*libertatem*

3. Après tout, les Capucins n'avaient-ils pas la permission de la *Propaganda Fide* de non seulement acquérir et détenir des personnes comme esclaves, mais aussi de les vendre ou de les revendre, qu'elles soient chrétiennes ou non, comme des marchandises et des biens ? Cette excuse a conduit certains d'entre eux à contourner les instructions claires du même organe du Vatican qui était opposé sans équivoque à la participation à la traite des esclaves, jugée comme un crime odieux. Comme quoi posséder les esclaves ne signifiait pas participer au commerce des esclaves (p. 100).

religionis), c'est propager l'irréligion (pp. 111, 116). Les Capucins qui se distinguèrent par l'avidité, la recherche de profit et le règne de la terreur, qui brutalisèrent systématiquement les catholiques tièdes et réduisirent impitoyablement en esclavage les *nganga* gênants qui n'étaient pas d'accord avec eux sur le plan théologique, étaient des propagateurs de l'irréligion. Ils agissaient comme des agents du Diable (*Kadiampemba*) (pp. 105-116). Uzuokuw est catégorique : les Capucins ont agi de concert avec la puissance coloniale pour crucifier les Angolais-Mbundu dans l'administration pastorale (p.115).

Les Capucins n'étaient pas les seuls religieux à participer à ce commerce ignoble ; les Jésuites aussi sont dits avoir eu un bateau qui, chaque année, allait au Brésil chargé d'esclaves (p. 120). Toutefois, Uzuokuw blâme les Capucins sans ménagement et sans langue de bois car, au-delà du profit mondain⁴, ils ont normalisé l'infériorisation des esclaves, jouant l'idéologie de la représentation (nègre-sous-homme), l'ecclésiologie de la soumission servile, avec des censures ou des représailles contre toute objection et toute dissidence (p. 123).

Par contre, tout Capucin qu'il était, pour avoir prophétiquement défié l'inaction de la *Propaganda Fide* et dénoncé l'ambiguïté de ses confrères, Epifanio de Moirans (1644-1689) mérite des éloges (pp. 117-118). Un autre Capucin, Andrea da Pavia, qui, bien que partisan de la soumission servile, n'a pas pratiqué la violence pastorale, mais a plutôt fait preuve de réalisme pastoral en s'adaptant et en acceptant la fusion créative et irénique de la Toussaint et de la commémoration des ancêtres Kongo, est traité avec plus de magnanimité par Uzuokuw (pp. 120-122). Par ailleurs, Uzuokuw voit comme une main de la providence dans le fait que des *nganga* (évalués au rapport d'un pour cent esclaves par le Jésuite Jean Mongin qui les compta dans l'île de Basseterre-Saint Kitts) ont pu, par leur influence, non seulement reconforter leurs compagnons d'infortune (les esclaves), mais aussi participer au développement religieux de leurs nouveaux milieux de survie. En effet, tandis que les esclaves chrétiens réinventèrent un christianisme vibrant au Brésil, en Haïti et en Caroline du Sud, les *nganga* y propagèrent la religion traditionnelle africaine (pp. 113-114). Aussi, Uzuokuw raconte-t-il l'émouvante histoire de ce haut-rang *nganga* de Matamba dont le nom est malheureusement inconnu à ce stade, que le Capucin Antonio Cavazzi condamna à goûter les eaux salées de la mer, un euphémisme pour désigner le voyage de la mort vers l'esclavage. Une fois au Brésil, la Providence fit que le gouverneur de Rio de Janeiro, Salvador de Sá, le reconnut pour l'avoir rencontré jadis au royaume Kongo. Il ordonne alors le retour du *nganga* en Angola, à la grande surprise de

4. Uzuokuw estime que les plus ignobles des prêtres Capucins qui ont fait fortune de la traite des esclaves sont *Pietro Paolo da Bene* et *Eugenio da Firenze*, avec la complicité de certains de leurs supérieurs comme *Zenobio Maria da Firenze* (p. 105).

Cavazzi qui rencontre le même *nganga* à Matamba, deux ans après sa mise en esclavage et sa déportation au Brésil (p. 114).

Mettant l'accent sur l'évolution de l'Église de Soyo-Kongo sous l'impulsion des laïcs, Uzuokuw salue également la conservation de la foi catholique pendant plus d'un siècle, malgré l'absence de visites sacerdotales régulières (pp. 123-125). Telle est la thèse principale de tout le livre et qui justifie son titre. Le catholicisme de Soyo et le reportage spirituel sur la performance liturgique des descendants d'esclaves pourraient surprendre un observateur enclin au cléricalisme et aux préjugés raciaux, mais Uzuokuw applaudit leur action catholique en tant qu'adultes libres qui se prennent en charge, et non en tant que mineurs sociaux (p. 127).

Une devise puissante, un code ignoble et la liberté des Noirs

Le quatrième et dernier chapitre retrace d'abord à grands traits l'histoire des Spiritains en Afrique et clarifie l'emblématique expression "les œuvres des Noirs" ou "nègres avec les nègres" (pp. 128-142), puis s'attèle au conflit entre les Spiritains et leurs esclaves libérés sur l'interprétation de la liberté (p. 130). Vu du point de vue des esclaves, il s'agissait de réclamer ou de redéfinir la liberté en face de quelque chose sans précédent (*ka bwa tumwene ko !*). Ils proclamaient l'Évangile comme source de liberté (pp. 147, 149-150, 154-159, 165-173). En effet, même réduits en esclavage, les esclaves *kongos* dits "*de l'Église*" et les esclaves d'Afrique de l'Est surnommés "*de la mission*", ont servi de médiateurs, de cocréateurs et de réinventeurs de leur monde. Si, comme le souligne Flora Shaw, le développement industriel des civilisations anciennes a reposé en grande partie sur les esclaves razzisés dans les pays situés sous les tropiques (p. 129), force est de reconnaître au plan ecclésial que, sans le soutien et la créativité de ces chrétiens laïcs, l'évangélisation du centre-ouest et de l'Est de l'Afrique par des européens n'aurait pas réussi.

Bien que l'expression "nègres avec les nègres" caractérise les Spiritains pendant le généralat d'Alexandre Monnet, leur dixième supérieur général (mars-octobre 1848), on y remarque encore une ambivalence et une certaine résistance. « L'intention était exceptionnelle, mais son exécution était défectueuse », précisera Uzuokuw (p. 166). L'intention est clairement d'assumer la condition méprisable des Noirs considérés comme des sous-hommes. Les Spiritains qui, en ce temps, sont renforcés par la Congrégation du Sacré Cœur de Marie de François Libermann, voulaient s'identifier aux Noirs et les servir pour se définir, se renouveler et revitaliser leur congrégation (pp. 134-137). Néanmoins, on remarque dans les rangs un certain attentisme par rapport à la libération des Noirs et l'idée selon laquelle il y avait la nécessité de préparer les esclaves à la liberté par l'instruction religieuse, une idée à laquelle même Libermann adhérait (p. 138). Constatant cela, Uzuokuw dénonce le fait que le catholicisme français

n'a pas remis en cause le Code Noir ni défendu l'abolition de l'esclavage, se contentant de sympathiser avec les esclaves tout en s'abstenant de déraciner la déshumanisation à sa source (pp. 133, 141). Ainsi, les Spiritains (et le catholicisme français d'après 1789) ont contribué à normaliser la représentation des Lumières considérant les Noirs en tant que sous-hommes inférieurs, de sorte que la rhétorique des trois Cs (christianisation, civilisation et commerce) rimait avec la collusion du christianisme avec la colonisation (pp. 141-142, 160).

La lecture de l'histoire des Spiritains vers la fin du 19^e siècle montre que leur mission d'éducation et d'évangélisation était orientée vers quatre catégories de personnes : (i) les enfants des familles nobles indigènes, (ii) les enfants mulâtres (nés des unions des européens avec des femmes noires), (iii) les enfants et les jeunes esclaves achetés à bon marché par les Spiritains, notamment à Boma et (iv) les esclaves adultes aussi achetés ou rachetés par des Spiritains, ce qui révèle leur participation volontaire et planifiée dans le commerce des esclaves (pp. 142-146). Comme d'autres maîtres d'esclaves, les Spiritains refusaient la liberté à leurs esclaves : ils les considéraient comme des biens qui pouvaient être vendus ou échangés, bien qu'il n'y ait aucune preuve que les Spiritains aient exporté des esclaves vers les Amériques. Néanmoins, ils les sanctionnaient sévèrement en cas de tentative d'évasion. Il y avait une certaine insensibilité des Spiritains à l'humanité, à la liberté, aux droits et à la dignité des Noirs, de telle sorte que même les personnes nées libres pouvaient être menacées par eux d'être réduites en esclavage si elles désobéissaient (pp. 149, 154), sans parler de leur opposition au plan de Libermann de former un clergé indigène (pp. 146-152).

Contrairement à l'Église anglicane qui a très tôt soutenu l'abolition britannique de l'esclavage, la hiérarchie et les théologiens catholiques français, entravés par le Code Noir (1685-1848) et tenaillés par l'attentisme, ont influencé l'indifférence des missionnaires à l'égard de l'humanité et de la liberté des Noirs (pp. 141, 153). Pour les Spiritains comme Prosper Augouard, le milieu africain où ils exerçaient leur ministère est resté le borbier du paganisme et les esclaves qu'ils détenaient n'étaient rien d'autre que des biens légitimes, impliquant « un changement de maître et non pas un changement de condition » (pp. 152-153, 158). Leurs yeux aveuglés n'étaient pas formés à libérer les esclavagistes blancs du crime de considérer les Noirs comme des meubles dont ils pouvaient disposer. Ils partageaient l'idéologie paternaliste et colonisatrice de la domination européenne, pensant que l'homme blanc sait ce qui est le mieux pour les Noirs. Ils étaient des instruments de la civilisation occidentale pour faire progresser la colonisation et assujettir les Noirs (pp. 141, 155-156, 160-161, 211). En raison du racisme systémique, même les rares prêtres autochtones qu'ils avaient eux-mêmes formés, à l'instar du père sénégalais Moussa, non

seulement ne s'intégrèrent pas parmi eux, mais stigmatisés, certains furent marginalisés pour des délits aussi graves que leur goût pour la musique africaine et l'enseignement du catéchisme aux esclaves en wolof (pp. 154, 211). Liée à l'esclavage et à la colonisation, la mission des Spiritains au 19^e siècle finissant a trahi son désir le plus substantiel : "être nègre parmi les nègres" (p. 157). Les Spiritains de cette époque étaient incapables de discerner le lien entre la liberté des Noirs et la vérité de l'Évangile (p. 160). Comme tous les missionnaires colonialistes, les Spiritains ont refusé la liberté aux Africains afin d'implanter le catholicisme à leur manière, la religion étant l'instrument pour propager leur civilisation ou la domination européenne (pp. 162-163). Toutefois, Uzukwu insiste que si les Spiritains doivent être tenus pour responsables, l'équité exige de ne jamais ignorer, ridiculiser ou sous-estimer leur intentionnalité humanitaire, indéniablement liée aux intérêts coloniaux de leurs nations d'origine (p. 163). C'est ce mixte d'être à la fois sincèrement au service de l'Évangile et malheureusement aussi des négriers implantant la domination blanche, qu'il faut retenir de la mission des Spiritains du 19^e siècle en Afrique : des humains au croisement des différentes visions du monde, celle de l'économie basée sur l'esclavagisme, celle de la colonisation, et celle du Christianisme (pp. 163-164).

Interprétant la révolte, la fuite ou l'évasion des esclaves comme une récupération et une réinvention de leur pleine humanité dans un contexte où une telle condition leur était refusée, Uzukwu présente cela comme une réponse créative à l'inédit de l'esclavage (p. 165). Contrairement aux Spiritains qui interprétaient ces révoltes des esclaves comme une "ingratitude", Uzukwu les perçoit plutôt comme des réponses pratiques, politiques et théologiques. Elles redonnaient un correctif à l'idéal perdu de leurs bienfaiteurs spiritains et à l'ambiguïté de la religion (pp. 166-167). L'évasion des esclaves était une action performative à la jonction liminale entre leur être ancien non-libre et leur transformation en des Noirs palpitants de liberté, quelque chose de senti que parce qu'expérimenté (p. 167).

Affirmer l'humain contre la déshumanisation

Dans sa conclusion, Uzukwu déclare tout de go qu'en tant que Noir et membre de la congrégation des Spiritains, son étude dans ce livre où il met dos à dos les missionnaires (Capucins et Spiritains) et leurs esclaves africains, ne s'est pas faite avec détachement. Il s'est senti concerné, sentant dans sa peau, d'une part, tant les souffrances inutiles des victimes que la trahison à la mission à laquelle il continue de participer aujourd'hui, et d'autre part, admirant la révolution transformationnelle silencieuse des esclaves et l'intention empathique des missionnaires (pp. 176-178). D'où son besoin de réévaluer son investissement émotionnel et de démanteler certaines constructions missiologiques. Au-delà du choc, de la honte et

de la tristesse qu'il a ressentis, se basant sur l'idéal évangélique et sur l'ecclésiologie de communion au sein des églises émergentes, Uzuoku estime qu'il faut catégoriquement dénoncer le mal de profiter monétairement de la traite des esclaves comme l'ont fait certains Capucins ou celui de la manière insensible dont les missionnaires capucins et spiritains ont réagi à l'esclavage. Il faut aussi se désolidariser de leur acceptation unanime du traitement inhumain infligé aux tièdes et aux dissidents (pp. 179-180). La religion chrétienne et l'Évangile chrétien ne doivent plus jamais être cooptés pour soutenir la déshumanisation ; bien au contraire, affirmer l'*humanum* doit être le critère de la vérité de l'Évangile (p. 182).

Ainsi, l'esclavage, la condition d'esclave et l'existence de la caste d'esclaves doivent être démantelés en tant que négation de l'humanité, négation démoniaque de l'inaliénable dignité humaine donnée par Dieu (pp. 182-184). L'esclavage ne peut coexister avec les béatitudes. Démanteler l'esclavage signifie également démanteler les conceptualisations symboliques erronées telles que "esclave de Dieu" ou "esclave du Christ". Un tel langage est intolérable : il est à bannir ou être transformé radicalement en *idiome théologique* (pp. 186-187).

Six leçons que j'ai apprises et deux erreurs mineures

Lire ce livre du Professeur Uzuoku, c'est comme se retrouver dans un auditoire où il vous instruit au tournant de chaque page et prête sa voix à plusieurs *scholars*, dans un récit harmonieux qui touche à l'histoire de l'Église, à la liturgie, à la missiologie, à la patristique, à l'histoire de l'art, à l'ecclésiologie, à la théologie politique, et j'en passe. Aussi, répète-t-il encore et encore des passages importants afin que le/la lecteur/trice ne les rate par inadvertance : les attitudes négatives contre les non-occidentaux (pp. 25, 28) ; l'image de Queen Njinga (1583-1663) comme une dirigeante-née (pp. 51, 92) ; la pensée de St Augustin sur la nécessité de croire dans son propre contexte (pp. 54, 115, 174) ; l'ordre politique dans un espace sacralisé (pp. 56, 61) ; etc.

Parmi les leçons à tirer du livre du Père Uzuoku, je retiens modestement **cinq** :

- **Définition de la théologie** : Uzuoku définit la théologie comme cette recherche et interprétation des éclats (étincelles ?) ou des traces du passage de Dieu dans l'histoire humaine et dans les signes des temps (p. 164). Il faut prendre au sérieux en théologie la négativité de l'histoire afin qu'elle ne soit jamais répétée (pp. 164-165), mais aussi considérer les performances chrétiennes comme source de théologie. Tant à Soyo (pp. 120-122) que dans le cas de l'évasion des esclaves des villages chrétiens des Spiritains (pp. 165-167), les performances des laïcs sont une source pour apprendre l'humanité, la liberté et la libération (p. 180).

Le réalisme pastoral privilégie l'orthopraxie éthique, la conversion et la transformation (p. 123) à l'orthodoxie liturgique.

- **Théologie politique** : L'idiome d'esclavage est-il utilisable en théologie politique ? Peut-on réévaluer *ebed* (serviteur), traduit comme *doulos* (esclave) ou *pais* (enfant) ? Comment les personnes et les communautés touchées par la condition d'esclave approuveront-elles le langage auto-dépréciatif paulinien en tant que Parole de Dieu (1 Co 2, 10) ? (pp. 192-195). La vision d'Uzukwu sur le sujet est limpide : en dehors des implications socio-ecclésiales de la *kénose* et de l'engagement pour un changement radical (*parenesis*) (p. 193), la condition sociale de l'esclavage ne doit jamais être interprétée dans une perspective purement post-historique ni être mise au service de l'inhumanité (p. 191). La métaphore théologique d'esclave doit clarifier, sans équivoque, comment l'idiome transforme, pratiquement, l'assujettissement social ambiant et la non-liberté de l'esclave. Il ne suffit pas de se fixer sur la libération de *l'esclavage du péché* au point d'ignorer ou de banaliser *la matérialité de l'esclavage social* (p. 191).
- **La liberté ne s'octroie pas ; elle s'arrache** : Décrivant les risques que les esclaves encouraient par la fuite ou l'évasion, Uzukwu semble confirmer le fait que, dans le contexte où la dignité humaine est bafouée, pour obtenir sa liberté, il faut en prendre le risque. Il y voit même théologiquement l'embrasement où s'opère l'action performative et quasi sacramentelle qui transforme un esclave en une personne libre (pp. 165-168, 171).
- **S'ouvrir à la différence** : Quelque peu dans le sens d'un principe qu'il énonce dans un autre livre (*Lorsque quelque chose est debout, quelque chose d'autre peut se tenir à côté*)⁵, Uzukwu affirme que « le moment de désaccord ecclésiologique et missiologique doit être célébré. Il ... [révèle] la main cachée de Dieu guidant l'expansion de l'Évangile, donnant lieu à l'accroissement des Églises » (p. 174).
- **La pastorale de *condescensio*** : Uzukwu fait référence au pape Grégoire le Grand qui, au 7^e siècle, passa du complexe de Jonas (demander de détruire les temples païens) à l'adoption d'une approche pastorale graduelle (demander de ne pas détruire les temples païens, mais de les adapter, de les intégrer et de les transformer en églises chrétiennes) (pp. 77-79). Cette approche graduelle grégorienne est qualifiée de syncrétisme religieux momentané et d'application pastorale de *condescensio* : un assouplissement temporaire de la pratique canonique en vue d'un plus grand bien pastoral, en fonction des circonstances individuelles

5. C'est le principe des relations dans la culture Igbo que Uzukwu évoque dans son livre *God, Spirit, and Human Wholeness : Appropriating Faith and Culture in West African Style* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012).

(pp. 79, 205-206)⁶. Quoi qu'il en soit, le syncrétisme religieux (en son aspect positif) dans le royaume Kongo au 17^e siècle était une entreprise indéniable, stimulante et comportant des défis à relever (p. 79)⁷.

On notera cependant **deux erreurs** qui n'enlèvent rien au mérite de l'ouvrage : (i) Page 19, note 48, page 200 : Batsikama ba Mampuya ma Ndâlwa est dit avoir plaidé la cause de canonisation de Ndonga Béatrice pendant la visite de Paul VI au Zaïre. En 1969, Paul VI a été plutôt à Kampala, pas au Zaïre ; celui-ci n'existera que deux ans plus tard en 1971. (ii) A la page 87, Urukwa fait une distinction entre *ndoki* (*witchcraft*, sorcellerie) et *kindoki* (considéré comme l'aspect positif du pouvoir spirituel et religieux). Voir aussi les pages 108-113. Je ne pense pas que c'est ainsi que cela doit se comprendre. Je suis d'accord avec lui que le *kindoki* peut s'entendre de deux façons (positive et négative), mais le/la *ndoki* n'est que la personne qui incarne cette pratique et qui peut l'utiliser pour le bien ou le mal, à moins que la sémantique dont il parle soit celle du passé (16^e-19^e siècles) et que son entendement ait changé entre temps. Quoi qu'il en soit, *L'Impensé du Discours* de Buakasa dont Urukwa s'inspire, présente le *kindoki* comme une instance qui, à la fois, explique la cosmologie Kongo (ce qui permet aux *Bakongo* de se faire une vision du monde) et prescrit des règles de conduite. C'est plutôt la figure du *nganga* (reliée ici au concept de *ndoki*) qui incarne la possibilité de protéger ou de nuire (entretenant ainsi espoir et angoisse) grâce au génie (*simbi*) de savoir manipuler le *nkisi*.

Ce livre est arrivé à point nommé et feu le pape François avait eu raison d'intégrer la complicité historique vis-à-vis de l'esclavage parmi les grands péchés dont s'est repentie l'Église en début octobre 2024. C'est peu dire que de recommander la traduction de ce livre en français, en portugais, et pourquoi pas en kikongo, non seulement pour sa vulgarisation au Kongo Central, en Angola et en Afrique sub-saharienne, mais aussi dans toute l'Afrique sub-saharienne. Pourvu que ces traductions ne soient pas aussi chères que la version en anglais. ■

6. Dieu seul sait combien nous avons besoin d'un tel entendement pastoral, en cet âge d'après la Déclaration *Fiducia Supplicans* (2023).

7. Par contre, au sens négatif, Urukwa s'oppose à Balandier qui présente des aspects du catholicisme kongolais qui ont du mal à convaincre : (i) un Dieu unique opposé à plusieurs dieux locaux, (ii) une cosmologie kongo immuable et inaltérable, (iii) l'utilisation combinée du crucifix, du rosaire et des idoles en bois par les Bakongo et (iv) l'opinion que les nouveaux convertis ne peuvent pas abandonner leur ancienne religion pour une nouvelle (80).