

Didier Péclard

Les incertitudes de la nation en Angola

Aux racines sociales
de l'Unita

LES AFRIQUES

KARTHALA



Les incertitudes de la nation en Angola

Didier Péclard

Aux racines sociales de l'Unita

Comment analyser le nationalisme en situation coloniale sans céder au déterminisme du grand récit de la Nation ? Comment rendre compte de ses fondements culturels sans en offrir une vision linéaire et mécanique ? L'histoire du nationalisme en Angola est une histoire de divisions. La guerre d'indépendance (1961-1974) n'a en effet pas seulement opposé la puissance coloniale aux nationalistes angolais ; elle a également conduit à une lutte fratricide entre deux, puis trois mouvements rivaux. Cette lutte s'est ensuite prolongée, dès l'indépendance du pays en 1975, en une guerre civile sanglante qui allait durer jusqu'en 2002.

Afin de comprendre les racines de ces divisions, ce livre se penche sur l'histoire sociale et politique du *planalto* central de l'Angola, la région qui a vu naître l'Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (Unita). Il offre une analyse inédite du rôle social et politique des missions et Églises chrétiennes qui, dans le contexte du colonialisme portugais, ont représenté l'unique voie d'ascension sociale pour la très faible proportion d'Angolais parvenus à sortir des marges politiques, sociales et économiques dans lesquelles le système colonial les avait confinés. Les imaginaires négociés au sein des missions chrétiennes ont ainsi joué un rôle central dans l'histoire de l'Unita et dans les dynamiques historiques des divisions du nationalisme angolais comme de la guerre civile.

En interrogeant les modalités de leur « passage au politique », ce livre met également en évidence le caractère contingent et indéterminé des liens entre un imaginaire social et son utilisation à des fins de mobilisation politique. Par-delà le cas angolais, cet ouvrage est une contribution majeure à l'étude des nationalismes et à la réflexion sur les rapports entre religion, guerre et formation de l'État.

Didier Péclard est maître d'enseignement et de recherche à l'Université de Genève. Il a été chercheur à la Fondation suisse pour la paix (swisspeace), chargé de cours en science politique à l'Université de Bâle, et chercheur invité au Département d'études africaines et afro-américaines de l'Université du Michigan à Ann Arbor. Co-rédacteur en chef de la revue Politique africaine depuis 2013, il est l'auteur de Embroiled. Swiss Churches, Apartheid & South Africa (avec C. Jeannerat et E. Morier-Genoud, Lit, 2011) et Negotiating Statehood. Dynamics of Power and Domination in Africa (avec T. Hagmann, Wiley-Blackwell, 2011).

LES AFRIQUES



COLLECTION DIRIGÉE PAR RICHARD BANÉGAS & BÉATRICE HIBOU

Cet ouvrage est publié
avec le concours du Centre national du Livre

LES AFRIQUES

La collection « Les Afriques » accueille des ouvrages traitant des sociétés politiques et économiques en Afrique subsaharienne et en Afrique du Nord. Ouverte à des travaux issus de toutes les disciplines des sciences humaines et sociales, notamment de l'économie politique et de la sociologie historique du politique, elle met l'accent, selon une démarche pluridisciplinaire, sur le va-et-vient nécessaire entre les données de terrain et les réflexions théoriques.

Renouveler les approches et les méthodologies de l'analyse comparée et, ce faisant, aider à produire un autre regard sur les mutations du politique et de l'économique au Sud comme au Nord, telle est l'ambition de cette collection.

Didier Péclard

Les incertitudes de la nation en Angola

Aux racines sociales
de l'Unita

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 PARIS

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	9	
INTRODUCTION	13	
CHAPITRE 1	SAVOIR ET POUVOIR DANS L'ANGOLA COLONIAL AU XX^e SIÈCLE	41
CHAPITRE 2	L'ÉTAT PORTUGAIS ET LA RÉGULATION DU RELIGIEUX, 1750-1940	81
CHAPITRE 3	« LE BONHEUR EST DANS LE PRÉ » IMAGINAIRE RURAL ET FORMATION DU SUJET MISSIONNAIRE, 1920-1950	129
CHAPITRE 4	« LES LUMIÈRES DE LA VILLE » LA LUTTE POUR ET CONTRE L'INSERTION DANS LE « MONDE COLONIAL », 1940-1960	191
CHAPITRE 5	GUERRE, ÉGLISES ET CHANGEMENT SOCIAL, 1961-1975	245
CONCLUSION	315	
SIGLES	329	
GLOSSAIRE	331	
ANNEXE : NOTE SUR LES SOURCES	333	
SOURCES PRIMAIRES	337	
BIBLIOGRAPHIE	347	

À la mémoire de Christine Messiant

REMERCIEMENTS

Ce livre n'aurait pas vu le jour sans le soutien de plusieurs institutions ni, surtout, sans les nombreuses rencontres dont il est le produit. Les aléas du métier de chercheur, qui en ont retardé la publication, ont, je l'espère, également permis au texte de mûrir et de s'enrichir à mesure que s'allongeait la liste de celles et ceux qui m'ont permis de préciser certains points de mon argumentation. Si j'endosse bien évidemment à titre individuel la responsabilité des analyses de cet ouvrage et que j'en assume les erreurs éventuelles, je sais à quel point il est redevable de ces multiples échanges et soutiens.

Pour mener à bien mes recherches de terrain en Angola et dans plusieurs fonds d'archives au Portugal, en France, aux États-Unis et au Canada, j'ai pu compter sur l'appui financier de la Carl Schlettwein Stiftung et d'une bourse de chercheur débutant du Fonds national de la recherche scientifique à Berne. Des subventions de la Société académique vaudoise, du Fonds du 450^e anniversaire de l'Université de Lausanne, ainsi que de la Freie Akademische Gesellschaft et de la Max-Geldner Stiftung de Bâle m'ont également permis de me concentrer sur la rédaction de la thèse de doctorat (2005) dont est issu ce livre. Alors que l'essentiel de la recherche de terrain a été menée en temps de guerre (ou de « ni guerre, ni paix ») à la fin des années 1990, dès 2006 j'ai pu, au gré de séjours de recherche réguliers dans un pays désormais en paix, replacer mon travail initial dans un contexte de réflexion plus large. Ces terrains ont été financés par le National Center of Competence in Research (NCCR) North-South et la Fondation suisse pour la paix (swisspeace) à Berne. Que toutes ces institutions soient remerciées.

Ce livre doit beaucoup à Jean-François Bayart, et je le remercie tout particulièrement pour sa confiance et son amitié depuis les débuts de mon parcours de chercheur. Dès mes premiers pas sur le terrain angolais, j'ai eu la chance de bénéficier l'aide de Christine Messiant, malheureusement partie trop tôt. Elle a accompagné de son œil aussi amical que critique

mes recherches, m'ouvrant un nombre incalculable de portes. Ce livre, qui doit beaucoup à son intransigeance face aux « fausses vérités » de l'histoire angolaise, est dédié à la mémoire de cette « grande Dame¹ ». Je suis reconnaissant à David Birmingham d'avoir orienté mes pas, au détour d'une conférence sur la Mission philafricaine en Angola à Lausanne au milieu des années 1990, vers l'étude de ce pays. De son côté, São Neto m'a été, depuis mon premier séjour en Angola en 1995, d'une aide inestimable. Son savoir encyclopédique sur l'histoire de l'Angola, et en particulier son travail de recherche sur l'histoire urbaine du *planalto* central ont grandement contribué à mes recherches, tout en me permettant de les mettre en perspective. Grâce à Patrick Harries, le politiste que je suis à pu, au sein du département d'histoire de l'Université de Bâle, goûter au métier d'historien, et ma compréhension des missions chrétiennes en Afrique a grandement bénéficié de nos échanges.

En Angola, je tiens tout d'abord à remercier toutes les personnes qui m'ont accordé un peu de leur temps et ont accepté de partager leur expérience de la fin de l'époque coloniale, notamment dans la région de Huambo, et souvent dans des circonstances politiques et militaires qui ne s'y prêtaient guère. La *casa de passagem* de l'ADRA à Huambo a été plus qu'un lieu de passage, et je remercie en particulier Alberta Gomes, ancienne directrice de l'ADRA à Huambo. Grâce à Rosa Cruz e Silva, alors directrice des archives nationales, j'ai pu obtenir les visas nécessaires à mes séjours de terrain à la fin des années 1990. Domingos Mateus Neto, archiviste, ainsi que Mário Jorge, Aristides da Costa et Emmanuel Jesus, alors étudiants à l'ISCED, m'ont aidé à trouver mon chemin dans les quelque 500 cartons d'archives « *avulsos* » (litt. « en vrac ») du *planalto*. Mes retours sur le terrain depuis 2006 ont été facilités par le Centro de Estudos e Investigação Científica de l'Université catholique de Luanda et par son directeur, Alves da Rocha, que je remercie, ainsi que, tout particulièrement, Nelson Pestana et Cláudio Fortuna. Merci également au regretté Ruy Duarte de Carvalho, ainsi qu'à Arlindo Barbeitos, Ana Paula Távares, Luísa D'Almeida, João Bernardino Borges de Sá, Aurora Fonseca, Cesaltina Abreu et Wanda Lara pour les nombreuses conversations qui m'ont permis d'affiner ma perception de la société angolaise.

Un merci tout particulier à Eric Morier-Genoud, compagnon de route de l'aventure du *Fait missionnaire* et bien au-delà, ainsi qu'à Michel Cahen, qui me fit entrer, il y a de nombreuses années, dans les réseaux « lusotopiens ».

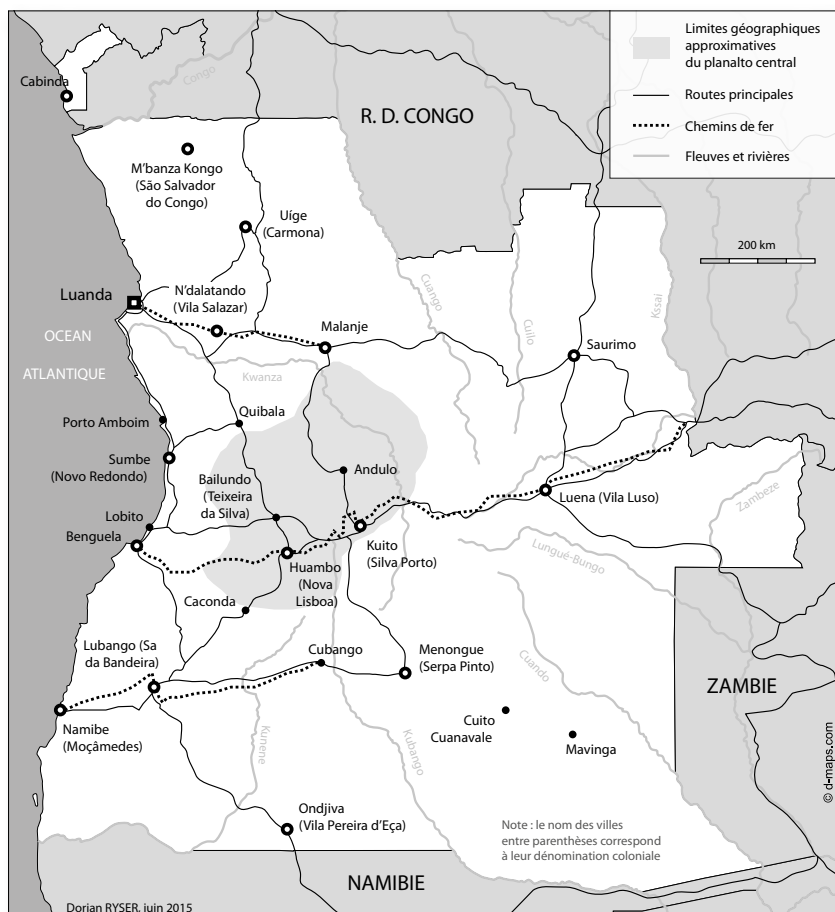
1. N. Pestana, « Christine Messiant, une "grande Dame!" » (1947-2006), *Lusotopie*, XIII(1), p. 1-4. Voir aussi les contributions de B. Lachartre et M. Cahen in C. Messiant, *L'Angola postcolonial. Tome I : guerre et paix sans démocratisation ; Tome II : sociologie politique d'une oléocratie*, Paris, Karthala, 2008.

Au détour de rencontres sur le terrain et de conférences, j'ai bénéficié de nombreux échanges avec mes collègues spécialistes de l'Angola, dont il est très réjouissant de voir le nombre et la diversité croître rapidement depuis la fin de la guerre civile. Je tiens à remercier ici en particulier Marissa Moorman, Jean-Michel Mabeko-Tali, Ricardo Soares de Oliveira, Ramon Sarró, Aslak Orre, Jeremy Ball, Justin Pearce, Lara Pawson et Manuel Ennes Ferreira. Au-delà de ce cercle, merci également à Jeanne-Marie Penvenne, Eric Allina, Augusto Nascimento, Pierre Willa, Antoine Kernen, Nicolas Monnier, le regretté Klauspeter Blaser et Xavier Audrain, dans le rôle de l'éditeur patient et persévérant, ainsi qu'à John Lonsdale, Yvan Droz et Romain Bertrand, membres du jury de soutenance de thèse, dont les commentaires ont été précieux pour la révision de ce manuscrit. J'ai trouvé dans et autour de la revue *Politique africaine* un vivier intellectuel et amical unique. Merci en particulier à Richard Banégas et Béatrice Hibou, aussi bien pour m'avoir fait entrer à la rédaction de la revue que pour leur soutien durant la préparation de ce livre, ainsi qu'à Roland Marchal, Vincent Foucher, Christine Deslaurier, Laurent Fourchard, Marie-Emmanuelle Pommerolle, David Ambrosetti, Sandrine Perrot et à l'ensemble du comité de rédaction actuel. Merci enfin à Dorian Ryser pour son aide à la confection des cartes.

La préparation de ce livre a été grandement facilitée par un séjour de recherche au Département d'études africaines et afro-américaines de l'université du Michigan en 2012-2013, grâce à une bourse du *Forschungsfonds* de l'université de Bâle. Mes remerciements vont à Anne Pitcher pour son accueil chaleureux et nos nombreux échanges durant le séjour, ainsi qu'à Tiya Miles, directrice du département, et à Martin Murray, Derek Peterson, Nancy Rose Hunt, Howard Stein, Mike McGovern, Fernando Arenas et Omolade Adumbi. Je remercie également Laurent Goetschel et Anita Müller, directeurs de swisspeace, de m'avoir octroyé cette année de congé sabbatique. Même si mes activités à swisspeace m'ont parfois éloigné du terrain de ce livre, je tiens à remercier ici tous mes collègues ainsi que, en particulier, le noyau de chercheurs que j'y ai côtoyés plus directement : Tobias Hagmann, Andrea Iff, Briony Jones, Martina Santschi, David Lanz, Sandra Rubli et Sara Hellmüller, entre autres. Merci enfin à mes collègues du NCCR North-South, réseau irremplaçable de diversité académique.

Mais rien de tout cela n'aurait été possible sans le soutien de mes proches et de ma famille. Je les en remercie, et en particulier mon père, Jean Péclard, pour sa relecture minutieuse durant la phase finale de rédaction de ma thèse de doctorat. Merci à Nelma, Céline et Élise d'être là pour me rappeler l'ordre des priorités. Et merci à toi, Muriel, pour tout le chemin parcouru et à parcourir encore.

Carte 1.
L'Angola en 1961



INTRODUCTION

Fin janvier 1975, dans les environs de la ville de Nova Lisboa (Huambo) au cœur du *planalto*¹ central angolais. Après plus de quinze ans d'absence, Jonas Savimbi, fondateur et leader de l'Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (Unita), fait un retour « triomphal » à Dondi, la station missionnaire protestante dans laquelle il a effectué une partie de ses études. C'est en enfant prodige que ce fils d'un ancien évangéliste de la mission congrégationaliste à laquelle est rattachée Dondi se présente : après des études universitaires à Lisbonne et en Suisse subventionnées par les missions congrégationalistes, Jonas Savimbi a en effet rejoint le « maquis » nationaliste angolais en exil au début des années 1960, avant de rentrer en Angola à la tête du mouvement qu'il avait fondé en 1966. S'adressant à une « audience en liesse » venue l'écouter à Dondi, il ne manque pas de mettre en avant les liens qu'il entretient avec l'Église, et de rappeler qu'il « [croit] encore en Dieu qui voit tout ce que nous faisons² ». En bon « fils qui rentre au foyer », il ajoute qu'il est venu rendre compte du travail effectué pendant ces longues années d'éloignement forcé. Car c'est bien, dit-il, « en tant que fils plutôt que comme politicien » qu'il revient sur « ce bout de terre » où il a « joué au football », connu « des moments d'allégresse lorsqu'on lui a décerné ses distinctions scolaires », et des « moments d'angoisse » lorsque pleuvaient les punitions :

« Je me considère encore comme un enfant prêt à accepter les conseils de mes parents et de mes aînés. Chacun de mes anciens professeurs, chacun

1. Voir carte 1. Le *planalto central* est un haut plateau d'une altitude moyenne entre 1500 et 1800 mètres au-dessus du niveau de la mer, situé plus ou moins au centre géographique du pays. Pour la signification des termes portugais utilisés ici, se référer au glossaire.

2. Cité in L. W. Henderson, *The Church in Angola. A River of Many Currents*, Cleveland (Ohio), The Pilgrim Press, 1992, p. 346. Toutes les citations de ce livre, lorsqu'elles ne sont pas restituées dans leur langue d'origine, ont été traduites par mes soins.

de mes anciens camarades [d'école] peut venir s'asseoir à mes côtés, non pas pour parler au Président de l'Unita – d'ailleurs je n'aime pas que l'on m'appelle ainsi –, mais tout simplement pour être aux côtés de Jonas. [Parce que] je suis [toujours] le même Jonas³ ».

Pour donner plus de poids à son discours, pour l'incarner, Savimbi convie près de lui une brochette de personnalités, figures de proue de l'Église ou anciens professeurs. Parmi eux, le professeur Daniel Ekundi, pionnier en matière de formation scolaire dans le centre de l'Angola. Après un cursus complet au sein de la mission, Ekundi est l'un des premiers étudiants du *planalto* à se rendre à Luanda pour des études secondaires. Revenu dans sa région natale, il y fonde en 1943 l'école *Salva Terra* (littéralement « Sauve la terre »), l'une des premières écoles privées dans le centre de l'Angola. Au début des années 1950, il s'engage aussi pour la cause angolaise : il envoie des rapports à l'Organisation des Nations unies pour se plaindre de la situation politique en Angola, il écrit à l'administration coloniale de Luanda pour protester contre les exactions d'un *chefe de posto* qui a confisqué pour lui-même des terres appartenant à des paysans, puis, en 1953, il demande par lettre au gouvernement portugais à Lisbonne le droit à l'autodétermination de l'Angola⁴. Convoqué par la Direction de l'administration civile de Luanda dans le cadre de l'« instruction administrative »⁵ ouverte contre lui à cette occasion, il est arrêté, puis jugé pour « subversion ». Il passera une dizaine d'années dans les geôles portugaises⁶. Dans son allocution à Dondi, Savimbi fait de Daniel Ekundi l'icône des précurseurs du nationalisme angolais, tout l'enjeu consistant bien sûr, pour le jeune dirigeant de l'Unita, à capter et à s'approprier le capital de confiance et

3. « Alocução do Presidente da Unita, Dr. Jonas Savimbi, a 20 mil pessoas na Missão do Dondi. Bela Vista, 28 de Janeiro de 1975 ». Ce document d'archives dactylographié m'a été remis par le représentant de l'Unita à Lisbonne à la fin des années 1990 et ancien médecin personnel de Jonas Savimbi, Carlos Morgagdo. Sur la visite de Savimbi à Dondi et son retour sur le *planalto* central, voir M. Vinícios et M. J. Saldanha, *Jonas Savimbi. Um desafio à ditadura comunista em Angola*, s. l., Armasilde, 1977, p. 98-110.

4. F. Bridgland, *Jonas Savimbi. A Key to Africa*, Édimbourg, Mainstream Publishing, 1986, p. 30-31. Bridgland, journaliste canadien, est le principal biographe (hagiographe) de Savimbi. Les informations qu'il donne au sujet de Daniel Ekundi sont toutes tirées de conversations qu'il a eues avec le leader de l'Unita. Il est donc difficile de faire la part des choses entre reconstruction de la mémoire à des fins politiques et « réalité » historique de l'engagement nationaliste de Daniel Ekundi. Mais ici, c'est plus la récupération politique de l'engagement du vieux professeur que cet engagement lui-même qui nous intéresse.

5. Selon des informations reproduites dans un mensuel chrétien publié à Luanda (*O Estandarte – Mensário – Pregoeiro Cristão dos Bairros*, Luanda, Ano xx, n° 195, mai 1953, p. 4). Je remercie Maria da Conceição Neto de m'avoir fourni cette référence.

6. Bridgland, 1986, *op. cit.*, p. 31.

la notoriété de son aîné pour se l'attribuer par filiation directe. N'est-il pas lui aussi un fils de Dondi qui, une fois formé et émancipé, revient sur ses terres pour en «sauver» ses habitants?

Le moment choisi par Savimbi pour ce pèlerinage en terres congrégationalistes n'est pas fortuit, loin s'en faut. Le 15 janvier 1975, viennent d'être signés, dans une station balnéaire du sud du Portugal, les Accords d'Alvor, qui enclenchent le processus formel de décolonisation en Angola. Malgré les profondes divergences subsistant entre les trois composantes du nationalisme angolais qui se disputent la prise du pouvoir à l'indépendance – le Mouvement populaire de libération de l'Angola (MPLA), le Front national de libération de l'Angola (FNLA) et l'Unita –, ces Accords prévoient, entre autres, la mise en place d'un gouvernement de transition formé de ministres désignés par les trois mouvements nationalistes, l'intégration d'une partie des troupes de chaque mouvement dans une seule armée composée dans un premier temps pour moitié de soldats portugais, et l'élection en octobre de la même année d'une assemblée constituante chargée d'élaborer les contours du futur État angolais et de nommer son président⁷. L'indépendance proprement dite est fixée quant à elle au 11 novembre. Mécanique très complexe mise sur pied dans un climat politique de plus en plus tendu entre des mouvements qui ne semblent pas prêts à envisager un réel partage du pouvoir, les Accords d'Alvor ne font pas illusion longtemps, et chaque partie cherche à tirer au mieux ses marrons du feu. Le FNLA et le MPLA, actifs militairement contre le gouvernement colonial portugais depuis le début des années 1960, font alors office de poids lourds face à l'Unita, de loin la plus faible des trois organisations tant du point de vue militaire que politique. Dans ce contexte, et face aux positions tout à fait irréconciliables de ses deux rivaux, l'Unita cherche à se faire une place comme «opposition du centre»⁸. Mais elle est aussi à la recherche d'une base sociale solide qui puisse lui permettre de rivaliser avec ses deux adversaires, au cas notamment où se tiendraient les élections. C'est sur cette toile de fond que s'inscrivent l'appel du pied de Savimbi aux membres de l'Église congrégationaliste du centre de l'Angola et sa déclaration d'allégeance aux anciens de Dondi.

Cet appel ne repose d'ailleurs pas sur du vent. Parmi les ministres de l'Unita qui s'installent à Luanda pour prendre leur poste dans le gouvernement de transition officiellement inauguré le 31 janvier, deux,

7. P. Gleijeses, *Conflicting Missions. Havana, Washington, and Africa, 1959-1976*, Chapel Hill (N. C.)/Londres, The University of North Carolina Press, 2002, p. 242.

8. F.-W. Heimer, *Der Entkolonisierungskonflikt in Angola*, Fribourg, Albert-Ludwig Universität, thèse de doctorat, 1978, multigr., p. 170.

Jerónimo Wanga et Jeremias Chitunda, ont usé leur fond de culotte sur les bancs d'école de Dondi aux côtés de « Jonas », et une partie des hommes choisis pour représenter l'Unita dans les différents ministères sont également issus de la filière congrégationaliste⁹. Dans ce contexte, Savimbi peut aisément se faire passer pour le champion de l'Église congrégationaliste et des communautés qui la composent. À la fin de son allocution, il n'hésite d'ailleurs pas à promettre de promouvoir au rang de lycée et d'université les écoles de Dondi, au cas où l'Unita sortirait vainqueur du processus électoral. Il faut dire que Dondi est alors l'une des plus importantes stations missionnaires de tout le pays, et que les missionnaires congrégationalistes y ont créé des institutions scolaires, primaires et secondaires, qui ont assis sa réputation dans l'ensemble du territoire angolais. Cependant, les écoles protestantes n'ont jamais été reconnues officiellement par le gouvernement portugais. Savimbi fait donc ainsi résonner une corde très sensible, en redonnant corps à un vieux rêve partagé par les missionnaires étrangers et les leaders angolais de l'Église : transformer Dondi en un centre d'enseignement universitaire.

Au-delà de cela cependant, c'est à l'image et au statut des habitants du *planalto* que s'adresse Savimbi en réactivant ce rêve. Dans un contexte colonial où les populations de la région ont fourni, depuis la conquête au début du xx^e siècle, la plupart des hommes envoyés aux quatre coins du pays dans le cadre du système de travail forcé en vigueur dans les colonies portugaises, et où les « Bailundos »¹⁰ ont été largement considérés, non sans une certaine condescendance, comme de bons travailleurs manuels, dociles, corvéables et un peu rustres, cette annonce a de quoi charmer l'auditoire du dirigeant de l'Unita : à défaut de « raser gratis » au lendemain de l'indépendance, ce dernier promet de faire d'une citadelle rurale de la foi congrégationaliste un temple du savoir moderne et séculier ; en d'autres termes, il se propose de désenclaver le savoir intellectuel jusque-là confiné dans les villes et de le transposer à la campagne. Rhétorique électoraliste que tout cela, bien sûr. Il n'empêche. Ce qui est en jeu dans cet exercice de style en période de transition, ce sont les rapports entre mondes rural et urbain, les modalités de l'articulation des sociétés du *planalto* à la modernité (post)coloniale, ainsi que l'équilibre entre différents imaginaires du développement et de la modernisation de la société angolaise dans son ensemble. Et ces

9. Il s'agit de Teodoro Chitunda, Armindo Solunga, Benjamin Cacunda, Ribeiro Chiteculo, Enoque Oliveira et Bencio Chissualucombe. Voir Henderson, 1992, *op. cit.*, p. 345.

10. Terme péjoratif qui fait référence au Royaume du Mbalundo (Bailundo selon l'orthographe portugaise), l'un des douze royaumes qui constituent le territoire historique dont est issue l'ethnie umbundu (voir chapitre 3).

dynamiques historiques, sur lesquelles porte ce livre, sont au cœur des divisions sociales, régionales et politiques qui ont nourri le conflit angolais, bien au-delà de l'indépendance, jusqu'à son terme militaire en avril 2002.

Mais n'anticipons pas, et revenons encore quelques instants sur le message de Savimbi. La présence de Daniel Ekundi à ses côtés est révélatrice en elle-même de la complexité de l'écheveau de relations que ce livre s'efforce de démêler entre missions chrétiennes, pouvoir colonial, sociétés colonisées et mouvements nationalistes. Ekundi est un symbole susceptible de toucher l'auditoire de Savimbi à plusieurs égards. Par son parcours tout d'abord, il est un bon « produit » de la mission, et il fait partie de la petite élite africaine qui a pu, grâce à l'aide des sociétés missionnaires protestantes, emprunter la voie très étroite et sinueuse de l'ascension sociale dans le contexte colonial portugais. Ensuite, son séjour à Luanda et son retour sur le *planalto* pour y établir sa propre école consacrent une prise de distance par rapport aux structures missionnaires. Même si cette distanciation n'équivaut pas à une remise en cause complète de l'univers des missions et de l'Église, elle est la marque d'un esprit « totalement indépendant » en phase avec le discours de l'Unita. Avec Ekundi, Savimbi peut donc mettre l'accent à la fois sur l'importance de la formation offerte par les missionnaires étrangers dans un processus de prise de conscience politique, et sur l'affranchissement de la tutelle missionnaire comme palier supplémentaire attestant de son engagement nationaliste. Les missionnaires, précise le leader nationaliste, n'avaient en effet pas pour but de créer des « révolutionnaires. [Ils] voulaient seulement former des professeurs, des médecins, etc. Ils ne voulaient même pas former des avocats¹¹ ». Enfin, c'est bien sûr parce qu'il s'oppose au colonialisme que Daniel Ekundi est cette icône dont Savimbi cherche à capter l'héritage symbolique et imaginaire.

Influence des missions chrétiennes sur la formation des élites angolaises, émancipation partielle du giron missionnaire, revendication nationaliste et lutte contre le pouvoir colonial – nous sommes là au cœur de la problématique de ce livre. Que faire en effet de cette alliance à la fois effective, symbolique et imaginaire, mais dont on saisit également d'entrée la part de construction et d'instrumentalisation, entre un mouvement nationaliste, une Église issue d'une mission chrétienne et les communautés qui s'y rattachent ? Quelle importance donner, dans

11. « Alocução do Presidente da Unita, Dr. Jonas Savimbi, a 20 mil pessoas na Missão do Dondi. Bela Vista, 28 de Janeiro de 1928 ».

les dynamiques historiques qui permettent l'émergence d'un mouvement comme l'Unita, au rôle des missions, des Églises et des communautés chrétiennes auxquelles s'adresse Savimbi dans son allocution de Dondi ? Comment est-ce que le discours de Savimbi et les réponses qui y seront données par les personnes venues l'entendre s'inscrivent dans le contexte du colonialisme portugais ? Comment s'articulent, en d'autres termes, les liens entre missions et Église chrétiennes, État colonial et nationalisme ? Ce livre montre que les imaginaires sociaux et culturels négociés au sein des missions chrétiennes sur le *planalto* central, qui ont fait une large place, pour des raisons qui seront développées plus tard, au répertoire de la ruralité et à une vision culturaliste de la modernisation des sociétés de la région, ont joué un rôle non négligeable dans l'histoire de l'Unita ainsi que dans celle des divisions du nationalisme angolais puis de la guerre civile qui a ravagé le pays jusqu'en 2002 et, partant, dans les dynamiques de formation de l'État en Angola. Il interroge également les modalités du « passage au politique »¹² de ces imaginaires, et met en évidence le caractère contingent, indéterminé et aléatoire des liens entre un imaginaire social et son utilisation à des fins de mobilisation politique. Il s'attache donc à restituer les incertitudes du processus de formation de la nation, loin des récits linéaires et déterministes qui empêchent de percevoir la « polyphonie des voix »¹³ qui la composent.

DE QUELQUES MYTHES TENACES À PROPOS DU NATIONALISME ANGOLAIS

L'historiographie du nationalisme angolais a privilégié deux pistes dans la recherche d'une réponse à ces questions. La première d'entre elles a trait à la division du nationalisme. Il n'y a en effet jamais eu en Angola de front commun rassemblant toutes les forces prêtes à lutter contre une puissance coloniale qui refuse de concéder la moindre parcelle de son pouvoir dans ses « provinces d'Outre-mer »¹⁴. En cela, l'Angola se distingue des autres colonies portugaises : au Mozambique, le Frelimo (Front de libération du Mozambique), et en Guinée-Bissau, le PAIGC (Parti africain pour l'indépendance de la Guinée et du Cap-Vert) sont en effet

12. J.-F. Bayart, « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique*, vol. 35, n° 3, 1985, p. 343-372.

13. P. Duara, *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

14. En 1951, le gouvernement de Salazar fait passer les possessions coloniales du Portugal en Afrique du statut de colonies à celui de « provinces d'Outre-mer ». Par cette inclusion de l'espace colonial dans l'espace métropolitain, le régime salazariste exprime clairement son refus d'entrer en matière sur un éventuel processus de décolonisation (voir chapitre 1).

seuls à mener la lutte contre le Portugal – ce qui ne présuppose en rien que ces organisations ne sont pas parcourues de toutes sortes de divisions, bien entendu¹⁵. Dès le moment où il se forme et s'organise, le nationalisme angolais est donc divisé : entre le FNLA et le MPLA tout d'abord, puis en trois lorsqu'apparaît sur la scène l'Unita, en 1966¹⁶. Pour expliquer cette division, une large place a été faite au facteur ethnique. John Marcum¹⁷ et René Pélissier¹⁸ notamment, dans les deux références « classiques » sur l'histoire du nationalisme angolais, mettent ainsi en avant les racines bakongo, mbundu et umbundu du FNLA, du MPLA et de l'Unita respectivement¹⁹.

Affinant son analyse, Pélissier établit certes une distinction entre le « nationalisme moderniste » dont le MPLA serait une expression, et les « ethno-nationalismes » bakongo et umbundu, mais il n'en demeure pas moins que la variable culturelle reste, dans son analyse comme dans celle de Marcum, la source première des divisions entre les trois mouvements, aux dépens d'autres éléments explicatifs tels que l'histoire de la colonisation, ou encore des différences d'ordre social et économique. Plus récemment, Patrick Chabal ne procède pas de manière fondamentalement différente lorsqu'il suggère d'expliquer ces divisions en

15. Pour l'ensemble des nationalismes dans les anciennes colonies portugaises, voir É. Morier-Genoud (dir.), *Sure Road? Nations and Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique*, Leiden, Brill (coll. « African Social Studies »), 2012. Pour le Mozambique et la Guinée-Bissau, voir aussi les synthèses historiques de Malyn Newitt et Joshua Forrest, respectivement, dans P. Chabal *et al.*, *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, Londres, Hurst, 2002, chapitres 5 et 6.

16. Le FNLA a été créé en 1957 sous le nom d'Union des populations du nord de l'Angola (UPNA), et il a changé son nom une année plus tard en Union des populations de l'Angola (UPA). Après fusion avec un autre parti, il devient le FNLA. Le MPLA quant à lui est créé en 1960, bien qu'une version officielle encore courante fasse remonter sa fondation à décembre 1956, dans une tentative évidente de « légitimation par antériorité » par rapport aux deux autres mouvements. Sur les controverses autour de la « naissance » du MPLA, voir C. Pacheco, *MPLA. Um nascimento polémico (as falsificações da história)*, Lisbonne, Vega, 1997, et surtout C. Messiant, « “Chez nous, même le passé est imprévisible”. L'expérience d'une recherche sur le nationalisme angolais, et particulièrement le MPLA : sources, critique, besoins actuels de la recherche », *Lusotopie*, 1998b, p. 157-197.

17. J. Marcum, *The Angolan Revolution I: the Anatomy of a Revolt (1950-1962)*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1969.

18. R. Pélissier, *La colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola (1926-1961)*, Orgeval, Pélissier, 1978.

19. Les trois principales ethnies de l'Angola, qui représentent environ 75 % de la population et occupent tout l'« Angola utile », c'est-à-dire aussi bien les zones rurales les plus productives que les principaux pôles urbains, sont : les Bakongo (langue : kikongo), dans la partie angolaise de l'ancien Royaume du Kongo, les Mbundu (langue : kimbundu), originaires de Luanda et de son arrière-pays jusqu'à Malanje, et les Ovimbundu (langue et adjectif : umbundu), qui représentent à eux seuls le tiers de la population de l'Angola, et sont originaires du *planalto* central.

distinguant entre trois catégories de mouvements nationalistes, à savoir les « modernisateurs » (MPLA), les « traditionalistes » (Unita) et les « ethno-nationalistes » (FNLA)²⁰.

La seconde piste suivie par la majorité des chercheurs qui se sont penchés sur les questions que je soulève ici concerne l'influence du facteur religieux sur l'histoire du nationalisme angolais. Dans ce cas, la recherche a procédé par une double simplification, basée sur des prémisses réductrices. Tout d'abord, une nette distinction a été établie entre l'Église catholique et les missions protestantes quant à leur attitude face au colonialisme portugais et à leur rôle respectif dans la construction de l'État colonial, puis dans sa remise en cause. Selon cette vision, l'Église catholique aurait marché main dans la main avec le pouvoir portugais, notamment à l'époque salazariste (1930-1974), et aurait été une auxiliaire docile du colonialisme ; les missions protestantes, au contraire, qui ont été tolérées par le pouvoir portugais mais que celui-ci a souvent combattues, auraient été le creuset de l'opposition nationaliste²¹. Ensuite, en corollaire à la vision ethniciste de la division du nationalisme angolais, un lien direct a été établi entre l'influence des trois principales sociétés missionnaires protestantes en Angola et l'apparition d'une conscience ethnique qui aurait servi de matrice à l'expression nationaliste. Il est vrai que, selon une stratégie classique dans l'histoire des missions chrétiennes en Afrique, les trois principales missions protestantes actives en Angola ont procédé entre elles à une division informelle du travail en fonction de critères géographiques et culturels. Ainsi, l'évangélisation du nord de l'Angola a été sous la responsabilité principalement de baptistes anglais, la région de Luanda et son arrière-pays sous celle d'une mission méthodiste américaine, et le *planalto* central sous celle de missions congrégationalistes canadienne et américaine. Il y aurait donc, selon cette

20. P. Chabal, « Lusophone Africa in Historical and Comparative Perspective », in P. Chabal *et al.*, *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, Londres, Hurst, 2002, p. 5-16.

21. Depuis quelques années, cette vision simpliste commence toutefois à être remise en cause. Pour l'Angola, voir B. Schubert, *Der Krieg und die Kirchen. Angola, 1961-1991*, Luzern, Edition Exodus (coll. « Theologie in Geschichte und Gesellschaft », 3), 1997 ; E. Besson, « Autour du procès de Joaquim Pinto de Andrade. L'Église catholique et l'Angola colonial, 1960-1975 », *Le fait missionnaire*, n° 12, juillet 2002. Sur le Mozambique, voir E. Morier-Genoud, « Y a-t-il une spécificité protestante au Mozambique ? », *Lusotopie*, 1998, p. 407-420 ; E. Morier-Genoud, *Religious Orders and the Making of Catholic Politics. The Case of the Diocese of Beira, 1940-1974*, Binghamton, State University of New York, thèse de doctorat, multigr., 2005 ; Z. Pereira, « Les Jésuites et la formation d'élites au Mozambique, 1961-1974 », *Le fait missionnaire*, n° 14, juillet 2004, p. 75-116. Pour une mise en perspective plus large du positionnement social et politique des missions protestantes dans les colonies portugaises, voir C. Messiant, « Protestantismes en situation coloniale. Quelles marges ? », *Lusotopie*, 1998c, p. 245-256.

vision toujours, une corrélation directe entre missions protestantes, émergence et développement d'une conscience ethnique, et apparition de mouvements ethno-nationalistes. Pour simplifier, on en arrive à l'équation suivante :

FNLA = Bakongo = mission baptiste ;

MPLA = Mbundu = mission méthodiste ;

Unita = Ovimbundu = missions congrégationalistes²².

Ainsi, pour une grande part de l'historiographie du nationalisme angolais, le retour du « fils prodigue » Jonas Savimbi à la station missionnaire de Dondi ne serait qu'un exemple d'une règle générale selon laquelle les trois mouvements nationalistes angolais auraient été les fils spirituels, culturels et politiques des trois plus importantes missions protestantes dans un contexte où l'Église catholique, érigée au rang d'Église d'État, n'aurait servi que les intérêts de la puissance coloniale. Dans ce cadre, la présence de Savimbi à Dondi en janvier 1975 marquerait la « Sainte Alliance » entre les missions et l'Église congrégationalistes, d'une part, et la branche umbundu du nationalisme angolais, de l'autre. Le rapprochement entre les structures de l'Église et celles de l'Unita auquel aspire le dirigeant nationaliste serait l'issue (téléo)logique d'une destinée commune aux missions protestantes et aux sociétés umbundu, faite d'oppression de la part du pouvoir colonial et de lutte contre des autorités portugaises ayant réussi un amalgame parfait entre catholicisme et colonialisme.

Or, loin de tout déterminisme ethnique, culturel ou même religieux (confessionnel plus exactement), l'histoire du nationalisme en Angola et de ses divisions est avant tout une histoire sociale, comme l'a montré Christine Messiant dans sa remarquable analyse des « prémisses du mouvement nationaliste »²³. À la veille du déclenchement de la lutte nationaliste, il y a en effet, à l'intérieur de chacun des trois « blocs ethniques », de telles différences historiques, sociales et économiques que la seule appartenance à l'un de ces blocs ne peut servir de base à des revendications politiques communes contre le pouvoir colonial, ni de matrice culturelle pour la formulation de ces revendications²⁴ – à

22. C'est peu ou prou la vision que l'on trouve chez Marcum (1969, *op. cit.*), Pélissier (1978, *op. cit.*), Henderson (1992, *op. cit.*), ou encore Linda Heywood, *Contested Power in Angola, 1840s to the Present*, Rochester, The University of Rochester Press, 2000.

23. C. Messiant, 1961. *L'Angola colonial, Histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste*, Bâle, P. Schlettwein Publishing, 2006 [1983].

24. D. Péclard, « Unita and the Moral Economy of Exclusion in Angola, 1966-1977 », in É. Morier-Genoud (dir.), *Sure Road? Nations and Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique*, Leiden, Brill (coll. « African Social Studies »), 2012, p. 149-174.

l'exception peut-être de l'espace bakongo²⁵. Il n'y a donc pas de « réponse bakongo, mbundu ou umbundu » au colonialisme portugais, ni d'engagement nationaliste du même ordre, mais une grande variété de trajectoires sociales, économiques, religieuses et politiques au sein de ces trois espaces géographiques et culturels et entre eux. Quant au traitement de l'aspect religieux ou confessionnel de l'histoire du nationalisme angolais, il convient là aussi d'éviter tout réductionnisme dans l'analyse. Nous verrons au fil des pages qui suivent (et notamment au chapitre 2) qu'il n'y a pas, dans l'histoire des colonies portugaises en général et de l'Angola en particulier, de « grand fossé » entre une Église catholique « collabo » et des missions protestantes « résistantes ». La première n'a pas plus été l'alliée ou l'auxiliaire « naturelle » de l'État colonial que les secondes n'ont été le foyer « naturel » de l'opposition à ce dernier, et l'équation entre mouvements nationalistes, ethnies et sociétés missionnaires à laquelle j'ai fait allusion ici n'a ni fondement historique, ni portée heuristique. C'est de manière bien plus subtile que le « facteur religieux » influe sur les trajectoires historiques du nationalisme, comme le suggère l'histoire du MPLA par exemple.

Des trois branches du nationalisme angolais, celle qui permet la création, en 1960, du MPLA est sans aucun doute celle qui a été le mieux étudiée, loin justement des déterminismes historiques et culturels relevés plus haut. Le noyau dur du MPLA est constitué de membres de l'élite créole urbaine typique de Luanda. Dans cette ville fondée à la fin du XVI^e siècle s'est en effet créée une « bourgeoisie coloniale multi-raciale »²⁶ qui, jusqu'à la fin du XIX^e siècle en tout cas, tenait le haut du pavé socialement, économiquement et politiquement. Le lent et régulier déclassement de ce groupe social, à mesure que se renforce le pouvoir métropolitain et que se construit l'État colonial durant la première moitié du XX^e siècle, explique en partie que certains pans de cette bourgeoisie, très intégrés culturellement et « portugalisés » mais de plus en plus rejetés vers les marges de la société coloniale, se retournent progressivement contre le colonisateur.

La force du MPLA – mais aussi, paradoxalement, sa faiblesse et la source de nombreuses divisions – vient de l'alliance qui s'opère dans les années 1950 entre ces anciennes élites urbanisées et de nouvelles élites d'origine plutôt rurale, provenant de l'arrière-pays de Luanda, et issues

25. Pour diverses raisons qu'il n'y a pas lieu de développer ici, « la société bakongo est [...] à la fois fortement fragmentée, selon des modes de clivage traditionnels, et fortement unie face à l'extérieur, par ses particularismes et la conscience d'appartenir à une même ethnie » (Messiant, 2006, *op. cit.*, p. 391).

26. *Ibid.*, p. 550-570, *passim*.

pour la plupart des réseaux de la mission méthodiste, à l'image du premier Président du MPLA et de l'Angola indépendant, Agostinho Neto²⁷. On est donc bien là à la jonction de plusieurs trajectoires historiques, sociales et religieuses, et l'histoire du MPLA doit beaucoup au fait que des élites très hétérogènes sociologiquement ont pu se rencontrer et articuler leurs revendications les unes aux autres, au-delà de leurs différences culturelles, sociales et religieuses. Les élites créoles de Luanda sont en effet généralement tout à fait coupées de leurs racines ethniques et ne parlent parfois plus le kimbundu, au contraire des élites protestantes de l'intérieur; par ailleurs, l'ancienne bourgeoisie coloniale de Luanda est très majoritairement catholique, alors que les nouvelles élites de l'intérieur sont pour la plupart protestantes.

L'histoire du nationalisme sur le *planalto* central, la région à laquelle ce livre est consacré, n'a pas bénéficié de la même attention de la part des chercheurs, et notre connaissance en demeure encore lacunaire. Dans la littérature existante cependant, on est très vite confronté à un paradoxe – qui est d'ailleurs rarement formulé de manière explicite. D'une part, l'Unita est généralement présentée, on l'a vu, comme l'expression politique du nationalisme umbundu, comme le prolongement idéologique et politique « naturel » d'une unité culturelle et ethnique homogène. D'autre part, bien que les Ovimbundu constituent, avec près d'un tiers de la population totale de l'Angola, l'ethnie de loin la plus

27. Christine Messiant est sans conteste celle qui a étudié l'histoire des origines sociales du nationalisme à Luanda et dans son *hinterland* avec le plus de finesse et d'acuité. Outre son 1961. *L'Angola colonial* (Messiant, 2006, *op. cit.*), voir C. Messiant, « Luanda (1945-1961): Colonisés, société coloniale et engagement nationaliste », in M. Cahen (dir.), « Vilas » et « Cidades ». *Bourgs et villes en Afrique lusophone*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 125-199; dans une veine similaire, mais de manière beaucoup moins approfondie, voir aussi M. Bittencourt, *Dos jornais às armas. Trajetórias da contestação angolana*, Lisbonne, Vega (coll. « O Facto e a Verdade »), 1999. Sur l'histoire du MPLA en tant que mouvement nationaliste, voir J.-M. Mabeko Tali, *Dissidências e poder de Estado. O MPLA perante si próprio (1962-1977). Ensaio de História política*, 2 tomes, Luanda, Nzila (coll. « Ensaio 3 »), 2001; ainsi que M. Bittencourt, « *Estamos juntos* » *O MPLA e a Luta Anticolonial (1961-1974)*, 2 tomes, Luanda, Kilombelombe, 2009. À propos du terreau culturel (musical notamment) sur lequel s'est développé le nationalisme à Luanda, voir M. Moorman, *Intonations: A Social History of Music and Nation in Luanda, Angola, 1945-Recent Times*, Athens, Ohio University Press, 2008. Récemment, des protagonistes de cette histoire ont également publié des ouvrages qui vont bien au-delà du simple travail de mémoire. Je pense ici à l'ouvrage posthume de Mário Pinto de Andrade, l'un des fondateurs du MPLA (*Origens do nacionalismo africano. Continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961*, Lisbonne, Publicações Dom Quixote, 1997a), ainsi qu'à deux longues entrevues publiées (*Uma entrevista dada a Michel Laban*, Lisbonne, Edições João Sá da Costa, 1997b; « Sur la première génération du MPLA : 1948-1960. Mário de Andrade, entretiens avec Christine Messiant (1982) », *Lusotopie*, 1999, p. 185-221), ou encore à E. Rocha, *Angola. Contribuição ao estudo da génese do nacionalismo moderno angolano (período 1950-1964)*. (*Testemunho e estudo documental*), Lisbonne, édition de l'auteur, 2003.

nombreuse, un constat s'impose : leur participation à la lutte nationaliste est demeurée faible, Pélissier allant jusqu'à noter que le centre de l'Angola constitue, au moment du déclenchement de la lutte anticoloniale en 1961, une « grande tache blanche [...] sur la carte géopolitique angolaise, due au retard de l'ethno-nationalisme structuré chez les Ovimbundu », et que ce « retard » est « à coup sûr l'une des faiblesses majeures des révoltes de 1961²⁸ ». Dans cette vision téléologique où l'apparition d'un nationalisme umbundu est presque conçue comme une fatalité, le « retard » des Ovimbundu fait figure d'accident de l'histoire, et il ne remet nullement en cause l'importance du facteur ethnique dans la création de l'Unita.

Dans une veine similaire, l'historienne nord-américaine Linda Heywood concède elle aussi que « jusqu'au milieu des années 1960, [...] la majorité des Ovimbundu [...] n'a pas défié le régime [colonial] ». Elle ajoute qu'en revanche l'Unita s'est rapidement imposée comme un forum permettant aux Ovimbundu d'exprimer leur « fierté » et leur « sensibilité rurale, régionale et ethnique²⁹ ». Selon Heywood également, c'est grâce aux missions protestantes que cette unité et cette fierté se sont forgées : les communautés protestantes du *planalto* central, du fait aussi bien de leur force et de leur cohésion que de l'hostilité que leur a témoignée l'État colonial, ont servi de refuges à l'abri desquels un sentiment de « vécu umbundu » du colonialisme portugais et une opposition politique à l'État colonial ont pu se développer³⁰.

Or, l'idée même qu'il puisse y avoir un « vécu umbundu » de l'expérience coloniale et que l'Unita puisse être conçue comme une « réponse umbundu », certes tardive, mais forte, structurée et homogène, me semble contestable, tout comme l'est l'assertion corollaire que ce sont les missions protestantes – et elles seules puisque l'Église et les missions catholiques auraient été trop occupées à soutenir le régime salazariste – qui ont permis que se développent ce vécu et cette réponse uniformes³¹. À l'opposé d'une telle vision téléologique et réductrice, ce livre analyse les influences croisées du pouvoir colonial et des missions chrétiennes sur les trajectoires historiques, sociales, culturelles, économiques et religieuses des sociétés umbundu au xx^e siècle. Dans ce cadre, il ne s'agira pas de « démontrer » comment ces trajectoires auraient convergé « naturellement » vers l'expression de la « fierté » des Ovimbundu et

28. Pélissier, 1978, *op. cit.*, p. 291. C'est moi qui souligne.

29. Heywood, 2000, *op. cit.*, p. 151-152.

30. *Ibid.*, p. 104-117, *passim*. Voir aussi, de la même auteure : « Unita and Ethnic Nationalism in Angola », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 27, n° 1, 1989, p. 47-66.

31. Pour une analyse récente – et nuancée – de l'histoire de l'Unita, voir J. Pearce, *Control, Ideology and Identity in Civil War: The Angolan Central Highlands 1965-2002*, Londres, Oxford, St Antony's College, Oxford University, thèse de doctorat, multigr., 2012.

de leurs revendications ethniques que permettrait « enfin » l'Unita, mais de trouver des éléments de réponse au paradoxe apparent relevé plus haut : d'une part, pourquoi est-ce qu'il n'y a pas, sur le *planalto* central angolais, de mouvement nationaliste structuré, et pourquoi est-ce que, d'une manière générale, la contestation contre le pouvoir colonial y est apparemment si faible jusqu'à la fin de la guerre d'indépendance ? Et, d'autre part, comment expliquer que l'Unita, qui ne compte au moment de la signature des Accords d'Alvor que quelques centaines de guérilleros, se transforme rapidement dès l'indépendance en une force militaire et politique capable de tenir tête au MPLA ?

Il m'a semblé pertinent, pour répondre à ces questions, de placer au centre de l'analyse les missions et les Églises chrétiennes. Dans le contexte du colonialisme portugais, elles ont en effet joué un rôle essentiel parce qu'elles représentaient les seules voies d'ascension sociale pour la très faible proportion d'*indígenas* qui était parvenue à sortir des marges politiques, sociales et économiques dans lesquelles les avait confinées le pouvoir colonial. Du fait de la faiblesse économique, financière et industrielle de l'État portugais, les phénomènes de « décharge » – selon l'expression webérienne reprise et développée par Béatrice Hibou³² – caractéristiques de l'art de gouverner dans les colonies ont été particulièrement importants dans les colonies portugaises. Cela a donné d'autant plus de poids aux missions chrétiennes, puisque c'est sur elles que l'État portugais s'est « déchargé » d'une part non négligeable de ses tâches en matière de formation scolaire, de soins médicaux et de développement rural, notamment. En Angola comme ailleurs en Afrique, les missions chrétiennes ont donc été l'un des lieux principaux où s'est négociée l'articulation des sociétés africaines au colonialisme ainsi qu'à la lutte anticoloniale.

MISSIONS CHRÉTIENNES, POUVOIRS COLONIAUX ET NATIONALISME

Au début des années 1980, Norman Etherington notait, dans une recension des principales orientations de l'historiographie des missions chrétiennes en Afrique, que celles-ci sont l'un des parents pauvres de la recherche africaniste³³. Il attribue trois causes principales à ce désintérêt de la part des historiens, anthropologues et sociologues : (1) le changement

32. B. Hibou, « La « décharge », nouvel interventionnisme », *Politique africaine*, n° 73, 1999a, p. 6-15.

33. N. Etherington, « Missionaries and the Intellectual History of Africa: A Historical Survey », *Itinerario. Bulletin of the Leiden Centre for the History of European Expansion*, vol. 3, n° 2, 1983, p. 116-143.

de paradigme qui, dans la foulée des indépendances africaines, a entraîné un mouvement de « purge » des visions eurocentrées qui avaient phagocyté l'histoire du continent, mouvement dont les missionnaires occidentaux ont été parmi les victimes de choix; (2) la manière dont les missionnaires eux-mêmes ont réévalué leur place et leur rôle dans l'Afrique indépendante; (3) l'accent corollaire mis sur le rôle des évangélistes africains au développement du christianisme qui a relégué les missionnaires au second plan.

Quelque trois décennies plus tard, la situation a diamétralement changé, et les missions chrétiennes ont connu un regain d'intérêt spectaculaire dans le champ des sciences sociales, comme le faisait d'ailleurs remarquer, au sujet de l'Afrique australe, le même Etherington au milieu des années 1990 déjà³⁴ et comme en atteste dix ans plus tard le *companion volume* de la *Oxford History of the British Empire* qu'il a coordonné³⁵. Ce renouveau historiographique a permis, entre autres, d'affiner les termes d'une question centrale pour l'histoire des missions chrétiennes, celle de ses liens avec l'entreprise coloniale. Au sortir de la période coloniale en effet, « missions chrétiennes et colonialisme européen en Afrique étaient perçus comme étant si étroitement liés et de manière si incontestable que les relations entre les deux ne semblaient pas poser de problèmes particulièrement intéressants³⁶ ». Quelques décennies plus tard, la recherche s'est peu à peu affranchie de débats stériles sur la « responsabilité » des missions dans l'histoire de l'impérialisme et de l'État colonial pour se consacrer de manière plus précise aux rapports concrets, sur le terrain, entre les acteurs de la mission et les sociétés africaines³⁷.

34. N. Etherington, « Recent Trends in the Historiography of Christianity in Southern Africa », *Journal of Southern African Studies*, vol. 22, n° 2, 1996, p. 201-219.

35. N. Etherington (dir.), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2005; voir aussi du même auteur : « *Missions and Empire Revisited* », *Social Sciences and Missions*, vol. 24, 2011, p. 171-189.

36. J. D. Y. Peel, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 2.

37. Pour une brève présentation critique des termes généraux de ces débats, voir l'introduction de Derek Peterson et Jean Allman à un recueil d'articles représentatifs de la nouvelle historiographie du « fait missionnaire » (« Introduction: New Directions in the History of Missions in Africa », *The Journal of Religious History*, vol. 23, n° 1, 1999, p. 1-7). Pour une analyse plus spécifique des liens entre mission et État colonial loin d'un questionnement simpliste en termes de « collaboration » ou de « résistance », voir par exemple : H. B. Hansen et M. Twaddle (dir.), *Christian Missionaries & the State in the Third World*, Oxford / Athens (Ohio), James Currey / Ohio University Press, 2002, et en particulier les contributions de John McCracken (« Church & State in Malawi: The Role of the Scottish Presbyterian Missions 1875-1965 », p. 176-193) et de John Lonsdale (« Mission Christianity & Settler Colonialism in Eastern Africa », p. 194-211). Voir aussi les contributions à l'état des lieux sur l'historiographie du « fait missionnaire » publiées récemment dans la revue *Social Sciences and Missions – Missions et sciences sociales*, vol. 24, n° 2-3, 2011.

Avant de développer la question dans les chapitres qui suivent, il me semble utile de passer en revue certains des principaux acquis récents de la recherche sur l'histoire des missions chrétiennes en Afrique à l'époque coloniale. Tout d'abord, les sociétés dans lesquelles s'est opérée la rencontre missionnaire étaient par définition des sociétés de frontière, où les limites entre colonisateurs/colonisés et missionnaires/évangélisés notamment étaient floues et mouvantes³⁸. Cette rencontre a été en effet une expérience de « subjectivation » (cf. *infra*) autant pour les représentants de la « civilisation occidentale » que pour les destinataires de l'élan missionnaire (et colonial), et les missionnaires, tout empreints de la « supériorité » de la « civilisation chrétienne » qu'ils aient pu être, se sont souvent retrouvés dans une situation de grande dépendance par rapport aux sociétés qui les avaient « accueillis » et par rapport à leurs « auxiliaires » indigènes dans le travail d'évangélisation. Une dépendance qui a souvent mené à de multiples compromis et ajustements par rapport au projet initial. Le missionnaire européen n'a donc, dans la pratique, jamais correspondu à l'image, véhiculée aussi bien, mais pour des raisons diamétralement opposées, par les défenseurs de l'œuvre missionnaire que par ses détracteurs, du « colosse » plantant la croix du christianisme là où bon lui semble et face à des « indigènes » réceptifs et surtout passifs³⁹.

Au contraire, l'expansion de la foi chrétienne en Afrique s'est souvent faite en dehors du périmètre missionnaire et elle n'a été possible que grâce à l'investissement de myriades d'évangélistes africains travaillant parfois en collaboration avec des sociétés missionnaires étrangères, souvent en conflit et en compétition avec elles. De plus, l'œuvre missionnaire ne s'est pas limitée aux territoires coloniaux, et les frontières entre métropole et colonies étaient aussi floues et fluides que les frontières de la domination coloniale sur le terrain africain. Comme l'ont montré Frederick Cooper et Ann Stoler, entre autres, les processus de « *nation building* » et de « *empire building* » ont été constitutifs l'un de l'autre et les colonies ont autant participé à la construction des sociétés métropolitaines que l'inverse⁴⁰. Il en a été de même pour l'expérience missionnaire en Afrique, qui a également contribué à la construction des identités en Occident. Par exemple, l'image de l'Afrique et des Africains que les missionnaires suisses au Mozambique et au Transvaal ont véhiculée dans

38. F. Cooper, « Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History », *American Historical Review*, vol. 99, n° 5, 1994, p. 1516-1545.

39. Peterson et Allmann, 1999, *op. cit.*, p. 1-2.

40. F. Cooper et A. L. Stoler, « Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda », in F. Cooper et A. L. Stoler (dir.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997a, p. 1-56.

leur pays d'origine, à la fin du XIX^e siècle, à travers l'enseignement prodigué dans les écoles du dimanche, dans leurs nombreuses publications ou dans des conférences publiques a servi de référent identitaire pour les chrétiens qui, en Suisse romande, sont entrés de cette manière en contact avec le « continent noir »⁴¹. Et dans l'Angleterre de l'ère victorienne, la rhétorique de l'exclusion et de l'inclusion exprimée en termes de classe et exportée aux quatre coins de l'empire était elle-même basée sur une nomenclature raciale largement empruntée au discours missionnaire⁴².

Ensuite, la notion même d'une « civilisation occidentale » supérieure était elle aussi sujette à caution dans les cercles missionnaires. Née du grand mouvement de Réveil qui se développe dans le monde anglo-saxon à la fin du XVIII^e siècle, la mission chrétienne est issue avant tout de cercles religieux en rupture partielle ou totale avec la société européenne et nord-américaine à l'heure de l'industrialisation. L'évangélisation de ce monde, qui, selon la fameuse formule de John Wesley, est devenu la « paroisse » des missionnaires, se pense et se construit sur un substrat idéologique et spirituel très critique face aux « ravages » causés par le développement de l'industrie et par la sécularisation et le désenchantement consubstantiel à l'âge des Lumières⁴³. De ses origines dans le Réveil anglo-saxon, le mouvement missionnaire qui prend son essor au XIX^e siècle hérite également d'une relation ambivalente avec l'État. En effet, de nombreuses sociétés missionnaires apparaissent dans les cercles non-conformistes ou « libristes », c'est-à-dire dans des communautés qui ont rompu avec les Églises officielles jugées trop proches des pouvoirs temporels, comme c'est le cas de la Mission Vaudoise⁴⁴. Et l'influence de la mouvance anti-esclavagiste sur le développement des missions, notamment en Afrique de l'Ouest, vient encore complexifier les relations entre missions et colonialisme.

Un autre aspect important du renouveau historiographique de l'étude des missions chrétiennes est la place de choix qui a été accordée, dans leur histoire, à l'ordinaire des relations au jour le jour entre les missionnaires et leurs ouailles. Le projet missionnaire visait en effet non

41. P. Harries, « Missionary Endeavor and the Politics of Identity in Switzerland », *Le fait missionnaire*, n° 6, 1998, p. 39-69 ; *Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford, James Currey, 2007.

42. S. Thorne, « "The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable". Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain », in F. Cooper et A. L. Stoler (dir.), *Tensions of Empire*, op. cit., p. 238-262.

43. D. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris/Lomé/Genève, Karthala/Haho/Labor et Fides, 1995, chapitre 9.

44. Harries, 2007, op. cit. ; 1998, op. cit., p. 41-52. Voir aussi J.-F. Zorn, *Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala/Les Bergers et les Mages, 1993.

seulement une refonte complète des sociétés dans lesquelles il a été mis en œuvre dès le début du XIX^e siècle, mais surtout à une transformation radicale des individus qui les constituaient. La conversion au christianisme n'était donc pas, aux yeux des missionnaires, une « simple » démarche religieuse et spirituelle, et ce sont bien toutes les habitudes de vie des Africains qui devaient être réformées, du lieu de vie à l'hygiène corporelle en passant par les mœurs sexuelles, l'habillement ou encore les techniques agricoles. Glorifié et sanctifié comme le terrain par excellence de la construction de nouveaux sujets chrétiens, le quotidien est ainsi devenu, selon l'expression de Jean et John Comaroff, une « épiphanie », et l'histoire des missions a été une « épopée de l'ordinaire »⁴⁵. Si le quotidien a été ce pivot central de la « longue conversation » entre missions et sociétés africaines, ce n'est pas seulement de par le rôle qu'il a joué dans la pensée et l'action missionnaires – un rôle qui remonte à la tradition réformée de la « profession-vocation » analysée par Max Weber⁴⁶. En effet, précisent les Comaroff, le quotidien est également un élément essentiel de toute stratégie hégémonique, puisque « c'est précisément par la qualité résiduelle, naturalisée de l'habitude que le pouvoir peut prendre sa place dans la culture, s'insinuant, apparemment sans volonté propre de le faire (*without agency*), dans la texture d'un monde vécu (*life-world*) »⁴⁷.

Les missions chrétiennes ont donc été au centre d'un long processus de « quotidianisation » (*Veralltäglichung*)⁴⁸ de la relation coloniale, au cours duquel s'est discutée, négociée, médiatisée l'accession des sociétés africaines à la modernité occidentale. En ce sens, et en suivant Michel Foucault, la rencontre missionnaire a été une expérience de « subjectivation », dans la mesure où les missions ont été l'une des principales institutions sociales qui ont assuré l'« assujettissement » des Africains au nouvel ordre colonial, soit « leur constitution comme « sujets » au deux sens du mot »⁴⁹. Car, en effet, ce n'est pas de l'extérieur que les « sujets missionnaires » ont été peu à peu transformés, façonnés par l'acquisition de nouvelles habitudes alimentaires, de nouveaux codes vestimentaires, par la construction de maisons carrées et séparées en plusieurs pièces, par l'introduction de nouvelles techniques agricoles, par l'apprentissage de la lecture, de l'écriture ou encore, bien évidemment, par l'adoption

45. J. Comaroff et J. L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution, Vol. II: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1997, p. 29-35.

46. M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 310; *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon (coll. « Agora »), 1986, p. 81-104.

47. Comaroff et Comaroff, 1997, *op. cit.*, p. 31.

48. Weber, 1996, *op. cit.*, p. 168.

49. M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 81.

(ou plus exactement l'appropriation) de nouvelles normes et valeurs religieuses. Mais c'est bien parce qu'elles ont été acceptées, intégrées et retravaillées par les « sujets missionnaires » que ces habitudes, normes et valeurs ont pu prendre racine.

En d'autres termes, les Africains se sont eux-mêmes construits comme « sujets moraux »⁵⁰ de la « longue conversation »⁵¹ qu'ils ont eue avec les institutions missionnaires tout comme avec les institutions coloniales, c'est-à-dire qu'ils se sont approprié les « produits cultu(r)els » importés par les missions, qu'ils les ont façonnés à leur propre image. L'« assujettissement » à l'ordre colonial ou missionnaire s'est donc fait « non pas sur le mode de la soumission univoque à une règle extérieure, mais sur celui de "l'appartenance" à cette règle⁵² », c'est-à-dire sur le mode de la reconnaissance par les individus qui s'y sont « assujettis » de la valeur et de la validité de cette règle.

C'est là que se situe la contribution essentielle des missions chrétiennes à la fabrique sociale du colonialisme ainsi qu'à la formation de l'État colonial et postcolonial. Ces dernières ont fourni le cadre matériel, imaginaire et spirituel à l'intérieur duquel les élites qu'elles ont formées ont pu investir la modernité occidentale. Ainsi, elles ont permis l'apparition d'un nouveau *Menschenheit*, pour reprendre la terminologie de Max Weber à propos des « affinités électives » entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, c'est-à-dire un « type d'homme⁵³ [...] créé par la conjonction de composantes d'origine religieuse et de composantes d'origine économique⁵⁴ ». Ce type d'homme, ou ces types d'homme

50. J.-F. Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le fait missionnaire*, n° 6, 1998, p. 18 ; p. 21-25.

51. J. Comaroff et J. L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution, Vol I: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1991.

52. J.-F. Bayart, *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2004, p. 203.

53. « Type d'humain » ou « type humain » conviendraient peut-être mieux ici. Le concept wébérien de *Menschenheit* n'est en effet pas genré. C'est d'autant plus important pour ce qui nous concerne ici que les femmes ont joué un rôle essentiel dans tous les aspects de l'entreprise missionnaire, que ce soit en amont dans les cercles de soutien à la mission, en tant que missionnaires, et surtout sur le terrain, où elles ont été souvent les premières et les plus nombreuses à investir le « champ missionnaire ». Je m'en tiendrai cependant à la traduction que propose Jean-Pierre Grossein, soit « type d'homme ». En effet, le substantif « humain » n'est pas bien adapté ici pour traduire le *Mensch* allemand. Par ailleurs, « type humain » pourrait prêter à confusion puisque, comme le note le traducteur de Weber, *Menschenheit* « ne désigne pas l'humanité comme ensemble des hommes, mais l'humanité dans son aspect qualitatif, renvoyant à des qualités humaines spécifiques ». Voir l'excellente présentation de J.-P. Grossein et le glossaire raisonné qu'il propose in M. Weber, 1996, *op. cit.*, p. 119-125 (p. 122 pour la citation ci-dessus).

54. Weber, 1996, *op. cit.*, p. 138. Voir aussi Bayart, 2004, *op. cit.*, p. 198-204.

– parce que nous verrons qu’il n’y a pas d’homogénéité entre les sujets qui se construisent dans et par interaction avec le « monde missionnaire » – sont devenus, pour rester dans la terminologie webérienne, les « porteurs » (*Träger*) des « conduites de vie » (*Lebensführungen*)⁵⁵ par lesquelles ils ont négocié leur interaction avec le colonialisme et avec l’État colonial, « définissant conjointement un rapport à Dieu, une relation politique avec la société et une stratégie d’enrichissement⁵⁶ ». Cette interaction s’est faite sur plusieurs modes parallèles, complémentaires, parfois simultanés et parfois consécutifs.

Sur celui de l’intégration ou de l’adhésion, tout d’abord : nombre d’Africains ont adhéré au projet missionnaire et s’y sont sincèrement investis pour des raisons religieuses et spirituelles et, simultanément, parce qu’il représentait l’espoir d’accéder au statut social et économique que pouvait procurer la profession d’infirmier ou d’infirmière⁵⁷, d’instituteur, ou encore de catéchiste qui, d’une manière ou d’une autre, représentaient des gages d’ascension sociale dans le contexte colonial. Bien sûr, l’interaction avec le monde colonial s’est également faite sur le mode du conflit ou du rejet, et les missions chrétiennes ont également été des espaces de discussion, de négociation et de contestation dans lesquels les « sujets missionnaires » ont pu fourbir certaines des armes intellectuelles, imaginaires et identitaires au nom desquels s’est faite la lutte contre le pouvoir colonial. L’articulation des sociétés africaines au monde colonial a également donné lieu à des dissidences et des contestations de l’ordre établi qui ont souvent pris la forme de mouvements de renouveau religieux, au sein desquels la conversion était un acte politique d’inscription de soi dans une vision alternative du rapport entre tradition et modernité autant qu’un « simple » acte de foi⁵⁸. Enfin, cette interaction s’est également nouée sur le terrain de l’invention identitaire. Et elle a pu signifier, pour les élites formées dans les missions, une forme de rejet, de marginalisation et de cloisonnement à l’intérieur d’espaces identitaires circonscrits et définis en termes ethniques, dont les bantoustans en Afrique du Sud ont peut-être été l’exemple le plus achevé – même si, on le verra, ce rejet apparent vers les marges de la modernité a aussi été vécu et investi par ces mêmes élites comme une voie d’accès paradoxale à la modernité.

55. M. Weber, 1996, *op. cit.*, p. 333-335.

56. Bayart, 1998, *op. cit.*, p. 19.

57. M. Egli et D. Kraye, « Mothers and Daughters: The Training of African Nurses by Missionary Nurses of the Swiss Mission of South Africa », *Le fait missionnaire*, n° 4, 1997.

58. D. R. Peterson, *Ethnic Patriotism and the East African Revival: A History of Dissent, c.1935-1972*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Parmi les « composantes » du *Menshmentum* dont les missions ont assuré l'émergence dans les conditions dialogiques⁵⁹ évoquées ici, les répertoires culturel et identitaire ont joué un rôle central. À ce propos, Valentin Mudimbe a suggéré qu'entreprise missionnaire et colonialisme n'étaient que l'avvers et le revers d'une même pièce, non seulement parce que le missionnaire « a servi, avec le même enthousiasme, d'agent de l'empire, de représentant d'une civilisation et d'envoyé de Dieu », mais parce que, de ce fait, il a œuvré à la « destruction » des sociétés et des cultures précoloniales pour les remplacer par une société façonnée à l'image de la civilisation chrétienne occidentale⁶⁰. On l'a vu, les missionnaires ont entretenu avec les sociétés et les États dont ils étaient issus des relations beaucoup plus ambivalentes et complexes que ne le suggère Mudimbe. Il en est de même pour leur conception des cultures africaines « traditionnelles ».

Plutôt que d'œuvrer à leur « destruction » pure et simple, les missionnaires ont en effet procédé à leur réécriture, à leur (ré)invention selon les normes et les valeurs du canon chrétien dont ils se voulaient les dignes représentants. Il ne s'agissait pas, encore une fois, de remplacer une culture par une autre, mais de proposer une nouvelle version à la fois « re-traditionalisée » et christianisée des cultures africaines. La modernisation des sociétés africaines s'est ainsi faite, dans le giron missionnaire, sur le mode du recours à la tradition, ou plutôt à la tradition « inventée »⁶¹, et les missions chrétiennes ont été l'un des principaux ateliers de la fabrique coloniale des identités ethniques⁶². Contrairement à ce que les premiers textes de l'école de l'invention de la tradition ont pu laisser entendre, on sait aujourd'hui que si la « greffe ethnique » opérée par les missions chrétiennes et les administrations coloniales a pris, c'est grâce à l'investissement des sociétés africaines elles-mêmes⁶³. Tout d'abord, les ethnies n'ont jamais été des créations *ex nihilo*, et leur cristallisation s'est faite sous le signe de la continuité plutôt que sous celui de la rupture

59. Selon Bakhtine, cité in Bayart, 1985, *op. cit.*, p. 343-372.

60. V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington/Indianapolis/Londres, Indiana University Press/James Currey, 1988, p. 48.

61. E. Hobsbawm et T. Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; T. Ranger, « The Invention of Tradition Revisited », in T. Ranger et O. Vaughan (dir.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa. Essays in Honour of A. H. M. Kirk-Green*, Basingstoke, Macmillan Press, 1993, p. 62-111; J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard (coll. « L'espace du politique »), 1996a, chapitre 1.

62. L. Vail (dir.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Londres, James Currey, 1989; P. Harries, « The Roots of Ethnicity: Discourse and the Politics of Language in South-East Africa », *African Affairs*, vol. 87, n° 346, 1988, p. 25-52.

63. Pour suivre l'évolution historiographique de cette « école », voir les correctifs apportés par Terence Ranger dans la deuxième version de son texte fondateur (Ranger, 1993, *op. cit.*).

par rapport aux espaces géographiques et culturels précoloniaux. Ensuite et surtout, c'est bien entendu l'investissement des Africains eux-mêmes dans les processus d'« invention » ethnique qui a donné corps aux « nouvelles » catégories identitaires ainsi créées. Celles-ci n'étaient donc pas des carcans dans lesquels les Africains ont été forcés d'entrer, mais des espaces de dialogue et de contestation permanentes au sujet des valeurs fondatrices de « l'économie morale » des communautés concernées⁶⁴.

Les missions chrétiennes se sont donc déployées sur la base d'une vision très culturaliste du développement des sociétés africaines, et pour assurer la cohésion des communautés chrétiennes nouvellement créées, il fallait qu'elles soient, selon une vision très largement répandue parmi les missionnaires, « fermement enracinée[s] dans le sol de [leur] propre héritage social⁶⁵ ». La pensée et la pratique missionnaires ont donc fonctionné dans le registre de ce que j'appelle dans ce livre la « modernisation culturaliste » des sociétés africaines. Mais cette vision paradoxale de l'accession des sociétés africaines à la modernité n'a pas été imposée aux Africains de l'extérieur, c'est-à-dire ici par les missions ou l'administration coloniale, dans un processus historique qui aurait consacré leur marginalisation et leur soumission au colonialisme et au capitalisme. C'est ce que suggèrent les Comaroff lorsqu'ils avancent qu'il y a une contradiction dans le discours et la pratique missionnaires entre prétention à l'universalisme moderne et cloisonnement dans une identité ethnique inventée. Selon eux en effet, dans le contexte sud-africain, les missions chrétiennes ont largement contribué à « enfermer » les Noirs dans une vision primordialiste de l'identité ethnique qui a servi de substrat idéologique à l'apartheid, et qui a permis leur subjugation par le système des bantoustans⁶⁶.

Cette analyse est problématique à plusieurs titres. Tout d'abord, elle confère aux missions un pouvoir hégémonique sur le devenir des sociétés dans lesquelles elles se sont implantées, qu'elles n'ont jamais eu, et néglige l'« agencéité » des convertis⁶⁷ dans les « réseaux discursifs » que

64. J. Lonsdale, « Ethnicité, morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, n° 61, 1996, p. 98-115.

65. G. M. Childs, *Umbundu Kinship and Character*, Londres, Oxford University Press, 1949, p. 69. Childs, ethnographe et missionnaire, était un des responsables des missions congrégationalistes sur le *planalto* central angolais au milieu du xx^e siècle (voir chapitre 3).

66. Comaroff et Comaroff, 1997, *op. cit.*, chapitre 8. Cet argument est repris par John Comaroff à propos de l'État colonial (« Governmentality, Materiality, Legality, Modernity. On the Colonial State in Africa », in J.-G. Deutsch, P. Probst et H. Schmidt (dir.), *African Modernities. Entangled Meaning in Current Debate*, Oxford/Portsmouth (N. H.), James Currey / Heinemann, 2002, p. 107-134).

67. Pour des critiques de la façon dont les Comaroff ont traité la question de l'*agency*, voir P. Landau, « Hegemony and History in Jean and John L. Comaroff's *Of Revelation and*

l'entreprise missionnaire a ouverts et que les Africains ont investis de différentes manières qui vont bien au-delà d'une simple dichotomie entre une culture «étrangère» et une culture «indigène»⁶⁸. Ensuite, elle ne rend pas non plus suffisamment compte des multiples «tactiques» que les convertis ont mises en œuvre pour naviguer dans le champ missionnaire et en subvertir la «stratégie»⁶⁹. Enfin, le répertoire de la tradition a été un élément essentiel dans les stratégies qu'ont développées certains groupes sociaux africains dans le but d'accéder à la modernité occidentale, comme l'a bien montré John Peel au sujet du nationalisme culturel yoruba⁷⁰. Et même dans le cas sud-africain, les bantoustans ont également été investis par certaines élites chrétiennes en fonction de valeurs et de «vertus civiques»⁷¹ qui n'avaient rien de la fausse conscience ou d'un simple opportunisme «collabo»⁷². Loin d'être un outil de soumission, le recours à la tradition a donc été avant tout un mode de gestion de la contrainte coloniale⁷³. Bien sûr, cette gestion ne s'est pas faite que sur le mode de l'intégration au monde colonial, comme en témoigne la révolte Mau Mau, qui a été à la fois une lutte hégémonique autour de l'économie morale kikuyu et une rébellion nationaliste contre le colonisateur britannique⁷⁴.

La contribution des missions chrétiennes au nationalisme a donc souvent pris des chemins de traverse, et elle a été ambiguë, paradoxale, indirecte et parfois involontaire. Dans l'historiographie des missions, il y a une forte tendance à établir un parallèle, voire un lien de cause à effet, entre sphère religieuse et sphère politique lorsque l'on cherche à comprendre cette contribution. En suivant une telle perspective, c'est un peu comme si les processus d'indépendance au sein même des structures

Revolution», *Africa*, vol. 70, n° 3, 2000, p. 501-519; J. D. Y. Peel, «For Who Hath Despised the Day of Small Things? Missionary Narratives and Historical Anthropology», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, n° 3, 1995, p. 581-607; S. B. Ortner, «Specifying Agency: Comaroffs and Their Critics», *Interventions*, vol. 3, n° 1, 2001, p. 76-84.

68. D. R. Peterson, «Conversion and the Alignments of Colonial Culture», *Social Sciences and Missions*, vol. 24, n° 3, 2011, p. 212.

69. M. de Certeau, *L'invention du quotidien, 1 Arts de faire*, Paris, Gallimard (coll. «Folio Essais»), 1990, p. 57-63.

70. Peel, 2000, *op. cit.*, chapitre 10.

71. Lonsdale, 1996, *op. cit.*

72. C. Jeannerat, E. Morier-Genoud et D. Péclard, *Embroided. Swiss Churches, South Africa and Apartheid*, Münster, Lit Verlag, 2011, chapitre 3.

73. R. Bertrand, «La rencontre coloniale, une affaire de mœurs? L'aristocratie de Java face au pouvoir hollandais à la fin du XIX^e siècle», *Genèses. Sciences sociales et histoire*, n° 43, 2001, p. 32-52.

74. B. Berman et J. Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa, Book One: State and Class, Book Two: Violence and Ethnicity*, Londres/Nairobi/Athens (Ohio), James Currey/Heinemann Kenya/Ohio University Press, 1992, chapitre 12.

des missions et des Églises avaient servi à la fois de laboratoire, de terrain d'entraînement et de modèles pour le développement aussi bien du « nationalisme culturel » de la fin du XIX^e siècle que de la contestation politique contre l'ordre colonial dès le milieu du XX^e siècle.

En d'autres termes, les missions auraient participé malgré elles au développement du nationalisme. Leur contribution aurait en effet reposé entièrement, d'une part, sur les épaules des Églises et mouvements chrétiens indépendants qui se sont développés en rupture par rapport au dogme missionnaire, et, de l'autre, sur celles du clergé africain qui, malgré les réticences et les résistances de nombreux missionnaires, a peu à peu pris le pouvoir au sein des institutions chrétiennes⁷⁵. Cette conception repose sur deux prémisses corollaires : d'une part, le paternalisme, fils du darwinisme social et de l'évolutionnisme du XIX^e siècle, dont l'entreprise missionnaire dans son ensemble a été fortement empreinte, et qui a mis un frein important à la promotion de cadres africains au sein des Églises ; d'autre part, le fait que, *in fine*, le rôle des missionnaires européens et nord-américains dans la diffusion du christianisme en Afrique a été très restreint par rapport à celui des évangélistes et pasteurs africains.

Nul doute, effectivement, que les missions en tant qu'institutions et les missionnaires en tant qu'individus ont eu une attitude pour le moins ambivalente par rapport à la promotion de cadres africains dans leurs structures et à la formation d'Églises sous la direction de leurs « pairs » africains. Certes, cet objectif a été une partie intégrante du discours missionnaire dès les premiers temps de la mission. Il n'en demeure pas moins que de très nombreux conflits se sont noués autour de l'ascension des catéchistes, évangélistes et pasteurs africains dans la hiérarchie missionnaire, et que les missions ont souvent été réticentes à reconnaître aux cadres ecclésiastiques qu'ils avaient formés un statut égal à celui des missionnaires, que ce soit du point de vue salarial, des moyens de locomotion mis à disposition (vélo contre voiture, par exemple), du lieu de vie (maisons à l'européenne pour les missionnaires contre maisons à l'africaine pour les évangélistes), voire de la valeur intrinsèque de leur contribution au travail d'évangélisation⁷⁶.

75. D. Maxwell, « Decolonisation », in N. Etherington (dir.), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press (coll. « The Oxford History of the British Empire Companion Series »), 2005, p. 285-306.

76. Voir notamment T. Ranger, « Are We Not Also Men ? » *The Samkange Family and African Politics in Zimbabwe, 1920-1964*, Londres, James Currey, 1995 ; N. Monnier, « Stratégie missionnaire et tactiques d'appropriation indigènes. La Mission romande au Mozambique, 1888-1896 », *Le fait missionnaire*, n° 2, 1995 ; S. Abun-Nasr, *Afrikaner und Missionar. Die Lebensgeschichte von David Asante*, Bâle, P. Schlettwein Publishing, 2003. On peut penser ici

Bien sûr, il est dangereux de généraliser de la sorte, et il faudrait historiciser ces conflits afin de prendre en compte les immenses différences entre missions et missionnaires, et surtout les divers changements de paradigmes qui ont profondément marqué l'histoire des missions et de leur rapport aux sociétés africaines⁷⁷. Mais que cet aspect de l'œuvre missionnaire ait été un champ de conflits durant toute son histoire, voilà qui me semble incontestable. De même, il est indéniable que le travail et l'engagement personnel des milliers d'évangélistes africains qui ont porté la « bonne nouvelle » au-delà du périmètre souvent restreint des stations missionnaires a été déterminant pour l'évangélisation du continent⁷⁸. Du fait des réticences des missionnaires face à la perte relative de contrôle que cette réalité de terrain impliquait ainsi que des dynamiques de continuité spirituelle et rituelle entre religions africaines et christianisme, il n'est pas étonnant que cette évangélisation se soit souvent faite sous le signe de la création d'Églises indépendantes⁷⁹.

Si les deux prémisses auxquelles je me suis référé plus haut sont donc historiquement parlant peu contestables, il n'en est pas de même du lien souvent établi entre elles et le nationalisme. Tout d'abord, placer les missionnaires au centre de cette analyse, fût-ce pour suggérer que c'est en s'érigant contre leur paternalisme que les « sujets missionnaires » se sont politisés et ont construit leur opposition au colonialisme, me semble problématique. Cela revient en effet, paradoxalement, à leur conférer trop de poids dans les dynamiques de l'investissement des missions chrétiennes par les élites africaines. Ensuite, les répertoires religieux et politiques des indépendances africaines n'ont pas suivi le même rythme, et n'ont été ni simultanés, ni consécutifs⁸⁰. Au contraire, les deux processus ont suivi des temporalités propres à chacun, en fonction de critères qui avaient autant à voir avec l'histoire des sociétés

aussi à la rocambolesque histoire du livre du pasteur yoruba Samuel Johnson (*A History of the Yorubas*). Déposé au siège londonien de la Church Missionary Society en 1898 avec demande de publication, ce manuscrit de 1000 pages est refusé par la direction de la CMS qui juge son sujet pas assez pertinent pour qu'il mérite son soutien. La CMS envoie toutefois le texte à un éditeur qui... l'égare, mais la mission ne se sent pas assez concernée pour protester contre la perte de cette somme historique, qui, après tout, n'est « que » le travail d'un « obscur pasteur africain » (Peel, 2000, *op. cit.*, p. 308).

77. À ce propos voir par exemple K. Blaser, « Le fait missionnaire : formes et mutations récentes », *Le fait missionnaire*, n° 6, 1998, p. 71-107.

78. R. Gray, *Black Christians and White Missionaries*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1990.

79. Voir par exemple R. Elphick et R. Davenport (dir.), *Christianity in Africa. A Political, Social and Cultural History*, Berkeley, University of California Press (coll. « Perspectives on Southern Africa »), 1997.

80. A. Hastings, *A History of African Christianity, 1950-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.