



UNIVERSITÉ DE PAU ET DES PAYS DE L'ADOUR

UFR des Lettres, Langues, Sciences Humaines et Sport

ÉCOLE DOCTORALE SCIENCES SOCIALES ET HUMANITÉS (ED 481)

Laboratoire Identités, Territoires, Expressions, Mobilités (EA 3002)

THÈSE

Pour l'obtention du doctorat en Anthropologie/Ethnologie

**ANTHROPOLOGIE D'UNE RENCONTRE
LES *SOTHO* DANS LES ÉCRITS DES PIONNIERS DE LA SOCIÉTÉ DES
MISSIONS ÉVANGÉLIQUES DE PARIS AU XIX^e SIÈCLE (1830 – 1880)**

Présentée par Madame **Laurence ESPINOSA**

Sous la direction de Monsieur le **Professeur Abel KOUVOUAMA**

Membres du jury :

Monsieur Philippe CHAREYRE, Professeur des Universités,
Université de Pau et des Pays de l'Adour

Monsieur Philippe CORCUFF, Maître de Conférences, HDR
Université Lyon 2 (rapporteur)

Monsieur Dejan DIMITRIJEVIC, Professeur des Universités,
Université de Nice Sophia Antipolis

Monsieur Abel KOUVOUAMA, Professeur des Universités,
Université de Pau et des Pays de l'Adour

Monsieur Alain RICARD, Directeur de Recherche CNRS,
Université Bordeaux 4

A Paloma, Admore, Tendai,

SOMMAIRE

CONVENTIONS D'ÉCRITURES	p. 7
REMERCIEMENTS	p. 8
INTRODUCTION GÉNÉRALE	p. 9
Avant propos	
I – LE CONTEXTE – LES ACTEURS EN PRÉSENCE	p. 13
1 – Les <i>Sotho</i>	p. 13
2 – Les missionnaires	p. 30
3 – Le 28 juin 1833 – Le premier contact	p. 39
II – PROBLÉMATIQUE DE LA RECHERCHE	p. 42
1 – Premier temps de la recherche : autour de la représentation	p. 44
2 – Deuxième temps de la recherche : autour de la rencontre	p. 53
3 – Une recherche au carrefour des anthropologies	p. 55
4 - Les missionnaires de la SMEP entrent en contact avec les <i>Sotho</i>	p.76
III – MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE : CRITIQUES DES SOURCES	p. 77
1 – Les sources.....	p. 77
2 – Les tâtonnements méthodologiques	p. 81
3 – Applications.....	p. 88

PREMIÈRE PARTIE : LE PREMIER CONTACT – DE LA VOCATION À

L'ÉVANGÉLISATION MILITANTE.....p. 98

I – « DIEU », ARTISAN DE LA MISE EN RELATION.....p.100

1 – Autour du mot « enthousiasme »p.100

2 – Le premier contact déployé.....p.104

II – DE L'AUTRE COTE DU MIROIR – LE CONTACT IMAGINÉp.128

1 - Premiers éléments sur les Européens dans le sud-ouest africain avant 1850.....p.128

2 – Comment les missionnaires ont-ils pu être perçus par les *Sotho* au moment du premier contact ?p.133

III– PÉRÉGRINATIONS ANACHRONIQUES - LES BAGAGES IDÉELS DES

MISSIONNAIRES.....p.136

1– Au croisement des histoires.....p .138

2– Prospective politique.....p. 141

3 – Prospection religieuse.....p.154

4 – Digression instructive.....p.156

IV – LE TERRAIN – L'ÉVANGÉLISATION MILITANTE.....p.158

1 – Une terre d' « abandon » et d' « abondance », des visions contradictoires ?.....p.159

2 – Les « atouts » de l'hôte.....p.167

Conclusion de la première partie – Un moment de connivence..... p.174

DEUXIÈME PARTIE : LES CONVERSIONS – LA PALPABILITÉ DE DIEU p.177

I – LES RÉCITS DES CONVERTIS.....p.180

1 – La réception des *Journaux des missions évangéliques* – Le contact avec les lecteurs 181

2 - Exercices de style – Le *Sotho* converti, « créature » fictivep.188

3 – Le *Sotho*, projeté romantique du missionnaire.....p.199

II – PALPATIONS.....p.205

1 – Touches « noires »p.205

2 – La terre (chair) emprisonnéep.210

3 – Le propre corps del'hôte.....p.217

4 – Félékoane, arrêt sur image.....p.221

III – LA LANGUE DE L'HÔTE.....p.227

1 – S'emparer de la langue.....p.227

2 – Quand le *Sotho* devient missionnaire, tutorat ou commensalité ?p.236

3 –_Quand le missionnaire devient *Sotho* – Parenthèse poétique.....p.239

Conclusion deuxième partie : rencontres différées ou éventuelles.....p.243

TROISIÈME PARTIE : DE L'INTRUSION MISSIONNAIRE A L'INCURSION

SOTHO – LES ATERMOIEMENTS DE L'ALTERITÉ p. 246

I – DE L'HÔTE A L'AUTRE.....p.247

1 – Deviner, sentir le souffle.....p.247

2 – Le « cannibale » ou l'altérité dépecée.....p.257

II – ALLER VERS L'AUTRE – DÉTOURS PAR L'ADVERSITÉ.....	p.261
1 – Les « <i>Anti-Sotho</i> » - Considérations générales.....	p.261
2 – Photographie des populations de l'Afrique australe vers 1830	p.271
III– LA GUERRE, CONTACT PAROXYSMIQUE	p.289
1 – Les Sotho en guerre, un retour sur soi.....	p.289
2– « Humanisation » et « humanitarisation » : les deux aspects d'une mise sous tutelle	p.293
3 – « Désordre et ordres » - Entretien diplomatique – Conflits.....	p.295
Conclusion troisième partie : l'adversité n'est pas l'altérité.....	p. 310
CONCLUSION GÉNÉRALE : ANTHROPOLOGIE D'UNE FRAGILITÉ HUMAINE	
ORDINAIRE.....	p. 312
BIBLIOGRAPHIE.....	p.324
TABLE DES MATIÈRES.....	p.366
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	p.373
ANNEXES.....	p.375

CONVENTIONS D'ÉCRITURES

Pour les ethnonymes, toponymes et anthroponymes africains principalement, nous avons retenu les écritures les plus usitées à partir de textes de références écrits pour la plupart en anglais. Nous avons mis les ethnonymes laissés invariables en italique. Nous avons repris les mots des missionnaires, tels que retranscrits dans les *Journaux des missions évangéliques*, quand cela s'avérait nécessaire pour notre démonstration.

Nous donnons des exemples de correspondance ci-dessous.

La liste des sigles et acronymes étant limitée, nous en avons donnée la traduction au fur et à mesure de notre exposé.

Exemples de correspondances :

Noms dans les <i>Journaux des missions évangéliques</i>	Orthographe retenue
Bassoutos (pl.) – Mossouto (sg.)	<i>Sotho</i>
Moshesh	Moshoeshoe
Bouta – Boute	Botha – Bothe
Thaba – Bossiou	Thaba – Bosiu
Koena	<i>Kwena</i>
Batlokoas	<i>Tlookwa</i>
Bechouanas – Mochouana	<i>Tswana</i>
Cafre	<i>Nguni</i>
Hottentot	<i>Khoi – Khoi</i>
Matébélé – Matabélé	<i>Ndebele</i>
Zoula	<i>Zulu</i>
Moselekatse	Mzilikazi
Bochiman	<i>San</i>

REMERCIEMENTS

Avoir la possibilité de reprendre ma thèse, a suscité en moi, à la fois joie et inquiétude. J'étais face à une seconde chance et en même temps je ne savais pas si je pouvais aller au bout de cette aventure. D'abord, je savais que déjà épuisée par mon travail dans l'hôtellerie, il faudrait vivre des journées plus longues. Ensuite, je n'étais pas sûre, intellectuellement d'être à la hauteur de cette tâche.

Je remercie donc en priorité le professeur Abel Kouvouama qui m'a donné cette chance, sa confiance, a su trouver les mots pour me convaincre de reprendre cette étude, a su être présent pour m'accompagner sur ce chemin. Je le remercie pour les journées d'études qu'il a organisées pour l'ensemble des doctorants en anthropologie, nous donnant la possibilité de présenter l'avancée de nos travaux, d'échanger entre nous, d'être conseillés par lui-même et d'autres professeurs invités.

Je remercie mes enfants qui m'ont, eux aussi encouragée, ont su faire preuve de patience, accepter des jours un peu difficiles.

Je remercie les amis qui m'ont apporté leur confiance, ont été là pour m'écouter, me soutenir dans les moments les plus amers.

Enfin, je remercie l'équipe du laboratoire ITEM. J'ai une pensée particulière pour les doctorants que j'ai croisés lors des différentes manifestations auxquelles j'ai participé, mais également au quotidien. Elles, ils, m'ont aidée à me sentir à l'aise dans un milieu que j'avais quitté depuis plusieurs années. J'ai pu avoir avec eux des échanges fructueux d'un point de vue scientifique, mais également d'un point de vue humain.

Laurence Espinosa, le 24 septembre 2013

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Avant-propos.

Dans cet avant-propos, nous avons trouvé plus pertinent de dire « je ».

J'aime dire que le travail de thèse que je présente est une étreinte renouvelée. En effet, j'avais abordé le sujet des relations entre les *Sotho* et les missionnaires de la Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP), à partir d'un point de vue historique, il y a plus d'une quinzaine d'années maintenant. Je pensais principalement que les bouleversements de tous ordres que connaissait alors l'Afrique australe, espace géopolitique dans lequel se situe le Lesotho, justifiaient mon choix. Je n'ai pas fait aboutir ce travail. Pendant la période d'abstinence qui a suivi, j'ai souhaité faire le deuil de cette partie de ma vie. Je n'y suis pas parvenue. Par exemple, j'ai appréhendé, à titre personnel, les écrits des missionnaires, dans l'optique de leur réception¹. J'ai, par ailleurs, abordé les aspects rhétoriques des lettres, en écho à la formation de leurs rédacteurs. Puis, dans une moindre mesure, j'ai imaginé l'aventure des pionniers comme un « pari romantique »². A partir de ces lectures, j'ai rédigé quelques pages sur les « récits de conversion » insérés dans les *Journaux des missions évangéliques (JME)*. Je les ai intégrés à cette nouvelle étude. Mais, au moment de leur rédaction, je n'avais pas de projet précis.

Les textes insérés dans les JME ont constitué mon terrain de recherche. Je les avais découverts dans le cadre d'un travail de maîtrise sur le pionnier Eugène Casalis, étude dans laquelle, j'avais identifié les étapes de sa vie, approché son œuvre pour éventuellement croiser

¹Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, 333 p.

²Paul Benichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, 585 p.

l'homme. Au cours de cette recherche, d'autres hommes, en relation avec le pionnier, avaient suscité mon intérêt. Cette confrontation fut sans doute le fruit d'un hasard parce que je ne connaissais pas le missionnaire. Elle naquit également d'un désir dans la mesure où je souhaitais aborder un sujet en rapport avec l'Afrique. Le pionnier avait vécu plusieurs années dans le sud de ce continent. Ces quelques éléments ont constitué les premiers pas de ma recherche. Il fallait désormais me situer par rapport aux études existantes.

L'intérêt d'un travail de thèse peut consister, par exemple, en l'analyse de documents inédits, susceptibles d'apporter, sur un sujet donné, un nouvel éclairage. Il peut s'agir aussi d'une réappropriation de documents déjà étudiés ; porter un autre regard pour élargir les perspectives. Je me situe dans ce second cas de figure. Ainsi, les lettres et rapports contenus dans les *JME* ont été principalement étudiés par Claude-Hélène Perrot et Jean-François Zorn. La première a analysé les relations entre les missionnaires de la Société parisienne et les *Sotho*, peuple de l'Afrique australe, au XIX^e siècle³. Le second s'est intéressé à la SMEP, son « action », sa « pensée » et son « œuvre »⁴. La qualité de ces travaux pouvait rendre ma démarche redondante, tautologique même. Il nous appartenait donc de faire parler autrement ces textes, en complémentarité.

Au cours de mon cheminement initial, je m'étais intéressée aux travaux sur les relations entre linguistique et histoire et avais essayé d'élaborer une méthode en m'inspirant modestement de la recherche « harrissienne ». En regard des progrès en informatiques,

³Claude -Hélène Perrot, *Les Bassoutos et les missionnaires européens au XIX^e siècle*, Paris, EPHE, thèse de 3^{ème} cycle, 1963 ; *Les Sotho et les missionnaires européens au XIX^e siècle*, Annales de l'université d'Abidjan, 1970, 190 p.

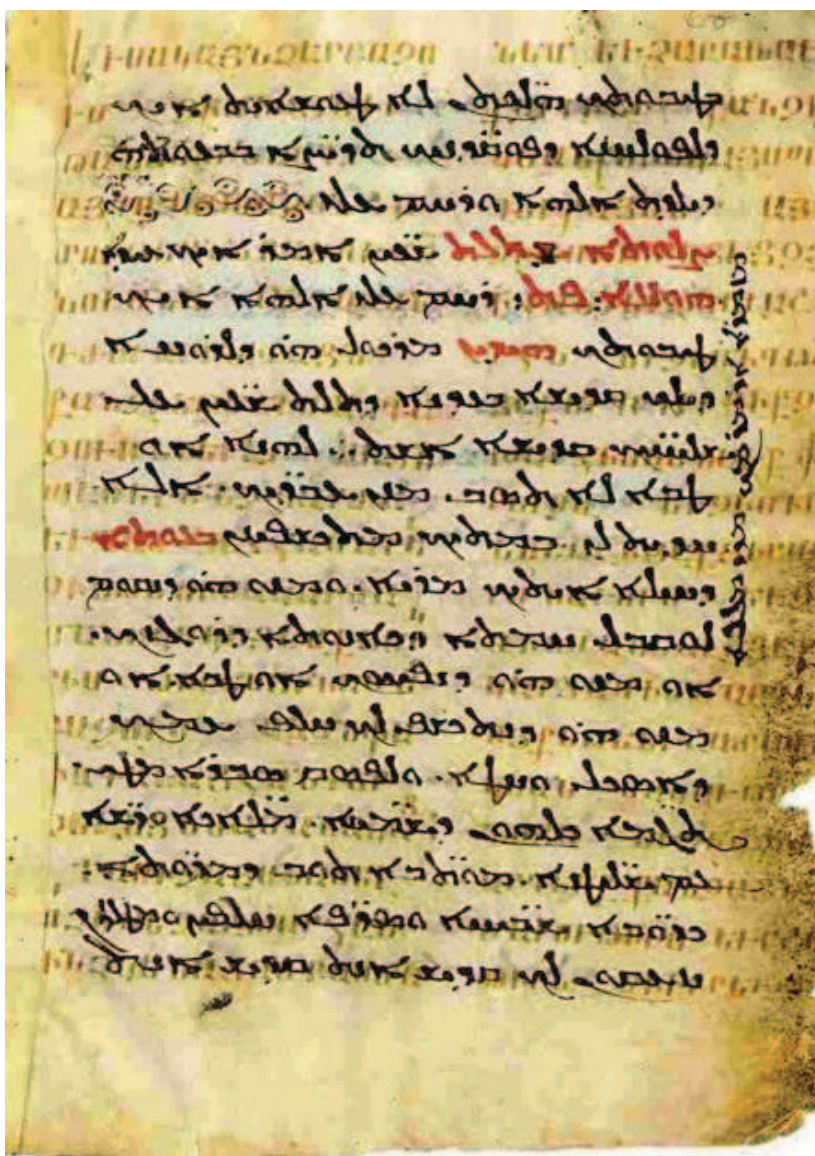
⁴Jean-François Zorn., *Le grand siècle d'une mission protestante : l'action, la pensée et l'organisation de la Société des Missions Evangéliques de Paris de ses origines (1822) à la première guerre mondiale*, Paris IV Sorbonne, Thèse de doctorat, 1992, 3 vol. ; *Le grand siècle d'une mission protestante – La mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala, 1993, 792 p.

l'approche pourra apparaître artisanale, désuète. Sans doute aurais-je abordé l'étude de ces textes différemment aujourd'hui. Mais, j'ai souhaité conserver cette matrice. En résumé, j'ai retenu un « texte-origine ». Je préfère le qualifier aujourd'hui de « texte-fondateur ». D'une part, il est le premier d'une série. D'autre part, il est la narration d'un moment, celui du contact entre deux groupes humains de cultures différentes, instant dont découleront les autres épisodes de cette succession d'échanges.

Dans cette étude initiale, historique, j'avais abordé les perspectives ethnologiques, anthropologiques, en marge des discussions théoriques. Les questions posées par l'ensemble des textes semblaient m'y inviter. Ainsi, les missionnaires ont accompli un minutieux travail ethnographique en recueillant tous les matériaux possibles (langues, chants, contes, aspects de la vie quotidienne, etc.) sur la vie des *Sotho* au XIX^e siècle. Par ailleurs, le contact entre deux groupes humains de cultures, sociétés différentes, posaient des questions spécifiques, notamment celles de religieux avec leurs présupposés, guidés par une mission précise (évangélisation) confrontés à la réalité dégagée de l'expérience de terrain.

A l'issue d'une rencontre avec le professeur Abel Kouvouama, ce dernier m'a convaincue de reprendre ces recherches. J'ai donc décidé de renouer avec mon étude, à partir de ce que j'avais déjà rédigé, mais pour l'approfondir, le réinterroger, dans un sens anthropologique quand l'homme entre en relation avec l'homme, quand le contexte socio-historique donne du sens à cette confrontation, pour l'inscrire dans une perspective faisant écho à notre contemporanéité. J'aurais pu simplement « dépoussiérer » ce que j'avais déjà écrit. Mais ces quinze années d'interruption ne m'avaient pas laissée indemne. J'ai complété le corpus initial par d'autres lectures pour arpenter les textes de façon plus intuitive, en y invitant la notion de rencontre comme une sorte de guide heuristique associé. Ainsi, après

avoir interrogé la notion de rencontre elle même, je l'ai soumise aux exigences du récit. J'ai donc décidé de revisiter mon étude, de me l'appropriier tel un palimpseste. Cette recherche comporte donc deux temps dont j'ai essayé de conserver ce qui les sépare et ce qui les relie. Elle est, en quelque sorte, plus une sur-écriture qu'une ré-écriture.



Palimpseste⁵

⁵ Monastère Sainte Catherine, Sinaï, Codex Armenicus Rescriptus, Ms 575, <http://www.encyclopedie-universelle.com/abbaye-scriptorium4d.html>, le 31/07/2013,

I – LE CONTEXTE – LES ACTEURS EN PRÉSENCE

Une rencontre a conditionné la reprise de cette recherche. Comme nous le montrerons, ce mot a fini par s'insinuer, jusqu'à devenir incontournable dans notre travail. Notre premier point consiste en la présentation des acteurs de ce moment particulier que constitue le contact initial entre les *Sotho* et les missionnaires.

1 – Les *Sotho*

Les *Sotho* sont actuellement les habitants du Lesotho. Nous commençons par présenter les caractéristiques générales de ce pays sous un angle géographique, socio-économique et politique.

1 – 1 – Le Lesotho aujourd'hui – Données géographiques, socio-économiques et politiques

Le Lesotho est un pays complètement enclavé dans la République sud-africaine. Région montagneuse (basses terres : 1500 m, hautes terres : 2500-3000 m), au nord du Drakensberg, elle couvre 30355 km² et abritait en 2007 environ 2 millions d'habitants qui vivent concentrés dans les basses terres. Il pleut en moyenne 800 millimètres d'eau par an (300 mm dans les basses terres et 1600 dans les hautes terres) principalement entre octobre et avril. Janvier est le mois de plus chaud (30°). Il peut faire jusqu'à – 20 ° en montagne. Le pays a connu des pluies importantes en 2006 et une sécheresse exceptionnelle en 2007. La population est considérée comme « ethniquement » homogène (les *Sotho*). Les chrétiens sont à 45 % catholiques et à 40 % protestants. Une minorité *xhosa* vit dans le sud du pays. Depuis leur arrivée au XIX^e siècle, les missions de toutes obédiences ont été très actives dans le domaine éducatif. Aussi, jouent-elles encore aujourd'hui un rôle important dans

l'enseignement. Le Lesotho est l'un des pays d'Afrique les plus alphabétisés avec un taux de 80 %.⁶, qui concerne principalement les filles.

L'économie est fragile. 50 % de la population vit en dessous du seuil de pauvreté. Le produit intérieur brut (PIB) par habitant est de 3000\$. L'agriculture est la base de l'économie, mais elle est structurellement déficitaire. Les *Sotho* produisent du maïs, du sorgho et des fruits. Les gains sont peu importants parce que seulement 10% des terres sont arables à cause de la dégradation des sols due à une érosion particulièrement active et à la pression démographique. Ce secteur en crise concerne 85% de la population. L'industrie, principalement de transformation (laine, peaux, cuirs, alimentation), est majoritairement aux mains d'entrepreneurs sud-africains. L'exportation de vêtements représente la moitié du PIB. Par ailleurs, le Lesotho exploite des mines de diamant et possède des dépôts d'uranium. Des revenus plus importants sont tirés de l'exploitation des ressources hydriques (Lesotho Highland Water Scheme). Ce projet permet de vendre de l'eau et de l'énergie électrique à l'Afrique du Sud depuis 1998. Des négociations sont également en cours actuellement avec le Botswana⁷.

Le rapatriement des salaires des travailleurs migrants et la redistribution des recettes douanières, longtemps favorables au Lesotho dans le cadre de la *Southern Africa Customs Union*, (SACU), l'union douanière sud-africaine, sont en baisse. Cette diminution constitue un manque à gagner financier considérable. La crise minière et agricole en Afrique du Sud a entraîné une baisse de la demande de main d'œuvre (127000 en 1991 et 51000 en 2006). De

⁶<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/lesotho/> ; Georges Lory, *Afrique australe*, Paris, Autrement, 1990, p. 55-59 ; nous revenons sur cette question au cours de notre exposé.

⁷« Le Botswana va étudier la faisabilité d'un projet d'acheminement d'eau depuis le Lesotho », *Afriquinfos*, 13 août, 2013, <http://www.afriquinfos.com>

Le premier ministre, Leabua Jonathan, représentant du *Basotho National Party* (BNP), a été l'homme fort du pays pendant les vingt années qui ont suivi l'indépendance survenue le 5 juillet 1966. Incarnation d'un pouvoir autoritaire et brutal, son principal adversaire était Ntsu Mokhele du *Basotho Congress Party* (BCP). Appuyé par Pretoria, Leabua Jonathan, a cependant accueilli, ouvertement, sur son territoire, des membres du *African National Congress*, (ANC) sud-africain, organisation politique anti-gouvernementale, anti-apartheid. En réponse à cet affront, le gouvernement sud-africain a instauré un blocus partiel à partir de 1986. En conséquence, Leabua Jonathan a été renversé par le major général Justin Lekhanya soutenu par la bourgeoisie locale mécontente de se voir privée de biens de consommation courants. Le roi qui avait été écarté de la vie politique, a retrouvé, en la personne de Moshoeshoe II, ses pouvoirs exécutifs et législatifs. Ces changements n'ont pas apporté de réelle stabilité sur la scène politique. L'opposition a voulu se faire entendre. En mars 1990, Moshoeshoe II déposé et exilé par les militaires, a renoncé à ses prérogatives, en faveur de son fils Letsie III. Le 30 avril, le colonel Elias Ramanea s'est emparé du pouvoir après un coup-d'État. Il a rappelé Moshoeshoe II et a mis en place une assemblée constituante. L'acte a été perçu, par la communauté internationale, comme un premier pas vers une démocratisation de la vie politique du pays. En 1993, les élections ont consacré la victoire de Ntsu Mokhele, le leader de l'opposition. Cependant, le 17 août 1994, le gouvernement et le parlement ont été dissouts et les institutions suspendues. L'armée, qui aurait pu, aux yeux d'observateurs extérieurs, constituer une base politique solide pour le pays, a perdu progressivement son pouvoir à cause de la diminution de l'aide internationale et des effets financiers de la crise minière.

Moshoeshoe II est mort en janvier 1996 et a été remplacé par son fils Letsie III. Les tensions ont continué à persister entre la monarchie, l'armée et les factions partisans. Ntsu Mokhele qui craignait de perdre son influence, a créé le Lesotho Congress for Democracy, (LCD). En 1998, il a cédé sa place à Bethuel Pakalitha Mosisili. Des troubles ont éclaté après les élections. La paix a été rétablie grâce, notamment, à l'intervention de la SADC entre septembre 1998 et mars 1999. En 2002, le LCD a remporté de nouveau les élections. Mais, des tensions persistant entre les différentes factions ont conduit le roi à dissoudre l'assemblée nationale en 2006. Le LCD allié au National Independent Party (NIP) a gagné les élections législatives de 2007. A l'issue des élections législatives du 26 mai 2012, Motsoahae Tom Thabane, ancien ministre des affaires étrangères a été nommé Premier ministre par le roi Letsie III. C'est la première alternance électorale que connaît la monarchie. Il a succédé à Pakalitha Mosisili qui était au pouvoir depuis 1998. Motsoahae Tom Thabane avait créé en 2006 le All Basotho Convention (ABC). Même si ces dernières élections n'ont pas provoqué d'incidents majeurs, le Lesotho reste marqué par une instabilité politique qui accroît sa dépendance à l'égard de l'Afrique du Sud.¹¹

¹¹ L.B.B.J. Machobane, *The King's Knights : Military Governance in the Kingdom of Lesotho (1986-1993)*, Institute of Southern African Studies, Roma (Lesotho), 2001, 248 p



Letsie III : roi du Lesotho depuis le 7 février 1996¹²

¹²http://www.africatravelling.net/lesotho/maseru/maseru_history.htm

1- 2 - Les *Sotho* sous le règne de Moshoeshe 1er

Nous esquissons ici une approche très générale. Différents points seront débattus au cours de notre exposé.

Dans la première moitié du XIX^e siècle, les *Sotho* occupent les terres situées à l'extrémité méridionale du continent africain. Un espace au sein duquel s'est formé l'actuel Lesotho. Les *Sotho* sont des *Bantu*. C'est à dire qu'ils appartiennent à un vaste groupe linguistique qui habite la majeure partie de l'Afrique centrale et australe. Aux quatre-cent-cinquante langues apparentées regroupées en seize zones homogènes, Joseph H. Greenberg¹³ accorde une même origine lointaine, les confins du Nigeria et du Cameroun. Cette unité linguistique encourage à penser que les *Bantu* ont occupé, en un temps relativement court, trois ou quatre millénaires, l'espace sur lequel ils sont installés aujourd'hui.¹⁴ Avec les *Nguni*, les *Sotho*, plus précisément les *Sotho-Tswana*, font partie du sous-groupe des *Bantu* méridionaux. Ils sont ces migrants qui ont atteint le point sud le plus éloigné de leur centre originel supposé. Alors que les *Nguni* ont suivi la côte, les *Sotho* ont emprunté une route intérieure.

Au milieu du XVIII^e siècle, lorsque des colons Hollandais¹⁵ ont croisé des *Bantu*, sur la Fish River, ces derniers ne vivaient qu'à huit cents kilomètres de la ville du Cap. Contrairement, à ce qu'à longtemps prôné une historiographie « blanche » régionale

¹³ Joseph H. Greenberg, "Linguistic Evidence regarding Bantu origins", *Journal of African History*, N°13, 1972, p.189 – 216.

¹⁴ M'BOKOLO Elikia, *La dispersion des Bantu. L'Afrique australe du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, ABC, 1977, 135 p.

¹⁵ Développé dans la première partie

notamment, ces Africains n'étaient pas de nouveaux arrivants, mais étaient présents dans le pays depuis au moins deux siècles comme en témoignent les emprunts linguistiques aux premiers habitants de la région les *Khoi-Khoi* et les *San*¹⁷.

Les *Sotho* sont divisés en quatre clans : les *Fokeng* (répartis en *Patsa*, *Mutla*, *Mantomane* et *Maotane*), les *Kwena* (*Monakeng*, *Maiyane*), les *Hlakhwana* et les *Khwakhwa*. Ils se répartissaient entre le Drakensberg et les terres limitrophes des rives septentrionale et occidentale du Caledon (Mohokare), affluent de l'Orange (Sinqu)¹⁸. Le clan se réfère à un ancêtre tutélaire et se distingue par un totem ; le crocodile pour les *Kwena* par exemple. Il se divise en lignages qui se réclament d'un ancêtre plus proche. D'un point de vue politique, les membres d'un même lignage se regroupent pour former une chefferie qui peut toutefois incorporer des individus non apparentés¹⁹.

Dans les années 1820, un jeune chef *Kwena* a entrepris la fédération de ces clans. Celui que la postérité connaîtra sous le nom de Moshoeshe 1^{er}, est né en 1796. Il est le fils aîné de Mokhachane, chef des *Mokoteli*, un lignage des *Kwena*. Il a grandi au village paternel de Menkhoaneng, situé au nord de l'actuel Lesotho. Très vite il a montré son habileté à capturer le bétail et sa capacité à diriger des hommes. On le disait si rapide qu'il se serait un jour emparé d'animaux et les aurait tondus devant leurs « propriétaires » éberlués. Il aurait alors pris le nom de Moshoeshe, onomatopée rappelant le bruit de la tonte. Son nom de naissance était Lepoqo²⁰. En 1820, il quitte le village paternel avec des proches pour s'installer plus au nord au pied de la montagne Botha-Bothe. A la même époque, un chef

¹⁷David Hammond-Tooke, *The Bantu-Speaking Peoples of Southern Africa*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974, 286 p.

¹⁸Claude Hélène Perrot, *op.cit.*, p.6, 7

¹⁹Bardill, John. Cobbe James, *Lesotho – Dilemmas of Dependence in Southern Africa*, Boulder, WestView Press, London, Gower, 1985, p.7

²⁰*Op.cit.* p. 6-7

Nguni, le *Zulu* Shaka se lance dans une aventure expansionniste à partir de ses territoires situés à l'est du Drakensberg²¹. Les *Sotho* dont il est question dans notre étude, sont principalement ces hommes qui ont suivi Moshoeshoe.



Moshoeshoe dessiné par Eugène Casalis²²

²¹ Nous développons cet épisode ultérieurement

²² <http://www.afrol.com/features/35246> ; Eugène Casalis, *Les Bassoutos ou vingt-trois années d'étude et d'observation au sud de l'Afrique*, Paris, Meyrueis, 1859, 370 p.

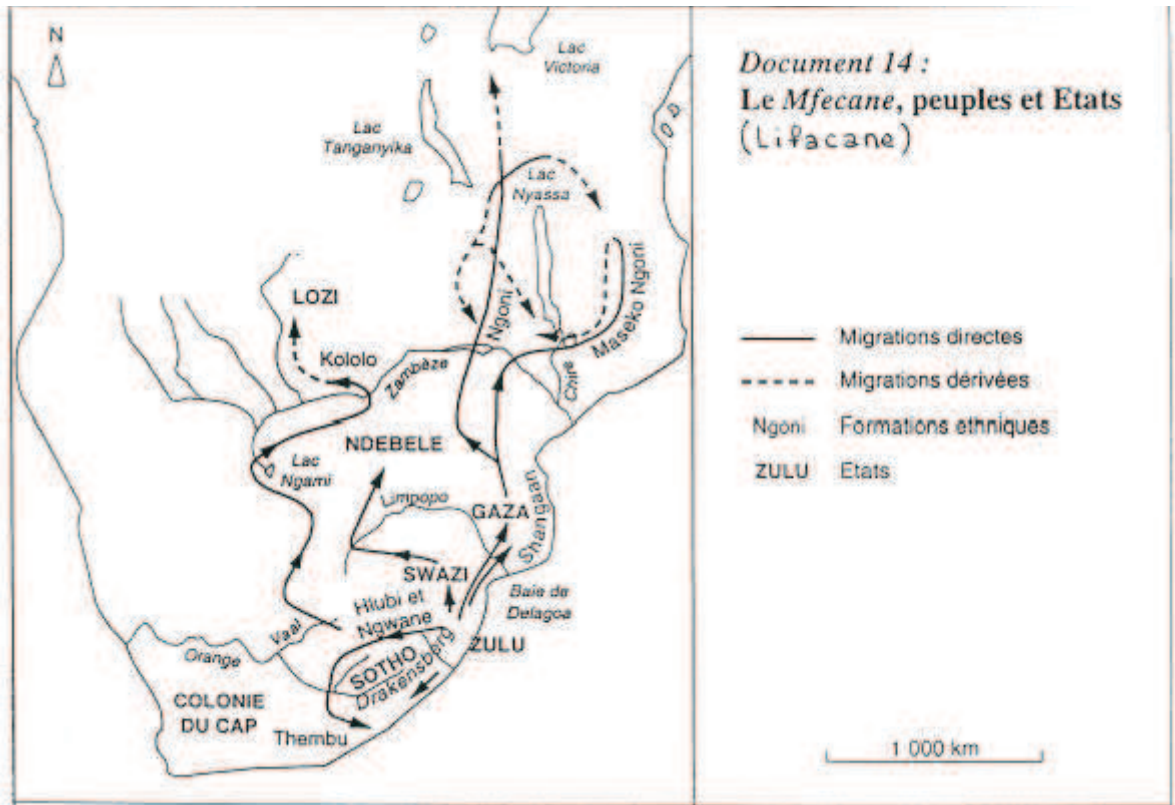
Le royaume des *Sotho* est né dans la tourmente de ce qu'il est convenu d'appeler le *lifacane* ou *difacane* pour les *Sotho-Tswana*, *mfecane*, pour les *Nguni*²³. Ce processus dont la traduction littérale est « mouvement tumultueux de populations » est un phénomène complexe, multidimensionnel. Il serait imputable à une pression démographique accrue, à des changements climatiques et également aux perspectives commerciales lucratives qui commencent à se développer avec la région européanisée du Cap. Cette situation favorise la concentration du pouvoir et l'émergence de petites chefferies concurrentielles qui veulent contrôler les ressources. Des chefferies acquièrent une suprématie en incorporant d'autres clans ou individus désorientés par les mutations en cours. Les royaumes constitués par Shaka, qui s'engage dans une politique résolument expansionniste ou Moshoeshoe qui parie sur une stratégie défensive, illustrent cette évolution.

Pour éviter l'affrontement armé, les hommes de Moshoeshoe, à l'instar d'autres peuples, remettent un tribut aux *Zulu*, des têtes de bétail. Cependant, dans ce contexte troublé, des conflits éclatent fréquemment. Par exemple, les *Tlookwa* qui appartiennent également au sous-groupe des *Sotho-Tswana* attaquent à plusieurs reprises les *Sotho*. Ils finissent par être considérés comme leurs « ennemis nés »²⁴.

Les affrontements, qui se succèdent entre 1822 et 1823, aboutissent en 1824 au siège de Botha-Bothe. Moshoeshoe se met alors en quête d'un refuge un peu plus sûr. Il le trouve à quatre-vingts kilomètres au sud. En 1828, cette place défensive, Thaba-Bosiu, permet aux *Sotho* de résister aux *Ngwane*, un groupe de *Nguni* mené par Sobuza, qui seront connus ultérieurement sous le nom de *Swazi*. En 1829, ils chassent de nouveau les *Tlookwa*.

²³ Elikia M'Bokolo, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. 12 : *l'ère des calamités*, p.19

²⁴ Claude-Hélène Perrot, *op.cit.*, p.6



*Lifacane*²⁵

²⁵ Elikia M'Bokolo, *Afrique noire : histoire et civilisation*, Paris, Hatier, Montréal, AUPÉLF, 1992-1995, p.60.

Enfin en 1831, ils sont victorieux des *Ndebele*, un groupe de *Zulu* qui a suivi Mzilikazi, un lieutenant rebelle de Shaka²⁶. Cette date marque la fin du *lifacane* pour les *Sotho*.

Entre 1833 et 1834, environ huit mille *Rolong*, un groupe de langue *tswana*, se sont établis à Thaba-Nchu à quatre-vingts kilomètres à l'ouest de Thaba-Bosiu. Parmi eux vivent des missionnaires européens. Moshoeshoe leur réserve un accueil bienveillant. Le chef *Kwena* sait qu'il doit chercher à maintenir un minimum de cohésion dans son royaume qui regroupe des hommes d'horizons divers. Dans ce but, il a recours à des stratégies internes et externes. Le *mafisa*, octroi de têtes de bétail en usufruit à ses protégés, d'un troupeau dont il est le seul détenteur au nom de ses ancêtres ou des alliances matrimoniales, illustrent les premières. L'accueil de missionnaires sur son territoire entre dans la seconde catégorie.



Thaba-Bosiu, dessin d'Eugène Casalis²⁷

²⁶ Leonard Thomson, Monica Wilson, *The Oxford History of South Africa.*, ch.9: *The Nguni Outburst.*, *The Oxford history of South Africa. 1, South Africa to 1870*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p.319-352

²⁷ <http://www.afrol.com/features/35246> ; Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, op.cit.

Le chef imagine que ces hommes pourraient jouer un rôle essentiel comme intermédiaires pour l'obtention d'armes qu'il estime nécessaires au maintien de la paix dans son royaume.²⁸ Les missionnaires qui s'établissent auprès de Moshoeshoe, sont des Français de la Société des Missions Évangéliques de Paris. Ils vont être partie prenante de la construction du royaume des *Sotho*.

Dans un premier temps, les religieux vont esquisser un rapprochement avec les chefs détenteurs du pouvoir politique. Ils pensent que l'Évangile doit être exemplaire pour avoir une quelconque influence sur l'ensemble des *Sotho*. Il importe donc de convaincre prioritairement les puissants. Moshoeshoe ouvre en quelque sorte la voie en abolissant la circoncision, luttant contre la « sorcellerie » et incitant au baptême. Pendant une première période, les intérêts des uns et des autres semblent converger. En effet, motivé par une politique d'assimilation des populations voisines, le chef des *Sotho* concède des terres aux missionnaires pour y établir leurs stations. Par son geste, il octroie, en même temps, aux évangélistes, la possibilité d'accroître leur influence.

Jusqu'au milieu des années 1840, la mission chez les *Sotho* connaît, d'après l'historiographie missionnaire, son *Âge d'or*. Cependant, tous les *Sotho* n'adhèrent pas au christianisme. Certains d'entre eux s'y montrent même farouchement hostiles. Alors que les chrétiens se recrutent parmi les jeunes et les sympathisants de Moshoeshoe, Mokhachane, son père, la famille de Mantsane, sa « grande femme », première épouse et mère des héritiers du pouvoir, ainsi que les chefs de la région de Bérée, représentent les principaux opposants au christianisme. En 1841, les adversaires politiques de Moshoeshoe réunissent un *pitso*, une

²⁸.John Bardill,.James Cobbe, *op.cit.*, p.8

assemblée villageoise, dans le but d'organiser une opposition à la religion des Européens. Le contexte politique régional leur est bientôt favorable²⁹.

Dans un premier temps, les *Boers*, dont nous reparlons au cours de notre exposé, ont quitté la Colonie du Cap, à la recherche de nouvelles terres. Dans un second temps, leur exode s'est affirmé à cause de leur hostilité à la politique des Britanniques qui ont, entre autres mesures, aboli l'esclavage dès 1833 dans leurs colonies. Les *Boers* ont d'abord été, aux yeux des *Sotho*, un rempart aux exactions des *Zulu*³⁰. Cependant, une partie d'entre eux s'installe bientôt dans le sud-est du High Veld et menace le royaume de Moshoeshoe. Pour assurer sa défense, le chef décide de faire appel aux Britanniques. Sa démarche est porteuse puisqu'en 1843, il signe un traité avec le gouverneur du Cap George Napier (1784-1855). La souveraineté du chef des *Sotho* est reconnue sur une grande partie de la région. Mais, en 1848, les Anglais établissent un contrôle sur les terres situées entre le Vaal et l'Orange pour y créer la Souveraineté de l'Orange. Moshoeshoe est privé d'une partie de ses territoires du sud-ouest. Sur place, les Anglais se montrent de plus en plus avarés en armes pour les *Sotho* qu'ils avaient pourtant contribué à armer auparavant. La déception du chef ne cesse de croître. Les *Sotho* sont accusés d'être les principaux auteurs de troubles par les *Boers* et leurs ennemis africains. L'administrateur Henry Warden écoute ces allégations. En 1849, il fait tracer une frontière défavorable aux hommes de Moshoeshoe. En 1851, il les attaque. Battus, les Anglais remettent en cause l'existence de la Souveraineté de l'Orange. En février 1854, par la Convention de Bloemfontein, l'autorité sur la région est transférée aux *Boers*. La Souveraineté devient l'État Libre d'Orange. Contrairement aux souhaits ou aux attentes des *Sotho*, la « ligne

²⁹ Claude Hélène Perrot, *op.cit.*, p.46

³⁰ David Coplan, Marchal Roland, « Dire la race et l'espace dans une zone frontalière de l'Afrique du Sud », *Politique africaine*, 2003/3 N° 91, p. 139-154.

Warden » est maintenue. Les *Sotho* et les *Boers* s'affrontent entre 1865 et 1868. Les Européens profitent des « difficultés »³¹ des Africains à se procurer des armes. En 1867, les chefs *Sotho* capitulent. En mars 1868, l'Angleterre qui souhaite étendre son hégémonie sur l'Afrique australe pour protéger et développer ses échanges commerciaux, prend sous son contrôle direct le royaume des *Sotho* qui devient le Basutoland. En 1869, les frontières sont de nouveau remises en question et les *Sotho* perdent leurs terres les plus fertiles au profit de l'État Libre d'Orange. L'office colonial de Londres refuse de continuer une gestion directe et en 1871, le Basutoland est soumis au contrôle du Cap. Moshoeshoe meurt en mars 1870.

³¹Nous développons cette question dans la troisième partie de notre exposé.

2 – Les missionnaires

Pour présenter les missionnaires, nous nous référons principalement à l'étude de Jean-François Zorn³². Nous nous attardons surtout sur les évangélistes qui œuvrèrent chez les *Sotho* entre 1833 et la fin des années 1850. Ils se distinguent de leurs successeurs qui, pour la plupart, « n'eurent pas la même curiosité d'esprit. Leur genre de vie les éloignait d'ailleurs progressivement des habitants chez lesquels ils ne leur arrivaient plus guère de manger et de dormir. »³³. Ils sont désignés en tant que pionniers de la SMEP ou missionnaires de la première génération.

2 –1 – Les origines

Les informations sur les origines sociales des pionniers sont rares car « jusqu'à la première guerre mondiale, il n'existe pas de véritables dossiers de candidature dans les archives du DEFAP. Quant aux indications biographiques figurant dans les lettres des candidats et dans les procès verbaux du Comité, elles sont essentiellement d'ordre religieux »³⁴. Il existe toutefois pour certains missionnaires des biographies, informatives, mais assez proches d'hagiographies³⁵. Aussi, Leonard Thompson résume-t-il assez bien la situation lorsqu'il écrit : « Issus d'anciennes familles huguenotes, membres de la petite bourgeoisie, ils avaient répondu à la montée de la ferveur missionnaire qui gagna les Églises protestantes françaises après les guerres napoléoniennes³⁶ »

³² Jean-François Zorn, *op.cit.*

³³ Claude Hélène Perrot, *op.cit.*, p.11.

³⁴ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 604.

³⁵ Bibliographie générale : les missions au Lesotho

³⁶ Leonard Thomson, *Survival in two worlds. Moshoeshoe of Lesotho 1786-1870*, Oxford, Clarendon Press, 1975 p.72.

Les pionniers de la SMEP

NOMS	PERIODE CHEZ LES SOTHO
Thomas ARBOUSSET	1833 - 1860
Eugène CASALIS	1833 - 1856
Constant GOSSELIN	1833 - 1872
Jean-Pierre PELLISSIER	1833 - 1867
François DAUMAS	1835 - 1866
Jean LAUGA	1835 - 1854
Samuel ROLAND	1835 - 1873
François MAEDER	1837 - 1862
Henry DYKE	1839 - 1878
Jean-Auguste PFRIMMER	1840 - 1845
Joseph MAITIN	1842 - 1876
Christian SCHRUMPF	1842 - 1857
Pierre LAUTRE	1844 - 1867
Louis COCHET	1845 - 1876
Prosper LEMUE	1845 - 1870
Théophile JOUSSE	1850 - 1882



Eugène Casalis et Thomas Arbousset³⁷

2 – 2 – Les influences

L'une des originalités du contexte idéologique de la France des Restaurations est la réhabilitation du christianisme par les sphères des pouvoirs politique et intellectuel³⁸. Elle s'inscrit, en partie, en rupture avec les tendances déistes ou même athéistes du XVIII^e siècle. Le christianisme politique s'exprime par la Charte constitutionnelle proposée par Louis XVIII en 1814. D'une part, elle impose le catholicisme en tant que religion d'État. D'autre part, elle confirme la liberté de cultes aux juifs et aux protestants. Cette tolérance avait été précédemment octroyée par le Concordat de 1801, signé par les représentants de Napoléon Bonaparte et le pape Pie VII.

Le christianisme intellectuel, quant à lui, est entre autres œuvres, illustré par le *Génie du christianisme* ou *Beautés de la religion chrétienne*³⁹ de François René de Chateaubriand (1768 – 1848). Dans ces écrits apologétiques, l'auteur prône un universalisme religieux.

³⁷ <http://www.lesothoemb-usa.gov.ls/about/missionaries.php>

³⁸ Les Restaurations sont marquées par le rétablissement des Bourbon au pouvoir. Elles couvrent deux périodes : avril 1814-mars 1815 et juillet 1815 – juillet 1830

³⁹ François René de Chateaubriand, *Génie du christianisme ou Beautés de la religion chrétienne*, consultable en ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k101356c/f3> 1^{ère} édition 1802.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), théologien allemand, auteur de, *Über die Religion: reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, (*Les discours sur la religion à ses détracteurs cultivés*⁴⁰), représente un autre courant de pensée. Pour ce dernier, la religion n'est plus seulement une question de raison ou de volonté au sens pascalien, mais d'intuition, de cœur.

Dans ce contexte, les mouvements évangéliques chrétiens retrouvent une dynamique. Tandis que par l'intermédiaire de l'Association de la Propagation de la Foi, *Propaganda Fidei*, le catholicisme affirme son triomphalisme, la SMEP, elle, défend une foi à dimension humaine, prend acte de « la souffrance d'autrui »⁴¹. Jean-François Zorn voit dans cette préoccupation une influence du « spiritualisme individualiste » de Germaine de Staël (1766 – 1817)⁴². Nous retenons cette remarque quand, à bien des égards, l'aventure des pionniers peut être comprise comme un pari romantique. Nous essayons de le montrer au cours de notre exposé

Les fondateurs de la SMEP sont pour la plupart des adeptes du Réveil, ou revivalistes. Ce mouvement est empreint de piétisme allemand, antidogmatique, notamment illustré par les frères Moraves et de méthodisme venu de Grande-Bretagne, ensemble de pratiques religieuses introduit par le théologien John Wesley (1703-1791). Il ne gagne que progressivement les milieux huguenots français. La piété du Réveil prétend puiser son identité dans la seule autorité de la Bible pour en exclure toute rigidité dogmatique. Elle se veut un recours aux fondements de la Réforme initiée par Martin Luther (1483-1546). Elle s'impose,

⁴⁰ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, <http://archive.org/details/berdiereligion00schl>, 1^{ère} édition 1799.

⁴¹ Jean-François Zorn, *op.cit.* p.555

⁴² *Op.cit.*

en quelque sorte, en réaction à l'optimisme des Lumières, insiste, d'un point de vue théologique, sur la corruption de l'homme qui ne doit son salut qu'à la rédemption. En nous référant au travail de Jean-François Zorn, nous pouvons écrire que les bases doctrinales auxquelles se réfèrent les revivalistes sont :

- « Péché et corruption de l'homme, incapable par lui-même de se sauver ou de faire le bien ». Cette « tutelle » nous a semblé une idée essentielle pour aborder le lien entre le pionnier, le *Sotho* et « Dieu »
- « Rédemption de l'homme par la mort et la résurrection du Christ ». Nous avons essayé d'exploiter l'idée de renaissance suggérée ici.
- « Sanctification de l'homme par le Saint-Esprit et salut offert à tout homme qui embrasse la foi chrétienne ». Nous sommes confrontés à une ébauche de réflexion sur la recherche du Salut et la « réalité » – « sincérité » de la conversion
- « Inspiration des Écritures », ou permanence des écrits religieux dans l'univers missionnaires.
- « Églises considérées comme assemblées de croyants » ou possibilité de créer une société dans la société⁴³.

Le Réveil gagne les milieux protestants français par l'intermédiaire de personnalités influentes, venues la plupart du temps du Royaume-Uni ou de Suisse. Ces dernières ne sont pas toujours bien accueillies par les Huguenots. Ainsi, le doyen de la faculté de Montauban, Jean-Frédéric Pradel, provoque le départ de Robert Haldane (1764-1842), un agent de la Société Continentale britannique, parce qu'il est méthodiste. De même, à Strasbourg, le revivaliste Ami Bost (1790-1874), également membre de la Société

⁴³ Jean-François Zorn, *op.cit.* p.556.

Continental, est confronté à l'hostilité des dirigeants de l'Église luthérienne qui se retranchent derrière des revendications rationalistes. Malgré cette opposition, les idées véhiculées par le Réveil sont reprises par les revues comme les *Archives du christianisme* (1818), les *Annales protestantes* (1819) ou la *Revue protestante* (1825). De même, les sociétés telles que les « Société Biblique », « Société des Traités Religieux », « Société des Missions Évangéliques de Paris », « Société pour l'Instruction Élémentaire » ou « Société pour l'Encouragement des Écoles du Dimanche » jouent un rôle essentiel dans cette diffusion⁴⁴.

En 1818, les *Archives du christianisme* consacrent plusieurs pages aux missions⁴⁵ Elles deviennent ensuite une revue mensuelle en 1832 sous l'impulsion de Frédéric Monod (1794-1863) qui avait succédé en 1824 à Henri François Juillerat (1781-1867) en tant que rédacteur. Par ailleurs, Athanase-Charles Coquerel (1795-1868) lance les *Annales protestantes* en 1819 et la *Revue protestante* en 1825, plus politiques et polémiques que les *Archives*.⁴⁶

Les sociétés, quant à elles, sont des associations de types local (elles jouent alors un rôle socioprofessionnel) et national. Noyautées, dans leurs comités directeurs, par des revivalistes, leur influence est d'autant plus accrue qu'elles sont reliées entre elles par un système de filiation. Il existe des associations purement religieuses telles que la « Société Biblique », la plus importante, la « Société des Traités Religieux » ou la « Société des Missions Évangéliques de Paris ». Par ailleurs, des sociétés éducatives se développent telles que la « « Société pour l'Encouragement des Écoles du Dimanche ». Daniel Robert conçoit ces associations comme un substitut aux synodes qui n'ont pas obtenu l'autorisation

⁴⁴ Jean-François Zorn, *op.cit.* p.608-609.

⁴⁵ *Ibid.* p.553

⁴⁶ *Ibid.*

concordataire de se réunir⁴⁷. André Encrevé en atténue la portée en insistant sur le fait qu'elles accroissent l'éparpillement du pouvoir et qu'elles ne sont pas réellement à l'image du protestantisme français puisque les libéraux n'y participent pas ou très peu⁴⁸. Pour autant, comme le souligne encore André Encrevé, les différences entre revivalistes et libéraux seraient avant tout formelles.

Au fond, l'impression de profonde rupture ressentie par bien des contemporains en face du Réveil tient plutôt aux formes de piété véhiculées par le Réveil. Les revivalistes proposent de petites réunions, le soir, à la maison, et non pas les grandes assemblées, le jour, dans le temple. Ils chantent des cantiques, et non des psaumes de la tradition huguenote. Le texte de ces cantiques, plein d'effusion romantique, ne ressemble guère aux affirmations des psalmistes de l'Ancien Testament. De plus, la musique y joue un rôle pour elle-même, alors que l'harmonisation traditionnelle des « psaumes huguenots » relevait plus de la lecture modulée que d'un véritable chant. Les revivalistes font appel au semi-conscient plus ou moins informulé, et non pas à la raison et l'intelligence. Ils s'adressent aux sens ; alors que depuis des siècles les huguenots reprochent aux catholiques de le faire !⁴⁹

Ainsi, des pasteurs tels qu'Athanase Coquerel (1820-1875) de Paris ou Samuel Vincent de Nîmes (1787-1837), inspirés par la pensée de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dont nous avons noté l'influence sur l'ensemble du protestantisme français du XIX^e siècle, vont essayer de composer avec ces deux principaux courants, montrant ainsi la perméabilité de leur ligne de démarcation. De même, des pionniers tels qu'Eugène Casalis ou Thomas Arbousset dont le choix pour la mission les rapproche du Réveil, restent néanmoins

⁴⁷ Daniel Robert, *Les Eglises Réformées en France (1800-1830)*, Paris, PUF, 1961, p.381-383.

⁴⁸ André Encrevé, *L'expérience et la foi – Pensée et vie religieuse des Huguenots au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2001, 423 p.

⁴⁹ *Op.cit.*, p. 24.

fortement liés aux milieux huguenots libéraux.

Pour compléter ce tour d'horizon des influences, nous avons choisi d'aborder la question de la formation des missionnaires, suivie dans le cadre de la Maison des Missions.

Jean-François Zorn précise, à cet effet, que : « L'enseignement est assuré par le directeur assisté par quelques membres du Comité et d'une ou deux personnes extérieures pour les langues vivantes et les travaux pratiques »⁵⁰. Cet enseignement à la fois général, théologique et technique aide à comprendre, en partie, les choix et les centres d'intérêt des pionniers tels qu'exprimés dans les *JME*. Certains élèves ont reçu une formation préparatoire avant d'entrer à la Maison des Missions. C'est, par exemple, le cas d'Eugène Casalis dont l'éducation a été confiée au pasteur Henri Pyt (1796-1835) de la Société Continentale dès 1821 à Bayonne⁵¹.

L'enseignement dispensé à la Maison des Missions vers 1830 ⁵²

ARTS		LANGUE	S	SCIENC	ES
mécaniques	enseignement	mortes	vivantes	Nécessaires	accessoires
Agriculture	Prédication	Hébreu	Français	Théologie	Histoire dite
Arpentage	Catéchisation	Grec	Anglais	Géographie	naturelle
Imprimerie	Formation et	Latin	Orientales	Sphère	de l'Église
Dessin	conduite des			Mathématiques	des missions
	écoles				

⁵⁰ Jean-François Zorn, *op.cit.* p.611

⁵¹ Jean.Roth, *Eugène Casalis – Enfance et jeunesse 1812-1832*, Orthez, Imprimerie Nouvelle Moulia & Grandperrin, p.6-7 ; Isabelle Olekhnovitch, « Henri Pyt, Prédicateur du Réveil », *Théologie évangélique*,. Vol 5, n°3, 2006, p.287-292 <http://flte.fr/pdf/pdf265.pdf>

⁵² D'après Jean-François Zorn, *op.cit.* ; ce tableau a été présenté par Frédéric Monod (1794-1863) en 1826, il sera peu modifié jusqu'en 1848, date de la première fermeture temporaire de la maison des missions.

Les lettres envoyées par les candidats à l'entrée à la Maison des missions sont d'autres sources qui permettent de mieux connaître les pionniers. Dans ces écrits, les futurs missionnaires exposent leurs motivations. Jean-François Zorn en propose un schéma type :

- Le candidat commence par confesser l'état de faiblesse et d'infidélité – quelquefois en des termes plus radicaux : corruption, immoralité, etc. - dans lequel il a été trouvé par le Dieu de Jésus-Christ.
- Cette condition de pécheur est révélée au candidat dans toute sa gravité par Dieu qui lui accorde sa grâce, il est alors sauvé et peut se convertir. Ce don du salut individuel provoque en lui le sentiment de l'urgence de la proclamation du salut à une catégorie extrême de pécheurs : ceux qui ne connaissent pas encore le message du salut et qui selon la vision messianique 'Esaïe chap. 9, « Marchent dans les ténèbres de la mort »
- Dans une troisième phase, le candidat authentifie l'appel qu'il a reçu de Dieu, en citant le nom d'une ou plusieurs personnes, généralement des pasteurs et plus tard des missionnaires, faisant office de directeurs de conscience et ayant entrepris pour lui les premières démarches auprès de la Mission de Paris .
- Afin d'éviter tout triomphalisme, le candidat prend soin de faire état des luttes qu'il mène encore pour tenter de bien comprendre la volonté de Dieu à son égard. Cette phase vécue essentiellement dans la prière, fera ultérieurement l'objet de développements plus importants quand les appels à la mission lancés par la direction de la Maison de Paris seront relayés par les missionnaires eux-mêmes se présentant comme les porte-parole du païen type qui appelle tel le Macédonien du livre des Actes des Apôtres (Act 16, 9b)

- Enfin, le candidat se confie à la sagacité du Comité dont il reconnaît l'autorité spirituelle en matière de piété et de discernement et l'autorité morale en ce qui concerne la direction des affaires de la mission⁵³.

Ces confessions, même stéréotypées, sont importantes pour comprendre dans quel état d'esprit le pionnier va aller vers le « païen », les relations qui vont être instaurées avec l'Autre. Nous notons une certaine analogie entre ces lettres et les récits de convertis *sotho* qui sont publiés dans les *JME*. Nous en analysons certains dans la seconde partie de notre travail.

3 – Le 28 juin 1833 – Le premier contact

En 1822, il n'est pas question pour la SMEP d'envoyer des hommes en Afrique australe. Elle ne songe aucunement d'ailleurs à prendre la responsabilité d'un champ de mission. Les visites consécutives d'Edward Bickersteth (1786-1850) secrétaire de la Mission Anglicane à Londres en 1827 et de John Philip (1775-1851), Surintendant de la Mission de Londres en Afrique australe en 1829, lui font prendre une autre décision. Trois élèves-missionnaires, Prosper Lemue (1804-1870), Isaac Bisseux (1807-1896) et Samuel Rolland (1801-1873) partent établir : « une mission française à Fransche Hoek, (le « Coin Français »), situé à quarante kilomètres environ au nord de la ville du Cap, parmi les Hottentots esclaves des Afrikaners descendants de réfugiés huguenots français. De là, les missionnaires français pourraient, au terme d'un séjour de formation, aller fonder des stations hors des limites de la Colonie britannique du Cap, dans un district dépendant de la Mission de Londres ou manquent des ouvriers⁵⁴. »

⁵³ Jean-François Zorn, *op.cit.* p.599-600

⁵⁴ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 363.

Seuls Prosper Lemue et Samuel Rolland partent chez les *Tswana*. Isaac Bisseux, quant à lui, demeure chez les *Boers* à leur demande.

Le 5 juillet 1830, les armées françaises s'emparent de la ville d'Alger. Le comité de la Mission de Paris imagine alors possible d'y fonder une mission. Cependant, l'acte de capitulation signé entre Dey Hussein (1765-1838) et le maréchal Charles de Bourmont (1773-1846), dont l'une des clauses prévoit le respect de la religion des musulmans, rend impossible toute activité missionnaire chrétienne⁵⁵. La question est de nouveau d'actualité quand le gouverneur général Thomas-Robert Bugeaud (1784-1849) envisage l'occupation totale de l'Algérie entre 1840 et 1847 qui est mise en application par son successeur, le protestant Jacques Louis Randon (1795-1871)⁵⁶.

Comme la mission en Afrique australe apparaît prometteuse, la Maison de Paris décide d'y envoyer d'autres élèves qui s'étaient préparés en fait pour l'Algérie. Il s'agit de Thomas Arbousset (1810-1877), Eugène Casalis (1812-1891) et Constant Gosselin (1800-1875), un artisan-missionnaire. Lorsque les trois hommes arrivent sur le terrain, la situation n'est plus celle qui leur avait été décrite. Les attaques répétées des *Ndebele* ont contraint leurs prédécesseurs à abandonner les stations. Les nouveaux venus doivent se tourner vers d'autres horizons. La « légende » veut alors que retentisse l'appel du chef des *Sotho*, Moshoeshoe, par la voix d'un chasseur métis, Adam Krotz⁵⁷. Les missionnaires entrent en contact avec les *Sotho* le 28 juin 1833⁵⁸.

⁵⁵ <http://vieilalger.free.fr/histalger/convention.htm>).

⁵⁶ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 63.

⁵⁷ Nous développons cet épisode de l'invitation dans la première partie de notre exposé.

⁵⁸ *JME* 1834.



Eugène Casalis, Directeur de la Maison des missions ⁵⁹

⁵⁹ Tableau restauré à l'initiative d'un descendant d'Eugène Casalis

II – PROBLEMATIQUE DE LA RECHERCHE

Comme nous l'avons déjà signalé, les relations entre les *Sotho* et les missionnaires de la SMEP ont fait l'objet de travaux de qualité. Ces études ont d'abord orienté notre réflexion. Ainsi, Claude Hélène Perrot a fait remarquer que :

L'interprétation critique de la littérature missionnaire, restée toute empirique, mériterait de faire l'objet d'une étude méthodologique dans laquelle entreraient en ligne de compte les caractéristiques de la mission considérée, ses rapports avec l'Église dont elle est issue, l'origine sociale et spirituelle de ses membres, etc. Ainsi serait constitué un instrument de travail qui permettrait d'utiliser avec fruit les innombrables archives missionnaires encore inexplorées. Souvent, et c'est le cas avec le Lesotho, nous n'avons pas d'autre témoignage qui nous permette de reconstituer ces moments privilégiés que sont les contacts des Européens avec un peuple appartenant à une autre civilisation⁶⁰.

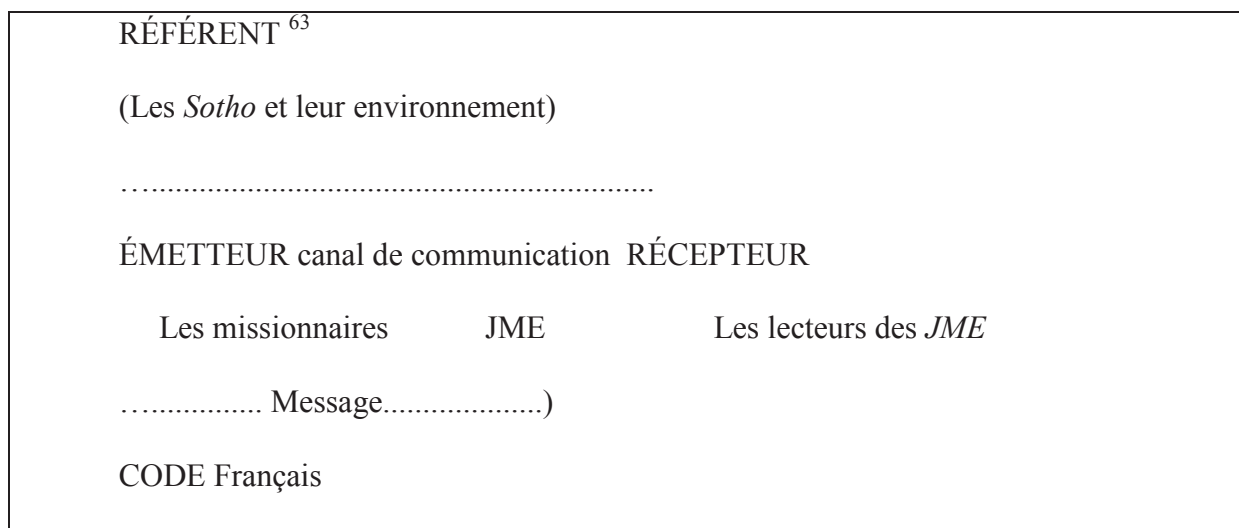
Il semble que Jean-François Zorn ait répondu par son travail de synthèse sur la pensée, l'action et l'organisation de la SMEP, à ces différentes préoccupations⁶¹. Il a notamment souhaité donner à son travail une dimension prospective en considérant que le XIX^e siècle européen, missionnaire et colonisateur a anticipé les interrogations « tiers-mondistes » ultérieures. En plus de ces deux études, nous avons également pris en compte, pour orienter notre propos, les remarques d'Alain Ricard. En effet, dans sa présentation de deux ouvrages de Thomas Arbousset, il invite à une lecture plus anthropologique, plus

⁶⁰ Claude Hélène Perrot, *op.cit.*, p. 12.

⁶¹ Jean-François Zorn, *op.cit.*

littéraire des écrits des pionniers de la SMEP⁶². En quelque sorte, nous avons essayé de nous situer en complémentarité, en explorant une méthode « originale », adaptable à nos sources.

Un texte induit une situation de communication puisqu'il suppose un émetteur transmettant un message à un récepteur par la voie d'un canal selon un code spécifique. Un texte, même lorsqu'il décrit le réel, n'est jamais ce réel, il n'en est qu'une représentation. Parce que nous avons choisi de travailler principalement à partir de sources écrites, nous avons décidé de réfléchir, dans un premier temps, sur la question de la représentation comme outil



de compréhension des situations induites par les relations entre les pionniers de la SMEP et les *Sotho*, telles que décrites dans les *JME* principalement. Au cours de ce nouveau parcours de recherche, nous avons d'une part, progressivement complété, cette première approche, par la lecture d'autres écrits des missionnaires. D'autre part, nous avons pris en compte la notion

⁶² Thomas Arbousset, *Excursion missionnaire dans les Montagnes bleues*, (Édition présentée par Alain Ricard), Paris, Khartala, 2000, p.7

⁶³ D'après le schéma de Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1963, 412 p.

de rencontre comme paradigme essentiel pour tenter de comprendre, d'expliquer, les relations entre les *Sotho* et les missionnaires, dans une perspective anthropologique.

1 – Premier temps de la recherche : autour de la représentation

1 – 1 – Considérations générales

Notre travail a d'abord été une recherche à vocation historique. C'est pourquoi, nous avons abordé la question de la représentation dans ce domaine principalement.

Les philosophes ont été les premiers à s'intéresser à la notion de représentation, notamment dans leurs recherches sur l'épistémologie et l'esthétisme. Emmanuel Kant (1724-1804) a donné toute son ampleur au débat en émettant l'hypothèse selon laquelle les objets de notre connaissance ne sont que des représentations. L'approche de la réalité ultime est impossible. Poursuivant sa réflexion, il a avancé l'idée que pour connaître, il faut se préoccuper à la fois de l'objet étudié et de celui qui l'étudie⁶⁴.

Dans le contexte de l'affirmation des sciences sociales et humaines, au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, les chercheurs dans ces domaines ont, à leur tour, montré un intérêt pour ces travaux. Ainsi, en psychologie cognitive, ils se sont attardés sur les représentations mentales. Elles ont été reconnues sous les appellations d'interprétation, connaissance ou croyance.

Dans une perspective complémentaire, d'autres chercheurs ont privilégié l'étude des représentations collectives. Ils ont ainsi développé les notions de mentalité, idéologie ou vision du monde. En l'occurrence, les sociologues ont réfléchi sur les idéologies et leurs

⁶⁴ Emmanuel Kant *Critique de la raison pure*. Paris, Magnard, 1999, 111 p. (1^{ère} édition 1781)

fonctions⁶⁵. Ils ont pu travailler, en ce sens, sur les « imaginaires sociaux » ou « idées-images sociales »⁶⁶. Les géographes ont été également très impliqués dans cette recherche⁶⁷.

Contribuant au développement de l'interdisciplinarité, les historiens ont su prendre le train en marche et conduisent, encore aujourd'hui, une recherche active sur la représentation. Ainsi, elle s'inscrit dans la continuité d'analyses comme celles initiées par les historiens des *Annales*⁶⁸ tels que Marc Bloch (1886-1944), Georges Duby (1919-1996), Robert Mandrou (1921-1984) ou Lucien Febvre (1878-1956), pour ne citer que ces auteurs. Ces derniers ont, en effet, su donner l'impulsion nécessaire pour permettre à l'histoire de s'ouvrir sur d'autres champs tels que l'enfant ou la mort pour lesquels nous retenons les études pionnières de Philippe Ariès (1914-1984)⁶⁹ et Michel Vovelle⁷⁰. Ces historiens avaient pour ambition de comprendre l'image que les hommes se font de la vie en saisissant à une période donnée leurs émotions, imaginaires et affects (pulsions). Depuis cette période pionnière, le champ n'a cessé de s'élargir par des emprunts à *l'archéologie du savoir* de Michel Foucault (1926-1984) et ses épigones⁷¹, par l'approche de thèmes aussi délicats que celui des émotions et pulsions dont l'un des principaux instigateurs fut Norbert Elias (1897-1990)⁷². Ce foisonnement d'études, d'abord porteur d'une dynamique, a eu l'inconvénient, du fait notamment de l'imprécision conceptuelle de départ, d'être accompagné d'un processus de fission thématique, un développement sur lequel les chercheurs réfléchissent encore aujourd'hui dans la perspective

⁶⁵ Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale. 1, L'action sociale*, Montréal, HMH., p.103-130

⁶⁶ Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux : mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, 242 p.

⁶⁷ Antoine Bailly, *Représentations spatiales et dynamiques urbaines et régionales*, Montréal, Université du Québec, 1986, 172 p.

⁶⁸ *Les Annales d'histoire économique et sociale* sont parues le 15 janvier 1929

⁶⁹ Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon, 1960, 503 p.

⁷⁰ Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, 793 p.

⁷¹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 275 p. (1^{ère} éd. 1969)

⁷² Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, 342 p. (1^{ère} éd. 1973)

d'un recentrage⁷³. Se pose ici sans doute la question plus générale de l'éparpillement des études qualifiées de postmodernes et la tentation parfois de revenir à une approche totale, sous le prétexte d'une quête du sens⁷⁴. Les approches éparpillées peuvent confronter le chercheur à un sentiment d'impuissance. Peut-être, pouvons-nous lui substituer celui d'une humilité ambitieuse, en acceptant la dimension dynamique des zones de tension, autrement dit, sans chercher à les aplanir⁷⁵.

Les recherches à partir de la représentation en histoire n'ont pas été unilatérales. Depuis les années 1980, la notion n'est plus seulement considérée comme une fin en soi, mais comme un moyen, un outil pour comprendre une société. Cette fonction dynamique a notamment été expérimentée par des historiens du politique tels que François Furet (1927-1997) ou Mona Ozouf⁷⁶. Alain Corbin, quant à lui, a tenté de reprendre l'histoire des émotions et des affects (plaisirs, douleurs) dans cette perspective⁷⁷.

Il est impossible de faire un exposé exhaustif de tous les thèmes qui ont été abordés par les historiens des représentations. Le champ d'investigation s'ouvre à l'infini. Aussi, ne citerons-nous que les travaux qui ont eu un impact, un caractère inaugural ou dérivé à l'exception des œuvres pionnières déjà mentionnées. De ce fait, les approches de la famille et

⁷³ Alain Boureau, « Pour une histoire restreinte des mentalités », *Annales ESC*, n°6, nov.dec.1989, p.1491-1504

⁷⁴ Sur l'histoire, François Dosse, *L'Histoire en miettes : des « Annales » à la nouvelle histoire*, Paris, La Découverte, 1987, 268 p.

⁷⁵ Philippe Corcuff, *Où est passée la critiques sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La découverte, Bibliothèque du Mauss, 2012, p.18-20

⁷⁶ Ces auteurs ont notamment travaillé sur la Révolution Française et plus récemment pour François Furet sur l'idée communiste au XX^e siècle.

⁷⁷ Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille – L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e – XIX^e siècles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, 334 p.

de la mort ont servi de tremplin à des travaux sur les sentiments. Dans ce cadre, Jean Delumeau a étudié le sentiment de la peur dans une perspective chrétienne⁷⁸. Michelle Perrot et Georges Duby ont dirigé une histoire sur les femmes, à travers différentes époques⁷⁹. Des historiens ont également abordé la question des corps, physique, avec ses appendices que sont l'hygiène et la maladie, métaphorique ou social. En outre, d'autres auteurs ont réfléchi sur les thèmes de la vie privée et de ses conventions, les représentations du temps⁸⁰ ou de l'étranger.

Du point de vue méthodologique, l'analyse quantitative a d'abord eu la primeur de ces historiens. Cette perspective globalisante a été contrebalancée ensuite par des études individualisées ou de cas, dont l'un des plus fameux exemples est *Le fromage et les vers* de Carlo Ginzburg⁸¹. Il faut y ajouter l'apport des études discursives, lexicographiques ou d'énoncés, de la sémiologie. Michel de Certeau a parlé de l'histoire-fiction quand son écriture suppose un mouvement inverse à celui de son déroulement⁸². L'histoire des représentations contient en substance la perspective d'une histoire-représentation, dérive que des chercheurs tels que Roger Chartier ont souhaité contenir⁸³.

Dans ce contexte, où les sciences sociales et humaines convergent dans leur spécificité pour donner plus d'épaisseur et d'ouverture au concept de représentation, l'anthropologie apparaît à la fois en surplomb et en substance, initiatrice et finalisante. Dans

⁷⁸ Jean Delumeau, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.

⁷⁹ Michèle Perrot, Georges Duby, Schmitt-Pantel Pauline (s/d) *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 1990-1992, 5 vol.

⁸⁰ William Grossin, « Les représentations culturelles du temps comme condition de l'histoire », *Technologie, Idéologies et Pratiques*, n°14, vol.8, 1988, p.297-302

⁸¹ Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers – L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980, 220 p.

⁸² Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, 358 p.

⁸³ Roger Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales ESC*, 1989, p.1505

les années 1970-1980, une « ethnologisation du discours historique » est même évoquée⁸⁴. Ainsi, le corps, les sens, le vécu, autrement dit une certaine matérialité sont au cœur des préoccupations anthropologiques, dont l'objet est l'homme dans sa pluralité. Dans cette perspective, les représentations sont un outil de prédilection pour étudier et rendre compte des réalités multiples du monde, de ce va et vient ininterrompu entre le réel et le symbolique, la vie dans son quotidien et les codes sociaux qui l'encadrent, dans la diversité des contextes, par un nécessaire « décentrement-distanciation », comme le précise Mondher Kilani⁸⁵.

Dans la lignée de Clifford Geertz⁸⁶ (1926-2006), des anthropologues qualifiés de « symbolistes interprétatifs » et même par extension et analogie de « post modernes », ont mis sur le même plan des phénomènes sociaux et des représentations de ces mêmes phénomènes pour privilégier les domaines culturel et religieux. Les travaux de Marc Augé⁸⁷, par exemple, s'en inspirent. Alors que le courant symboliste et des représentations, suspecté de « méthodologisme » accru, pouvait laisser entrevoir une distanciation avec la réalité du terrain, c'est en son nom que des chercheurs ont mené des études précisément situées comme Marc Abélès en anthropologie politique⁸⁸. En complémentarité, nous faisons part des travaux de Bernard Juillerat qui défend une « anthropologie psychanalytique » afin de rendre compte des « symboles culturels », des mythes, des rites, des cosmologies, des croyances, des représentations, bref de tous les « aspects symboliques d'une culture »⁸⁹

⁸⁴ François Dosse, *op.cit.*

⁸⁵ Mondher Kilani, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1989, p.47.

⁸⁶ Clifford Geertz, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996, 152 p.

⁸⁷ Marc Augé, *La représentation du monde, religion, représentation, idéologie*, Paris Maspero, 1974, 135 p.

⁸⁸ Michel Abélès, *Jours tranquilles en 89, ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989, 365 p. , *La vie quotidienne au Parlement européen*, Paris, Hachette, 1992, 437 p.

⁸⁹ Bernard Juillerat, *Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*, Lausanne, Éditions Payot-Lausanne, 2001, 309p.

1 –2 – Représentations de l'Afrique et de l' « homme noir »

Frantz Fanon a écrit : « C'est le blanc qui crée le nègre »⁹⁰. L'Afrique, puis plus généralement « l'homme noir », constituent sans doute un exemple d'histoire-représentation tant ce continent et ses habitants ont su polariser les imaginaires, les émotions, les affects, les désirs des Européens. L'évolution de cette image entre les XVI^e et XIX^e siècles, telle qu'elle a été étudiée par William B. Cohen entre autres auteurs⁹¹, pour les Français, est particulièrement révélatrice.

Ainsi, dans un point intitulé : « L'Afrique vue par les Européens »⁹², l'auteur commence par préciser que c'est d'abord à partir d'autrui que les Français se sont constitués une image de l'Africain. Hérodote (484 ou 482 av. JC.- 420 av. JC.) aurait donné les premières descriptions, présentant les Africains comme des : « Êtres se nourrissant de locustes et de serpents, pratiquant le partage des épouses et communiquant non à l'aide d'un langage humain mais de cris aigus comme des chauves-souris ou comme les cynocéphales et les acéphales qui ont leurs yeux dans la poitrine⁹³. » L'équation établie « Africain = monstre » a été reprise par Pline l'Ancien (28-79), les auteurs médiévaux et ceux de la Renaissance dans leur redécouverte de l'Antiquité⁹⁴.

William B. Cohen cite, par ailleurs, l'œuvre de Al-Hasan ibn Muhammad al-Fa'si (1488-1548), également connu sous le nom de Jean-Léon l'Africain⁹⁵. Il énumère les récits

⁹⁰ Frantz Fanon, *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, Maspero, 1959, 181 p.

⁹¹ William B. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1830*, Paris, Gallimard, 1981, 409 p.

⁹² *Op.cit.*, p.21-28.

⁹³ Hérodote, *Histoires*, éd. de 1949 chap. 171-194 in *Ibid.* p.22

⁹⁴ Pline, *L'Histoire naturelle*, Livre V, chap. 8 in *Ibid.* p.22

⁹⁵ Al-Hasan ibn Muhammad al-Fa'si, *Description de l'Afrique*, in *Ibid* p.24

des navigateurs européens qui ont précédé les Français sur le continent « fantastique ». Il donne ainsi l'exemple du Portugais Alvise Cadamosto (1432-1488), explorateur d'une partie des terres littorales de l'Afrique occidentale⁹⁶. Ces apports n'ont fait que renforcer l'image initiale.

Avec l'esclavage, c'est l'Africain captif, victime de la traite, qui devient le support de l'imaginaire français quant à l'« homme noir »⁹⁷. Tandis que les gargouilles en sont de plus en plus réduites à rejeter les eaux de pluie, l'Africain « cyclope » ou « loup-garou » quitte progressivement les récits. Sa monstruosité devient de plus en plus morale. L'esclave est décrit paresseux, voleur ou stupide. Comment peut-il en être autrement puisque comme le souligne Frantz Fanon : « Quand la civilisation européenne se trouva en contact avec le monde noir, avec ces peuples de sauvages, tout le monde fut d'accord : ces nègres étaient le principe du mal »⁹⁸.

Au XVIII^e siècle, l'Africain ne se départit pas de son immoralité supposée. Mais, en plus, il sert de catalyseur aux défenseurs de la bonté originelle, aux protagonistes du primitivisme. Si cette nouvelle approche de l'Européen en ajoute à la complexité représentative de l'Africain qui s'annonce tel un être biface (continuité de la relation à la monstruosité ?) à la fois bon et/ou corrompu, il n'en demeure pas moins un otage, une fiction. Le XVIII^e siècle se veut généreux, et même si l'Africain est inférieur, cette condition n'en est pas pour autant irrémédiable⁹⁹. L'Européen bercé d'universalisme saura conduire le « continent-enfant » sur le chemin de la civilisation. Les thèses évolutionnistes ont un écho

⁹⁶ Crone, *The voyage of Cadamosto*, in *op.cit.* p.25

⁹⁷ « Les sociétés esclavagistes », *Ibid.*, p.66-97

⁹⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Paris, Le Seuil, 1952, p.153

⁹⁹ « Les philosophes et l'Afrique », in William B.Cohen, *op.cit.*, p.98-146

parmi les penseurs jusqu'au milieu du XIX^e siècle, époque à laquelle elles se transforment en idées racistes ou déterministes. La science vient au secours des plus « érudits » pour prouver l'infériorité de l'« homme noir ». La physiognomonie, l'anthropologie physique, la phrénologie concourent pour conforter les esprits curieux dans leurs présupposés raciaux¹⁰⁰.

Pour des auteurs tels que le sociologue François de Negroni, l'« homme noir » conserve aujourd'hui sa dimension imaginaire chez les Européens en général et les Français en particulier. Il prétend d'ailleurs que cette propension s'est même affirmée : « La relation du monde blanc à son fantasme subsaharien s'est même renforcée, à la faveur des changements idéologiques, culturels et économiques survenus depuis l'année trente, et la montée de la négrophilie correspondant à l'apparition d'attentes, de possibilités et d'accomplissements inédits ou plus intenses¹⁰¹. »

Les chercheurs qui ont réfléchi sur l'altérité s'accordent pour dire que l'Autre est un otage quand il n'est pas complètement nié : « Une évidence s'impose : le savoir, la rationalité ont été des instruments d'émancipation, mais aussi de pouvoir. Poussée à l'extrême, cette logique aboutit à la négation de l'Autre, voire à la tentation d'utiliser la supériorité de la raison occidentale pour soumettre, ou détruire, ceux qui lui résistent¹⁰². »

Pour résumer, nous pouvons écrire que la France a forgé son identité à partir de la face supposée négative de l'Autre, de l'indigène, du colonisé. La généralisation du concept scientifique de race à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle lui a permis de légitimer sa mission civilisatrice auprès de populations jugées intrinsèquement inférieures, donc à

¹⁰⁰ « Le racisme scientifique », *ibid.*, p.292-362

¹⁰¹ François de Negroni, *Afrique fantômes*, Paris, Plon, 1992, p.128.

¹⁰² Claude Liauzu, *Race et civilisation – l'autre dans la culture occidentale - anthologie critique*, Paris, Syros-Alternatives, 1992, p.156

éduquer. Les ambitions assimilationnistes revendiquées ont été les points d'ancrages des politiques mises en œuvre. Ultérieurement, les indépendances des années 1950-1960 dans l'empire colonial ont contraint les dirigeants politiques français à revoir leur copie discursive. Avec le besoin de main d'œuvre, dans une période de croissance économique caractéristique de l'après seconde guerre mondiale, la figure de l'immigré s'est progressivement substituée à celle de l'indigène. Dans un premier temps, l'image du bon immigré supplétif a pu dominer la scène médiatique parce que peu dérangeante dans ses foyers situés à la périphérie des villes (si l'on fait exception du contexte particulier de la guerre d'Algérie). Cependant, la récession économique sensible dès des années 1970, le regroupement familial, ont tendu à stigmatiser les populations immigrées et à leur faire endosser la responsabilité du mal être grandissant de la société française. Un imaginaire puisant ses origines dans le passé colonial s'est reporté sur l'immigré sauvage ou supposé comme tel, brûleur de voitures ou « bon nègre », amuseur public¹⁰³.

A partir des écrits des pionniers de la SMEP, nous avons d'abord approché les représentations des *Sotho* et de leur environnement comme support des projections conscientes ou inconscientes des missionnaires. Autrement dit, nous les avons appréhendées comme outil de connaissance des imaginaires et des héritages idéologiques des rédacteurs pour en capter l'originalité ou la normalité par rapport à un contexte historique donné, à savoir le XIX^e siècle. En suivant, nous avons pris en compte les représentations comme images informatives sur la réalité des *Sotho* et de leur environnement. Nous avons ainsi essayé de montrer la permanence interactive entre altérité et ipséité à partir d'un corpus précis.

¹⁰³ Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, *De l'indigène à l'immigré*, Paris, Gallimard, 1998, 128 p.

Nous avons, dans une certaine mesure, imaginé les missionnaires comme des ethnologues en situation d' « observation participante »¹⁰⁴, même si telle n'était pas leur ambition initiale. L'observation participante suppose une volonté. Le chercheur sait qu'il n'est pas là par hasard, qu'il est engagé dans une démarche à caractère scientifique. Il doit, en permanence, ajuster sa position. Il doit être empathique dans la distance, précis, mais humain. Finalement, nous avons soumis cette situation à notre regard à partir des productions écrites de ces religieux.

2 – Deuxième temps de la recherche : autour de la rencontre

Comme nous le signalions précédemment, un mot a relancé et s'est imposé dans notre recherche, celui de rencontre. En fait, nous ne savions pas comment qualifier les relations entre les *Sotho* et les missionnaires de la SMEP, notamment les premiers contacts. Si nous parlions alors de rencontre, le mot était interchangeable. Comme nous le montrons au cours de notre exposé, en nous inspirant de différentes études, les premières années de cohabitation entre les Africains et les religieux semblent avoir été un moment de découverte réciproque dans un climat apaisé. En d'autres termes, une sorte d'entente se serait instaurée entre les *Sotho* et les missionnaires pendant une quinzaine d'années. Si nous avons choisi de parler de connivence pour évoquer ce moment particulier, cette singularité nous a convaincue de faire de la notion de rencontre un élément clé de notre discussion.

¹⁰⁴Méthode d'étude ethnologique introduite par Bronislaw Malinowski (1884-1942)

La rencontre est à la fois « le fait de se trouver fortuitement en présence de quelqu'un » et « le fait de se trouver en présence de quelqu'un en allant au devant de lui »¹⁰⁵. Au-delà et à partir de cette définition conventionnelle, nous pouvons écrire que la rencontre est de l'ordre de l'événement, de l'intersubjectivité, de la confrontation et/ou du partage d'expériences aussi bien dans le monde social que dans le monde des représentations ; en somme une rencontre qui semble s'inscrire dans une sorte de « suspension » dans le temps. La rencontre est aussi l'instant d'invention ou de réinvention du lien social vécu, imaginé, voire projeté. Donc, elle n'est pas balisée.. Aller à la rencontre de, n'est pas la rencontre. Nous expliquons le parcours des missionnaires. Nous émettons des hypothèses pour essayer de mettre en relief tout ce qui a pu conduire les pionniers chez les *Sotho*. Par ailleurs, nous observons en quoi les choix, notamment politiques, du chef Moshoeshoe l'ont amené à désirer contacter ces Européens, ces Blancs. En d'autres termes, nous étudions les conditions de la prise de contact. Mais, la rencontre semble aller au-delà. Elle est imprécision tout en étant création, le moment où « se constitue le secret inépuisable de l'autre »¹⁰⁶. La banalité du mot ne recouvre pas un fait banal. La rencontre est presque un symptôme dans le sens décrit par Georges Balandier à propos du carnaval qui « bouleverse les classements sociaux au gré des rencontres et de la conjonction insolite des personnages invités »¹⁰⁷. Elle provoque le désordre pour éventuellement suggérer un nouvel agencement des choses. Pour ce qui nous préoccupe, la rencontre s'est donc surimprimée à la représentation. Nous devons toujours prendre en compte que notre étude est

¹⁰⁵« Rencontre », *TLF* (en ligne), *op.cit.*

¹⁰⁶Voir Cécile Duteille, « L'événement de la rencontre comme expérience de rupture temporelle », *Arobase*, 6, 1-2 2002, p.81-88. ; Frederik, Jacobus, Johannes, *Phénoménologie de la rencontre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p.7.

¹⁰⁷Georges Balandier, *Le désordre : éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, p.126.

plus une surécriture (une écriture sur une autre) qu'une réécriture. Comme nous le signalions en avant-propos, elle est apparentée à un palimpseste.

3– Une recherche au carrefour des anthropologies

L'écriture de l'histoire s'élabore à partir de sources, ces traces du passé. Le récit historique, cet agencement des mots sans doute nécessaire, prend ses distances avec la fiction dans la mesure où il se réfère à un réel, des faits, qui d'après les sources ont existé. Pour autant, ces faits ne sont plus, ils appartiennent au passé et ne sont visibles qu'à partir du récit de notre présent. Cette non-existence permet à l'histoire d'entrer en collision avec la fiction, mobilise les construction et/ou reconstruction, l'invention, laisse l'imagination s'immiscer¹⁰⁸.

Pour en revenir à notre projet, en revendiquant notre étude en tant que surécriture, nous ne nous attachons pas seulement à la conservation d'une méthode dont nous ne nions pas les faiblesses, mais aussi à une démarche qui se voulait historique. Notre recherche est une glissade anthropologique sur un terrain caillouteux.

Nous pouvons sans doute dire que notre étude se situe au carrefour de l'anthropologie historique, sociale et culturelle et politique. Notre champ de recherche nous y invite. Nous pourrions sans doute multiplier les sous-parties, non pas pour accentuer les démarcations, mais pour accepter leur floutage, les aborder par parcelles ou particules.

¹⁰⁸ Nous nous référons principalement à : Paul Ricœur, *Temps et récit – 3. Le temps raconté*, Paris, Editions du Seuil, 1985, 533 p. ; Jacques Revel – « Les grands territoires et leurs paradigmes » - « Les sciences historiques » in Jean-Michel Berthelot (éd.), *Epistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, 2001, p.26 – 45.

3 – 1 – Anthropologie historique

L'anthropologie et l'histoire ont longtemps été des matières séparées. De leur côté, les historiens étudiaient la chronologie des événements des sociétés « chaudes », évolutives, occidentales. D'un autre côté, les travaux des anthropologues étaient dévolus aux structures des sociétés « froides », exotiques, caractérisées par leur prétendue immuabilité.

Comme nous l'avons vu précédemment dans notre analyse du concept de représentation, l'école historique des *Annales* a su renouveler, diversifier les champs de l'histoire. L'anthropologie a connu une évolution comparable à partir de l'analyse des changements perceptibles dans les sociétés rurales colonisées, ainsi que des mouvements millénaristes et messianiques, anticipant les indépendances en Afrique. Ainsi, les anthropologues ont posé leur regard sur les sociétés européennes, ont pris en compte l'importance de la dimension historique, dans la compréhension des éléments structurels de tel ou tel phénomène¹⁰⁹.

Sous l'impact de ces impulsions, l'anthropologie et l'histoire ont su converger, non pas pour remettre en question leur spécificité, mais pour permettre au chercheur de travailler à partir de leurs espaces de confrontations. Aujourd'hui, les deux champs de recherche ne peuvent plus s'ignorer. Une anthropologie a-historique est inenvisageable¹¹⁰ sauf à renouer avec des partitions dont l'impertinence a été démontrée.

¹⁰⁹ Mondher Kilani, *op.cit.*, p. 103-120

¹¹⁰ Par exemple, Jean-Loup Amselle, « De la déconstruction de l'ethnie aux branchements des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5/2010, n°185, p.96-113., www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2010-5-page-96.htm.

Aller-retour entre deux ou plusieurs mondes comme le suggère Jean Copans¹¹¹, l'anthropologie est une réflexion critique sur l'humanité plurielle, un regard particulier sur les sociétés anciennes, mais aussi modernes et contemporaines. En ce sens, l'histoire vient situer l'approche anthropologique quand l'anthropologie concède une sorte de matérialité, d'épaisseur, à l'histoire. L'hybridation due à la rencontre de l'anthropologie et de l'histoire a cela d'intéressant qu'elle multiplie les possibilités d'initiatives pour les chercheurs en sciences humaines et sociales. Les interrogations universalistes de l'anthropologie sont ainsi temporalisées quand les moments historiques s'ouvrent à la comparaison. Autrement dit, l'anthropologie historique privilégie le contextuel quand l'anthropologie nue s'appuie principalement sur une méthodologie comparative. Il s'agit d'une mise en tension enrichissante de la contextualisation et de la généralisation, comme avait pu le suggérer Marc Bloch¹¹². Au-delà de ces considérations générales, nous pouvons affirmer que l'anthropologie historique nous invite à parier sur différentes historicités, telles que définies par Michel Foucault¹¹³ ou pour le moins, nous interroger sur l'historicité de type génétique et a fortiori évolutionniste, à prendre en considération les dimensions du hasard, au sens défendu par Paul Veyne¹¹⁴, dans le processus historique ou de l'anachronisme comme outil pertinent de réflexion¹¹⁵.

¹¹¹ Jean Copans, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Paris, Armand Colin, 2010 (3^{ème} éd.), 119.

¹¹² Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Colin, 1952, p. 25-29.

¹¹³ Michel Foucault, « La généalogie et l'histoire », dans *Dits et écrits I (1954-1975)*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1004-1024.

¹¹⁴ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, 384 p.

¹¹⁵ Nicole Loraux, « éloge de l'anachronisme en histoire », in *Le genre humain*, juin 1993, N° 27, p. 23-39 ; Jacques Rancière, « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien », *L'Inactuel*, N° 6, automne 1996, p. 53.

Les écrits des pionniers de la SMEP que nous avons choisis d'étudier se réfèrent à la mission chez les *Sotho* au XIX^e siècle, de 1833, arrivée des missionnaires de la société de Paris en Afrique australe, à 1870, année de la mort de Moshoeshoe, deux ans après l'instauration du protectorat britannique en 1868, de nouveau confirmé en 1884. Ils sont donc le regard, dans ses dimensions de constance et de variabilité, de missionnaires européens, français en particulier, nés au début du XIX^e siècle, sur une région du monde, sur une société africaine qu'ils découvrent et vont observer pendant plusieurs années dans une phase de bouleversements socio-économiques qui anticipe la colonisation.

En regard de ce que nous venons de préciser, anthropologie et histoire semblent actuellement converser sans écueil majeur. Nous pouvons donc ajouter qu'il paraîtrait incongru d'imaginer les anciens terrains assignés à l'anthropologie comme des espaces dénués d'histoire. Pourtant, le 26 juillet 2007, le président de la République française, Nicolas Sarkozy, a dit devant des enseignants, des étudiants et des personnalités politiques réunis à Dakar (Sénégal) à l'université Cheikh-Anta Diop, que l'homme africain n'est « pas assez entré dans l'histoire »¹¹⁶. Au-delà de la polémique¹¹⁷ qu'a pu susciter une telle affirmation, sur son caractère raciste ou non, il s'agit d'un témoignage de plus sur la difficile relation du couple (Afrique, histoire).¹¹⁸ Partant de ce constat, à rebours, nous essayons de faire le point ci-dessous sur cette relation à l'aune de la méfiance entre anthropologie et histoire.

¹¹⁶ <http://www.afrik.com/article12199.html/>, mis en ligne le 29 juillet 2007, dernière consultation le 30 juillet 2012

¹¹⁷ Jean-Pierre Chrétien, *L'Afrique de Sarkozy : un déni d'histoire*, Paris, Karthala, 2008, 203 p. ; Achille Mbembe, « Discours de Dakar : le retour des vieux clichés », dans, *Hommes & Libertés*, n° 139, juillet-août-septembre 2007, p. 39.

¹¹⁸ La relation Afrique-histoire est particulièrement perceptible à propos du religieux, Jean-Pierre Chrétien, *L'invention religieuse en Afrique – Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, ACCT-Karthala, 1993, 487 p.

L'Afrique subsaharienne a longtemps été exclue d'une histoire de conception européenne et élitiste ; décrite comme archétype du continent a-historique, fossilisé dans un temps figé. Autrement dit, plusieurs générations de chercheurs en sciences humaines et sociales ont repris à leur compte, sous des formules diverses, l'argument du philosophe allemand Friedrich Hegel (1770-1831) qui a écrit que : « L'Afrique n'est pas une partie historique du monde. Elle n'a pas de mouvement, de développement à montrer¹¹⁹. »

Les écrits de Bartolome De Las Casas (1474-1566) ou de Jose De Acosta (1539-1566), en rapport avec la conquête du continent américain et le contact avec les peuples amérindiens, témoignent de préoccupations d'ordre ethnologique, de la part des Européens, dès les xv^e - xvi^e siècles¹²⁰. Nous pourrions faire état d'une curiosité plus ancienne, ainsi que nous l'avons noté dans notre partie consacrée aux représentations de l'Afrique. Mais, c'est ici la nature des travaux, leur « modernité », notamment dans leurs interrogations quant au rapport à l'Autre qui retient l'attention. Ceci précisé, l'ethnologie-anthropologie, qui est d'abord le regard de l'Occident sur l'Autre, ne s'affirme qu'en tant que producteur de ses propres données qu'à la fin du xix^e siècle. Nous abordons donc en suivant les différentes approches ethnologiques-anthropologiques à travers lesquelles nous avons essayé de nous frayer un chemin pour tenter d'élaborer notre propre critique des documents de référence.

¹¹⁹ Georg Wilhelm Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1970, (1^{ère} éd. 1837), p. 79.

¹²⁰ Bartolome de Las Casas, *Brevisima relacion de la destruccion de las Indias*, Barcelona, Linkgua Ediciones, 2004, (1^{ère} éd. 1552), 93 p.

Jose de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin Historia, 2002, (1^{ère} éd. 1590), 492 p.

Ainsi, dans un ouvrage publié en 1877, *Ancient Society*, Lewis Henry Morgan (1818-1881) décrit les progrès de l'humanité de la « sauvagerie » à la « barbarie » et à la « civilisation »¹²¹. Dans son exposé, il reconnaît deux systèmes, l' « ancien » et le « moderne » dans lequel il introduit la notion d'État comme paradigme civilisateur. Lewis Henry Morgan qui est représentatif de l'esprit évolutionniste, spéculatif du XIX^e siècle, établit une hiérarchie entre les peuples et reprend, à ce titre, l'idée hégélienne de la prétendue immuabilité des sociétés africaines.

Les diffusionnistes substituent à la distinction des grandes étapes de l'histoire des évolutionnistes, la notion de diffusion culturelle. Leur démarche consiste à distinguer, à partir d'aires géographiques différentes, quand des éléments culturels comparables sont l'émanation de l'unité psychique des hommes ou au contraire d'emprunts. Dans cet objectif, ils suivent les différents itinéraires de faits culturels. Comme le parcours de ces itinéraires s'inscrit dans la durée, les éléments de diffusion peuvent ouvrir la voie à une reconstitution historique. Mais, la démarche est plus synchronique que diachronique, et la tendance à l'atomisation rend caduque toute idée de processus dynamique pour les sociétés étudiées, dont les sociétés africaines. Cependant, l'école diffusionniste panégyptienne ou héliolithique, en prônant l'origine égyptienne de toute civilisation depuis quatre millénaires, à travers les approches de Cheikh- Anta Diop (1923-1986) ou Théophile Obenga, a permis à la discipline de prendre ses distances avec son centre occidental¹²².

¹²¹ Lewis Henry Morgan, *Ancient Society or Researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*, New-York, Henry Holt & Company, 1877, 560 p. ; en ligne : <http://www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/> depuis février 2004, dernière consultation, juillet 2012

¹²² Cheick-Anta Diop, *Nations nègres et culture : de l'antiquité nègre-égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Editions Africaines, 1954, 390 p.

Les Américains Franz Boas (1858-1942), Edward Sapir (1884-1939) et Clark Wissler (1870-1947), qui s'inspirent des recherches diffusionnistes, sont à l'origine de l'anthropologie culturelle. Sur un mode d'inspiration kantienne, leur ambition est de connaître la structuration du monde, ses formes symboliques.

Dans les années 1930, des anthropologues dont Ralph Linton (1893-1953), Abram Kardiner (1891-1981), Ruth Benedict (1887-1948) ou Margaret Mead (1901-1978) privilégient l'orientation psychologique dans leurs approches. Ils écrivent que les individus ou groupes d'individus se forment des positions précises à partir de la nature des contacts culturels, volontaires ou forcés. Ces positionnements peuvent être le refus de la culture de l'Autre ou l'assimilation avec de possibles modifications. Dans le contexte de l'*Indian Reorganization Act de 1933*, Ralph Linton développe le thème de l'acculturation¹²³. Ces recherches ont un caractère essentialiste, homogénéisant. Elles sont remises en cause par, par exemple, l'Américain George Marcus¹²⁴ ou le Français Jean-Loup Amselle¹²⁵ qui préfèrent évoquer la mobilité, l'hétérogénéité de pratiques inscrites dans le temps, puisant dans des répertoires culturels et objets d'appropriations diversifiés.

Le fonctionnalisme des Britanniques tels que Bronislaw Malinowski (1884-1942) ou Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) peut être présenté en contrepoint du culturalisme américain. Ces anthropologues s'intéressent plus particulièrement aux domaines politique et social qu'ils considèrent comme des ensembles de fonctions intégrantes, garantes du maintien de l'ordre culturel, de ses hiérarchies, ses reproductions sociales. Bronislaw Malinowski,

¹²³ Ralph Linton, *Acculturation in seven American tribes*, New-York, D. Appleton Century Company, 1940, 526 p.

¹²⁴ George Marcus, Michael Fisher, *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1986, 205 p.

¹²⁵ Jean-Loup Amselle, *Rétrovolution : Essai sur le primitivisme européen*, Paris, Stock, 2010, 232 p.

connu pour ses travaux dans les îles Trobriand, dans le Pacifique, défend une approche empirique, l'enquête de terrain, conceptualisée sous le nom « d'observation participante »¹²⁶. Malgré un réel souci de s'interroger à partir des sociétés Autres, les fonctionnalistes omettent de penser les rapports de domination et les processus dialectiques qui les sous-tendent. Cet aspect est, par contre, au centre des préoccupations des anthropologues marxistes dont les interrogations portent sur la nature et le développement des forces productives pour expliquer l'appropriation par une classe dominée des moyens de production et de contrôle de l'État. Dans cette conception, la lutte des classes est considérée comme le moteur de l'histoire. Les travaux de Maurice Godelier, Emmanuel Terray, Pierre-Philippe Rey, Claude Meillassoux ou Jean Copans¹²⁷ sont des illustrations de cette approche.

Si les culturalistes, les fonctionnalistes, réfléchissent aux structures comme structurantes, sont à la recherche d'instruments de connaissance et de construction du monde objectif, l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), elle, s'inspire de la linguistique saussurienne pour interpréter les formes sociales. La structure devient structurée, système de communications, ensemble de règles indépendantes de la conscience des sujets locuteurs. Dans cette approche, la synchronicité continue de l'emporter sur la diachronicité. Le principal apport de Claude Lévi-Strauss est de transposer à l'ordre de la parenté et à celui des mythes, la méthode phonologique. Il a notamment suivi les cours de Roman Jakobson (1896-1982) dans les années 1940. Il se préoccupe des relations entre les termes et le système,

¹²⁶ Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, (1^{ère} éd. 1922)1989, 606 p. ; en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/malinowski/les_argonautes/les_argonautes.html, 11 mai 2011, dernière consultation juillet 2012

¹²⁷ Nous ne faisons état ici que des ouvrages consultés : Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, La Découverte, 1977, 309 p. ; Emmanuel Terray, *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspéro, 1969, 173 p. ; Pierre-Philippe Rey, *Colonialisme, Néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspéro, 1971, 527 p.

insiste sur le caractère inconscient de l'infrastructure des phénomènes linguistiques. En d'autres termes, son objectif est de penser les systèmes de parenté en tant que systèmes de symboles¹²⁸. Parmi les principales objections formulées à l'encontre des idées de Lévi-Strauss, outre les limites du sens et le traitement du statut des domaines symboliques, est celle du sens de l'histoire, question qui a donné lieu à une polémique avec Jean-Paul Sartre (1905-1980).



*Indian Reorganization Act*¹²⁹

¹²⁸Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949, 118 p. . *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, 454 p., *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1972, 456 p.

¹²⁹<http://www.enotes.com/indian-reorganization-act-1934-reference/indian-reorganization-act-1934>

Aussi, à ce problème délicat qui est de savoir comment concilier l'histoire et la structure, Claude Lévi-Strauss répond-il qu'il existe deux façons de traiter les données. D'une part, il faut s'attacher à leur dimension spatiale et d'autre part à leur dimension temporelle. Il établit une distinction entre les sociétés sans écriture, sans histoire mémorisée, qu'il qualifie de « froides » et les sociétés à histoire cumulative, transcrite, ou « chaudes ». Dans cette perspective, les sociétés d'Afrique subsaharienne sont majoritairement incorporées à la première catégorie.

Dans les années 1950, les travaux de Georges Balandier constituent une avancée dans la relation Afrique-histoire et anthropologie-histoire quand il met en évidence la nature dynamique et contradictoire de la situation coloniale¹³⁰. Il stipule ainsi que ces sociétés ne sont pas figées, mais qu'au contraire les tensions qui les traversent contribuent à leur dynamisme. Pour lui l'anthropologie doit, avant tout, s'interroger sur les questions de changement social, de transition et de développement. Les sociétés « froides » ne sont pas exclues du champ historique et doivent être étudiées à partir de deux mots clés : crise et résistance. Dans ses préoccupations, Georges Balandier rejoint l'école anglo-saxonne. Malgré une reconnaissance manifeste de la dimension diachronique, les modèles préconisés demeurent abstraits et omettent de prendre en compte le caractère unique du fait historique.

En fait, les jalons d'une histoire africaine, sont posés aux lendemains de la seconde guerre mondiale quand les Africains joignent à leurs revendications indépendantistes, une protestation d'ordre historique. Des intellectuels en quête d'identité veulent retrouver leur passé. Des historiens de tous les continents se joignent à eux pour relever le défi. Cependant, ils n'évitent pas toujours quelque maladresse comme le souligne Philip D. Curtin :

¹³⁰ Georges Balandier, *Sociologie de L'Afrique Noire*, Paris, PUF, 1963, 532 p.

Dans leur lutte pour la décolonisation de l'histoire africaine, les historiens faisant feu de tout bois, vont parfois jouer des cartes ambiguës. En affirmant par exemple que l'Afrique comme l'Europe avait eu aussi ses empires et royaumes fortement centralisés, ils oubliaient que ces types d'organisation se construisent avec un coût humain très élevé ; alors que les démocraties villageoises africaines fondées sur l'autonomie maximale des personnes constituent des réalisations sans doute plus digne d'intérêt¹³¹.

Malgré ces dérapages, l'histoire de l'Afrique qui prend d'abord l'allure d'une réaction contre les héros du colonialisme en leur substituant ceux des mouvements de résistance, s'intègre de plus en plus aux champs de la recherche scientifique et y apporte ses propres contributions. Par exemple, elle met en avant l'intérêt de l'interdisciplinarité, celui des enquêtes de terrain qui, par la collecte de témoignages verbaux, contrebalancent les données des documents officiels et surtout instituent l'oralité comme source historique à part entière, dans la mesure où elle peut faire l'objet d'une critique de type scientifique. Aujourd'hui, la parole africaine, porteuse d'histoire, est recueillie dans la plupart des grandes villes du continent. A partir de ces données, sont établis des corpus qui regroupent l'ensemble des versions et variantes d'un même thème. De même que pour les documents écrits, ces sources ne sont pas de même valeur et doivent être traitées avec la même rigueur. Elles jouent un rôle essentiel, dans la mesure où elles sont l'expression directe de l'image que les sociétés africaines ont voulu retenir d'elles-mêmes et l'image que les pouvoirs ont voulu donner d'eux. En complément de l'oralité, les données archéologiques et linguistiques sont autant de

¹³¹ Philip D. Curtin, « Tendances récentes des recherches historiques africaines et contribution à l'histoire en générale », in Joseph Ki-Zerbo (s/d), *Histoire générale de l'Afrique I*, Présence Africaine, EDICEF, UNESCO, 1986, p. 52.

composantes, qui, confrontées aux documents écrits, lorsqu'ils existent, permettent de recomposer le passé africain.

Même si le caractère historique des sociétés africaines n'est plus globalement contesté, il existe des domaines qui suscitent encore le débat comme celui des religions africaines. Ce champ est resté en retrait des recherches scientifiques pour diverses raisons. D'une part, les historiens se sont d'abord intéressés aux questions politiques et socio-économiques. D'autre part, s'ils ont étudié les problèmes religieux, ils l'ont fait de manière restrictive. Ainsi, ils ont axé leur réflexion sur les cultes royaux dans le cadre des grandes formations étatiques, une démarche dont nous avons déjà souligné l'ambiguïté. Par ailleurs, ils ont focalisé leur attention sur l'islam et le christianisme. Par omission, les religions ont continué à conférer à l'Afrique une dimension a-historique. Cependant, des chercheurs tentent de rompre définitivement avec cet héritage idéologique, en montrant, à partir d'études diverses, que les religions africaines sont des phénomènes sociaux à part entière et doués d'une dynamique interne propre. Nos sources ne sont qu'un regard, celui de missionnaires du XIX^e siècle, sur une société africaine, celle des *Sotho* organisés autour du roi Moshoehsoe. Elles doivent donc être abordées en tenant compte de cette subjectivité. Ce n'est que leur mise en parallèle avec d'autres expériences comparables qui pourraient nous autoriser à émettre des hypothèses plus générales sur les contacts entre des populations de civilisations différentes, entre une population africaine et des missionnaires européens dans un contexte précolonial.

3 – 2 – Anthropologie du fait religieux

Les documents sur lesquels nous avons travaillé ont été écrits par des missionnaires. Ils racontent une expérience d'évangélisation. Dans cette mesure, leur étude est une contribution à l'histoire missionnaire, puis plus généralement à l'histoire religieuse. Le travail de Jean-François Zorn, auquel nous nous sommes déjà référée, répond à cette perspective.

Dans le contexte postrévolutionnaire français, se pose la question d'une histoire des religions. Les catholiques avec Félicité-Robert de Lamennais (1782-1854) défendent l'idée d'une science essentiellement catholique. De ce fait, ils ne parviennent pas à envisager un projet d'histoire des religions. Avec cet état d'esprit, ils fondent en 1880, l'Institut catholique de Paris. Malgré ces résistances, à l'instar d'autres villes d'Europe où naissent des chaires d'histoire des religions, de sciences des mythes et de mythologie comparative, Paris répond positivement au projet. Ainsi, Victor Duruy (1811-1894), ministre de Napoléon III, crée en 1868, l'École Pratique des Hautes Études. En 1886, Louis Liard (1846-1917) y introduit une section des sciences religieuses. Les historiens préoccupés par l'homme ne peuvent que s'intéresser aux phénomènes religieux comme expression fondamentale de l'humanité¹³².

L'histoire des religions a d'abord été une histoire comparée des religions¹³³. Les historiens empruntant la méthode comparative introduite par l'ethnologie, se sont notamment interrogés sur les analogies entre faits religieux issus de cultures distinctes dans le temps et dans l'espace. Dans une certaine mesure, si l'histoire tente de situer, de problématiser le religieux, l'anthropologie a, entre autres ambitions, d'établir des critères du religieux. En d'autres termes, le religieux est, pour l'anthropologue, un champ constamment ouvert à

¹³² Jean Baubérot, *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École pratique des hautes études*, Paris, Cerf, 1987, 175 p.

¹³³ Philippe Borgeaud, « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales*, 29, 1986, p. 59-75.

questionner continuellement. Dans cette perspective, histoire et anthropologie agissent comme une double invitation à l'égard du religieux¹³⁴. C'est pourquoi, nous avons privilégié sur cette question, une approche exploratrice, à partir de nos lectures.

Quand les pionniers de la SMEP arrivent chez les *Sotho* en juin 1833, ils ne remarquent pas de signes extérieurs distinctifs du religieux, des monuments qui pourraient symboliser un culte organisé. Ainsi, Eugène Casalis écrit dans *Les Bassoutos* :

On chercherait vainement, de l'extrémité du promontoire méridional de l'Afrique, jusque bien au-delà des rives du Zambèze, quelque chose qui ressemble aux pagodes de l'Inde, aux marais de la Polynésie ou aux cases à fétiches de la Nigritie. En tout temps, et sous tous les climats, l'homme a chargé des monuments en rapport avec ses progrès dans les arts d'exprimer sa pensée religieuse ou d'abriter son culte. Ici, rien de semblable ; pas même une pierre consacrée, comme celle que Jacob dressa à Luz, en attendant qu'il pût y bâtir un autel. Les Arabes, frappés les premiers de cette anomalie, stigmatisèrent du nom de Cafres, hommes sans croyances, les peuplades du Mozambique chez lesquelles ils allaient chercher de l'ivoire ou tenter de faire des esclaves¹³⁵.

Ce « vide », noté par le missionnaire, est présenté comme une étape, une prédisposition des *Sotho* à accueillir l'Évangile comme pour combler une lacune supposée¹³⁶. Cette approche est plutôt partagée au XIX^e siècle. En effet, les sociologues et historiens de la religion construisent des schémas évolutionnistes, dont l'aboutissement est la religion monothéiste. Les cultes et croyances qui, a priori, précèdent cette finalité sont donc difficilement considérés comme des religions à part entière. En ce sens, les propos d'Eugène Casalis sont sans ambiguïté :

¹³⁴ Sur ces questions : bibliographie générale, « religion »

¹³⁵ Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, *op. cit.*, p. 297

¹³⁶ *Ibid.*, p.310 : p. 336

Mais en voilà plus qu'il n'en faut sur ces inepties inqualifiables ; il nous reste à parler d'une superstition d'une nature bien plus sérieuse , et qui, par leurs terribles effets, justifieraient à elles seules l'épithète de malheureuse, qui s'attache généralement au nom de la terre de Cham. La croyance à la sorcellerie y est partout répandue, mais n'a nulle par des effets plus désastreux que parmi les tribus qui occupent l'extrémité méridionale de ce vaste continent¹³⁷.

Partant des travaux de Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) et Max Weber (1864-1920), dans un article intitulé «*Genèse et structure du champs religieux* », de 1971¹³⁸, Pierre Bourdieu (1930-2002) lie l'apparition et le développement des grandes religions universelles à ceux de la ville et du travail industriel, ainsi qu'à l'affirmation d'un corps de prêtres organisé. Il montre que l'opposition ville / campagne engendre une coupure dans l'histoire religieuse. Cette évolution s'accompagne d'une rationalisation du sentiment religieux, d'une dérive éthique que filigranent péché et rédemption. Pour ce qui nous préoccupe, Max Weber souligne que ce qu'il est convenu d'appeler une idéologie religieuse s'impose pour exclure tout culte antérieur du champ religieux, le reléguer au rang de magie ou de sorcellerie. Le phénomène d'intériorisation devient symbole de modernité et s'oppose alors au rite synonyme d'archaïsme¹³⁹.

Émile Durkheim suggérait d'étudier la religion « système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées »¹⁴⁰, comme un fait social, dans une perspective

¹³⁷ *Ibid.*, p. 340

¹³⁸ Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 1971, vol. 12, n°12-3, p. 295-334.

¹³⁹ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, 341 p.

¹⁴⁰ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912, 647 p.

holiste. Actuellement, l'individualisation des comportements humains dans les sociétés mondialisées s'accompagne d'un émiettement des pratiques religieuses. Il apparaît donc plus pertinent d'appréhender ces questions sous l'angle du religieux comme phénomène transversal, que de la religion comme champ à part entière et délimité en tant qu'institution¹⁴¹.

Comme le note Jean-Pierre Olivier de Sardan, il est assez courant de décrire la religion africaine comme disséminée et omniprésente. Cet état de fait expliquerait, entre autres raisons, que les Européens, à l'instar d'Eugène Casalis, n'aient pas relevé de signes religieux lors de leur première arrivée en Afrique. Ainsi, chez les Africains, le religieux ou plus précisément, pour reprendre l'expression de Jean-Pierre Olivier de Sardan, le magico-religieux serait partout et, par extension, le quotidien africain serait avant tout, et même par essence, magico-religieux. Toutefois, il relativise cette approche et préfère imaginer une banalisation du magico-religieux comme attitude relevant de l'ordre du naturel, qu'une sacralisation du quotidien. Des gestes interprétés comme religieux donc dévolus à la sphère du sacré s'apparenteraient plutôt à une certaine routine¹⁴².

Aujourd'hui, l'Afrique subsaharienne est envahie par une multitude d'églises de différentes obédiences. A première vue, ce foisonnement renverrait, à, d'une part, cette dissémination du religieux africain avec le risque d'essentialiser cette situation. Il est aussi, d'autre part, cet émiettement, cette offre de croyances qui semble identifier les sociétés

¹⁴¹ Nous nous référons principalement aux travaux de Danièle Hervieu-Leger, *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, 289 p. ; *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, 222 p.

¹⁴² Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Jeu de la croyance et "je" ethnologique : exotisme religieux et ethno-ego-centrisme », *Cahiers d'études africaines*, 1988, vol. 28, n° 111-112, p. 527-540

occidentales, qui confirme l'imbrication séculaire de l'Afrique dans les dynamiques mondiales¹⁴³.

L'Afrique australe, en tant qu'entité géopolitique, n'échappe pas à cette prégnance religieuse. Cette dernière y prend juste une teinte particulière. En 1948, Bengt Sundkler (1909-1995) publie *Bantu Prophets in South Africa*¹⁴⁴, œuvre pionnière, dans laquelle l'auteur propose la distinction entre Églises « sionistes » et « éthiopiennes ». Il élabore cette classification à partir de leurs processus historique de constitution. Ainsi, l'Église « éthiopienne » correspond aux églises *bantu* qui ont voulu faire sécession avec les églises missionnaires des Blancs, avec l'objectif de fonder une église africaine s'inspirant de l'organisation ecclésiastique et de l'interprétation biblique des missions protestantes. L'Église « sioniste », quant à elle, se réfère à l'Église américaine, la *Christian Catholic Apostolic Church in Zion* à Zion City (Illinois, USA), idéologiquement, à la montagne de Sion à Jérusalem et aux cultures anciennes *bantu*. Le caractère syncrétique de ces églises est indéniable. Elles ont en commun de s'être affirmées par rapport aux églises protestantes originelles, s'être organisées autour d'un prophète noir et d'avoir rejeté la suprématie blanche. D'ailleurs, comme le souligne Dominique Darbon « le religieux sature le politique »¹⁴⁵ quand la religiosité et l'histoire politique sud-africaines n'ont cessé de s'interpeller et ont contraint les différentes confessions à se positionner par rapport au régime d'apartheid qui fut l'aboutissement d'une politique raciste progressivement instituée par les autorités sud-africaines de 1913 à 1991.

¹⁴³Élisabeth Dorier-Apprill, « Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne », *L'Information géographique*, vol. 70, 2006 ; « Les enjeux politiques du foisonnement religieux à Brazzaville », *Politique africaine*, n° 64, déc. 1996, pp. 129-134.

¹⁴⁴ Bengt G.M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, Cambridge, James Clarke & co. , 1948, 344 p.

¹⁴⁵ Dominique Darbon in Véronique Faure (éd.), *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala, 2000, p. 47.

L'Église du Lesotho commence à s'exporter dès la seconde génération de missionnaires, notamment sous l'impulsion d'Adolphe Mabile (1836-1894). En 1864, un évangéliste *Sotho*, Esaïa Seele est envoyé chez les *Pedi*, dans le Transvaal. En 1891, Carlisle Motebang et Job Moteane deviennent les premiers pasteurs *Sotho*. Ils sont envoyés par la SMEP dans les territoires de l'est qui n'ont pas encore été évangélisés. En 1900, Manghena Mokone, pasteur dissident wesleyen de Pretoria, fondateur de l'Église éthiopienne, se rend chez les *Sotho*. Son intervention aurait eu peu d'échos¹⁴⁶. Cependant, la SMEP ne peut pas ignorer ce mouvement socioreligieux. Dans une perspective comparable à celle d'Adolphe Mabile mais plus controversée au sein de la SMEP, le missionnaire François Coillard (1834-1904) envisage d'évangéliser la région du Zambèze, initialement explorée par David Livingstone (1813-1873). Il pense que cette œuvre doit être confiée à l'Église du Lesotho¹⁴⁷. Ainsi, deux évangélistes *Sotho*, Paulus Kanedi et Willie Mokalapa sont envoyés chez les *Lozi*¹⁴⁸. Ce dernier devient bientôt la courroie de transmission de l'Église éthiopienne dans cette région. Un conflit s'installe entre François Coillard qui ne parvient pas à se départir d'une attitude paternaliste et Willie Mokalapa qui lui reproche le refus de son émancipation, le refus de laisser aux seuls Africains le soin d'évangéliser l'Afrique. La relation particulière entre le missionnaire et le *Sotho* est abordée, à partir de différents points de vue, tout au long de notre exposé.

¹⁴⁶ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 432

¹⁴⁷ Sur la mission du Zambèze, Jean-François Zorn, *Ibid.*, p. 443-511

¹⁴⁸ Les *Lozi* sont des *Bantu* installés majoritairement dans les plaines autour du Zambèze. Vers 1830, les *Makololo*, un groupe de langue *Sotho* mené par Sebetwane s'imposent chez les *Lozi*. C'est la raison pour laquelle la SMEP choisit d'envoyer des évangélistes *Sotho*.

Georges Balandier fait connaître au public français les travaux de Bengt Sundkler dans son article sur la « situation coloniale : approche théorique »¹⁴⁹, puis dans « Messianismes et nationalismes en Afrique noire »¹⁵⁰. Évoquant la distinction entre « Église éthiopienne » et « Église sioniste », notamment dans leurs caractéristiques sociales, il montre que les populations *Bantu* d’Afrique du sud ont su construire ces ensembles religieux à partir de leurs réalités tribales en y mêlant les discours messianiques des missions. Il insiste sur le fait qu’il ne s’agit pas d’épiphénomènes, mais de phénomènes totaux dont la charge émancipatrice, subversive même ne doit pas être négligée. En ce sens, il précise que « L’Église a, d’une manière tout involontaire, *commencé* l’éducation politique de l’Africain »¹⁵¹, en imposant un mode de vie, une histoire qui n’étaient pas ceux de ses interlocuteurs et en leur offrant une expression, elle a engendré le conflit et par la suite, la réaction et les outils de réaction à ce conflit. Poursuivant son raisonnement, il explique comment les revendications nationalistes qui, dans certains cas conduiront aux indépendances, puisent dans ces mouvements. A propos de l’Afrique du Sud, il précise que c’est la révolte *zulu* de 1906 qui révéla le lien entre le prophétisme *bantu* et la prise de conscience nationale. Elisabeth Dorier-Apprill reprend cette thèse en insistant sur le caractère dynamique parce que créations, des phénomènes religieux syncrétiques qui naissent dans les sociétés colonisées, insistant ainsi sur la particularité de ces sociétés :

Par les littoraux occidentaux, les implantations européennes, la traite négrière puis la colonisation induisent un bouleversement des structures de production et de l’organisation

¹⁴⁹ Georges Balandier, « situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, p. 34

¹⁵⁰ Georges Balandier, « Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, 1953, p. 41-65

¹⁵¹ *Ibid.*

spatiale du continent (urbanisation, littoralisation des activités agro-exportatrices, migrations) qui est soutenu par les grandes entreprises missionnaires chrétiennes. Une grande créativité religieuse africaine accompagne chacun de ces bouleversements séculaires : exportation/adaptation de cultes traditionnels vers l'Amérique, inculturation rapide des monothéismes importés, emprunts mutuels, synthèses afro-chrétiennes et prophétismes locaux, messianismes « noirs », syncrétismes entre les croyances magico-religieuses locales et le christianisme, invention de nouveaux « traditionalismes » qui confortent des affirmations identitaires¹⁵².

La société *sotho* a connu un épisode messianique entre 1850 et 1852, le culte de Molageni ou pour les *Sotho* « Le grand oracle de la Cafrerie » (*Motlolo oa Bokoni*). D'après Claude-Hélène Perrot, si cet épisode se rattache aux autres messianismes qui ont notamment traversé toute l'Afrique australe, il s'en distingue par sa brièveté, n'a pas représenté les attentes d'un peuple en danger sur la durée. Elle explique cette situation par les rapports apaisés qu'auraient connus les pionniers de la SMEP et les *Sotho*, dans les temps suivant le premier contact. Cette situation aurait suscité une faible résistance¹⁵³. Cependant, les guerres des années 1850, pendant lesquels ont eu lieu l'épisode messianique, ont vu un recul du christianisme et un recours aux valeurs ancestrales qui n'avaient été que temporairement délaissées. Dans les années 1860, des missions catholiques¹⁵⁴ et anglicanes sont arrivées au Lesotho dans une position critique vis-à-vis de leurs prédécesseurs. Dans les années 1960, Claude-Hélène Perrot notait que la religion traditionnelle avait plutôt bien résisté (le pays comptait alors 10% de chrétiens) et le pays avait su préserver son indépendance politique, une

¹⁵² Élisabeth Dorier-Apprill, *op.cit.*,

¹⁵³ Claude-Hélène Perrot, « Une culte messianique chez les Sotho au milieu du XIX^e siècle », *Archives des sciences sociales des religions*, 1964, vol.18, n°18, p.147-152.

¹⁵⁴ Gérard OMI, *Lettres aux Supérieurs Généraux et autres Oblats*, Rome, Postulation Genrale, OMI, 247 p.

identité¹⁵⁵. Toutefois, Yves Person faisait remarquer que sa dépendance à l'égard du monde extérieur n'avait pas permis au Lesotho de tirer complètement profit de cette situation¹⁵⁶. Actuellement, le Lesotho regroupe un peu plus de 80% de chrétiens, dont 45% catholiques et 40% protestants¹⁵⁷. L'université Roma du Lesotho a été créée en 1945 à l'initiative du conseil des évêques d'Afrique du Sud. Nous ne transmettons ici qu'une image quantitative de l'héritage chrétien au Lesotho aujourd'hui. Il faudrait la préciser, la nuancer par une approche de terrain, diversifiée, ainsi que nous y invite Achille Mbembe¹⁵⁸. La Communauté d'églises en mission, d'obédience protestante, décrit ainsi la situation :

Dans un contexte économique difficile, l'Église souhaite poursuivre son œuvre d'évangélisation, de témoignage et de formation. L'Église constitue une force sociale non négligeable dans le pays avec ses 650 œuvres scolaires (écoles primaires, collèges secondaires, collèges techniques), 5 dispensaires, 2 hôpitaux, 1 école de formation en soins infirmiers, 1 centre de formation artisanal, agricole et ménager. Par ailleurs, l'imprimerie de Morija, créée au XIXe siècle, emploie une soixantaine de personnes. Le Morija Theological Seminary est également une œuvre de l'Église¹⁵⁹.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Yves Person, « Claude-Hélène Perrot, Les Sotho et les missionnaires européens au XIX^e siècle », *Journal de la société des Africanistes*, 1972, vol.42, n°42-2, p. 237-238.

¹⁵⁷ <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/lesotho/>

¹⁵⁸ Achille Mbembe, *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, 222 p.

¹⁵⁹ <http://www.cevaa.org/communaute/35-lec-lesotho-evangelical-church>



L'imprimerie de Morija ¹⁶⁰

4 - Les missionnaires de la SMEP entrent en contact avec les *Sotho*

Les pionniers de la SMEP entrent en contact avec les *Sotho* en juin 1833. Cette confrontation est d'abord celle d'un peuple africain, les *Sotho*, et de missionnaires protestants européens, français en l'occurrence. Elle est aussi celle d'Eugène Casalis, Thomas Arbousset et Constant Gosselin avec le chef Moshoeshe. Ce premier contact s'effectue dans un cadre d'intérêts mutuels. Moshoeshe en observateur avisé perçoit les missionnaires européens comme un atout pour apporter plus de cohésion à son royaume. Les pionniers ont l'opportunité de diffuser l'Évangile sur des terres où les Européens ne sont pas encore intervenus. Ce contexte qui sera remis en cause dès les années 1840 par l'intensification des rivalités entre les *Boers* et les Anglais, est un instant précieux pour mieux comprendre le récit qui suivra. C'est pourquoi, un peu comme le sociologue Jean-Claude Kaufmann a parlé du premier matin d'un couple en tant que moment édifiant pour essayer de comprendre l'histoire d'amour qui va suivre ou ne pas se poursuivre¹⁶¹, nous avons retenu la lettre du 17 juillet

¹⁶⁰ <http://www.delcampe.net/page/item/id.196241509.var.Lessouto-imprimerie-de-Morija.language.E.html>

¹⁶¹ Jean-Claude Kaufmann, *Premier matin – Comment naît une histoire d'amour*, Paris, Armand Colin, 2002, 254 p.

1833, publiée dans le *JME* de 1834, comme « texte-fondateur », comme trace de ce premier contact.

III – METHODOLOGIE DE LA RECHERCHE : CRITIQUES DES SOURCES

1 – Les sources

1 – 1 – Les sources écrites et l'Afrique subsaharienne

Pour situer les *JME* dans une perspective documentaire, nous avons essayé, dans un premier temps, de dresser un rapide inventaire des tendances suivant une trame chronologique générale. Puis, dans un second temps, nous avons privilégié les sources sur l'Afrique australe.

Plusieurs études convergent pour présenter le XV^e siècle comme une période charnière pour la documentation écrite sur l'Afrique¹⁶². Cette articulation correspond à l'implantation progressive des Européens sur le continent. Ainsi, les Portugais sont présents le long des côtes dès 1434, époque à partir de laquelle les documents d'origine européenne tendent à supplanter les sources narratives arabes et anciennes, d'abord centrées sur le Maghreb, l'Égypte, puis, en second lieu sur l'Afrique saharienne islamisée. Dans le même temps, les écrits d'auteurs africains en arabe, en langues européennes ou plus rarement locales se multiplient.

Certaines régions d'Afrique sont plus riches que d'autres en documents écrits, c'est le cas de la partie méridionale de l'Afrique australe. Ainsi, du XVI^e au XVII^e siècle, les témoignages sont ceux des colons européens établis dans la région du Cap. Ils sont complétés par les descriptions des missionnaires, à partir du XVIII^e siècle. Par exemple, les écrits du Surintendant de la « Mission de Londres » en Afrique australe, John Philip, inspirent les

¹⁶² Hichem Djait in Joseph Ki-Zerbo, *Histoire générale de l'Afrique, op. cit.*, vol.1, ch. 5 et 6.

missionnaires de la SMEP¹⁶³. Cette situation perdure jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle. Ces récits permettent d'obtenir des informations sur les peuples établis à l'intérieur de la région.

Le XIX^e siècle est aussi le moment où apparaît une expression africaine comme la correspondance entre les chefs africains, dont Moshoeshoe, et les autorités coloniales, des pétitions ou des plaintes. Des journaux naissent également à la fin de cette période, tels que *Isidigimi* publié entre 1870 et 1880 ou *Ibn Zabantsundu (La voix des peuples noirs)* qui paraît à partir de 1884¹⁶⁴. Le 3 novembre 1863, le premier exemplaire de *Leselinyana La Lesotho, (La petite lumière du Lesotho)*, est publié par Adolphe Mabile sur les presses de Morija. Jusqu'en 1893, ce journal (quelques feuilles au début) est principalement constitué de textes de propagande religieuse. Par la suite, il s'ouvre progressivement à d'autres thèmes de discussion¹⁶⁵. C'est dans le journal que seront publiées les pages de *Moeti oa Bochabela*, publié en 2003 dans la collection *Traversées d'Afrique* sous le titre *L'homme qui marchait vers le soleil levant*¹⁶⁶, et qu'Alain Ricard n'hésite pas à qualifier de « premier roman publié en Afrique dans une langue africaine » et « probablement le premier roman écrit et publié en Afrique en quelque langue que ce soit » L'auteur Thomas Mofolo (1876-1948) est surtout connu pour son *Chaka*¹⁶⁷ traduit et publié par les soins de Victor Ellenberger dès 1940.

¹⁶³ John Philip, *Researches in South Africa : illustrating the civil, moral and religious conditions of the native tribes*, London, James Duncan, 1828, 2 t.

¹⁶⁴ In Joseph Ki-Zerbo, *op.cit.*, p.80

¹⁶⁵ Daniel P. Kunene, « Leselinyana la Lesotho and Sotho historiography », *History of Africa*, vol. 4, 1977, p. 149-161.

¹⁶⁶ Alain Ricard, « « Un ouvrage d'imagination absolument original... » : Moeti oa bochabela de Thomas Mofolo: premier roman africain », <http://llacan.vjf.cnrs.fr/fichiers/Ricard/moeti162.pdf>; Bordeaux: Editions Confluences, collection Traversées de l'Afrique, 2003, p. 9-30.

¹⁶⁷ Thomas Mofolo, *Chaka, une épopée bantoue*, Paris, Gallimard, 1940, 272 p.



Thomas Mofolo (1876-1948) ¹⁶⁸

1 – 2 – Les *Journaux des Missions Évangéliques (JME)*

« Le Journal des Missions Évangéliques de Paris, est destiné à faire connaître les travaux des serviteurs de Christ qui propagent son évangile parmi les peuples non chrétiens, et les heureux succès dont il plait au seigneur de bénir leurs efforts¹⁶⁹. »

Les *JME* qu'il est possible de consulter dans leur intégralité au Département Évangélique Français d'Action Apostolique (DEFAP), au 102 boulevard Arago à Paris, sont des mensuels d'une quarantaine de pages reliés par années. Publiés dès 1826, ils étaient insérés depuis 1823 dans les *Archives du christianisme*. Pour notre période de référence, les publications sont souvent postérieures de plus de six mois à la rédaction des textes. Ainsi, la lettre datée du 17 juillet 1833 est arrivée à Paris le 21 décembre de la même année et a été publiée en 1834.

¹⁶⁸ <http://greatafricanwriters.blogspot.fr/2012/12/thomas-mofolo.html>

¹⁶⁹ En introduction de chaque journal.

Dans ces journaux, nous trouvons d'abord des lettres dans lesquelles les missionnaires abordent des sujets divers. Les premières années, ils envoient surtout des descriptions des peuples avec lesquels ils sont en contact (modes de vie, environnement). À mesure que progresse l'évangélisation, les portraits de convertis tendent à occuper un espace de plus en plus important. Enfin, la période des conflits est propice à des informations de nature plus politique. Les rapports constituent un autre type de document. Leur intérêt est avant tout statistique puisqu'ils informent les lecteurs sur le nombre de baptisés, néophytes, catéchumènes et scolarisés¹⁷⁰. Des dessins et des extraits d'ouvrages faisant l'objet de publications séparées complètent les précédentes rubriques.

Toujours pour la période de référence, la mission chez les *Sotho* ne couvre pas à elle seule l'intégralité du contenu du journal, mais elle en occupe une grande partie. Plus précisément, elle représente le tiers des pages de l'imprimé entre 1834 et 1836, puis culmine à la moitié entre 1845 et 1850, pour redescendre au tiers dans les années qui suivent.

Les documents qui constituent les *JME* sont sélectionnés par le comité de rédaction à Paris. L'objectif de ce dernier est d'essayer de convaincre le public protestant, auquel il s'adresse en priorité, de l'utilité de la mission. Comme le souligne Eugène Casalis, dans un compte rendu d'un voyage effectué en France en 1850, plusieurs de ses coreligionnaires sont défavorables à une œuvre qu'ils jugent non prioritaire et trop onéreuse. Ils considèrent qu'il est préférable de se préoccuper de ce qu'il reste à accomplir en France¹⁷¹. En ce sens, le caractère propagandiste des *JME* est à prendre en considération. Il faut également noter que les

¹⁷⁰Néophyte : personne nouvellement convertie ; catéchumène : personne à laquelle on enseigne, pour la préparer au baptême, les éléments de la doctrine chrétienne.

¹⁷¹ Eugène Casalis, *En service commandé*, Paris, SMEP, 1937, 345 p.

documents ont été parfois détériorés pendant le voyage, ce qui a pu entraîner des erreurs de transcriptions de certains mots en langues africaines notamment¹⁷².

Pour reprendre la formule de Guillaume Pinson, « le corpus journalistique est un corpus intimidant et déconcertant. »¹⁷³ Alors, pour notre étude, parce que nous avons voulu mettre en avant ce moment du contact, nous avons retenu, dans un premier temps, les lettres, dont nous avons gardé celle du récit du premier contact, comme modèle de base, texte-fondateur, dans l'objectif d'une analyse discursive. Dans un second temps, nous avons complété cette approche par des lectures ultérieures, d'autres écrits des missionnaires. Nous expliquons cette démarche, ces tâtonnements, ci-après.

2 – Les tâtonnements méthodologiques

2 – 1 – Vers l'analyse discursive

Nous reprenons ici les étapes de notre démarche initiale.

Le problème de l'analyse du discours est posé en linguistique au début des années 1950. Ses protagonistes tentent d'ouvrir la linguistique sur d'autres champs de recherche. Autrement dit, ils essaient de lui assigner d'autres limites. Pour les sciences humaines, et en l'occurrence l'histoire, ces perspectives signifient qu'il faut envisager l'étude de texte sous un angle nouveau. Le document n'est plus uniquement perçu comme un producteur d'informations historiques. Les études se multiplient destinées à saisir la matérialité discursive du texte.

¹⁷² David P. Ambrose, *The French and the Kingdom of Lesotho – A bibliographical study*, Bordeaux, CEAN, 1989, p.1.

¹⁷³ Guillaume Pinson, « L'imaginaire médiatique. Réflexions sur les représentations du journalisme au XIX^e siècle », *COntEXTES* [En ligne], 11 | 2012, mis en ligne le 16 mai 2012, consulté le 23 août 2012. URL : <http://contextes.revues.org/5306> ; DOI : 10.4000/contextes.5306.

Dans ce contexte, en 1962, le linguiste Jean Dubois propose une analyse du vocabulaire politique et social de la Commune¹⁷⁴. Les premières études s'intéressent principalement aux mots, aux lexiques, montrent l'existence de plusieurs langages au sein d'une même communauté, voire pour un même individu en fonction de son rôle social. Même si ce type d'étude peut donner l'impression d'un enfermement dans des perspectives taxinomiques, il a le mérite de poser les jalons expérimentaux d'un domaine de recherche qui reste ouvert¹⁷⁵. En 1969, Jean Dubois traduit un article d'un linguiste américain Zellig Harris (1909-1992), « Discourse Analysis »¹⁷⁶, qui propose une méthode d'analyse entièrement fondée sur des « procédures distributionnelles » appliquées à l'ensemble des phrases d'un texte et décrites en fonction de ce texte. Zellig Harris introduit le principe des classes d'équivalences, dont la première opération consiste à rechercher des « co-occurrences » entre les éléments dans les phrases constitutives d'un texte. Pour examiner plus aisément la distribution textuelle, les éléments sont placés dans un tableau qui fait apparaître leurs interrelations (horizontalement) et leur ordre de succession dans le texte (verticalement). Si cette méthode jugée alors extrêmement rigoureuse permet d'aborder les questions d'analyse du discours avec un outil linguistique précis, elle semble plus adaptée aux énoncés courts qu'aux énoncés longs pour lesquels elle perd de sa précision. Par ailleurs, le concept de « co-

¹⁷⁴ Jean Dubois, *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872, A travers les œuvres des écrivains, les revues et les journaux*, Paris, Larousse, 1962, 462 p.

¹⁷⁵ Nous pouvons nous référer à : Antoine Prost, *Vocabulaire des proclamations électorales de 1881, 1885 et 1889*, Paris, PUF, 1974, 182 p.

¹⁷⁶ Zellig Harris, « Discourse Analysis », *Language*, vol. 28, n° 1, janvier-mars 1952, p. 1-30 ; Jean Dubois, « L'analyse de discours », *Langage*, n°13, 1969, p. 8-45

occurrence » sur lequel elle est fondée demeure vague dans la mesure où il n'identifie pas vraiment la nature de la relation entre les termes co-occurents¹⁷⁷.

Progressivement, l'analyse du discours tend à associer un modèle linguistique à un modèle sociologique, dans la mesure où la dimension du contexte dans lequel est puisé le corpus étudié est jugée primordiale. Les chercheurs envisagent d'étudier les correspondances, tout en se référant au « modèle harrissien », entre les structures linguistiques et les modèles sociaux. Ainsi, inspirée à la fois par Michel Foucault et Louis Althusser (1918-1990)¹⁷⁸, Régine Robin, dans le cadre des travaux du centre de lexicologie politique de l'École normale supérieure (ENS) de Saint-Cloud, met en évidence la problématique dite de « l'homologie »¹⁷⁹. Elle prend ses distances avec les premiers travaux qui tendaient à idéologiser les énonciations pour insister sur leur historicité. Depuis les années 1980, comme le fait remarquer Jacques Guilhaumou¹⁸⁰, les chercheurs en sciences sociales et humaines, dans la continuité de ces études, abordent l'analyse du discours comme une ethno-méthode. L'accent est d'avantage mis sur les capacités des gens ordinaires que sur leur appartenance à tel ou tel groupe social et à ses caractéristiques discursives ou langagières supposées¹⁸¹. Comme le souligne encore Jacques Guilhaumou, un processus de co-construction des corpus se met en place dans lequel le chercheur lui-même prend « sa part de responsabilité »¹⁸². La

¹⁷⁷ Algirdas Julien Greimas, J Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1993, p. 72.

¹⁷⁸ Nous nous référons par exemple à : Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 275 p. ; Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1986, 258 p. (1^{ère} éd. 1965).

¹⁷⁹ Régine Robin, *Histoire et linguistique*, Paris, Armand Colin, 1973, 226 p. ; *Le deuil de l'origine : une langue en trop, la langue en moins*, Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 1993, 264 p.

¹⁸⁰ Jacques Guilhaumou, « Le corpus en analyse de discours : perspective historique », *Corpus* [En ligne], 1 | novembre 2002, mis en ligne le 15 décembre 2003, Consulté le 30 août 2012. URL : <http://corpus.revues.org/index8.html>

¹⁸¹ Par exemple : Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétence : trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, 381 p.

¹⁸² Jacques Guilhaumou, *op.cit.*

réflexivité du discours devient un axe essentiel de recherche, un aller-retour continu entre soi et l'enjeu. Cette perspective dynamique permet d'aborder des corpus plus larges que ne le permettraient les premières études lexicographiques.

2 – 2 – Une « étreinte renouvelée »

Comme nous l'annoncions précédemment, ce travail est une « étreinte renouvelée ». Nous n'avons pas choisi le mot « étreinte » au hasard. Il est celui qui nous a semblé correspondre le plus à ce que nous avons vécu comme un « corps à corps » avec le texte. Autrement dit, lors de notre première exploration, nous avons essayé de bricoler une grille d'interprétations inspirée de la « méthode harrissienne ». Nous voulions isoler les mots dans le texte afin d'en mettre certains en exergue et de les relier de différentes façons aux contextes. Dans le deuxième temps de la recherche, la prégnance de l'idée de rencontre nous a convaincue que nous devions nous réapproprier le texte plus massivement, sans pouvoir rejeter l'approche préalable plus segmentée (idée du palimpseste). Nous avons donc entamé et poursuivi des lectures pour envisager des réponses plausibles aux questions posées par cette situation de recherche.

Nous avons fait un détour par les recommandations de Jean-Pierre Olivier de Sardan, ainsi résumées par Marie Bonnet :

- la vénération excessive des ancêtres fondateurs tu minimiseras
- une anthropologie sans travail empirique tu ne feras point
- par le culturalisme tu ne te laisseras point influencer
- les fascinations exotiques ou les apitoiements paternalistes tu oublieras
- empathique tu seras

- compétent linguistiquement tu seras
- les idéologies tu suspendras
- le « coup du sens caché » tu éviteras
- l'imputation émiqque abusive tu fuiras ¹⁸³

Les textes des *JME* constituent notre terrain, cet espace que nous avons arpenté, sur lequel nous sommes entrée en contact avec les acteurs de notre récit. Il est évident que nous avons considéré ces documents comme des archives que nous avons soumises à une analyse critique. L'anthropologue idéalement identifié par sa présence sur le terrain, n'en néglige pas pour autant le travail à partir des archives, généralement imparti à l'historien¹⁸⁴. D'ailleurs, dans le cadre de nos recherches pour nos mémoires de maîtrise et de DEA, nous nous étions entretenue avec des descendants d'Eugène Casalis à Pau, à Paris, à Orthez et dans les Cévennes. Ces personnes nous avaient parlé de leur ancêtre, de comment ils l'imaginaient, à partir de sources familiales (arbre généalogique, lettres) et aussi de rumeurs. Elles nous avaient alors transmis l'esquisse d'un missionnaire vénéré, mais, tantôt « espion au service de la Grande-Bretagne », tantôt « inspirateur d'un guérillero engagé au Nicaragua »¹⁸⁵. Cette démarche était juste l'ébauche d'une enquête de terrain. En fait, les deux approches (enquête,

¹⁸³ Marie Bonnet, « Jean-Pierre Olivier de Sardan, « La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique », *Bulletin Amades* [En ligne], 79 | 2009, mis en ligne le 15 décembre 2010, Consulté le 07 septembre 2012. URL : <http://amades.revues.org/index1080.html>

¹⁸⁴ Jean-Pierre Olivier de Sardan, « La politique du terrain », *Enquête*, Les terrains de l'enquête, 1995, <http://enquete.revues.org/document263.html>. Consulté le 07 décembre 2010 ; à propos des sources écrites : « Bien que plus classiques, et non spécifiques à l'enquête de terrain, celles-ci ne doivent pas être oubliées ou minimisées. On doit ainsi les évoquer, pour mémoire, sans s'y attarder. » p. 12.

¹⁸⁵ Eugène Casalis a fait l'objet de plusieurs biographies. La dernière en date est : Marie-Claude Mosimann-Barbier, *Un Béarnais en Afrique australe, ou, l'extraordinaire destin d'Eugène Casalis*, Paris, L'Harmattan, 2012, 300 p.

Pour les enquêtes, Laurence Espinosa, TER de maîtrise, *op.cit.*, p. 110-115. La première rumeur a été propagée au départ par les *Boers*. La seconde fait référence au lien de parenté entre Eugène Casalis et Georges Casalis (1917-1987), mort effectivement au Nicaragua où il était pasteur.

analyse de document) sont complémentaires. Dans notre cas, la présence dans les textes a juste prévalu, même si nous n'avons pas souhaité en faire une exclusivité. Ainsi, que nous nous en expliquons au cours de notre étude, nous avons essayé d'aller au-delà du texte, de l'approcher dans son épaisseur, sa matérialité. C'est pourquoi, les conseils de Jean-Pierre Olivier de Sardan ont surtout pris valeur d'inspiration, ont été une étape d'un nécessaire apprentissage.

Parce que l'un de leurs principaux champs de recherche a été les échanges entre les *Tswana* et des missionnaires méthodistes britanniques au XIX^e siècle, dans une perspective d'anthropologie historique, les travaux, les itinéraires intellectuels de Jean et John Comaroff nous ont interpellée¹⁸⁶. D'abord sensibilisés au Cap, en Afrique du Sud, puis à Manchester, en Grande Bretagne, aux études de l'anthropologie sociale britannique¹⁸⁷, les deux anthropologues ont rejoint Chicago où ils ont été confrontés aux différents réseaux nés de la tradition socio-anthropologique de cette université. Dans ce contexte, ils ont été amenés à participer activement aux débats interdisciplinaires portés par la revue *Public Culture*¹⁸⁸ ou le *Chicago Center for Contemporary Theory*¹⁸⁹. Happés par l'émulation intellectuelle, dans la mouvance des *subaltern studies*¹⁹⁰, ils ont essayé, tout en s'inspirant de ces études, de ne pas

¹⁸⁶ Jean Comaroff, John Comaroff, *Of revelation and revolution. Volume one, christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, Chicago, University Chicago Press, 1991, 414 p. ; *Of revelation and revolution. Volume two, the dialectics of modernity on a South African frontier*, Chicago, University Chicago Press, 1997, 588 p. ; *Ethnography and the historic imagination*, 1992, San Francisco, Westview Press, 337p.

¹⁸⁷ Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) qui fut l'un des promoteurs de l'anthropologie sociale britannique, a occupé la chaire d'anthropologie au Cap de 1921 à 1925. Il n'est pas forcément représentatif de tout ce courant.

¹⁸⁸ La revue a été lancée en 1988 par les anthropologues Arjun Appadurai et Carol A. Breckenridge (1942-2009). Elle se définit comme une revue interdisciplinaire d'études culturelles transnationales. <http://publicculture.org/>

¹⁸⁹ Comme il l'annonce sur son site : « The Chicago Center for Contemporary Theory (3CT) aims to promote sustained comparative interdisciplinary discussion of the complexities of social processes and political practices in the contemporary world, and to develop new research programs and experimental pedagogies informed by these discussions. » <http://ccct.uchicago.edu/>

¹⁹⁰ Les *subaltern studies*, dans la mouvance desquelles sont apparues les *Postcolonial studies* ou *Global anthropology*, sont d'abord une série d'ouvrages collectifs publiés entre 1982 et 2004 sur l'histoire et les sociétés

s'y laisser enfermer. Leur approche est composite. Jean et John Comaroff se réfèrent par ailleurs à « l'imagination sociologique » de Charles Wright Mills (1916-1962)¹⁹¹. Pour eux, l'imagination est, d'une part, celle que le chercheur doit déployer pour aborder son terrain ou ses archives. D'autre part, elle est celle des interlocuteurs avec laquelle il est nécessaire de communiquer¹⁹². Nous pouvons rapprocher ces recherches de celles entreprises par Pierre Bourdieu dans le sillage de ses travaux sur la Kabylie et développées par la suite¹⁹³. Les approches des deux anthropologues partent de faits concrets, d'un terrain (les territoires septentrionaux de l'Afrique du Sud principalement) qu'ils ont choisis d'explorer sur le long terme. Aussi, se revendiquent-ils plus volontiers d'une « néomodernité », modernité non englobante, « plurifocale », que d'un postmodernisme jugé trop souvent hors sol.

L'idée de rencontre autour, à partir de laquelle nous avons décidé d'organiser cette étude, nous permet d'entrer en une douce collision avec ces travaux. Nous avons retenu ce mot banal, plastique, pour tenter de dévoiler les relations des *Sotho* et des missionnaires comme un rapport de domination, mais aussi comme une aventure humaine ordinaire. En ce sens, l'imagination mise en avant par les deux anthropologues, nous est apparue comme un compromis séduisant. Notre étude a mobilisé notre propre imagination pour appréhender des archives nombreuses et consultées à plusieurs reprises. Elle nous a obligée à non seulement décortiquer le texte dans un seul souci interprétatif, mais à essayer de le toucher, le sentir, l'écouter, le voir, pour, à tout hasard, effleurer les mondes des locuteurs-missionnaires, et des

de l'Asie du sud. Les chercheurs, dans une critique de la modernité occidentale, ont mis en avant les aspects épistémologiques et culturels de l'intervention coloniale. Il est intéressant de constater que cette prise de conscience est concomitante du *Linguistic turn*, de l'intérêt des sciences sociales pour le discours comme interface de la réalité ; un lien qui renvoie au palimpseste.

¹⁹¹ Charles Wright Mills, *The sociological imagination*, Harmondworth, Penguin books, 1970, 256 p.

¹⁹² Jean Comaroff, John Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, San Francisco, Westview Press, 1992, 337 p.

¹⁹³ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980, 474 p

référents-*Sotho*, aller au-delà de la feuille de papier imprimée. Nous avons donc été amenée, toujours dans ce souci de rupture dans la continuité, d'ajout d'écriture, à nous intéressée aux travaux d'Edward Saïd (1935-2003) sur le discours colonial¹⁹⁴. Nous avons donc conjugué ces nouveaux tâtonnements aux explorations « harrissiennes » antérieures. Nous nous sommes abandonnée à une sorte d'arpentage ethnographique de notre champ d'archives.

3 – Applications

3 – 1 – L'exploration « harrissienne »

L'analyse a été réalisée à partir d'un corpus composé principalement des lettres publiées dans les *JME* entre 1834 et 1855. Il s'agissait d'abord de mettre en évidence, d'essayer de comprendre et d'interpréter les représentations des *Sotho* et de leur environnement dans cet ensemble discursif. Nous avons, au cours de cette première approche, considéré les pionniers comme un groupe homogène (vocation, formations comparables) que nous avons réduit à un locuteur ou émetteur unique : les missionnaires. Pour donner un point de départ à notre récit, nous avons retenu un « texte-origine » devenu « texte-fondateur », la lettre datée du 17 juillet 1833, publiée dans le journal de 1834 et relatant le premier contact entre les *Sotho* et les missionnaires. Nous l'avons découpée en trente-quatre propositions, desquelles nous avons extrait deux modèles de base¹⁹⁵ :

- M1 : « Les Bassoutos nous ont reçus comme des bienfaiteurs »
- M2 : « Mon cœur tressaillit à la pensée que ces sauvages allaient entendre,

pour la première fois, le nom du seigneur »

¹⁹⁴ Edward Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Editions du Seuil, 1980, 392 p., (trad., Catherine Malamoud).

¹⁹⁵ Lettre publiée p. 102

Nous avons retenu M1 en tant que phrase initiale, premier élément d'une succession et introductive du récit du contact. M2 s'est imposée en tant qu'ouverture sur une autre perspective interprétative. Si dans M1 le destinataire peut supposer que les « Bassoutos » sont préparés et favorables à la venue des missionnaires considérés comme « bienfaiteurs », cette supposition est remise en cause par M2 qui signifie l'absence de toute anticipation, « pour la première fois ». A tâtons, nous avons avancé l'équivalence des référents dans leur capacité à intégrer ou non le modèle M1. Les modèles M1 et M2 se sont avérés suffisants pour assimiler tous les éléments référentiels du « texte-origine »¹⁹⁶. Ensuite, nous avons évalué la compatibilité des éléments constitutifs des autres textes-lettres. Notre corpus étant numériquement important, nous avons procédé à de nouvelles réductions. Ainsi, nous avons pris en compte les axes chronologiques avancés par Claude-Hélène Perrot notamment et avons privilégié les relevés dans les zones d'attractions de ces bornes.

Autrement dit, nous avons procédé à un repérage plus systématique dans les *JME* de 1834, 1848-1849 et 1855. Aussi, avons-nous soumis chaque nouvel élément aux modèles de base et les avons répartis en fonction de leur compatibilité maximale. Ce repérage effectué, nous avons observé chaque modèle dérivé obtenu par substitution des éléments référentiels, dans leur succession. Trois modèles dérivés que nous avons appelés M', M'' et M''' ont retenu notre attention :

- M' : « Dieu nous a reçus comme des bienfaiteurs ». « Dieu » devient équivalent de « Bassoutos » en tant qu'élément référentiel. Or « Dieu » est ici une idée du locuteur, relation qui par inclusion suppose une substitution possible de « Dieu » par missionnaire, autrement dit « bienfaiteurs ». Par transitivité, nous pouvons avancer

¹⁹⁶ Voir Annexes

l'équation « Bassoutos » = « missionnaires ». En ce sens, la proposition M' s'impose comme indice du discours en tant qu'expression de l'aventure personnelle du pionnier en Afrique, via le canal « Bassoutos ». Le verbe « recevoir » appuie cette perspective.

- M'' : « Jean nous a reçus comme des bienfaiteurs ». Jean est un *Sotho* converti. Il a reçu un prénom chrétien. En cette qualité, il ne répond plus au projet initial du missionnaire sous-entendu dans M1. L'action ne se situe plus dans le cadre du premier contact.
- M''' : « La grand-mère nourricière nous a reçus comme des bienfaiteurs » Ce troisième cas présente quelque similarité avec le second dans la mesure où le missionnaire y serait également devancé dans son projet. Cependant, si « Jean » est en adéquation même anachronique avec l'entreprise avouée du pionnier (évangélisation), la grand-mère nourricière pourrait être l'indice d'une autre voie.

L'observation des modèles dérivés de M2 n'offrant pas d'autres perspectives, nous avons procédé à des concordances. Nous avons ensuite comptabilisé les modèles dérivés et les avons répartis en fonction des modèles types.

Périodes	M'	M''
1833-1840	126 – 76,4 %	11 – 6,6 %
1841-1848	36 – 31 %	57 – 49 %
1849-1854	31 – 24 %	50 – 46,5 %

(Nous avons retenu comme repères chronologiques les entrées des modèles dérivés types)

Le modèle M' dominant pour la première période tend à se raréfier par la suite. Cette tendance peut s'expliquer par le fait que les premiers contacts représentent pour les missionnaires un aboutissement, la concrétisation d'une vocation. L'Évangélisation suppose le païen. Or, au fur et à mesure que les *Sotho* se convertissent, le champ de mission initial du pionnier se rétrécit. Le modèle M'' s'impose progressivement pour devenir une part non négligeable et constante du discours. Ce qu'il est alors convenu d'appeler la christianisation de la société des *Sotho*, s'instaure à l'encontre des principes initiaux du pionnier qui pour continuer d'exister doit réorienter sa mission. La perspective illustrée par M''' apparaît en filigrane. Au fur et à mesure de leur implication sur le terrain, les missionnaires s'éloignent de leurs projets initiaux et se tournent vers d'autres « Autres » que nous avons qualifiés, de façon générique, d' « anti-*Sotho* », ceux qui par leur résistance à l'Évangélisation lui confèrent toute sa validité (stratégie extérieure). Parmi les « *Sotho* restant » subsistent les laissés pour compte, qui accordent un sursis à la perspective évangélistrice initiale tout en la transformant. Dans ce projet, la femme *Sotho* occupe une place centrale. Ces remarques ont d'abord orienté notre développement autour de trois axes principaux :

- 1833-1840 : Les Bassoutos ou la vocation des missionnaires. Les pionniers de la SMEP rencontrent les païens, figures indispensables à leur projet évangélisteur
- 1841-1848 : Les convertis – Accomplissement et mort d'une ambition. Tandis que les conversions se multiplient, les missionnaires prennent conscience d'une autre réalité ou réalité autre.
- 1849-1854 : Vers un rôle humanitaire. La guerre ruine le projet initial des missionnaires. Il reste la perspective humanitaire.

3– 2 – La rencontre en tant que « guide heuristique associé »

Comme nous l'avons plusieurs fois souligné, nous avons interrompu nos recherches pendant une quinzaine d'années. Lorsque nous les avons reprises, il nous a semblé nécessaire de compléter ce corpus par d'autres lectures. Nous avons retenu deux ouvrages principaux en complément du corpus d'origine constitué par les *JME*, à savoir :

- Eugène Casalis, *Les Bassoutos ou vingt-trois années d'études et d'observations au sud de l'Afrique*, Paris, SMEP, 1933 (1ère éd. 1859), 431 p.
- Thomas Arbousset, *Excursion missionnaire dans les Montagnes bleues*, Paris, Johannesburg, Karthala, IFAS, 2000, 209 p. (édition préparée par Alain Ricard et annotée par David Ambrose, Albert Brutsch et Alain Ricard)

Le premier ouvrage écrit par Eugène Casalis reprend les informations recueillies par le missionnaire pendant son séjour chez les *Sotho* et régulièrement consignées dans les *JME*. Nous avons retenu cette édition du jubilé par rapport à la note des éditeurs qui situent l'étude dans une perspective « ethnographique et d'histoire des religions » :

Il a paru à la Société des Missions Évangéliques que l'occasion du Jubilé Centenaire de la Mission du Lessouto imposait tout naturellement la réédition du célèbre ouvrage, depuis longtemps épuisé, d'Eugène Casalis sur les Bassoutos. Cette publication sera accueillie avec reconnaissance, nous le savons, non seulement dans le monde des amis des Missions dans son ensemble, **mais très particulièrement parmi ceux, toujours plus nombreux aujourd'hui, que préoccupent et intéressent la question d'ethnographie et d'histoire des religions**¹⁹⁷. A ce point de vue particulier « Les Bassoutos » qui fut le premier ouvrage de ce genre publié par

¹⁹⁷ Souligné par nos soins

un missionnaire protestant français, quoique vieux déjà de plus de 70 ans, est plus actuel que jamais¹⁹⁸.

La première édition de « Les Bassoutos » est parue en 1859, une seconde en 1860.

Le deuxième ouvrage est une édition par Alain Ricard de deux textes de Thomas Arbousset à savoir *Excursion missionnaire dans les Montagnes bleues* et *Notice sur les Zoulas*. Dans une longue introduction intitulée « Les premières années de Thomas Arbousset au Lesotho et les débuts de l'ethnographie (1833-1842) – De la conversion à la conversation », l'auteur explique les conditions de production des deux textes du pionnier. Il envisage notamment de prendre des distances avec les travaux principalement historiques qu'ont suscités les écrits des missionnaires pour les compléter par des approches plus anthropologiques et littéraires. Ces lectures ou ces compléments textuels, a posteriori, ont multiplié les bifurcations et ont finalement abouti à une présentation moins chronologique.

Sur l'ébauche de l'exploration « harrissienne », à partir de laquelle nous entendions extraire des écrits des missionnaires leurs représentations des *Sotho* et de leur environnement, nous avons invité la notion de rencontre comme une sorte de guide heuristique associé. Nous avons complété notre corpus initial et arpenté nos textes de façon plus intuitive. En d'autres termes, notre étude, palimpseste bricolé, se veut l'anthropologie d'une rencontre, l'analyse d'un acte humain ordinaire. Après une discussion avec le professeur Patrice Yengo, nous nous sommes demandée si la rencontre, cet acte à la fois ordinaire et révélateur, entre les *Sotho* et les missionnaires avait eu lieu, comment avait-elle ou pourquoi n'avait-elle pas eu ou pu avoir lieu, si tout contact humain supposait une rencontre ? Plus largement si l'Évangélisation et la colonisation ne s'avéraient-elles pas être finalement les expressions de non-rencontres ?

¹⁹⁸ Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, *op.cit.*, note des éditeurs

Nous avons donc essayé d'envisager ces interrogations, à partir de moments clés des contacts entre les *Sotho* et les missionnaires, à savoir la première confrontation, le lien avec « Dieu » et la belligérance. Chaque point a été l'occasion de questionner la pertinence de la notion de rencontre pour rendre compte des relations entre les missionnaires et les *Sotho* à la fois comme un rapport de domination et comme un acte ordinaire, en faveur d'une réflexion plus générale sur ce que nous avons choisi de désigner par une anthropologie d'une fragilité humaine ordinaire.

Dans une première partie, le récit du face à face initial raconté dans la lettre de juin 1833 a été le point de départ d'une série d'interrogations sur les relations des ou d'un missionnaires avec les *Sotho*, les femmes *Sotho* ou le chef Moshoeshe ; ce dernier pouvant être considéré avec « Dieu » comme le principal artisan de ce moment particulier. Parce qu'une rencontre suppose plusieurs intervenants, nous avons essayé d'imaginer, à partir de notre terrain textuel, comment les *Sotho* avaient pu percevoir les pionniers pendant cet instant.

Les missionnaires ne sont pas venus sans bagage en Afrique australe. Autrement dit, dès leur arrivée, ils ont dû confronter leurs idées et leurs idéaux au monde réel des *Sotho*. Les Africains décrits sans histoire, sans religion ou sans éducation, révélateurs de cette tension, ont servi de base à cette réflexion.

Les pionniers ont reçu, dans le cadre de la Maison des missions, une formation à la fois générale et technique. Aussi, quand ils découvrent les espaces africains, sont-ils particulièrement curieux. Tour à tour zoologues, botanistes, minéralogistes, topographes, ils décrivent leur environnement de façon détaillée. Meticuleux, soucieux de véracité, ils n'en sont pas moins en mission. L'abandon conjugué à l'abondance renvoie aux lecteurs l'image

d'une Afrique invitante. L'invitation comme préambule à une rencontre potentielle, l'hôte plutôt que l'autre orientent les réflexions de ce quatrième temps. Ainsi, à partir de ces différentes pistes, nous avons essayé, dans cette première partie de faire affleurer la rencontre afin de la nommer, la rendre intimement perceptible.

La première mission des pionniers est l'évangélisation des *Sotho*. Leur aventure est éminemment religieuse. Dans leur projet, « Dieu » n'est pas qu'idée, surplombant. Il est aussi quotidiennement présent et palpable. C'est pourquoi, nous avons voulu, dans cette seconde partie, aborder « Dieu » dans sa palpabilité.

Dans un premier temps, nous avons pris en considération les récits de *Sotho* convertis au christianisme. Nous nous sommes notamment interrogée sur la matérialité de ces écrits, les aspects rédactionnels et leur réception. Les pionniers sont des jeunes gens cultivés. Ils aiment écrire. Ils ne sont pas insensibles à la poésie. Si, indéniablement, leur projet émane de l'universalisme imputable aux Lumières, nous nous demandons si la singularité de leur itinéraire ne les fait pas également romantiques.

Les missionnaires parent et s'emparent. Ils habillent les corps. Ils soumettent la terre à un maillage de routes commerciales et de bâti. Cette emprise génère un monde de réalités porteuses d'imaginaires nouveaux qui interfèrent avec l'existant. Les quinze premières années d'implantation du christianisme, moment que nous nommons de connivence entre les *Sotho* et les missionnaires ont pu donner l'illusion de transformations harmonieuses ou allant de soi. La situation est plus complexe. Félékoane, un « infirme » converti, décrit par les missionnaires, nous a semblé emblématique de cette période. En effet, son corps arrêté paraît

dissoner avec l'enthousiasme affiché des narrateurs. Indiquerait-il les prémisses d'une impossible rencontre ?

Enfin, la Bible matérialise la parole des missionnaires. Pour que les *Sotho* se l'approprient, ils doivent la comprendre pour la lire et la transmettre à leur tour. Les pionniers s'emparent de la langue des hôtes. Ils s'attèlent à la traduction des différents chapitres. Cette action essentielle de l'évangélisation aboutit, à partir de la seconde génération de missionnaires, à la création d'une imprimerie, autre indice de cette « matérialité » de Dieu.

Des *Sotho* deviennent missionnaires. Sont-ils, en quelque sorte, l'aboutissement charnel du rêve des pionniers ? La rencontre est un échange. Elle ne laisse pas indemne. Pour leurs contemporains restés en Europe, les missionnaires, soumis à la magie d'une distance agissante, sont sans doute devenus des *Sotho*. Cette relation d'équivalence anticipe d'autres combinaisons possibles et pose la question du caractère éventuellement propagatoire de la rencontre.

Les missionnaires se sont introduits dans le monde des *Sotho*. Leur action est une intrusion. Le *Sotho* est l'hôte, celui qui accueille. Dans le récit, il est privé d'existence propre pour accomplir le rôle qui lui est assigné. Pour autant, il est réel, il vit. Nous avons imaginé que le texte ne pouvait pas ignorer cette évidence.

Pendant le *lifacane*, des hommes seraient devenus des cannibales pour survivre. Moshoeshoe en a accueillis sur son territoire. Cette opportune occurrence anthropologique nous a amenée à nous interroger sur ce qui est considéré comme l'altérité absolue de façon générale, dans un contexte particulier, historiquement situé. Nous avons poursuivi cette réflexion sur l'altérité en nous préoccupant des autres peuples africains que les missionnaires

ont croisés et qu'ils décrivent. En d'autres termes, nous avons essayé de suivre un éventuel glissement de l'hôte vers l'Autre.

Au XIX^e siècle, le capitalisme industriel s'impose progressivement comme paradigme socio-économique dominant. A mis chemin du siècle, les puissances européennes s'engagent dans des politiques impérialistes, tentent d'assigner au reste de la planète de nouveaux enjeux de domination. Le sud de l'Afrique australe où des Européens sont déjà présents de façon pérenne depuis le XVII^e siècle subit violemment ces transformations. Les conflits armés qui n'avaient pas cessé d'être depuis le début du siècle, s'intensifient à partir des années 1850. Nous avons donc envisagé la guerre en tant que contact paroxysmique ; les incursions obligées des *Sotho* en écho à l'intrusion des Européens. Nous avons retenu le mot incursion en ce qu'il peut renvoyer à l'inhabituel, à l'inconnu¹⁹⁹. Les attaques des *Sotho* sont les syndromes des tiraillements socioculturels qui affectent leur monde. Le nouvel ordre qui se met alors en place viendrait remplacer l'ancien, mais surtout serait l'antidote à un désordre antérieur supposé. A partir d'un entretien entre Moshoeshe et le gouverneur George Cathcart, nous abordons la question de la rencontre comme porteuse ou poseuse d'ordre et de désordre pour éventuellement en imaginer son actualité et sa pertinence.

¹⁹⁹ « Incursion », « Fait de pénétrer momentanément et parfois indiscrètement dans un domaine inconnu, inhabituel. », *TLF* (en ligne), *op.cit.*,

PREMIÈRE PARTIE :
LE PREMIER CONTACT – DE LA VOCATION À
L'ÉVANGÉLISATION MILITANTE

Dans cette première partie, nous avons essayé d'envisager la rencontre, ou plutôt ses possibilités ou non de réalisation, afin de la nommer, la rendre intimement perceptible. Quatre axes principaux ont guidé cette réflexion.

Dans un premier temps, nous avons pris en considération une anticipation divine du premier contact, identifiée par le mot « enthousiasme », dans le récit de ce moment, choisi comme « texte-fondateur ». Nous parlons plus volontiers de premier contact que de rencontre pour ne pas enfermer la notion dans une signification exclusive, lui conserver sa dimension dynamique. Nous avons ensuite essayé de déployer ce premier contact en réfléchissant sur les caractéristiques des échanges avec l'ensemble des *Sotho*, avec la femme *Sotho* ou avec le chef Moshoeshoe.

Dans un second temps, nous avons voulu nous situer du côté des *Sotho*. A partir d'éléments connus du contexte historique régional et d'aspects socioculturels de communautés africaines traditionnelles, nous avons imaginé le premier contact vu par les hommes de Moshoeshoe.

Les missionnaires ont décrit les *Sotho* « sans histoire », « sans religion » ou « sans éducation ». Après un détour par notre propre temporalité pour essayer de capter le « sans », nous avons tenté de confronter ces lacunes ou absences, à l'idée de rencontre telle qu'appréhendée dans notre présentation générale.

Enfin dans un quatrième temps, nous avons poursuivi nos interrogations à partir de la confrontation des missionnaires au monde matériel des *Sotho*. Nous avons, d'une part, appréhendé cet espace comme base informative, la transmission par les missionnaires à leurs contemporains européens d'informations valides sur l'Afrique, tirées de leur expérience de terrain. D'autre part, nous l'avons défini comme base de diffusion. Nous nous sommes ancrée sur l'homme en mission, le militant porteur d'un discours propagandiste. Pour finir, nous nous sommes questionnée sur l' « invitation » comme autre anticipation du premier contact.

I – DIEU ARTISAN DE LA MISE EN RELATION

1 – Autour du mot « enthousiasme »

Les missionnaires sont des religieux. Ils croient en une anticipation divine du premier contact. Elle est, entre autres indices, identifiée par le mot « enthousiasme », dans le récit de ce moment. La lettre intitulée, « Arrivée chez les Bassoutos », que nous avons sélectionnée comme texte-fondateur, peut être divisée en trois parties²⁰⁰. Une première (l. 1-8) introduit la narration en précisant le climat émotionnel dans lequel s'est déroulé le premier contact. La seconde (l. 8-25) décrit l'itinéraire parcouru par le missionnaire pour aller vers le chef des *Sotho*. Enfin, la troisième (l. 26-51) raconte l'accueil de Moshoeshoe.

Pour introduire son récit, le narrateur écrit : « Les Bassoutos nous ont reçus comme des bienfaiteurs. Moshesh n'a rien négligé pour lui prouver la joie que causait notre arrivée. Je n'oublierai jamais avec quel enthousiasme les habitants de Bossiou m'accueillirent le 28 juin ». Deux temps se conjuguent dans ce préambule : le temps du « nous », puis celui du « je ». Les premiers mots rassurent le lecteur invité à être le témoin d'un moment qui s'apprête à prendre une tournure exceptionnelle. Les *Sotho* sont décrits accueillants. Le « nous » du narrateur incorpore à la fois ses compagnons de voyage et celui qui va le lire. Ils sont tous liés par la distance qui les sépare de ce qui est en train de se passer. Ils observent. Le « je » introduit une rupture. Le narrateur devient acteur. Il se détache de son groupe originel pour, en quelque sorte, aller vers la conscience d'une autre réalité. Le mot « enthousiasme » introduit par « quel » suggère que le moment est inspiré. Pour le missionnaire narrateur, cette inspiration ne peut être que d'essence divine. Par ailleurs, l'imprécision du qualificatif

²⁰⁰ Texte p. 101

4 « Le frère Arbousset vous rend compte de notre
voyage. Je ne doute pas que son journal ne réjouisse
vivement tous ceux qui s'intéressent à l'OEuvre des Mis-
sions (1).^o Les Bassoutos nous ont reçus comme des
5 bienfaiteurs. Moshesh n'a rien négligé pour nous prouver
la joie que lui causait notre arrivée. Je n'oublierai ja-
mais avec quel enthousiasme les habitants de Bossiou (2)
m'accueillirent le 28 juin. J'avais devancé les voitures,
afin d'aller saluer Moshesh au nom de mes frères. Lorsque
10 je fus parvenu à un quart de lieue de la montagne sur
laquelle la ville est située, j'aperçus une foule immense,
qui cherchait à découvrir l'étranger dans la plaine. Mon
cœur tressaillit à la pensée que ces sauvages allaient en-
tendre, pour la première fois, le nom du Sauveur; je
15 sentis l'immense responsabilité qui pesait sur moi, et je
rendis grâce à Dieu de ce qu'il avait préparé la voie
devant ses serviteurs. Une forte décharge de fusils (3)
réveilla bientôt mon attention; j'avais atteint le pied du
coteau, et il était temps de descendre de cheval pour
20 gravir les rochers qui me séparaient encore du roi bas-
souto. Depuis ce moment les décharges se succédèrent
sans interruption au milieu des acclamations de la mul-
titude; mais aussitôt que je fus arrivé près des premières
huttes, un profond silence s'établit, et quelques indi-
25 gènes s'avancèrent pour me conduire vers Moshesh. Je
le trouvai assis sur une natte, au milieu de ses con-
seillers: il me tendit la main d'un air affectueux, et
m'invita à prendre place à son côté. Un de ses serviteurs
m'apporta un pot de bière et quelques bâtons de canne
30 à sucre. La conversation ne tarda pas à s'engager;
Moshesh prit d'abord la parole pour me remercier d'avoir
franchi de si grandes distances, dans le but de venir ins-
truire son peuple. Je tâchai de lui faire comprendre que
Dieu seul nous avait inspiré cette résolution: « Très-bien,
35 « continua le prince: si vous consentez à demeurer avec
« moi, vous m'apprendrez à connaître votre Dieu; mon
« pays est à votre disposition; bâtissez, cultivez comme
« vous le jugerez à propos; je veux rassembler tous mes
« sujets et m'établir auprès de vous. Lorsque vous vous
40 « serez un peu reposé, nous partirons ensemble pour
« aller chercher un emplacement convenable. » Cela dit,
Moshesh se lève, me place à sa droite et me conduit
vers sa hutte; le peuple nous suit à vingt pas de distance;
une femme récite à haute voix les louanges du fils de
45 Mogachane. Arrivé près de sa demeure royale, le chef
fit appeler tout le sérail, et me présente à chacune de
ses femmes. J'en vis une trentaine, outre la reine légi-
time, qui jouit de grands privilèges et demeure à part
dans une hutte particulière. Cette cérémonie termina la
50 visite; les voitures étaient arrivées au pied de la mon-
tagne, et je demandai la permission de rejoindre mes

« quel » recèle ce quelque chose d'inénarrable qui renvoie au dépassement de soi. L'extériorité divine est sublimée par l'expression appuyée du « je ». Ce que le lecteur devine ici est confirmé par l'auteur, plus loin dans le texte, quand il affirme : « ..., et je rendis grâce à Dieu de ce qu'il avait préparé la voie devant ses serviteurs ». Jean-François Zorn résume ainsi la situation : « Le récit de la rencontre des missionnaires et de Moshoeshoe fait partie des pages glorieuses de la littérature missionnaire parce qu'elle apparaît tant à ses acteurs qu'à ses narrateurs postérieurs comme un véritable appel de Dieu qui retentit par la bouche d'un païen, le chef Moshoeshoe, suivant en cela l'exemple du Macédonien des Actes des Apôtres adressant à Paul cette prière : « Passe en Macédoine et viens à notre secours²⁰¹. »

Le mot « enthousiasme » qui valide la présence divine²⁰², domine les autres mots, il les coiffe, les subordonne. Il donne sa coloration au récit qui va suivre. La présence des *Sotho* a été préparée, ils ne sont pas là par hasard. Nous oserions presque dire qu'ils n'existent que sous la plume du missionnaire pour donner un alibi à son aventure évangélisatrice. Parce que le premier contact est divinement anticipé, à partir du moment où le *Sotho* est décrit, il ne s'appartient plus, il devient « l'otage » du narrateur. Autrement dit, le récit qui suit est d'abord celui du missionnaire par *Sotho* interposé. Cependant, il est intéressant de se demander si la joie exprimée par les Africains, en tout cas ressentie comme telle par le narrateur, n'est-elle pas aussi la part d'un vécu ? Nous pourrions imaginer que l'arrivée de ces missionnaires revêt également pour les *Sotho* un caractère exceptionnel, extranaturel ou même surnaturel. Dans cette optique, les protagonistes de ce face à face seraient sur un pied d'égalité dans l'expression de leurs attentes. A ce propos, et peut-être pour invalider en partie tout ce que

²⁰¹ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 371

²⁰² Définition du mot « enthousiasme » dans le TLF en ligne : <http://atilf.atilf.fr/>

nous venons de dire, il est pertinent de confronter les premières lignes du « texte-fondateur » avec celles extraites d'une lettre ultérieure d'Eugène Casalis.

La manière dont nous avons été reçus par Moshesh et ses sujets nous donne de grandes espérances ; toutefois nous nous rappelons que le cœur de l'homme est désespérément malin, et nous ne serions pas surpris de voir ceux qui nous ont accueillis avec le plus d'enthousiasme se déclarer les premiers contre nous. En général, il faut se défier dans ces contrées des démonstrations d'amitié ; ce n'est pas que les indigènes aient un caractère fourbe et naturellement porté à la mauvaise fois ; mais tout entier aux impressions du moment, ils changent d'humeur à chaque moment comme des enfants, et maudissent le soir ce qu'ils ont adoré dans la matinée. D'ailleurs, s'ils recherchent nos instructions, c'est purement par politique ; ils savent que la supériorité des Européens provient de leurs lumières, et ils en concluent avec raison que des missionnaires peuvent les mettre au-dessus de leurs ennemis²⁰³.

Dans cet extrait, il est toujours question d'enthousiasme. La question de l'anticipation divine demeure donc posée. Mais, le missionnaire est en proie aux doutes. La communion du premier contact n'a pu être qu'un leurre. Se pose ici en filigrane la propre existence de l'Autre, sa propension à exister sans soi. La vocation²⁰⁴ du missionnaire est ébranlée quant la mission première de vulgarisation de l'Évangile devra se conjuguer à d'autres missions en attente ou à inventer. Notre récit à partir du texte reçu comme fondateur devra tenir compte de ces incursions. « Dieu » a conduit les missionnaires jusqu'aux *Sotho*. Cependant, au moment du premier contact sa réalité ne devient-elle pas inhibitrice ?

²⁰³ *JME* 1834 p.18-19

²⁰⁴ Comme « appel divin » TLF en ligne : <http://atilf.atilf.fr/>

2 – Le premier contact déployé

Pour essayer de mieux appréhender ce premier contact, nous avons abordé les échanges avec l'ensemble des *Sotho*, avec la femme *Sotho* et avec le chef Moshoeshoe.

2 – 1 – Les *Sotho* – l'interlocuteur indifférencié ou compact

La relation des pionniers à Dieu est inscrite dans leur qualité de protestants, dans leur choix peu banal, au début du XIX^e siècle, pour la mission. Comme nous l'avons déjà précisé, les missionnaires sont des hommes de foi, convaincus, capables de se dépasser comme ils ont pu aller au-delà d'une certaine orthodoxie. Au moment du premier contact, ce « don de soi » est exacerbé. Les missionnaires veulent donner l'impression que « quelque chose » d'irréversible est en train de s'accomplir. La prise de contact est ascensionnelle. Le narrateur écrit : « Lorsque je fus parvenu à un quart de lieue de la montagne sur laquelle la ville est située, j'aperçus une foule immense qui cherchait à découvrir l'étranger dans la plaine »²⁰⁵. Aussi, l'ascension à venir, devient-elle l'ultime défi, la dernière étape d'un parcours auquel il n'est pas interdit de donner une dimension initiatique. A bien des égards, la description du rapprochement avec les *Sotho*, est celle de l'accomplissement d'une vocation. Les missionnaires sont accueillis par les Africains dans la plaine. Ils feront la connaissance du chef Moshoeshoe dans un second temps. .

Les missionnaires sont d'abord reçus par les « Bassoutos », ensemble identifié, mais non différencié. Les Africains sont caractérisés par leur nombre : « foule immense », « multitude », « peuple », « nombreux ». Au-delà de l'idée de regroupement à l'occasion d'un

²⁰⁵ « Texte fondateur », lignes 6-9

événement exceptionnel, le narrateur transmet l'image d'un royaume peuplé, d'une Afrique peuplée ?

Plusieurs études convergent pour donner le chiffre de cent millions d'Africains en 1650. Le continent est à cette date l'une des zones les plus peuplées du monde. En 1800, cette population ne représente plus que dix pour cent du total mondial et ne regroupe plus que quatre-vingt-quinze millions d'individus en 1850²⁰⁶. L'Afrique est donc, au milieu du XIX^e, un espace dépeuplé. Ce constat est-il également valable pour le seul royaume des *Sotho* ?

Pour tenter d'essayer de répondre à cette question, nous devons nous référer à l'événement démographique majeur pour la période en Afrique australe, à savoir le *lifacane* ou *mfecane*²⁰⁷. La population de ce sous-continent²⁰⁷ est alors répartie en trois composantes majeures. Les *Khoi-Khoi* et les *San*, les plus anciens habitants de la région, sont dispersés sur une grande partie du territoire. Les *Boers*, colons européens, sont établis dans la région du Cap depuis la fin du XVII^e siècle et se déplacent vers le nord-est à la recherche de terres vierges et de pâturages pour répondre aux besoins d'une exploitation extensive du sol. Les *Bantu*, populations africaines originaires de régions plus septentrionales, se dirigent vers le sud. Ils se divisent en deux groupes linguistiques principaux: les *Sotho – Tswana* situés dans le High Veld à l'ouest du Drakensberg et les *Nguni* établis entre la chaîne de montagne et l'océan Indien²⁰⁸. Ils sont organisés en clans dont l'assise territoriale n'est pas franchement délimitée, une situation qui est à l'origine de petits conflits, la plupart du temps sans gravité. Cet équilibre est rompu lorsque certains de ces clans entrent en contact pour la première fois avec les *Boers* en 1778 au niveau de la Fish River. En effet, les *Bantu* arrêtés dans leur

²⁰⁶Catherine Coquery-Vidrovitch, « Les populations africaines du passé », in s/d Dominique Tabutin, *Population et société en Afrique du sud du Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1988, p. 51-59.

²⁰⁷ Introduction

²⁰⁸ Carte p. 272

processus migratoire sont bientôt confrontés à une pression démographique accrue. Ils décident alors de se regrouper et forment ce qu'il est convenu d'appeler, pour certains d'entre eux, la « nation *Xhosa* ». Plus au nord, les autres communautés moins directement concernés par ces changements constituent des réseaux d'alliance. C'est dans ce contexte, qu'émerge un petit clan *nguni* : les *Zulu*²⁰⁹

Après une enfance perturbée, Shaka²¹⁰, un jeune *Nguni* rejoint, au moment de la puberté, un régiment des *Abatethwa* dont il prend très vite le commandement. Dès cette époque, il propose au chef Dingiswayo, des réformes en matière d'armement et de tactique militaire. Le chef convaincu des capacités à diriger de Shaka, le nomme commandant en chef de plusieurs régiments. Lorsque le père du jeune homme, Senzagakona, meurt, Shaka prend sa succession. Le territoire qui lui est alors confié couvre trois cent kilomètres carrés. Il en occupera trois cent mille à sa mort. Tandis qu'il continue des réformes militaires, Shaka entreprend une rigoureuse réorganisation politique et territoriale. Les deux secteurs sont d'ailleurs fortement imbriqués. Le chef est à la tête d'une véritable machine de guerre qui grossit au fur et à mesure des conquêtes et des vaincus incorporés dans les régiments. Ceux qui décident de résister doivent fuir ou se réorganiser. Aussi, la principale conséquence de « l'expansionnisme » *zulu*, conjuguée à d'autres facteurs, est-elle un remodelage démographique de l'Afrique australe. D'une part, la tendance migratoire nord-sud observée depuis le X^e siècle est inversée²¹¹. D'autre part, une juxtaposition de zones à forte concentration de population et d'autres désertées, tend à remplacer une occupation autrefois lâche du terrain.

²⁰⁹ Leonard Thompson, M. Wilson, *The Oxford History of South Africa, op.cit.* p. 319-352

²¹⁰ Jean Sevry, *Chaka, empereur des Zoulous : histoire, mythes et légendes*, Paris, L'Harmattan, 1991, 251 p; Thomas Mofolo, *Chaka : une épopée bantoue*, Paris, Gallimard, 1940, 271 p. (traduit par Victor Ellenberger)

²¹¹ Elikia M'Bokolo, *Afrique Noire – Histoire et civilisation*, Paris, Hatier, 1992, p. 56.

Les missionnaires, qui viennent de traverser le sud de l'Afrique d'ouest en est, pourraient témoigner de ce contraste, en insistant sur le nombre de leurs hôtes. En effet, après avoir parcouru des kilomètres de zones inhabitées, ils pourraient exprimer leur surprise de croiser tant d'hommes à la fois. Même si cette interprétation n'est pas totalement à exclure, il est probable que le couple (*Sotho*, nombre) se réfère à une situation plus circonstancielle (l'accueil dont nous reparlons). Par ailleurs, il n'est pas impossible d'y voir un effet de rhétorique. En fait, le nombre semble venir conforter les missionnaires dans leur ambition et accréditer l'anticipation divine. Il donne à l'évènement une dimension quantifiable.

2 – 2 – Les femmes *Sotho* – Le contact occulté

Le 28 juin 1833, le missionnaire est en contact avec les *Sotho*. Avant de s'approcher du chef Moshoeshoe, il ne précise pas ou l'imprécision grammaticale ne nous permet pas de savoir s'il est en présence de femmes ou d'hommes. Il parle des « Bassoutos », « habitants de Bossiou », « foule immense », « ces sauvages », ou ces « quelques indigènes ». Puis, il individualise son approche en évoquant le roi, mais aussi « un de ses serviteurs », une femme qui « récite à haute voix les louanges du fils de Mogachane », la « reine légitime » et un « sérail » d'une « trentaine » d'épouses²¹². Cette brève esquisse de la société *Sotho* et de la place que pourrait y occuper les femmes, suffit-elle à contrebalancer la position d'Alain Ricard qui relève l'intérêt limité des pionniers pour les femmes *Sotho* ?

Un missionnaire, J. Read, ancien collègue de Van der Kemp, a pris une femme africaine. Ces jeunes gens n'iront pas certes pas jusqu'à prendre femme parmi les *Sotho* et le Comité a veillé à leur trouver des épouses à leur mesure parmi la bonne société du Cap. En fait, curieusement, la

²¹² « Texte-fondateur »

question du rapport à l'autre, à la femme *sotho* ne se pose jamais dans le *Journal* et semble exclue du champ des préoccupations. L'exemple de Van der Kemp²¹³ a laissé des traces et le métissage n'est pas encouragé. Cette question est sans doute abordé indirectement à travers le thème de la compensation matrimoniale qui suscite une farouche opposition des jeunes missionnaires, alors que quelques décennies plus tard, les missionnaires catholiques auront une attitude plus relativiste. Pour nos jeunes missionnaires, la femme se vend, et celui qui n'est pas sotho, qui n'a pas de bétail, ne peut s'insérer dans la société sotho. Il prétendait être des nôtres disent à propos de Casalis, les jeunes Sotho à Stephen Gill (...) aujourd'hui conservateur au musée de Morija, mais pourquoi n'a-t-il pas pris femme chez nous ? Les trois ennemis de la mission sont, en effet, l'ignorance, la superstition et la compensation matrimoniale, en somme « l'achat » des femmes, dans la vision missionnaire de ces années²¹⁴.

Nous réfléchissons à cette question en regard de la place occupée par la femme dans le protestantisme²¹⁵.

²¹³ Johannes Theodorus Van Der Kemp (1747-1811), missionnaire de la Mission de Londres, œuvre chez les *Xhosa* et les *Khoi-Khoi*. Il prit une épouse africaine, ce qui lui valut les critiques de la plupart de ses coreligionnaires. (Note ajoutée)

²¹⁴ Alain Ricard, *op.cit.*, p. 18-19

²¹⁵ La question du rapport des femmes à la mission : Camille Aubret, « Femmes et Mission, de la France au Lesotho : statuts, rôles et engagements au sein de la Société des Missions Évangéliques de Paris, de 1825 aux années 1910 », Master 2, sous la direction de Pierre Boilley et Anne Hugon, Université Paris I Panthéon-Sorbonne », *Genre & Histoire* [En ligne], 11 | Automne 2012, mis en ligne le 26 juillet 2013, consulté le 03 août 2013. URL : <http://genrehistoire.revues.org/1736>

2 – 2 – 1 – La femme protestant(e)

Si, dès les débuts de la Réforme, la femme protestante doit d'abord être une bonne épouse parée des vertus de la discrétion et de l'abnégation, elle doit aussi apprendre à lire pour s'approprier la Bible et transmettre ainsi les « saintes écritures » à ses enfants. Le protestantisme ne promeut pas seulement l'image de la sainte et de la putain, il dévoile la femme éducatrice. Cette corde émancipatrice, d'abord tirée par des femmes de la noblesse aux XVI^e et XVII^e siècles²¹⁶, devient essentielle pendant la période dite du « Désert »²¹⁷. Alors, que les hommes sont contraints à l'exil, à la clandestinité, à cause des conséquences de la Révocation de l'Édit de Nantes de 1685, le rôle des femmes s'accroît au sein de la famille. Elles ont la responsabilité de la conservation de la foi protestante. Cette fonction s'accompagne d'une prise de conscience « féministe » comparable à celle que les femmes contraintes de s'impliquer dans la vie économique du pays, connaîtront dans le contexte de la première guerre mondiale.

Avec le retour à la « normale », imputable, entre autres raisons, aux mesures concordataires plus favorables à l'expression du culte protestant, la femme protestante du XIX^e siècle tend à retrouver le rôle qui lui était assigné au sein de la famille, et par extension au sein de la communauté, antérieurement aux troubles traversés à la fin du XVIII^e siècle. Cependant, si un recul peut être observé, dans les milieux les plus conservateurs bourgeois, une situation égalitaire a pu être préservée dans les mouvements du Réveil en grande partie héritiers de la théologie développée pendant le « Désert ». Ainsi, des femmes sortent du huis clos familial pour s'impliquer dans la vie sociale et politique.

²¹⁶ Liliane Crété, *Le protestantisme et les femmes. Aux origines de l'émancipation*, Genève, Labor et Fides, 1999, 127 p.

²¹⁷ Période d'exil, de clandestinité des protestants, consécutive à la Révocation de l'Édit de Nantes en 1685.

Émilie Oberkampf-Mallet (1794-1856), membre de la Société pour la morale chrétienne, créatrice d'un comité de dames pour visiter les détenues de la prison Saint-Lazare²¹⁸, Jenny d'Héricourt née Jeanne-Marie Poinsart (1809-1875)²¹⁹, fondatrice de la Société pour l'émancipation des femmes, Eugénie Niboyet (1796-1883)²²⁰, créatrice de la « Voix des femmes » en 1848, première revue officiellement féministe, sont des figures du féminisme militant naissant au XIX^e siècle, toutes issues de familles protestantes par lesquelles elles ont été éduquées. La femme protestante doit non seulement savoir lire la Bible, mais elle doit aussi savoir la commenter. Beaucoup d'entre elles deviendront donc institutrices et seront majoritaires à intégrer les Écoles Normales à la fin du XIX^e siècle²²¹.

Fortes de cet héritage séculaire, les femmes protestantes se sont retrouvées aux premiers rangs de la lutte pour la contraception et la légalisation de l'avortement dans les années 1950-1970. Ces revendications ont notamment pris forme dans le mouvement « Jeunes femmes »²²² qui se développe à partir de 1955 et dans la mouvance de la « Maternité heureuse », soutient la campagne pour la libéralisation de la contraception. Le « Mouvement français pour le Planning familial » est né, dans ce contexte, en 1960²²³. Nous avons choisi ce

²¹⁸ <http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=3113>

²¹⁹ Caroline Arni, « La toute-puissance de la barbe » Jenny P. d'Héricourt et les novateurs modernes », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, 13 | 2001, 145-154. ; Caroline Arni, « « La toute-puissance de la barbe » Jenny P. d'Héricourt et les novateurs modernes », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [Online], 13 | 2001, en ligne depuis le 19 juin 2006, connexion le 20 septembre 2012. URL : <http://clio.revues.org/139> ; DOI : 10.4000/clio.139

²²⁰ Michèle Riot-Sarcey, « Histoire et autobiographie : Le Vrai Livre des femmes d'Eugénie Niboyet », in *Romantisme*, 1987, n°56 « Images de soi : autobiographie et autoportrait au XIX^e siècle », p. 59-68. ; url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman_0048-8593_1987_num_17_56_4941

²²¹ Si la loi Guizot du 28 juin 1833 imposait à chaque département la création d'une école normale primaire, ce n'est que le 9 août 1879 que la proposition de Paul Bert, faisant obligation à ces mêmes départements de fonder une école normale primaire pour jeunes filles, est votée. ; Jean-Pierre Richardot, *Le peuple protestant français aujourd'hui*, Paris, Laffont, 1992, p.238.

²²² Sylvie Chaperon, « Le Mouvement Jeunes Femmes, 1946 -1970, de l'Évangile au féminisme », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, n°146/1, 2000, 01/02/02.

²²³ Marie-Françoise Lévy « Le Mouvement français pour le planning familial et les jeunes », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 3/2002 (n° 75), p. 75-84. ; URL : www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2002-3-page-75.htm. DOI : [10.3917/ving.075.0075](https://doi.org/10.3917/ving.075.0075).

détour pour essayer d'aborder plus précisément les conditions du contact entre les missionnaires et les femmes *Sotho*.

Quand Eugène Casalis et Thomas Arbousset arrivent en Afrique australe en 1833, ils ont respectivement 21 et 23 ans et sont célibataires. Comme le fait remarquer Alain Ricard, le Comité se charge bientôt de leur trouver des épouses, dans la bonne société du Cap²²⁴. Ainsi, Eugène Casalis épouse Sarah Dyke en 1836 et Thomas Arbousset, Katherine Rogers en 1837²²⁵.

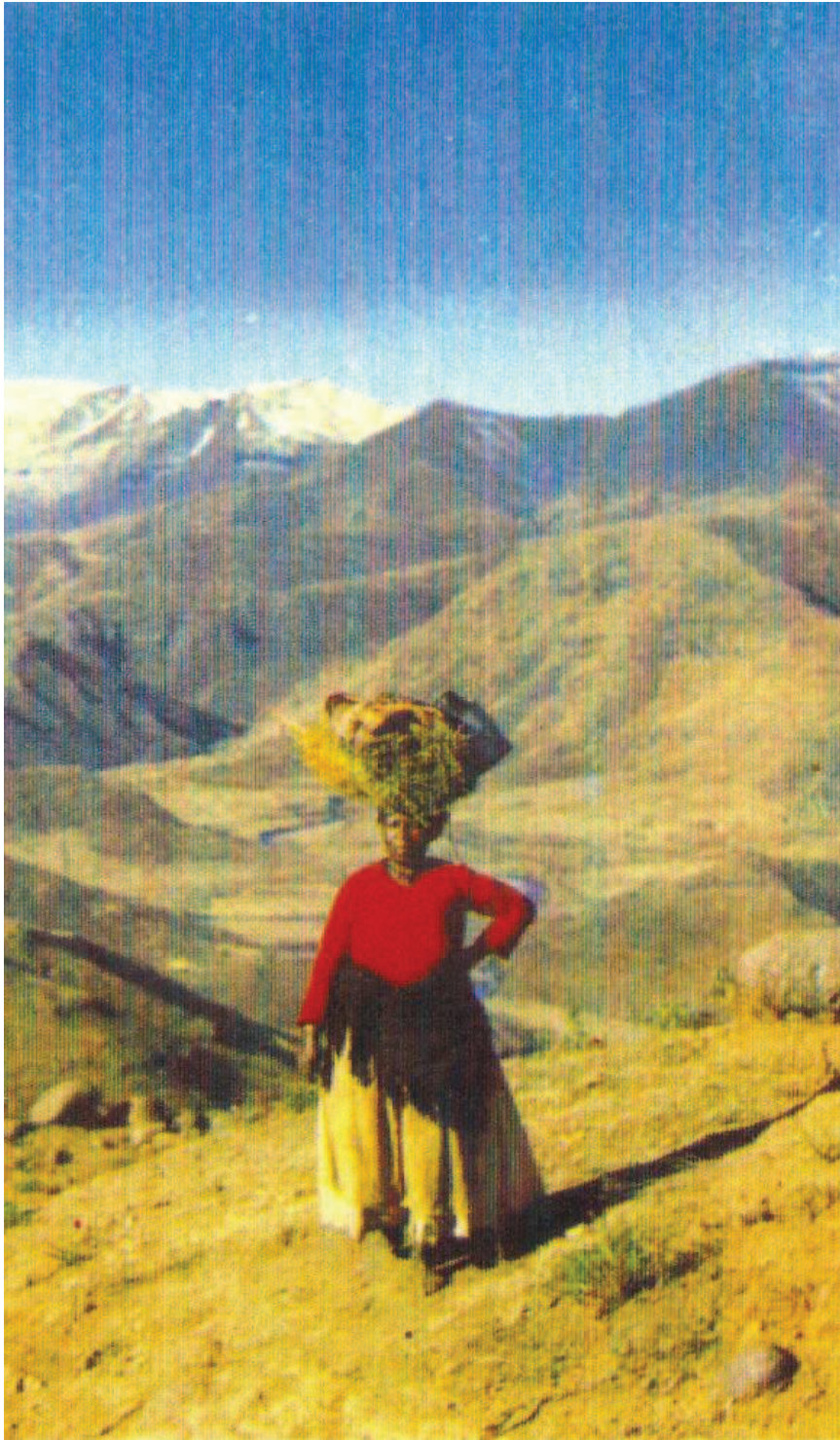
Dans les *JME*, du moins pour la période qui nous préoccupe, nous avons très peu d'informations sur le rôle des femmes européennes²²⁶. Nous savons qu'elles sont des épouses, des mères, lorsque les narrateurs racontent des épisodes de la vie quotidienne de leurs familles. Elles participent également à la bonne marche de la mission en s'occupant notamment des questions d'intendance et en organisant pour les femmes *sotho* des ateliers de couture ou autres activités domestiques²²⁷. Elles contribuent, ce faisant, à diffuser un modèle de femme sur lequel nous revenons.

²²⁴ Alain Ricard, *op.cit.*, p. 18-19.

²²⁵ Bibliographie générale

²²⁶ Plusieurs travaux semblent s'y intéresser cependant : Camille Aubret, « Femmes et Mission, de la France au Lesotho : statuts, rôles et engagements au sein de la Société des Missions Évangéliques de Paris, de 1825 aux années 1910 », Master 2, sous la direction de Pierre Boilley et Anne Hugon, Université Paris I Panthéon-Sorbonne », *Genre & Histoire* [En ligne], 11 | Automne 2012, mis en ligne le 26 juillet 2013, consulté le 03 août 2013. URL : <http://genrehistoire.revues.org/1736>

²²⁷ *JME* 1850, lettre de Mme Frédoux à la femme du directeur.



Femme du Lesotho²²⁸

²²⁸Fonds particulier. Illustration d'une carte de Noël que nous avons trouvée par hasard sur le haut d'une armoire dans un meublé    Pau (64), trace du lien qui existe entre le Béarn et ce pays ou hasard.

2 – 2 – 2 – De la femme « endormie » à la femme « ensevelie »

Sous la plume des missionnaires, la femme *sotho* renvoie à des images dispatchées comme si, d'une part, les narrateurs ne parvenaient pas à les saisir. Mais, comme si, d'autre part, elles s'imposaient à eux. Ainsi, comme l'a noté Alain Ricard, les pionniers entendent se battre contre le système de la compensation matrimoniale, qu'ils assimilent à un achat²²⁹. Le *bohali*, constitué de têtes de bétails, était remis par le futur époux à la famille de la future épouse, dans une logique d'équilibre social et économique. Aujourd'hui, la compensation continue d'exister sous forme financière principalement. Les missionnaires condamnent, par ailleurs, la polygamie. L'une des façons de lutter contre cette forme d'alliance est d'en substituer une autre, à savoir le mariage monogamique chrétien. Ainsi, ce dernier est l'un des paramètres quantifiables, retenus par les missionnaires pour mesurer l'avancée de l'évangélisation. Par exemple, pour conclure leurs rapports, ils présentent un résumé chiffré de l'état de la mission comme nous pouvons le voir ci-dessous pour Morija l'une des stations les plus prospères au 20 mai 1842.

COMMUNIANTS	28
CATECHUMENES	218
MARIAGES	21
ENFANTS BAPTISES	22
ECOLIERS	60 à 80

Pour les protestants, le mariage n'est pas un sacrement. Mais, il est un engagement des époux l'un envers l'autre et envers la communauté, d'où son importance dans le processus

²²⁹ Alain Ricard, *op.cit.*

d'évangélisation. Les *Sotho* qui choisissent ce type d'union passent symboliquement d'une société à une autre. A ce propos, Pule Phoofolo a montré que, dans les premières années de colonisation du Lesotho, la coexistence des contrats conjugaux (coutumiers et chrétiens) sera utilisée par les femmes pour obtenir un droit de garde des enfants notamment²³⁰. Le mariage a une dimension initiatique. Il permet de passer de l'état de célibataire à l'état d'épousé(e). Le mariage chrétien transforme le *Sotho* en *Sotho* chrétien. Pour illustrer ce propos, nous avons retenu deux images : « l'époux proprement vêtu » et « la mariée habillée de blanc »²³¹.

Le marié est vêtu. Le vêtement est un moyen simple et rapide de conversion quand il s'agit du costume européen, une seconde peau²³². Claude-Hélène Perrot note à ce propos :

Généralement, il consiste en un pantalon, un manteau de peausserie pour les jours ordinaires, et un habillement complet d'étoffes européennes pour le dimanche. Son port au temple est à la fois voulu par le missionnaire qui pousse les fidèles à s'habiller décentement et dont l'épouse apprend aux écolières à confectionner robes de coton et mouchoir de tête, et prisé par les fidèles heureux de souligner leur détachement à l'égard du milieu traditionnel et leur participation au monde nouveau, en dépit du prix élevé de ces vêtements²³³.

Le *Sotho*, ainsi habillé, n'en est que plus identifiable au narrateur. Dans cet ordre d'idée, la « mariée habillée de blanc » apparaît comme la représentation la plus aboutie et également la plus fugace de cette fusion.

²³⁰Pule Phoofolo, « Marital litigation in Early Colonial Lesotho 1870 – 1900 », *Cahiers d'études africaines*, 2007/3-4, p. 187-188.

²³¹*JME* 1847, p. 9.

²³²On pourra se référer à l'étude : Jean Comaroff, « Les vieux habits de l'empire. Façonner le sujet colonial », *Anthropologie et société*, vol.18, n°3, 1994, p. 15-38.

²³³ Claude-Hélène Perrot, *op. Cit.*, p. 36

Dans une étude de la fin des années 1980, la femme africaine est décrite « toujours à la fois épouse, mère et femme au travail à l'intérieur ou à l'extérieur du ménage²³⁴. » Cette image est plus ou moins transmise par les missionnaires quand ils décrivent la femme *Sotho* comme « esclave du mari »²³⁵ (épouse), « nourricière »²³⁶ (mère), « qui rassasie les hommes »²³⁷, « prépare la bière »²³⁸, « soigne sa maison »²³⁹ (travail domestique) et « bêche »²⁴⁰ (travail à l'extérieur). Les pionniers considèrent aussi que la femme est « rabaissée »²⁴¹. C'est pourquoi, ils préconisent de la revaloriser en entreprenant son éducation, en lui apprenant à lire notamment²⁴². Nous avons mentionné plus haut la femme protestante éduquée et éduquant. Aussi, est-il intéressant de remarquer le titre d'un article du *Courrier International* du 2 août 2004, « Les filles du Lesotho aiment l'école », dans lequel nous pouvons lire :

Au Lesotho, on insiste au phénomène inverse²⁴³ : ce sont les filles qui sont les plus nombreuses à fréquenter les bancs de l'école. Selon l'UNICEF, 20% des garçons, dès qu'ils atteignent l'âge de sept ans, abandonnent les cours pour aller garder les troupeaux dans les riches pâturages. En tenant compte de la disparité entre la ville et la campagne, on estime que 59% seulement des garçons achèvent le cycle de l'école primaire, alors que 73% des filles arrivent au bout de leur

²³⁴ Christine Oppong, « Les femmes africaines : des épouses, des mères et des travailleuses », in *Population et sociétés en Afrique du sud du Sahara*, s/d Dominique Tabutin, Harmattan, Paris, 1988, p. 421-440

²³⁵ *JME* 1843 p. 18 (il s'agit de premières entrées ou entrées dominantes).

²³⁶ *Ibid.*, p. 202.

²³⁷ *Ibid.*, p. 371.

²³⁸ *JME* 1848, p. 4.

²³⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 454

²⁴¹ *Ibid.*, p. 359.

²⁴² *JME* 1843, p. 371.

²⁴³ En comparaison au reste du continent africain.

scolarité. La conséquence est évidente : il y a beaucoup plus d'illettrés chez les garçons que chez les filles²⁴⁴.

Nous pouvons penser que cette situation est imputable à la fois, à la situation du Lesotho dans son contexte régional et à la précocité de l'implantation missionnaire. Les hommes sont partis travailler dans les mines dès la seconde moitié du XIX^e siècle. L'importance de la lecture pour les protestants a profité aux femmes restées sur place.

Pour les missionnaires, la femme *Sotho* est également une femme sexuée, « vicieuse »²⁴⁵, écrivent-ils, qu'ils tentent de déssexuer en dissimulant son corps-tentation sous le costume. Dans les textes, les compagnes des *Sotho* sont principalement associées au « sexe » et au « ventre »²⁴⁶ et renvoient ainsi à l'image implicite de l'Ève biblique. Les femmes *Sotho* qui s'imposent en tant que « passage obligé » pour les narrateurs, dans la perspective de leur renaissance, autrement dit de l'accomplissement de leur vocation, suggèrent une sorte de lien originel. En ce sens, la mariée dans sa robe offre la particularité d'être la femme non encore souillée, blanche comme la pureté qu'elle symbolise : le miroir idéal pour les missionnaires médusés. Mais, la mariée n'est qu'une image furtive puisqu'elle va s'associer à l'homme et muer. Cette sensation du moment de grâce renvoie indubitablement au moment tout aussi furtif du premier contact coiffé d'enthousiasme.

A partir des années 1848, les *Sotho* entrent dans une période de belligérance. La femme est exclue de ce nouvel ordre guerrier. Leur marginalité ne peut que converger vers celle des missionnaires : « Ce ne sont que des femmes, ces êtres si peu honorés dans ces

²⁴⁴ « Les filles du Lesotho aiment l'école », (02-08-2004), Courrier International, 24 septembre 2012, <http://www.courrierinternational.com/chronique/2004/08/02/les-filles-du-lesotho-aiment-l-ecole>

²⁴⁵ *JME* 1843, p. 133. (parce que le vice renvoie à l'étrange, à l'autre dans sa perversion – *TLF*, *op.cit.*)

²⁴⁶ Voir tableau

contrées païennes, qui s'approchent de nous pour se réconcilier avec Dieu²⁴⁷. » Nous étudions en suivant, les modalités de cet autre aspect du contact.

Sur l'ensemble du discours, les représentations des femmes se répartissent de façon antinomique à l'instar de celles des hommes. D'une part, nous trouvons des femmes « païennes », réceptacles de tous les défauts. D'autre part, les femmes chrétiennes accumulent toutes les qualités. Cette antinomie n'est pas originale puisque dans la plupart des travaux sur les représentations des Africains, nous retrouvons le « bon Nègre » qui répond aux ambitions des Européens et le « mauvais Nègre » qui y résiste.

Représentations antinomiques des femmes *Sotho*

Femmes <i>Sotho</i>	Femmes <i>Sotho</i> chrétiennes
« méchante »	« habillée décentement »
« vicieuse »	« apprend à lire »
« esclave du mari »	« soigne sa maison »
« buveuse de bière »	« cuisinière »
« condition rabaisée »	« laveuse »
« oisive »	« repasseuse »
« paresseuse »	

²⁴⁷ *JME* 1850, p.4

La femme du corpus au corps

La femme dans le corps du texte	Corps de femme
« douze femmes adoptent le costume européen » « mariée en blanc » « s'habillent déceamment »	Corps dissimulé, blanchi
« soigne bien sa maison »	Corps lavé
« méchante »	Corps malade
« apprennent bien à lire » « transport sur la tête »	Œil, tête
« indifférence religieuse » « (contre) son mari chrétien)	Absence de coeur
« nourricière » « préparation de la bière » « buveuse de bière » « bêche » « rassasier les hommes »	Ventre (muscle)
« soutien de la coutume de circoncision » « vicieuse » « esclave du mari » « condition rabaissée »	sexe

Comme nous le verrons tout au long de notre exposé, le discours des missionnaires est narcissique, quand, à bien des égards, les *Sotho* décrits ne sont que le reflet de leur propre aventure africaine. Dans ce jeu de miroir, l'image n'est pas forcément sexuée. Même, si nous ne savons pas qui est « Emma Bovary », elle est, malgré elle, Gustave Flaubert (1821-1880) et peu importe qu'elle soit pure fiction, inspirée d'un personnage réel ou sans doute un peu des deux²⁴⁸. L'image n'est jamais simple, figée. Elle est souvent floutée, ondulant, criante ou dissimulée.

Deux antinomies essentielles ressortent du tableau ci-dessus : une femme *Sotho* « inactive » (« oisive », « paresseuse ») s'oppose à une femme *Sotho* chrétienne active (« laveuse », « repasseuse »). Nous retenons alors la femme *Sotho* comme femme « endormie ». Ainsi, l'oisiveté et la paresse dont sont affublées ces Africaines ne semblent pas renvoyer à un seul jugement moral de la part des missionnaires, une posture héritée de la Réforme qui ferait du travail une valeur essentielle du protestantisme, une conjuration du vide que secréterait l'inactivité²⁴⁹. En effet, ces qualificatifs peuvent être interprétés comme une mise à l'écart. Dans le monde des missionnaires, la femme *Sotho* n'aurait rien à faire parce qu'elle n'aurait rien à y faire. Cette approche est par ailleurs renforcée par l'image de la femme chrétienne. En effet, nous remarquons que la plupart des femmes qui se convertissent sont des « grand-mères » ou des « petites filles »²⁵⁰. Autrement dit, il s'agit de femmes qui sont exclues du champ de la procréation, qui n'ont pas encore ou plus de « ventre » dans un espace où la fécondité joue un rôle déterminant quant au positionnement social de l'individu. « Que demande-t-on aux *barimo* (ancêtres), sinon d'assurer la fécondité des femmes et des

²⁴⁸ Pierre-Marc de Biasi, *Gustave Flaubert : une manière spéciale de vivre*, Paris, Grasset, 2009, 492 p.

²⁴⁹ Eliane Crété, *Le protestantisme et les paresseux*, Genève, Labor & Fides, 2001, 158 p. Référence à la *Sola gratia, Sola fide, Sola scriptura*

²⁵⁰ *JME* 1843, p. 263

champs ? »²⁵¹, s'interroge, par exemple, Claude-Hélène Perrot. Graphiquement, la femme chrétienne semble se lover autour de la femme *Sotho*, abandonnant le missionnaire avec un seul morceau du puzzle, celui dépourvu de partie vitale. Ceci précisé, la « femme endormie » est à réveiller et nous n'excluons pas la dimension religieuse de ce processus.

Nous avons parlé dans un premier point, du rôle particulièrement actif des femmes protestantes en faveur de la légalisation sur l'interruption de grossesse. C'est avec ce même état d'esprit qu'elles disent s'être battue contre l'excision, conjointement avec des femmes africaines ainsi qu'en témoigne cet extrait d'entretien :

- Et la mutilation sexuelle, qu'est-ce que vous en pensez ?

M.L.²⁵² : Quand nous avons participé à la grande rencontre africaine de 1985, à Nairobi, qui a traité de la situation et de l'avenir des femmes, nous avons demandé aux autres congressistes : « Que pouvons-nous faire pour vous, nous autres Européennes, sur les questions d'excision, de mariage forcé, de polygamie, etc. ? Et elles nous ont nettement répondu : Tout ce que vous obtenez dans votre pays au profit des femmes immigrées chez vous constitue pour nous un gain, une victoire en Afrique. Et ne dite pas que, quand vous nous aidez, vous prenez les responsabilités à notre place. C'est nous qui demandons de nous aider en interdisant rigoureusement l'excision chez vous. Et interdisez aussi la polygamie.

- Qu'est-ce que vous répondez concrètement quand les gens disent : il faut respecter les minorités qui vivent chez nous en France et en Europe, et par conséquent il faut les laisser vivre en fonction de leur culture : s'ils veulent procéder à l'excision, nous devons l'accepter par

²⁵¹ Claude-Hélène Perrot, « Un culte messianique chez les Sotho au milieu du XIX^e siècle », in *Archives des sciences sociales des religions*, n°18, juillet-décembre 1964, p. 147-152. ; doi : 10.3406/assr.1964.1776 ; url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1964_num_18_1_1776 ; Consulté le 28 septembre 2012

²⁵² Marianne Loupiac, responsable du mouvement Jeunes femmes en 1992.

libéralisme, par esprit de tolérance ? – Je réponds : si l'on voulait exciser votre petite fille, est-ce que vous l'accepteriez ? Est-ce qu'une petite fille noire ne vaut pas une petite fille blanche²⁵³ ?

En publiant cet extrait, nous ne souhaitons pas entrer dans ce débat spécifique. L'idée de mutilation et la réprobation compréhensible qu'elle suscite, sont ce qui nous interpelle. Chez les *Sotho*, les femmes chrétiennes se distinguent d'abord par leur aspect extérieur. En effet, en se convertissant, elles se coupent les cheveux et enlèvent leurs bracelets et autres bijoux. En acceptant cette transformation, elles se privent en fait de ce qui les distingue des hommes, les désigne socialement femmes par rapport aux hommes. Autrement dit, pour devenir chrétiennes, les femmes *sotho* doivent subir une mutilation, ne fut-elle que symbolique. La parure n'est pas neutre. Elle est polysémique. Quand elle est indice de séduction, elle renvoie au sexe et c'est en ce sens que nous parlons de mutilation symbolique ; une perte nécessaire pour être une femme chrétienne, quand l'ablation du clitoris est souvent interprétée comme une « perte nécessaire pour être femme »²⁵⁴. La femme *Sotho* ne semble exister dans le discours qu'en étant niée. Nous poursuivons l'étude de cette négation ci-après.

Comme nous venons de le faire constater, le vêtement est, en quelque sorte, un moyen rapide de conversion. Ainsi, les pionniers s'indignent de l'impudeur des femmes *sotho* qui exposent leur corps « massif ». Ils soulignent à cet effet que pour les hommes de Moshoeshoe : « plus elles sont grosses, plus elles sont belles.²⁵⁵ » Aussi, dans le cas de la femme, le vêtement convertit-il, mais dissimule-t-il également. Il enrobe, il ligote, il empêche de danser²⁵⁶. Par analogie, pour la « femme endormie », il devient le drap et par extension le dernier drap, le linceul. Un lien femme-mort s'immisce (à corps défendant ?) dans le

²⁵³ Propos recueillis par Jean-Pierre Richardot, *op.cit.* p. 262

²⁵⁴ Dominique Lutz-Fuchs, *Psychothérapies de femmes africaines (Mali)*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 66.

²⁵⁵ *JME* 1850, p.175.

²⁵⁶ Nous revenons sur la relation missionnaires-danse, au cours de notre exposé.

discours. Ainsi, dans le même ordre d'idée, nous trouvons la maison. L'édifice en pierre, solide, dans le sens d'ancré dans le sol, que les missionnaires tentent de substituer aux habitations traditionnelles des *Sotho*, en forme de cylindre, à toits de chaume. Symbole visible de l'introduction de la civilisation occidentale dans cet espace africain, la maison européenne est le lieu où les missionnaires consignent les femmes comme « laveuses », « repasseuses », « balayeuses ». Assignée aux travaux domestiques, la femme est coupée du monde extérieur, ensevelie. La maison devient son tombeau. Toutes ces supputations n'auraient sans doute aucune importance si elles demeuraient dans le seul cadre rassurant du texte. La mort symbolique des femmes ne serait nécessaire qu'à la résurrection tout aussi symbolique des narrateurs. Mais, les mots ont trait avec le réel, même quand ce réel est insupportable, quand ils servent à décrire l'indescriptible. Ainsi, nous lisons :

Les Bassoutos ont eu une vingtaine de blessés et autant de morts. Il faut malheureusement ajouter à cette dernière catégorie, un plus grand nombre de femmes et d'enfants tués par les soldats. Ce fait a excité la plus vive indignation chez les Bassoutos. Il a été porté à la connaissance du gouverneur, qui a envoyé l'expression de ses regrets à Moshesh. Certains officiers ont été fort irrités par les réclamations que nous avons faites au nom de l'humanité. Ils ne se feraient pas, je crois, scrupule s'ils le pouvaient, de nous susciter de mauvaises affaires²⁵⁷.

La femme « ensevelie » se substitue progressivement à la femme « endormie », finalement plus à guérir qu'à réveiller désormais. Le pionnier factotum laisse la place au missionnaire-médecin.

Soigner l'autre n'est pas une opération culturellement neutre. Nous y revenons. C'est une façon de s'emparer de son corps, de le saisir. A ce propos, le missionnaire écrit :

²⁵⁷ *JME* 1853, p.89.

« Le corps souffre, les sentiments sont comprimés, de sorte que l'on peut s'attendre à de grands progrès religieux, surtout au milieu d'un peuple encore païen et si sensible à l'influence des besoins physiques.²⁵⁸ »

Le typhus et la rougeole sont les maladies les plus fréquentes, du moins les plus fréquemment mentionnées. Pour éviter que les épidémies ne se propagent, les missionnaires parcourent les campagnes afin d'y soigner les populations en danger. Ils sont diversement accueillis : « Nous sommes parvenus récemment à nous procurer la vaccine et à la mettre en circulation. Deux cent cinquante enfants en ont déjà profité, tant ici que dans le voisinage. Les habitants de Motito y ont une entière confiance ; mais à Linokaneng et chez la majorité des gens de Lattakou, où j'ai tenté de l'introduire, on a repoussé mes services²⁵⁹. »

Les missionnaires « perçus comme des sorciers responsables du mal qui accable les populations.²⁶⁰ », endossent ce rôle de soigneurs. Pendant les guerres, ils s'affirment même dans un rôle humanitaire dans la mesure où leur démarche correspond aux modalités essentielles de cette action, à savoir :

- soulager la souffrance des populations vulnérables (les enfants, les femmes notamment)
- agir dans le cadre d'une organisation : la SMEP
- agir dans un environnement politique, (les guerres contre les Anglais et les *Boers*) qui entre en contradiction avec les principes pacifiques des intervenants²⁶¹

²⁵⁸ *JME* 1843, p. 323

²⁵⁹ *JME* 1842, p. 252

²⁶⁰ Claude Hélène Perrot, *Les Sotho et les missionnaires européens au XIX^e siècle, op.cit.*, p. 38

²⁶¹ Michael Schloms, « Le dilemme inévitable de l'action humanitaire », *Cultures & Conflits* [En ligne], n°60, hiver 2005, mis en ligne le 15 janvier 2006, consulté le 26 septembre 2012. URL : <http://conflits.revues.org/1924>

L'attitude altruiste des missionnaires met en évidence ce qui va devenir la face positive de l'humanitaire, la justification de l'ingérence, sauver des vies avant tout. Cependant, nous y décelons une ambigüité qui consiste notamment à n'exister que pour et par les victimes, quand l'autre, pris dans la tourmente d'évènements mortifères, permet la propre survie du sauveur institué. La femme symboliquement ensevelie est symptomatique de cette évolution²⁶²

2 – 3 – Le roi *Moshesh* – Un homme de parole

La figure de *Moshesh*, Moshoeshoe, est centrale dans le récit des pionniers. Pour aller vers le chef, les missionnaires doivent gravir une pente rocailleuse. Cette ascension est certes d'abord imputable à la nature du terrain puisque Thaba- Bosiu, la capitale du royaume des *Sotho*, est située sur une hauteur²⁶³. Cependant, elle peut être lue comme l'effort ultime des missionnaires vers l'accomplissement de leur vocation, l'aboutissement d'un voyage initiatique, concrétisé par une traversée maritime et terrestre tumultueuse, de leur embarquement sur le *Test* à Londres²⁶⁴, à leur arrivée au pied du Drakensberg. Le « profond silence (qui) s'établit », noté par le narrateur, indique la solennité de l'instant. Quand Eugène Casalis arrive enfin auprès de Moshoeshoe, il le trouve : « Assis sur une natte, au milieu de ses conseillers : il me tendit la main d'un air affectueux, et m'invita à prendre place à son

²⁶² Pour une réflexion sur le sujet: Maurice Bellet, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, 314 p.

²⁶³ Thaba Bosiu ou la montagne de la nuit est associée au nom de Moshoeshoe qui fit de cette forteresse naturelle un lieu symbolique de résistance aux assauts extérieurs. La légende veut que la montagne s'élève la nuit pour redescendre au petit matin, laissant ses assaillants en suspension.

²⁶⁴ Eugène Casalis, *Mes souvenirs*, Paris, SMEP, 1933, 434 p.

côté. Un de ses serviteurs m’apporta un pot de bière et quelques bâtons de canne à sucre. La conversation ne tarda pas à s’engager²⁶⁵ ».

La conversation s’engage parce qu’elle est propice à la conversion²⁶⁶, parce que Moshoeshoe, compagnon de voyage de Thomas Arbousset, dans les Montagnes bleues, est un homme qui parle. Alain Ricard précise : « Moshesh est impossible à récupérer dans l’historiographie boer, mais très difficile à revendiquer dans une histoire de la « Résistance » à l’apartheid, puisqu’il est un homme de paix et de dialogue, et que tout son art était celui, politique par excellence, du compromis dans lequel le *morena* (roi et chef en sotho, mais aussi président...) Mandela a excellé²⁶⁷. »

D’ailleurs, dans un discours de 1964, Nelson Mandela, se réfère au chef des *Sotho*, comme héros national à l’instar d’autres chefs. Il suggère un Moshoeshoe inspirateur et raconté : « Au cours de ma jeunesse dans le Transkei, j’écoutais les anciens de ma tribu qui racontaient des histoires des jours lointains. Entre autres histoires, ils m’ont parlé de ces guerres livrées par nos ancêtres pour défendre notre terre. Les noms de Dingane et Bambatha, Hintsa et Makana, Squngthi et Dalasile, Moshoeshoe et Sekhukhune étaient loués, et parés de la gloire de toute la nation africaine²⁶⁸. »

²⁶⁵ Texte-fondateur

²⁶⁶ Alain Ricard, in Thomas Arbousset, *Excursion missionnaire dans les Montagnes bleues*, op. cit.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 47.

²⁶⁸ Nelson Mandela, « Discours depuis le banc des accusés », Procès de Rivonia, Palais de justice, Pretoria, Afrique du Sud, 20 avril 1964, in Nelson Mandela, *Pensées pour moi-même – Le livre autorisé de citations*, Éditions de la Martinière, 2011, p. 30, (traduit par Maxime Berrée).

Les représentations de Moshoeshoe, dirigeant²⁶⁹ africain du XIX^e siècle, mais aussi figure emblématique de la geste missionnaire, se superposent, pour modeler un personnage complexe, oscillant entre fiction et réalité, prisonnier des représentations et des projets des Européens, promoteur d'une diplomatie originale. « Extraordinaire » ou « conciliateur à tout prix » pour les missionnaires²⁷⁰, il est un modèle africain tiré d'une expérience authentiquement africaine pour Marc Spindler²⁷¹. Le compagnon de voyage de Thomas Arbousset dans les Montagnes bleues²⁷² illustre un livre d'Armand de Quatrefages (1810-1892), vêtu d'un costume victorien²⁷³. Plus récemment, le chef des *Sotho* a fait l'objet d'un article dans la revue *Point de vue et images du monde*²⁷⁴, à l'instar des monarques européens les plus courus. Il a aussi les caractéristiques d'un bourgeois *compradore* pour Bill Freund²⁷⁵, en référence notamment au commerce du blé et des peaux que le royaume a très tôt entretenu avec la colonie du Cap.

Le premier contact des missionnaires avec le chef semble se résumer à cet « air affectueux », pour aussi dire cette ambiance affectueuse initiale. En contraste avec ce qu'il adviendra ultérieurement, quand les pionniers devront apprendre à faire avec les laissés pour compte, balises de l'humanitaire. Moshoeshoe s'impose, telle une image en suspension, de ce qui aurait pu être. Il est décrit tel un interlocuteur bienveillant.

²⁶⁹ Le mot pourra paraître très actuel. Mais, nous avons trouvé que nous utilisons trop « facilement » le mot « chef », ce que nous n'aurions pas fait pour un Européen.

²⁷⁰ *JME 1843*, p. 444 ; *JME 1847*, p. 20.

²⁷¹ Marc Spindler, « Le modèle Moshesh dans la missiologie protestante du XIX^e siècle, *colloque du CREDIC*, août 1985, p. 1.

²⁷² Thomas Arbousset, *op. cit.*

²⁷³ Armand de Quatrefages, *Histoire générale des races humaines*, Paris, Hennuyer, 1887, 283 p.

²⁷⁴ Seldon, « Moshoeshoe II “temporairement déposé”. Le Lesotho sans roi ? », *Point de vue et images du monde*, 12 avril 1990, n° 2176, p. 16-17.

²⁷⁵ Bill Freund, *The Making of contemporary Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, 338 p.



Moshoeshe, peinture du XIX^e siècle²⁷⁶

²⁷⁶

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:King_Moshoeshe_of_the_Sotho_-_Lesotho_-_from_the_Natal_Archives.jpg

II – DE L'AUTRE COTE DU MIROIR – LE CONTACT IMAGINE

Nous n'avons pas entendu les *Sotho* raconter le premier contact. Cependant, nous avons essayé de l'imaginer à partir d'éléments connus du contexte historique régional et d'aspects socioculturels de communautés africaines traditionnelles.

1 - Premiers éléments sur les Européens dans le sud-ouest africain avant 1850²⁷⁷

D'après la plupart des sources sur cette période, les pionniers de la SMEP seraient les premiers hommes blancs à être entrés en contact direct avec les *Sotho*²⁷⁸. Cependant, en 1833, les Européens sont déjà présents dans le sud de l'Afrique notamment dans la partie occidentale.

Le 6 avril 1652, Jan van Riebeck ainsi qu'une centaine de femmes et d'hommes débarquent dans le sud de l'Afrique afin d'y établir un comptoir pour la Compagnie Hollandaise des Indes Orientales. Quelques années plus tard, en 1657, la Compagnie leur concède des lots de terre. Dès lors, les colons assurent leur survie en achetant du bétail aux populations locales (*Khoi-Khoi*) et en le revendant à la Compagnie. Jusqu'en 1712, ils demeurent dans la région fertile qui s'étend autour de la ville du Cap. Cependant, de plus en plus nombreux, ils doivent bientôt trouver d'autres terres pour développer un élevage extensif²⁷⁹. Aussi, une partie des colons est-elle contrainte d'effectuer un premier déplacement vers l'est dans le but d'exploiter, d'occuper de nouveaux espaces. Deux groupes sociaux distincts naissent de cette scission : les agriculteurs qui restent dans la région du Cap et les

²⁷⁷ Voir en bibliographie, les ouvrages généraux sur l'Afrique du sud.

²⁷⁸ Nous revenons sur cette question dans la troisième partie de notre exposé

²⁷⁹ L'augmentation du nombre des colons est due, d'une part, à un fort taux de fécondité et d'autre part, à l'arrivée de nouveaux Européens comme les Huguenots français condamnés à l'exil par la Révocation de l'Édit de Nantes de 1685.

éleveurs devenus nomades, les *trekboers*²⁸⁰. Avant de trouver des terres exploitables, ces derniers doivent parcourir une longue distance. Ce n'est qu'après avoir traverser le Karroo, espace semi-désertique, qu'ils envisagent de s'installer durablement. Cependant, ce territoire a déjà été investi par les *Xhosa*, un groupe *Bantu*. Si les Européens ont pu facilement assujettir les *Khoi-Khoi*, ces autres Africains se montrent plus résistants. Aussi, dès 1770, la première



sJan van Riebeeck au Cap en 1652²⁸¹

des guerres dites « Cafres »²⁸² éclate-t-elle. Elles se succèdent jusqu'en 1850, d'abord contre les autorités hollandaises, puis contre les Britanniques. Malgré cette situation conflictuelle, les *trekboers* décident de rester dans cette région où ils fondent la ville de Graaf Reinet. Pour comprendre la détermination de ces hommes, il faut préciser que ces calvinistes intransigeants

²⁸⁰ Du néerlandais *trek* : déplacement et *boer* : paysan

²⁸¹ <http://www.tumblr.com/tagged/jan%20van%20riebeeck>

²⁸² Cafre, habitant de la Cafrerie (partie de l'Afrique australe) ou qui en est originaire, de l'arabe « incroyant », TLF, *op.cit.*

sont persuadés d'être dans leur bon droit, que Dieu les guide et les conduit inéluctablement vers la « Terre Promise ». Ils sont les représentants d'un peuple élu et nul ne peut les empêcher d'accomplir leur destin exceptionnel. Quoique calvinistes, les pionniers de la SMEP ne cautionnent pas les exactions commises par les *Boers* au nom de Dieu :

L'attitude que les colons avaient prise vis-à-vis des indigènes fut certainement une des causes de la déchéance religieuse. Au lieu de se concilier les Hottentots, de s'attacher à les éclairer et les civiliser, on trouvait plus facile de les détruire ... La vie chrétienne disparaît bientôt lorsque les cœurs se ferment au sentiment de justice et d'humanité. Pour donner le change à leur conscience les colons tâchèrent de se persuader qu'ils faisaient les affaires du christianisme. Ils en vinrent à croire qu'ils étaient en état de grâce par le seul fait qu'ils ne ressemblaient pas aux païens qu'ils exterminaient ... Un abus inqualifiable de l'élection mit le comble à ces aberrations . Les Boers du Cap, ceux d'origine hollandaise et d'extraction française indistinctement, devinrent le peuple élu, chargé de purger un nouveau Canaan des hordes païennes qui l'infestaient²⁸³.

En 1795, les *trekboers* se proclament République indépendante. Pendant ce temps, en Europe, la Révolution Française s'exporte et cette même année 1795, l'armée anglaise s'installe au Cap pour officiellement parer à l'éventualité d'une intrusion française .Les *trekboers*, en proclamant leur république, ont mis en avant les idéaux révolutionnaires français. Même si cette récupération est avant tout symbolique, les Anglais y trouvent le prétexte à un débarquement dans la baie d'Algoa et la République est dissoute en 1799. C'est le début d'un dissensus entre les deux communautés européennes qui s'exacerbe lorsque les Anglais prennent possession de la Colonie en 1814²⁸⁴.

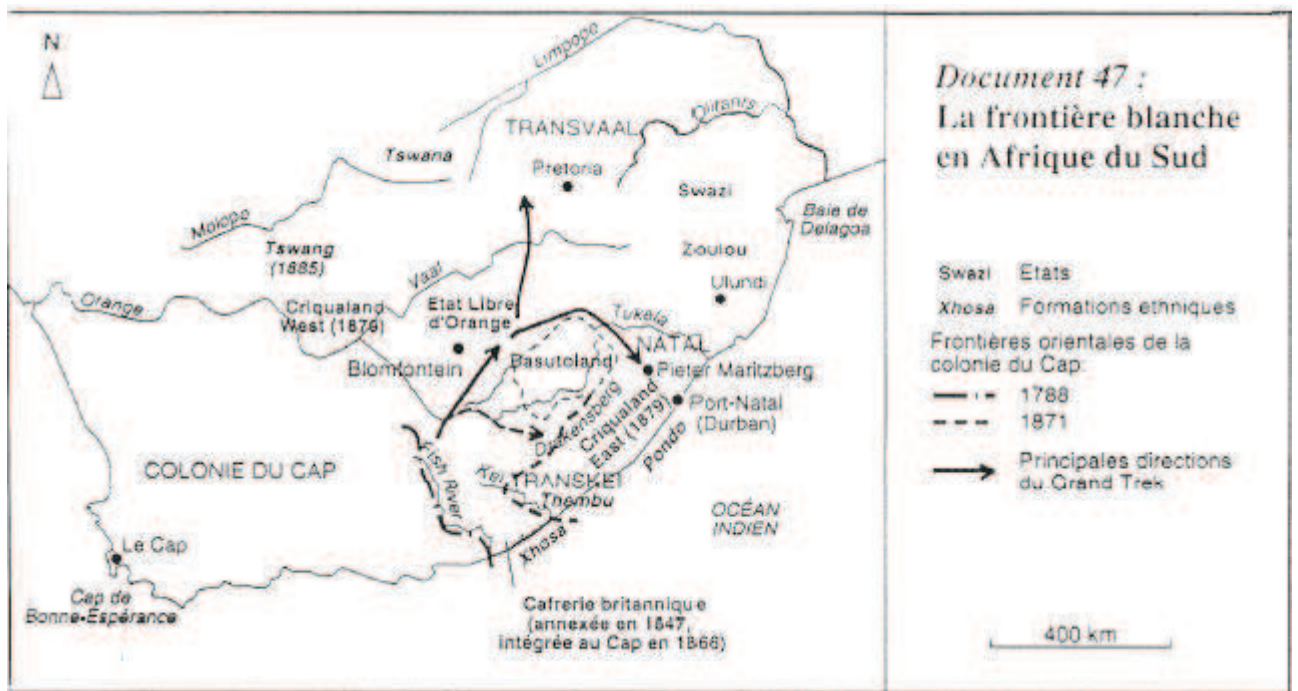
²⁸³ Eugène Casalis, *Mes souvenirs*, Paris, SMEP, 1882, p. 89-90.

²⁸⁴ Décision prise dans le cadre du Traité de Paris de 1814-1815

Les *Boers* jugent la politique menée par les nouveaux gouvernants trop favorable aux Africains qu'ils estiment être inférieurs à eux. Concrètement, ils s'opposent à l' « Ordonnance 50 » qui permet aux *Khoi-Khoi* de posséder des terres et aux Métis²⁸⁵ d'avoir les mêmes droits civiques que les Blancs. Par ailleurs, ils s'insurgent contre une anglicisation forcée de la société. Ces raisons convainquent les *Boers* de quitter la Colonie. L'abolition de l'esclavage promulguée par l'Angleterre en 1833 (*Abolition Bill*) les conforte dans leur décision. Dans leur exode, connu sous le nom de « Grand Trek », les *Boers* se dirigent vers les territoires occupés par les *Sotho*. Un groupe ne fait que les longer pour s'installer au nord de la rivière Vaal. Un autre, par contre, s'établit dans le High Veld et entre en conflit direct avec les *Sotho*. Ces guerres, contexte particulier dont nous reparlons tout au long de notre exposé, ont, entre autres conséquences, de détériorer l'image de l'Européen chez les *Sotho* : « Il n'y avait pas autrefois beaucoup de sympathie entre les Noirs et les Blancs, mais aujourd'hui il y en a encore moins. Les Béchuanas ne se lassent pas de parler de l'injustice du gouvernement. La compensation qu'on leur avait promise pour les terres qu'ils ont perdues ne leur a pas été accordée. Cette conduite trompeuse a détruit tout l'estime que les indigènes avaient pour les Blancs²⁸⁶. » Ce sentiment ne semble pas dominer au moment des premiers échanges.

²⁸⁵ Les Métis dont il est question sont, pour la plupart, nés d'esclaves Khoi-Khoi et de colons néerlandais. Nous pouvons imaginer qu'ils sont les « Malais des îles de la Sonde » dont parle Eugène Casalis lors de son arrivée au Cap, si nous nous en référons à H.J. Foya-Thomson, « Dans ces pays, les descendants de Blancs et Noirs sont connus en tant que « coloured », « race mixte » ou « Malais du Cap », *The Daily Gazette*, Harare, 10/12/1993. Cependant, les Afrikaners avaient des esclaves qui venaient des colonies hollandaises d'Indonésie. La discussion est ouverte.

²⁸⁶ *JME* 1850, p. 43



La « frontière blanche » en Afrique du Sud ²⁸⁷

²⁸⁷ Elikia M'Bokolo, *Afrique noire : histoire et civilisation*, op.cit, p. 230

2 – Comment les missionnaires ont-ils pu être perçus par les *Sotho* au moment du premier contact ?

Les missionnaires se trouvent au Cap lorsqu'ils apprennent qu'ils vont se rendre chez les *Sotho*. Comme nous l'avons mentionné en introduction générale, il était prévu qu'ils aillent renforcer une équipe de la SMEP installée sur le territoire de l'actuel Botswana. Mais, lors de leur arrivée sur place, ils avaient du constater la destruction de la station et la fuite de ses occupants devant les hommes de Mzilikazi²⁸⁸. Pour couvrir les mille kilomètres qui séparent Le Cap du royaume des *Sotho*, les pionniers doivent voyager en char à bœufs²⁸⁹. À l'issue de ce long voyage, nous pouvons imaginer des missionnaires hirsutes dont l'aspect a sans doute de quoi surprendre leurs hôtes vivant dans « un pays inconnu et dont les noms ne figuraient sur aucun atlas et dans aucune des géographies les plus au courant des découvertes modernes »²⁹⁰. Certains auteurs prétendent alors que les missionnaires sont perçus par les Africains comme des « fantômes », des « esprits incarnés », dont la pilosité peut rappeler le babouin, considéré comme un porteur de messages ancestraux par plusieurs peuples d'Afrique australe. D'ailleurs, Eugène Casalis fait état dans *les Bassoutos*, de cette comparaison entre eux et les primates : « d'autres fois, nos cheveux longs et déliés rappelaient à nos hôtes le singe beaucoup plus que l'homme »²⁹¹. Il n'y perçoit pas forcément une note surnaturelle. Pour autant, le « fantôme » comme messager des ancêtres n'est pas un fait original en Afrique. Ainsi, Honorat Aguessy raconte à propos des *Yoruba*²⁹² :

²⁸⁸ Introduction générale

²⁸⁹ Eugène Casalis, *Mes souvenirs*, op.cit., Ch. 7, 8,9

²⁹⁰ Théophile Jousse, *La mission française au sud de l'Afrique*, Paris, SMEP, 1889, p.106

²⁹¹ Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, Paris, SMEP, 1859, p. 15

²⁹² Peuple établi dans la partie occidentale du Nigéria, au Bénin et au Togo principalement.

La promotion des valeurs que rend possible l'instauration du monde des divinités, des esprits et des ancêtres se manifeste aussi dans les rapports individuels. L'homme doit courtoisie, aide et hospitalité à toutes les personnes en tant que réincarnation possible d'un ancêtre. L'hospitalité motivée par bien d'autres raisons, se justifie partiellement par cette présence invisible des divinités, esprits et ancêtres. Ne sachant jamais quand les « vodoun » se présentent à vous sous une forme humaine ou vous délèguent quelqu'un d'autre, vous êtes appelés à tout instant à bien accueillir autrui²⁹³

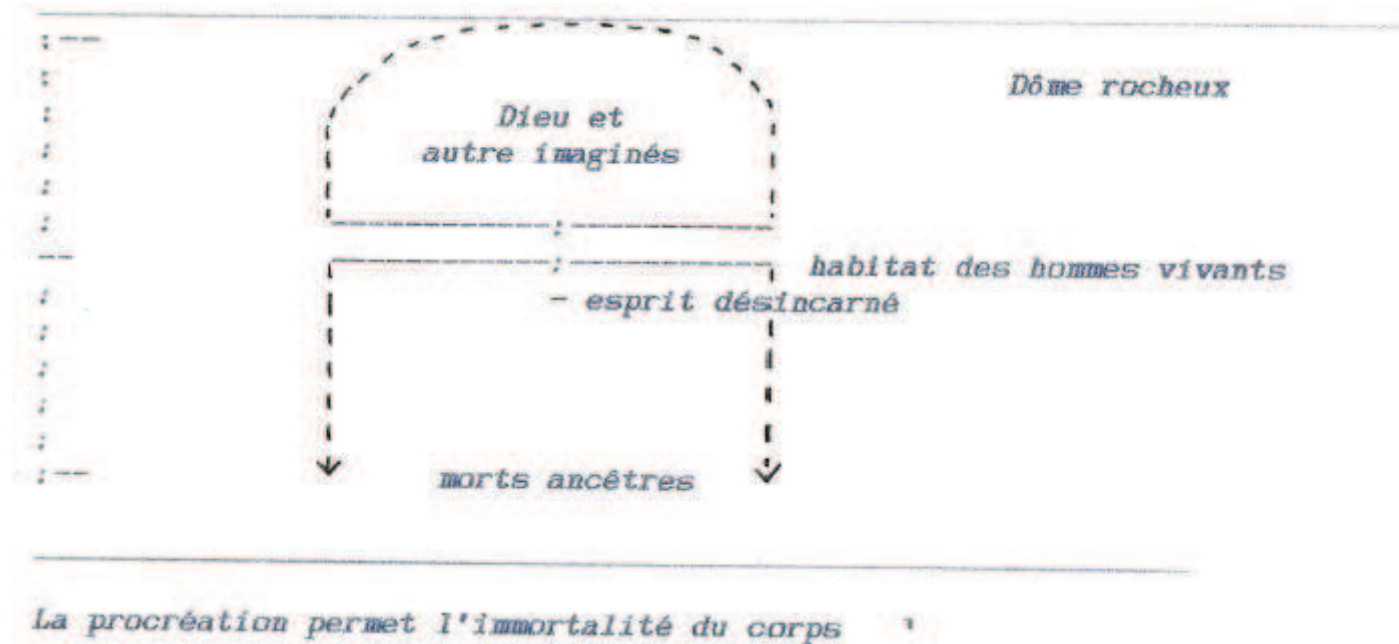
Nous ne disposons pas des sources pour trancher. Par ailleurs, il semble que si tous les *Sotho* réunis ce jour n'avaient pas observé d'hommes blancs, leur chef les avait déjà remarqués jusqu'à souhaiter leur venue sur son territoire, dans un contexte politique en transformation.

La démonstration de joie des *Sotho*, relatée par le missionnaire, n'est peut-être pas feinte ou la seule projection du narrateur. L'arrivée des pionniers correspond à l'aboutissement d'une attente, ainsi que nous venons de le noter ci-dessus, et si ces Blancs aux allures simiesques peuvent incarner des esprits ancestraux, ils sont aussi de potentiels atouts politiques.

Comme nous l'avons vu, les *Sotho*, sous l'égide de Moshoeshoe, sortent du *lifacane* en 1831 après avoir vaincu les *Ngwane* (1828), les *Tlookoa* (1829) et les *Ndebele* (1831). Aussi, pouvons-nous dire que les années 1830 offrent aux *Sotho* des perspectives d'avenir. Cette période devient phase de construction et est propice, en tant que telle, à l'émulation intellectuelle, à l'écoute d'autrui, à l'ouverture. Le moment est favorable pour renouer avec

²⁹³ Honorat Aguessy, « Religions africaines comme effet et source de la civilisation de l'oralité », in *Les Religions africaines comme source de civilisation*, Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, p. 32

les héros et les ancêtres, concrétiser, «la liaison solidaire entre les ancêtres et leurs descendants»²⁹⁴, et attendre d'eux un nouveau discours. La religion des *Sotho*, comme la plupart des religions africaines, non dogmatique, a le pouvoir d'absorber et de véhiculer la modernité comme nouveauté. Ce constat nous incite à être prudents dans une approche bipartite (contrastée) de la société entre traditionalistes et modernistes, dans un contexte principalement africain. Ainsi, ne sera-t-il pas contradictoire pour les *Sotho* d'accueillir l'Évangile sans pour autant renoncer à leur propres croyances. Vocation accomplie pour les uns, tradition hospitalière ou renouveau politico-spirituel pour les autres, le premier contact semble revêtir pour chacun des protagonistes un caractère néanmoins exceptionnel.



295

²⁹⁴ Honorat Aguessy, *op.cit.*, p. 27

²⁹⁵ D'après Alexis Kagame, « Le problème de l'homme en philosophie bantou », séminaire, Addis-Abeba, 1980.

III– PEREGRINATIONS ANACHRONIQUES - LES BAGAGES IDEELS DES MISSIONNAIRES –

Nous avons imaginé cette étude comme un aller-retour entre le passé et le présent, une analyse d'un fait passé en écho à notre contemporanéité, au monde actuel, à notre vie actuelle. Aussi, pour introduire ce troisième point, avons-nous fait une sorte de détour anachronique, imaginé un lien, peut-être inopportun, avec notre quotidien. Il est bien entendu, dans les lignes qui suivent, que nous ne supposons aucune parenté entre les *Sotho* « sans histoire » et les immigrés « sans papier ». Pour autant, parce que la rédaction de notre thèse n'a pu se soustraire complètement aux tempos de l'actualité, aux échos sociaux récurrents, nous avons osé ce détour comme rupture introductive, pour matérialiser, capter ce « sans ». Nous avons juste emprunté une piste.

Les « sans papier » sont des étrangers qui n'ont plus ou n'ont pas obtenu de titre de séjour et qui se retrouvent donc, sur un territoire étranger, en situation irrégulière. Depuis le regroupement familial institué par Valéry Giscard d'Estaing en 1974, les politiques migratoires en France sont devenues de plus en plus restrictives comme dans d'autres pays d'Europe occidentale. La multiplication des reconduites à la frontière, des enfermements en centres de rétentions ont mis sur le devant de la scène ces populations grâce à des associations d'accompagnement telles que le Réseau Éducation Sans Frontière (RESF). Les « sans papier » se sont fait connaître également, en occupant l'église Saint Bernard en 1996 ou les restaurants dans lesquels ils travaillaient en 2008-2009²⁹⁶.

²⁹⁶ Sur la problématique des « sans papiers » : Gérard Noiriel : *Réfugiés et sans-papiers : la République face au droit d'asile XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Hachette-littérature, 2006 (1^{ère} éd. 1991), 331 p.

Les « sans abri » ou « sans domicile fixe » sont des personnes qui vivent dans la rue ou dans des foyers d'hébergement de façon temporaire. Leur cause a été par exemple médiatisée par les « Enfants de Don Quichotte » qui ont installé deux-cents tentes le long du Canal Saint-Martin, à Paris, entre le 15 et le 16 décembre 2006.

Les « sans » ont pour point commun d'avoir été dépossédés ou de ne pas avoir obtenu un « bien » nécessaire à leur existence. Dans ce sens, les *Sotho* décrits, comme nous le voyons, ci-après, sans histoire, sans religion ou sans éducation, sont « sans » du seul point de vue du narrateur qui, en quelque sorte, construit du vide pour mieux imposer ses substitutions. Aussi, les *Sotho* « sans » n'auraient-ils rien à voir avec les « sans papiers » ou les « sans domicile fixe ». Cependant, dans une étude sur les « sans abris », Claudia Girola a fait remarquer qu'elle avait eu des difficultés à obtenir des récits de vies de ses interlocuteurs, qui ne soient pas des histoires stéréotypées. Elle a alors constaté que ces trames étaient celles qui étaient plus ou moins induites par les relations entre les SDF et les représentants des services sociaux ; trames faites forcément de vacuité puisque le rôle de ces derniers était de proposer un remplissage²⁹⁷. Une convergence s'opère ici entre les « sans » quand il s'agit de confisquer ou d'ignorer pour mieux remplir son rôle. Si des similarités existent dans les itinéraires de SDF, elles ne signifient pas que ces itinéraires soient identiques, sauf à considérer ces personnes comme des coquilles vides à « simplement » réinventer. Il en va ainsi pour les *Sotho* du texte.

²⁹⁷ Claudia M. Girola, « Rencontrer des personnes sans abri. Une anthropologie réflexive », in *Politix*, vol. 9, n° 34, deuxième trimestre 1996, p. 87-98 ; url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix_0295-2319_1996_num_9_34_1033 Consulté le 08 octobre 2012

1– Au croisement des histoires

Les missionnaires voient dans Dieu l'instigateur de leur contact avec les *Sotho*. Ce moment exceptionnel est un point d'arrivée, l'accomplissement de leur vocation. En d'autres termes, elle est la fin d'une existence et le début d'une autre. Dans ce processus, les *Sotho* apparaissent comme le support idéal de cette renaissance. Cette élection se lit, notamment, dans l'utilisation par les missionnaires, d'expressions à caractère privatif pour qualifier les Africains ou leur environnement. Ainsi, les *Sotho* sont décrits « sans passé » ou « dans le présent », c'est-à-dire sans passé et sans futur.

Au propre et au figuré, les terres d'Afrique australe sont, pour les pionniers, des terres à défricher, des frontières à repousser²⁹⁸. En apprentis physiocrates, ils y développent la culture fruitière et construisent des stations comme bases de modèles sociétaux. Cette opportune virginité est projetée sur les habitants de ces territoires.

Écrire que les *Sotho* « vivent dans le présent » ou sont « dépourvus d'idée de temps »²⁹⁹ revient à dire qu'ils sont a-historiques. Dans cette perspective, les missionnaires se situent dans la tradition hégélienne qui place le continent africain hors de la sphère de l'histoire³⁰⁰. Pour sa propre survie (dans la mesure où nous retenons le *Sotho* comme le support principal de son aventure africaine), le narrateur doit « historiciser » le *Sotho*. Nous suivons ce processus dans le texte.

Les missionnaires, chrétiens, ont un rapport au temps qui privilégie à la fois la mémoire et l'attente. L'incarnation du Christ introduit une rupture, s'ouvre sur un temps nouveau dans l'attente du jugement dernier. Ils sont aussi des hommes du début du XIX^e

²⁹⁸ Alain Ricard, *op.cit.*, p.10-18

²⁹⁹ *JME* 1834, p. 19

³⁰⁰ Friedrich Hegel, *op.cit.*

siècle, tournés vers l'avenir parce que croyant au progrès. Pour eux, les *Sotho* n'ont pas d'idée du temps, parce qu'ils n'ont vraisemblablement pas leur idée du temps. Ainsi, Marshall Sahlins a évoqué des régimes historiques spécifiques propres à chaque société³⁰¹. Par ailleurs, comme nous venons de le noter, pour parfaire l'évangélisation, il importe de faire entrer les *Sotho*, dans leur temps. Plus spécifiquement, les *Sotho* sont décrits comme étant « dans le présent ». C'est-à-dire qu'ils n'ont pas d'autre horizon que l'immédiateté. Ils seraient dans une sorte de vase clos, figés. Nous retrouvons l'image de la coquille vide propice à l'exploration missionnaire. François Hartog, dans une étude des régimes d'historicité, a montré que le présentisme qui caractérise l'époque contemporaine était de nature composite. Si, à un bout de la société une partie de la population profite d'un présent plein, à l'autre bout, l'autre partie est engluée dans une sorte de sur place qui la confine à l'immobilisme, par absence de perspectives³⁰². D'un certain point de vue, le *Sotho* a-historique rejoint même lointainement cette dernière catégorie. Il n'est pas un faiseur d'histoire.

Alors que l'évangélisation triomphe, les missionnaires constatent que les *Sotho* sont « meilleurs chrétiens qu'historiens »³⁰³. Ils signifient ainsi, que l'évangélisation est un élément nécessaire, mais non suffisant pour faire entrer les *Sotho* dans leur temps, et par extension leur vision du monde, leur monde. En fait, le vecteur essentiel d'historicisation, à ce niveau de notre récit, apparaît-être le *JME* lui-même qui propulse, par l'écriture, le *Sotho* dans le champ historique du missionnaire. Aussi, l'histoire désormais écrite des *Sotho*, même lorsqu'elle se réfère à une période antérieure à l'arrivée des pionniers, ne peut-elle se passer de cette incorporation.

³⁰¹ Marshall Sahlins, « L'apothéose du capitaine Cook », in *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, p. 318 ; *How native think, about captain Cook for example*, Chicago, UCP, 1995, 348 p.

³⁰² François Hartog, *Régimes d'historicité : présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003, 257 p.

³⁰³ *JME* 1842, p. 5

Les historiens racontent³⁰⁴ que Moshoeshoe quitte le village paternel de Menkhoaneng pour conduire son peuple vers Botha-Bothe, puis Thaba-Bosiu. Il construit un royaume respecté à partir de la Montagne de la Nuit. Moshoeshoe s'affirme en tant que guide et protecteur, un père. Il est intimement lié à sa capitale qui disparaît, en tant que telle, à sa mort en 1870. Cet ensemble est symbole de masculinité, dans un contexte matriciel que constituent les terres fertiles de l'est qui sont toute la richesse des *Sotho*. Les hommes de Moshoeshoe puisent leur identité dans les montagnes, les Maloti. D'ailleurs, ils sont connus des autres peuples de la région comme les « cavaliers de la montagne » puisque c'est au sein des rocs et des pics qu'ils ont trouvé refuge pendant le *lifacane*. Les missionnaires, les narrateurs, ne sont pas étrangers à cette histoire. Elle éveille la leur. Ainsi, Jean-Marie Mayeur souligne que « la fondation des Églises » et ce qu'il nomme la « geste des persécutions » avec la « résistance dans les Cévennes », espace montagnard français, sont parmi les « pôles de référence privilégiés » de l'historiographie protestante³⁰⁵. Nous pourrions presque parler d'une interférence historique quand l'anticipation historique se combinerait à l'anticipation divine pour mieux préparer le premier contact des *Sotho* et des missionnaires. Pendant que Moshoeshoe consolide son édifice, une partie des *Boers* quitte la région du Cap et gagne bientôt les territoires occupés par les hommes de Moshoeshoe. Dans leur quête obsessionnelle de la terre promise, les terres fertiles des *Sotho* deviennent une option acceptable. La violation est inévitable.

³⁰⁴ Voir bibliographie générale sur l'histoire des *Sotho*

³⁰⁵ S/D Jean-Marie Mayeur, *L'histoire religieuse de la France 19^e -20^e siècle – problèmes et méthodes*, Paris, Beauchesne, 1975, p. 185

2– Prospective politique

Le *Sotho* écrit devient historique pour le missionnaire et ses contemporains. Autrement dit, le mot *Sotho* est l'indice d'historicisation de l'homme *Sotho*. Le temps du récit est celui du narrateur.

Comme nous le faisons remarquer ci-dessus, les *Sotho* rassemblés au moment du premier contact sont identifiés par les mots « foule », « multitude », « nombreux ». Ces termes induisent une idée de masse, mais aucune définition politique particulière. La première expression qui retient notre attention est celle de « peuple enfant »³⁰⁶. Nous y voyons l'allusion à un processus embryonnaire qui est cohérent avec l'entreprise fédérative de Moshoeshoe, mais qui permet en même temps au missionnaire de pouvoir s'inventer.

2 – 1 – Les pouvoirs du chef

Moshoeshoe qualifié de « prince » (princeps- premier)³⁰⁷ attribue aux missionnaires des terres sur lesquelles ils fondent des stations principalement destinées à recevoir les chrétiens. Le chef des *Sotho* accueille favorablement les pionniers et se distingue en cela du chef « Zoula », « peu disposé à recevoir l'évangile »³⁰⁸. A propos de cette opposition représentative entre les deux chefs, Jean-François Zorn souligne : « Dans l'historiographie missionnaire, Moselekatsi et Dingaan font figures de chefs sanguinaires opposées en tous points aux chefs sotho pacifiques Moshoeshoe et Sebetoane qui subissent les contre coups des

³⁰⁶ *JME* 1834, p. 150

³⁰⁷ *JME* 1848 p. 84

³⁰⁸ *JME* 1834, p. 112

expéditions bantou et boers et qui, dans leur position de défense et de repli, favorisent la venue des missionnaires européens³⁰⁹. »

Les missionnaires sous la tutelle du *Paramount* sont comparables à « Mossemi chef des Tabantsous » ou « Mossi chef d'Umpanane »³¹⁰. Ils acceptent le pouvoir de Moshoeshoe, dans sa dimension temporelle, quand ce dernier leur accorde sa protection dans un milieu hostile. Le chef africain représentant, incarnation des ancêtres ou du dieu fondateur, est détenteur d'un pouvoir spirituel qui a lieu d'entrer en conflit avec celui des missionnaires. Cependant, Moshoeshoe qui cherche à donner le plus de cohésion possible à son royaume choisit une politique de tolérance et laisse les missionnaires vulgariser l'Évangile. Claude-Hélène Perrot fait en outre constater que dans des stations éloignées du lieu de résidence du chef, le missionnaire détient aussi le pouvoir temporel³¹¹. C'est par exemple le cas de François Daumas à Beersbeba. Au fil des années, une opposition s'organise ou plutôt s'affirme contre les évangélistes et Moshoeshoe. Dans ce contexte, à aucun moment, le chef n'est accusé de faire preuve d'un excès d'autoritarisme pour résoudre le problème. Les questions sont abordées et discutées en assemblées ou *pitso*. Cet organe démocratique, comme lieu d'expression collective, semble être l'apanage de sociétés africaines *bantu* précoloniales comme l'indique Alexis Kagame :

³⁰⁹ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 366

³¹⁰ *JME* 1834, p. 43 et p. 45 ; Claude-Hélène Perrot, *op.cit.*, 23

³¹¹ Perrot Claude-Hélène, « Premières années de l'implantation du christianisme au Lesotho (1833-1847) ». In: *Cahiersd'étudesafricaines*, vol.4,n°13,p.106 ;url :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1963_num_4_13_3007

Consulté le 14 octobre 2012

Les organisations politiques traditionnelles adaptées aux besoins des sociétés africaines ont été dévoyées par le colonisateur qui a changé la nature du pouvoir. Dans le passé, les chefs étaient nommés par l'assemblée des anciens dont ils n'étaient, en fait, que les délégués. Plus tard, des pouvoirs exorbitants ont été conférés par l'administration coloniale, précisément pour casser l'influence des assemblées où s'exprimait le seul intérêt de la communauté. En revanche, sous l'arbre à palabres, les anciens pouvaient échanger des paroles contradictoires jusqu'à ce qu'un compromis se dessinât³¹².

Les missionnaires décrivent Moshoeshe comme un chef « extraordinaire »³¹³, tout en lui reprochant d'être « conciliateur à tout prix »³¹⁴, une attitude qu'ils réprouvent. Le chef des *Sotho* a regroupé autour de sa personne des hommes démunis, d'origines claniques différentes, avec la seule promesse de leur assurer une protection qui prend différentes formes. Ainsi, l'un des principaux aspects de cette aide est le *mafisa*. C'est à dire que Moshoeshe concède, à ceux qui recherchent son soutien, quelques têtes de bétail, un troupeau qui leur garantit une survie, mais dont ils ne sont pas les propriétaires. Ce système les rend dépendants du roi qui est l'unique détenteur du cheptel au nom des ancêtres. Cette relation n'est pas sans risques pour le chef dans la mesure où ces hommes sont ses rivaux et ennemis potentiels³¹⁵. Une autre stratégie est de mettre en place un système de contrôle des clans par les *Kwena*, le clan de Moshoeshe. Ses frères et ses fils aînés sont placés dans les communautés les plus fragiles. Ils deviennent des chefs subordonnés par le biais de mariages négociés. La polygamie est encouragée. Moshoeshe aurait épousé plus de cent femmes. Comme les femmes sont responsables des cultures (voir tableau ci-contre), cette politique permet d'accroître la capacité

³¹² Alexis Kagame, « Le problème de "l'homme" en philosophie bantu », in *African Philosophy*, Summer (éd.), Addis Abeba, (séminaire), 1980, p. 105-112.

³¹³ *JME* 1843, p. 444.

³¹⁴ *JME* 1847, p. 207.

³¹⁵ Bardill, Cobbe, *Lesotho-Dilemmas of Dependence in Southern Africa*, op. cit., p. 7-18.

productive des fermes et des chefferies. Cependant, comme le *bohali* (la dot) ne cesse d'augmenter, un fossé se creuse entre les chefs puissants et les autres plus pauvres. La production est également accrue par le placement d'hommes dans le champ des premières épouses. Ces « ouvriers agricoles » reçoivent une compensation contre leur travail, le *matsema*³¹⁶. En outre, les mariages entre cousins sont favorisés pour maintenir le bétail dans le lignage³¹⁷. Cette prospérité offre à Moshoeshoe et aux grands chefs des opportunités lucratives, notamment dans le commerce avec Le Cap. Dans un premier temps, les grains ont été échangés contre du bétail pour reconstituer le cheptel endommagé pendant le *lifacane*. Dans un second temps, céréales et animaux ont été commercialisés, non seulement pour la consommation, mais également pour l'achat d'outils (charrue) pour accroître la productivité agricole, puis d'armes et de chevaux. Les missionnaires sont des intermédiaires essentiels dans ces transactions³¹⁸.

La répartition des activités³¹⁹

	Homme	Femme
Agriculture	Défriche, sème, bat les grains transporte les grains	Bêche, sème, sarcle pourchasse les oiseaux moissonne, prépare l'aire
Élevage	Soigne le bétail	
Artisanat et autres	Tanne les peaux et les coud avec des tendons de bœuf construit la maison	Vanne, poterie, prépare la nourriture

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ Sur cette question, Adam Kuper, « Des femmes contre des boeufs. Réponse à Luc de Heusch, », *L'Homme*, 1983, n°4, p.39, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_04394216_1983_num_23_4_36844

³¹⁸ Claude Hélène Perrot, *op.cit.*

³¹⁹ D'après Claude Hélène Perrot, *op. cit.*, p. 158

Sur le plan extérieur, Moshoeshoe mène une politique prioritairement défensive. D'ailleurs, il a mené ses hommes vers la forteresse naturelle de Thaba-Bosiu pour cette raison essentielle. Lorsque cette stratégie s'avère insuffisante, il choisit la diplomatie. Dans cette optique, comme nous le constatons à différentes reprises au cours de notre exposé, il cherche un appui auprès des autorités britanniques quand les *Boers* menacent d'investir ses territoires.

Les choix « conciliateurs » de Moshoeshoe, ainsi définis par les missionnaires, semblent refléter une volonté de maintenir la paix tant sur le plan intérieur qu'extérieur. Les missionnaires qui refusent de participer aux opérations militaires, devraient soutenir inconditionnellement les prises de position du chef. Or, ils se montrent réservés. Nous essayons de comprendre leur attitude. En fait, les choix de Moshoeshoe sont avant tout politiques et sa tolérance envers l'évangélisation fait partie de cette stratégie. L'ambition des missionnaires est d'abord de faire vivre la parole du livre. La convergence d'intérêts est avant tout circonstancielle. L'histoire du chef des *Phuti*, Moorosi, est de ce point de vue, édifiante.

Moorosi avait manifesté un certain « désir d'instruction »³²⁰ et souhaitait que les missionnaires détachassent l'un des leurs auprès de lui et ses hommes pour leur apporter protection et sagesse. Une supplique à laquelle les pionniers répondaient par leur difficulté à avoir suffisamment de confrères sur place. Finalement, une opportunité se présenta et Moorosi fut content de recevoir son *moruti*³²¹. Cependant, le chef des *Phuti* ne se conduisit pas tel que l'avaient espéré les missionnaires. D'abord, le chef insistant, peu de temps après l'arrivée de l'évangéliste, se serait mis « à démolir de gaîté de cœur, cet édifice qu'ils (les

³²⁰ *JME* 1847, p. 290-293

³²¹ Nom donné au missionnaire par les *Sotho*

missionnaires) tâchaient de construire »³²². Ensuite, contre tout avis, il décida de rejoindre son fils qu'il venait de placer au delà de l'Orange et qui s'était fait voler tout son bétail. « Je m'en vais émigrer, dit-il, pour sauver mon enfant qu'on a tué ! - Mais, qu'en dit votre missionnaire ? Lui demanda-t-on – Il ne veut pas que je m'en aille – Et Moshesh ? - Il s'y oppose – Et vous, que ferez-vous ? - Je partirai. »³²³

Les missionnaires sont bien sûr en colère contre l'attitude de Moorosi. Mais, ils critiquent également le manque d'autorité de Moshoeshe : « Ainsi, d'après son analyse, le chef des Sotho craint sans doute que Moorosi, qui tâche aujourd'hui de s'émanciper en fondant un pouvoir indépendant du sien, ne lui échappe entièrement lorsqu'il voudra redresser ses torts. Aussi, est-il probable qu'au fond, l'inconstant et pauvre chef du Lessouto préfère sacrifier la mission que de renoncer à sa politique³²⁴. »

Parce qu'ils sont des missionnaires français dans un cadre géographique où les enjeux coloniaux ne sont pas ceux de la France, la mission des pionniers est d'abord internationaliste³²⁵. Cette position est progressivement remise en question lorsque les *Sotho* en guerre, à l'instar d'autres peuples africains de la région, entrent dans les négociations accompagnés de leurs missionnaires qui doivent opter pour des lignes de défense avant tout nationales³²⁶. Les pionniers qui imaginent sans doute pouvoir faire vivre aux *Sotho* un évangile non dévoyé³²⁷, ne peuvent qu'être sensibles à l'idée de nation qui préoccupe les esprits européens du XIX^e siècle. Ainsi, comme héritiers des Lumières, nous pouvons les

³²² JME 1847, *op.cit.*

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.* p. 285.

³²⁵ Jean-François Zorn, *Le grand siècle d'une mission protestante*, *op.cit.*, p. 11

³²⁶ *Ibid.* p. 384.

³²⁷ Claude-Hélène Perrot, *op. cit.*, p. 100.

imaginer défendre un peuple *Sotho* dans son droit à disposer de lui-même. Mais aussi, en tant que revivalistes inspirés par un passé sublimé, ils peuvent se faire les protagonistes d'une idée nationale d'inspiration romantique. Ils s'intéressent aux langues, à l'histoire et aux contes locaux, potentiels ferments d'une mystique nationale. Le royaume de Moshoeshoe a plus l'aspect d'une confédération lâche que d'un État solidement unifié. Ce maillage tend d'ailleurs à se détendre au fil du temps quand les conditions de regroupement initial s'éloignent (*lifacane*). Cette dissociation ne peut pas convenir aux missionnaires qui ont besoin d'un minimum de cohérence politique pour faire passer leur message biblique. Leur stratégie, inspirée de la Mission de Londres, est fondée sur l'exemplarité. Il faut d'abord convertir les chefs qui auront alors valeur d'exemple et convaincront leur peuple de rejoindre l'Évangile. L'attitude jugée laxiste de Moshoeshoe à l'égard de ses subalternes est un frein à leur projet. En cela, il le juge aussi responsable de la défection de Moorosi que l'intéressé lui-même.

L'historiographie protestante présente les pionniers comme des conseillers politiques des chefs africains et par extension comme « leurs ministres des affaires étrangères »³²⁸. Le couple (chef africain, conseiller missionnaire européen) créé dans le contexte du royaume des *Sotho*, fait recette puisqu'il s'exporte bientôt dans les contrées limitrophes comme le souligne Marc Spindler :

Dans des sources étudiées, qui sont les lettres et les rapports des missionnaires suisses romands au Transvaal et au Mozambique, en partie imprimés dans le bulletin missionnaire des Églises libres de la Suisse romande à l'époque considérée (1884-1897), trois petits rois ou chefs africains du Mozambique sont comparés au fameux roi Moshesh du Lesotho (...) Dans les trois

³²⁸ Henri Dieterlen, *Eugène Casalis (1812-1891)*, Paris, *SMEP*, 1930, p. 114.

cas, il s'agit du premier établissement missionnaire dans un clan ou une tribu de la région côtière entre le Limpopo et la baie de Delagoa². Le modèle diffusé est avant tout politique et, pour reprendre le même auteur : cette constatation devrait suffire à réviser une image que j'ai trouvée souvent dans les écrits sur les missions du XIX^e siècle, image selon laquelle les missions se préoccupaient exclusivement de « sauver les âmes » en se désintéressant totalement du destin politique et social des populations. La mission protestante française au Lesotho et la mission protestante romande au Mozambique ont manifesté une sensibilité authentique pour les intérêts proprement politiques des « nations » au sein desquelles a commencé leur activité³²⁹.

Nous avons vu ci-dessus que ne pas reconnaître aux *Sotho* un régime historique qui leur était propre, permettait aux missionnaires de leur imposer leur histoire et plus précisément leur conception de l'histoire. De même, lorsqu'ils appréhendent le monde politique de leurs hôtes, en plus d'y interférer concrètement comme conseillers, ils en dessinent les contours d'après leurs points de vue et aspirations. Autrement dit, les missionnaires superposent à la nébuleuse territoriale créée par Moshoeshoe, au découpage imprécis et mouvant sur le plan figuratif, la ligne de l'histoire-progrès et interviennent comme accélérateurs, modificateurs historiques. Leur ambition est de sortir du moment sublimé, sacré du premier contact, pour entamer une marche vers un idéal séculier. Dans leur récit des premières années de leur existence chez les *Sotho*, les pionniers posent les jalons à la fois matériels (construction des stations) et idéologiques de leur insertion, puis de leur avenir dans cette région de l'Afrique. Ils ne veulent pas seulement poser l'évangile, puis repartir. Mais, ils veulent poser leurs valises pour un séjour qui s'annonce de longue durée.

³²⁹ Marc Spindler, « Le modèle Moshesh dans la missiologie protestante du XIX^e siècle », *op. cit.*, p. 1.

En fait, Moshoeshoe est ce dirigeant tel qu'il sera décrit dans les manuels d'Ernest Lavisse (1842-1922)³³⁰. Il est un bon souverain quand son rôle est favorable à l'édification nationale et un mauvais souverain quand il est soupçonné de remettre cette construction en question. Quand il meurt en 1870, son pouvoir est de plus en plus contesté par ses subordonnés³³¹. Ce changement est perceptible, au niveau des *JME*, par des allusions de plus en plus fréquentes à ces chefs secondaires, signes de leur présence accrue sur la scène politique.

Pour autant, Marc Spindler présente Moshoeshoe comme un chef africain. Il insiste sur le fait que le « modèle Moshesh » est un modèle africain, tiré d'une expérience authentiquement africaine, et jugé applicable pour des situations politiques africaines. Il ne serait pas un modèle importé de l'occident.

Cette constatation devrait conduire à nuancer considérablement l'idée reçue dans l'histoire contemporaine des missions que les missions du XIX^e siècle procédaient purement et simplement à l'exportation des modèles religieux et politiques du christianisme occidental. Il n'y a pas eu en mission que de l'eurocentrisme. Les missionnaires français et suisses ont été capables d'apprécier à leur juste titre les personnalités et les institutions politiques africaines, dans la mesure où elles étaient porteuses d'un avenir pour l'Afrique. L'exemple de Moshesh démontrait pour l'époque la viabilité d'une solution africaine des problèmes de souveraineté politique, de progrès social, et de christianisation lente de la vie nationale³³².

³³⁰ Claude Liauzu, *Race et civilisation – L'autre dans la culture occidentale, anthologie critique*, Paris, Syros-Alternatives, 1992, p. 69-70

³³¹ Claude Hélène Perrot, *Les Sotho et les missionnaires européens au XIX^e siècle, op.cit.*, p. 64.

³³² Marc Spindler, *op.cit.*, p. 7.

Pour compléter ce tableau politique, il importe de nous éloigner des sphères du pouvoir pour observer comment, par exemple, les représentations du peuple *sotho* les interrogent.

2 – 2 – Itinéraire discursif du peuple *sotho*

Le discours politique balise la sécularisation des *Sotho*. Il permet aux missionnaires de se distancier du moment magique du premier contact pour s'insinuer dans le monde réel de l'hôte. Par ailleurs, nous avons vu que l'exploration des mots associés au pouvoir donnait avant tout une définition territoriale du royaume *sotho*. L'approche des hommes réunis la complète.

L'association « peuple enfant »³³³ suggère une situation embryonnaire. L'idée nationale peut y être contenue sans que cela soit très explicite. Elle est une association ouverte, tournée vers l'avenir. En deçà de cette approche, le peuple est aussi « idolâtre », ou « sauvage »³³⁴. Dans cette configuration, le peuple se voit assigner un rôle passif sinon contrariant quant à l'ambition religieuse des pionniers. Par ailleurs, les associations « foule de guerriers farouches »³³⁵ ou « foule des Bassoutos »³³⁶ sont des ébauches ou des affleurements sans résonance politique évidente. En ce sens, l'association « peuple enfant » apparaît comme le sommet d'une courbe méliorative. Le peuple qui suit est défini « dégradé »³³⁷. Autrement dit, il est un peuple qui s'efface pour devenir « peuplade »³³⁸ et au-delà, « tribus

³³³ *JME* 1843, p. 2.

³³⁴ *JME* 1848, p. 126.

³³⁵ *JME* 1843, p.4.

³³⁶ *Ibid.* p.6.

³³⁷ *JME* 1848, p. 14

³³⁸ *JME* 1848 p. 42

inoffensives »³³⁹. Le missionnaire apparaît encore plus démuni pour définir la communauté des *Sotho* que le royaume *sotho*. Il semble figurer une sorte de concordance entre un royaume aux contours suffisamment lâches dans lequel la frontière comme barrière interétatique ne peut être que d'importation, un chef –roi en continuelle négociation et un peuple aux contours estompés. Pour le narrateur, cette nébuleuse entre en collision avec un projet conduit par l'idée de progrès. La ligne du narrateur ne peut que transpercer, traverser la masse informelle. Elle ne peut pas la recouvrir. L'atout, la priorité du narrateur est l'Évangile qu'il est venu divulguer parce qu'il peut se contenter des porosités : « S'il ne fallait pas passer par un état transitoire pour arriver à une condition plus parfaite, nous dirions que le plus vil paganisme est préférable à une demi-civilisation sans piété. Il y a plus d'espérance d'un païen inconverti que d'un homme en partie civilisé, sans être chrétien. »³⁴⁰

Avant que le *Sotho* ne devienne le « guerrier tatoué sur la poitrine et le bras droit, orné d'anneaux et de bracelets »³⁴¹, il est, à bien des égards, l'élus du missionnaire. Parce que les attentes des uns et des autres convergent à un moment donné du récit, les premières années de présence des missionnaires chez les *Sotho* sont favorables à la mission. La guerre, événement – traumatisme, vient bouleverser le nouvel ordre des choses. Dans le contexte du *lifacane*, les *Sotho* ont combattu d'autres peuples et ont finalement pu se poser à Thaba-Bosiu. Cette fois, ce sont des hommes Blancs, les *Boers*, qui menacent leur intégrité territoriale, leur fragile construction politique. Les missionnaires, autres hommes Blancs qu'ils ont accueillis, sont présentés comme un atout dans des rivalités qui opposent au départ des hommes Blancs. Ils deviennent ainsi les conseillers des différents chefs dans les incontournables négociations.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *JME* 1840, p. 324

³⁴¹ *JME* 1848 p.42

Tous les *Sotho* n'ont pas adhéré au christianisme. Les plus influents d'entre eux finissent par se réunir en *pitso* pour dire leur opposition à la religion des Européens. La guerre leur permet d'être sur le devant de la scène. Elle est le nouveau ferment du groupe *Sotho*. A cette étape de notre récit, un récapitulatif s'impose.

Repères	Des hommes : les <i>Sotho</i> (nom générique)	Catalyseur de regroupement
1823 : errance et entrance	Clans dispersés pris dans la tourmente du <i>lifacane</i>	Moshoeshoe et ses hommes se réfugient à Thaba-Bosiu (protection naturelle)
1833: « christianisation »	Fédération lâche, cohabitation de convertis, missionnaires, chefs subalternes avec une certaine autonomie (clientélisme), antichrétiens	Le christianisme offre des perspectives matérielle et idéale de regroupement, de nouvelles tensions également
1843 : errance et déshérence	Les hommes guerriers se regroupent pour combattre. Les laissés pour compte de la guerre se réfugient dans les stations	Tutelle extérieure instituée ou les territoires <i>sotho</i> sous protectorat

Dans les années 1820, l'entité politique qui sera connu sous le nom de royaume des *Sotho* se dessine et se destine sous l'égide du chef Moshoeshoe. La forteresse de Thaba-Bosiu devient la matrice du peuple *Sotho*. L'entrance, comme mouvement introductif, se substitue à l'errance, éparpillement. Cette genèse entre en écho avec celle de la vocation des pionniers de la SMEP. Le premier contact entre les missionnaires et les *Sotho*, ainsi que les

dix années qui suivent, sont un moment de connivence. La christianisation de la société *Sotho* se conjugue à la construction politique. Nous parlons de « christianisation ». Dans les années 1840, la guerre réunit les guerriers, mais confrontent de nouveau les exclus, les déshérités à l'errance. La mission se réinvente.

Dans les années de bifurcation guerrière, une fracture dans le discours se lit dans l'apparition de l'association « race indigène »³⁴² qui souligne une essentialisation et donc une inévitable imperfectibilité des *Sotho*. Le discours prend à cet endroit un tour déterministe et par extension raciste. En dépit de la distance, d'un décalage idéologique supposé entre les pionniers et leurs contemporains restés en France, nous notons une évolution sensiblement identique des discours respectifs. Cette concordance peut d'abord être imputée à Eugène Casalis qui voyage en France entre 1849 et 1850 et peut transmettre ou informer « des idées pseudo-scientifiques sur l'inégalité des races agitées par Arthur de Gobineau et ses disciples »³⁴³, des missionnaires désorientés dans un royaume des *Sotho* en guerre. L'auteur de *l'Essai sur l'inégalité des races humaines*³⁴⁴ fait de la race le moteur de l'histoire. Il semble intéressant de noter que lorsque le *Sotho* sort de la compréhension du missionnaire, autrement dit lorsque, nous fondant sur un parti pris étymologique, ils ne font plus corps, le discours vacille et se distancie de sa bienveillance originelle. Les pionniers, hommes des Lumières et romantiques à la fois expriment, même juste comme un affleurement, ce que William B. Cohen considère comme une accélération de l'idéologie occidentale vers le

³⁴² *JME* 1853, p. 127.

³⁴³ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 387.

³⁴⁴ Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, P. Belfond, 1967, 855 p. (1^{ère} éd. 1853) ; Pierre-André Taguieff, *La couleur et le sang : doctrines racistes à la française*, Paris, Mille et une nuit, 2002 (édition refondue), 326 p.

racisme d'inspiration romantique conjugué à un héritage du biologisme de la fin du XVIII^e siècle³⁴⁵.

3 – Prospection religieuse

Comme nous l'avons déjà noté, les missionnaires avouent qu'ils avaient cru que les *Sotho* n'avaient pas de religion parce qu'ils n'avaient pas remarqué, lors de leur arrivée dans leur royaume, de signes extérieurs du religieux comme des temples, des églises ou autres édifices³⁴⁶. Par cette attitude, ils sont comparables à la plupart des Européens qui, comme le souligne William B. Cohen : « se montrèrent même incapables de voir que les Africains possédaient bel et bien une religion.³⁴⁷ ». Le *Sotho* qui est privé de religion ne peut pas être un homme religieux. Il est donc qualifié de « sauvages »³⁴⁸, « pauvres païens »³⁴⁹, « brebis errantes »³⁵⁰, « vieux enfants de Cam »³⁵¹ ou « païens mais affectueux »³⁵² pour ne citer que les occurrences les plus fréquentes ou qui retiennent notre attention. L'absence religieuse supposée sert de justification primordiale à l'évangélisation. Il ne s'agit pas de s'affirmer par rapport à l'islam ou au catholicisme, mais de combler un vide. Cette situation légitime l'idée d'une anticipation divine quant au choix du champ de la mission.

Le *Sotho* est « sauvage ». C'est-à-dire qu'il n'est pas civilisé. Le missionnaire est donc accrédité à lui apporter sa civilisation. Il civilise et il évangélise en apportant sa religion au *Sotho* « païen », celui qui ne croit pas ou qui croit aux idoles. Les *Sotho* sont comme les

³⁴⁵ William B. Cohen, *op.cit.*, p. 126.

³⁴⁶ Introduction générale.

³⁴⁷ William B. Cohen, *op.cit.*, p. 41.

³⁴⁸ *JME* 1834, p. 41.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 58.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 132

³⁵¹ *Ibid.*, p. 151.

³⁵² *JME* 1848, p. 219.

« brebis errantes »³⁵³ qui attendent ou doivent être regroupées par leur pasteur. Les allusions au texte biblique sont fréquentes dans le discours des pionniers. Le Livre inspire les missionnaires qui voient dans les *Sotho*, les nouveaux Hébreux tant leur environnement semble correspondre au monde décrit dans la Bible. Eugène Casalis décèle même des parentés linguistiques entre le *sesotho* et l'hébreu³⁵⁴. Enfin, en les qualifiant « d'enfants de Cam » les missionnaires entrent en résonance avec le mythe chamitique qui fut l'une des principales justifications de l'esclavage.

Il (le mythe) reléguait les Noirs au rang le plus bas de l'humanité. De même, on avait justifié les trois ordres de la société médiévale, ainsi que leur stabilité, en les attribuant aux fils de Noé : en Japhet, on voyait le père de toute la noblesse, en Sem celui des clercs et en Cham celui des serfs. Il serait peut-être bon de se demander si l'épithète « fils de Cham » appliquée aux Noirs ne reflétait pas la conviction qu'il leur était naturel de servir comme esclaves, d'être à l'homme blanc ce que le serf avait été aux autres ordres de la société médiévale³⁵⁵.

Toutefois, si cette interprétation du mythe des fils de Cham ou de Cam, ainsi exposée par William B. Cohen, est la plus courante, il ne semble pas qu'elle corresponde pleinement au discours des pionniers de la SMEP, dans la mesure où les *Sotho* ne furent pas directement concernés par la tragédie de l'esclavage des Africains par les Européens. Pour les missionnaires qui sont chrétiens, les *Sotho* qu'ils appellent « fils de Cam », sont les victimes de la malédiction portée sur leur ancêtre biblique et sont de fait soumis à la descendance de Japhet qui bénéficie d'un destin brillant et est en charge de l'évangélisation du reste du monde.

³⁵³ Pierre 2 : 25

³⁵⁴ Eugène Casalis, *Etude sur la langue séchuana*, Paris, Imprimerie royale, 1841, 103 p. ; voir aussi Alain Ricard, *op. cit.*, pour les commentaires. Nous revenons sur cette question dans notre approche de la langue.

³⁵⁵ William B. Cohen, *op. cit.*, p. 35 ; sur Cham : *La Bible*, « Genèse », V, « Depuis le déluge jusqu'à Abraham », « ch. I : reprise de la vie agricole sur terre. »

La mission est une fois de plus justifiée par son anticipation divine. Le *Sotho* « païen », mais « affectueux », serait inexorablement modifiable.

4 – Digression instructive

La tendance des missionnaires à supposer les vides pour mieux les remplir nous incite à modifier l'expression « avides d'instruction » en « à vide d'instruction ». Cette modification se comprend d'autant plus que la scolarisation fut l'un des aspects les plus importants de l'œuvre évangélisatrice des pionniers. Le lien entre évangélisation et scolarisation est d'autant plus prégnant dans le protestantisme fondé sur la *sola scriptura*. Pour cette raison, les pionniers de la société parisienne furent particulièrement actifs dans le domaine en projetant très tôt la création d'une école normale dont la tâche principale serait la formation d'instructeurs *sotho*³⁵⁶.

Toutes les écoles suivront, sur le plan pédagogique, le modèle de l'*Infant School System* qui pratique le mode d'enseignement mutuel importé de Grande-Bretagne. Cette méthode impulsée par Joseph Lancaster (1778-1838) et Andrew Bell (1753-1832), *monitorial system*, s'appuie sur des moniteurs qui font travailler parallèlement de petits groupes d'élèves sous la responsabilité d'un maître, sorte de chef d'orchestre. Ce système est défendu en France par les libéraux, par opposition aux conservateurs ou ultraconservateurs, par l'intermédiaire notamment de la Société pour l'école élémentaire créée en 1815³⁵⁷. Il se développe dans les centres urbains dans les années 1820. Le libéral François Guizot (1787-1874) accède au ministère de l'Instruction publique en 1832 et dès 1833, propose des

³⁵⁶ René Blanc, Jacques Blocher, *Etienne Kruger, Histoire des missions protestantes françaises*, Flavion, Le Phare, 1970, p. 50.

³⁵⁷ Sara Banzet (1745-1774) au service du pasteur Jean-Frédéric Oberlin (1740-1826) au Ban-de-la-Roche a également expérimenté un tel mode d'éducation adapté à de jeunes enfants.

réformes qui mettent fin à l'expérience mutualiste pour promouvoir la méthode d'enseignement dite simultanée. Celle-ci s'inspire de l'œuvre du fondateur des Frères des écoles chrétiennes Jean-Baptiste de la Salle (1651-1719). Ce système donne un rôle central au maître en tant qu'exemple et sera repris dans sa version laïcisée par la République. L'ordre et la morale y occupent une place de choix, ce qui explique, entre autres raisons, sa défense par le ministre Guizot, aux lendemains des journées révolutionnaires de 1830³⁵⁸. L'épouse de Samuel Rolland, missionnaire à la « Mission de Londres » avant de rejoindre celle de Paris est l'initiatrice de la méthode mutuelle auprès des *Sotho*³⁵⁹. Les moniteurs deviennent les courroies de transmission des pionniers dans le processus d'évangélisation.

La préposition « sans » est privative. Elle dénie aux *Sotho* une antériorité qui vaille la peine. Quand Eugène Casalis décrit, dans son livre *Les Bassoutos*, la société de ses hôtes, il offre à ses contemporains, notamment européens, un passé refermé. L'obligation pour l'hôte d'accepter les transformations sociales (dans toutes ses composantes) en cours, rend-elle possible une rencontre ?

³⁵⁸ Sur cette « guerre » des méthodes d'enseignement au XIX^e siècle : Christian Nique, *Comment l'école devint une affaire d'Etat (1815-1840)*, Paris, Nathan, 1990, 290 p.

³⁵⁹ Jean-François Zorn, op.cit., p. 377.

IV – LE TERRAIN – L'ÉVANGELISATION MILITANTE

Les vides mis en avant par les narrateurs sont les moteurs de leur action. Ils ne sont pas que discursifs. Ils sont aussi des éléments constitutifs du paysage. Mais, au niveau de ce que nous convenons d'appeler le terrain, ces déserts côtoient un trop plein. Nous analysons ce contraste en suivant.

Au fur et à mesure que les missionnaires découvrent leur nouvel environnement, ils transmettent à leurs lecteurs leurs observations et impressions. Deux points ont particulièrement retenu notre attention dans ces descriptions : l'opposition vide-plein et « l'élection » des *sotho*.

Les premières descriptions des environnements naturel et social des *Sotho* donnent lieu à deux discours apparemment opposés. D'une part, le monde des *Sotho* est un monde dénudé, un monde désertique qui entre en résonance avec les vides que nous venons d'évoquer. D'autre part, c'est un monde qui regorge de richesses, un monde plein que nous avons également approché en parlant de la population. Nous essayons de comprendre cette opposition, ces pages sur lesquelles s'entremêlent pleins et déliés.

1 – Une terre d' « abandon » et d' « abondance », des visions contradictoires ?

1 – 1 – Les missionnaires, hommes de terrain

1 – 1 – 1 – Une région contrastée

Les paysages dont il est question ici ne sont pas seuls constituants des territoires occupés par les *Sotho*. Ils couvrent un grand sud africain qui s'étend de la région du Cap aux confins du Drakensberg, des espaces que les missionnaires ont traversés, sont partis découvrir et explorer³⁶⁰. La curiosité des pionniers, la soif de connaissance dont ils font état dans leurs lettres, permettent aux lecteurs de voyager avec eux. Les rédacteurs notent les moindres détails, dénombrent, quand ils le peuvent (« trois monts », « dix sources »)³⁶¹. Ils sont des Européens du XIX^e siècle, quantificateurs, mesureurs, spécialistes en devenir quand, comme le souligne Claude Liauzu : « ce siècle est celui du médecin, du biologiste (le mot date de 1836), physiologiste, anthropométricien, généticien (1846), physiognomonistes »³⁶². Pour leur part, les pionniers s'illustrent dans des travaux géographiques, ethnologiques ou linguistiques³⁶³.

L'espace africain décrit par les missionnaires, est une terre de contrastes. À de grandes étendues désertiques (« terrain vaste », « désert »)³⁶⁴, succèdent d'abord des paysages plus ou moins vallonnés (« collines », « monts »)³⁶⁵, puis des sites escarpés, (« profond ravin », « terrain crevassé »)³⁶⁶. Ces données reflètent assez précisément une région caractérisée par

³⁶⁰ Sur les travaux d'exploration des pionniers : Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration au Nord-Est de la Colonie du Cap de Bonne Espérance entreprise dans les mois de mars, avril et mai 1835 par MM. T. Arbousset et F. Daumas*, Paris, Bertrand, 1842, 626 p. ; Thomas Arbousset, *Excursion missionnaire dans les Montagnes bleues*, op.cit., rubrique « Variété » des *JME* .

³⁶¹ *JME* 1834, p. 36, 39.

³⁶² Claude Liauzu, *Race et civilisation*, op.cit., p.87.

³⁶³ Bibliographie générale.

³⁶⁴ *JME* 1834, p. 14, 290.

³⁶⁵ *Ibid.*, p.36.

³⁶⁶ *Ibid.*, p.46.

un grand plateau horizontal au centre ouest et un massif montagneux à l'est. Le discours des missionnaires traduit l'opposition entre l'Afrique tabulaire aux prairies monotones et celle du Drakensberg aux paysages grandioses.

1 – 1 – 2 – Un réseau hydrographique dense

Les missionnaires décrivent un pays riche en eau (« foule de petits lacs », « abondance d'eau »)³⁶⁷. Parmi les lacs et sources dénombrés, dénommés ou non, règne le Caledon, l'un des principaux affluents de l'Orange, respectivement *Mohokare* et *Sinqu* pour les *Sotho*. Les pionniers sont les premiers à renseigner leurs contemporains européens sur les caractéristiques de ce fleuve. Ils les informent de la situation géographique de la source notamment. Ainsi, ils écrivent : « Le Calédon mérite de compter parmi les principales rivières du sud de l'Afrique. D'après les rapports des Bassoutos, il prend sa source dans les Monts Witteberg, près du pays des Mantaetis. Il coule O et O.S.O. et se jette dans l'Orange, à deux ou trois heures de la station des Bushmen, c'est à dire à seize ou dix-huit lieues S.E. de Philippolis³⁶⁸. » Les missionnaires se transforment ici en explorateurs à l'instar de Gaspard Mollien (1796-1872) qui, en 1818, découvrit les sources de plusieurs fleuves dans le Fouta Djallon, massif montagneux situé actuellement en Guinée ou Richard Lander (1804-1834) qui vérifia l'hypothèse de Reichard qui avait dit que le Niger se jetait dans le golfe de Guinée par les « rivières de l'huile »³⁶⁹. Par leurs découvertes, ces hommes auraient du permettre aux Européens d'avoir une connaissance moins fantaisiste du continent africain. En outre, l'eau

³⁶⁷ *JME* 1834

³⁶⁸ *JME* 1834, p.14.

³⁶⁹ Hubert Deschamps, *Histoire des explorations*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », n°150, 1969, p. 79-80.

favorise l'implantation des pionniers. La proximité d'une source aurait permis l'établissement de la première station baptisée Morija³⁷⁰

Le paysage africain : épithètes à entrées multiples (1834-1843)

ABONDANCE	ABANDON
« foule » « immense » « multitude » « nombreux » « nombre prodigieux » « considérable » « grand » « infini » « abondent » « en abondance » « beaucoup » « forte » « quantité prodigieuse » « extrêmement fertile » « fertilité étonnante » « fourmillent » « touffue » « prodigieuse » « fréquente »	« sécheresse » « désert » « nus » « arides » « crevassés » « ténébreux » « stérile » « torpeur » « mort » « secs » « inhabitées » « solitude » « absence »

³⁷⁰ *JME* 1834, p. 26

1 –1 – 3 – Une Afrique « froide »

La plupart des écrits des auteurs français sur l'Afrique subsaharienne, antérieurs au XIX^e siècle, associent le continent à la chaleur. Les pionniers rompent avec cette constante représentative en introduisant le couple (Afrique, froid) : « froid rigoureux », « neige », « hiver froid »³⁷¹. Cette rupture ne signifie pas une négation de l'information initiale. En effet, le couple (Afrique, chaleur) renvoie notamment à l'Afrique côtière, occidentale et centrale qui furent les premiers espaces décrits par les Européens. Le couple (Afrique, froid), quand à lui, se rapporte à l'Afrique subtropicale tempérée du sud du continent et qui plus est à un espace montagnard. L'information des pionniers suppose une Afrique composite. D'ailleurs, le couple (Afrique, chaleur) n'est pas exempt du discours missionnaire. Ils évoquent par exemple une « sécheresse extraordinaire »³⁷². C'est l'idée de contraste qui prédomine ici.

En effet, le sud de l'Afrique se trouve sous l'influence des hautes pressions subtropicales, notamment des cellules anticycloniques sud-atlantiques et du sud de l'Océan Indien. Cette convergence explique la répartition contrastée tant des précipitations que des températures entre les façades ouest et est. Le discours des pionniers rend compte de cette opposition. Le froid rigoureux et la neige se réfèrent aux terres orientales élevées, les territoires des *Sotho* qu'ils atteignent en juin 1833, au début de l'hiver austral. La sécheresse, quant à elle, caractérise les régions plus occidentales. Ces données, avec des informations complémentaires aident à suivre les pionniers dans leurs déplacements, invitent les lecteurs à faire partie du voyage. Elles permettent également aux géographes de préciser leur approche

³⁷¹ JME 1834, p.9, 56, 290.

³⁷² *Ibid.*, p. 291

du continent africain³⁷³. Notons que nous ne sortons pas ici de notre souci de rendre compte des représentations quand la géographie est « une forme d'écriture *sur* la terre.³⁷⁴ »

La couleur « noire » de la peau des Africains suscite de nombreuses interrogations chez les Européens du XIX^e siècle. Aussi, certains d'entre eux émettent-ils l'hypothèse de l'influence climatique pour expliquer ce qu'ils considèrent comme une anomalie quand la couleur blanche serait la norme³⁷⁵. Les missionnaires de la SMEP n'entrent pas dans le débat. Mais leur information, (Afrique- froid), ne semble pas modifier les termes des échanges. La spécificité climatique du sud de l'Afrique permet cependant aux pionniers de s'installer durablement sur place dans la mesure où ils ne sont pas confrontés aux maladies mortelles des zones tropicales et équatoriales.

1 – 2 – Un discours propagandiste

L'opposition « abandon »/ « abondance » ne rend pas seulement compte de la réalité géographique d'une région caractérisée par ses contrastes. Elle est également sous-tendue par un discours idéologique. Nous avons abordé des aspects du premier volet de ce discours (« abandon ») dans la partie précédente. Ainsi, l'Afrique de « l'abandon », l'Afrique aux « monts nus », « arides », des « déserts », « terres de sécheresse »³⁷⁶ est le continent du néant, des vides que les missionnaires ont pour mission primordiale de combler. Ce discours est

³⁷³ Dans les J.M.E les notes sont un complément intéressant aux informations transmises par les missionnaires dans les lettres. Ex : *Les monts Witteberg (montagnes blanches) sont la continuation des monts Stormberg (montagnes de la tempête) qui sont eux-mêmes une suite du Sneuwberg (montagne de neige) . Les natifs font continuer la chaîne jusqu'au delà du Polopo, dans la direction N. Ils confirment en cela la carte générale de l'Afrique de M. Hérisson (Carte Générale de l'Afrique, par M. Hérisson, élève de M. Bonne, chez Basset rue St Jacques, N°64) . Il est probable que la chaîne va se joindre à celle qui rejoint les royaumes de Sofala et de Sabia* . Note du rédacteur, J.M.E 1834, p.14

³⁷⁴ Robert Ferras, *Les modèles graphiques en géographie*, Paris-Montpellier, Economica-Reclus, 1993, p.5

³⁷⁵ William B. Cohen, *op.cit.*, p. 32-39.

³⁷⁶ Tableau

celui du rédempteur. L’Afrique pleine, celle de « l’abondance », celle qui invite, soulève d’autres questions que nous abordons ci-après.

1 – 2 – 1 – L’hôte recevant

Dans les sociétés traditionnelles africaines, l’étranger était accueilli comme une incarnation possible de l’esprit d’un ancêtre. Il relevait alors du devoir sacré de lui faire partager sa nourriture, son feu et sa couche. La solidarité ne concernait pas la seule communauté dont elle consolidait les liens. Mais, politesse et civilités devaient être témoignées à l’étranger³⁷⁷. Les missionnaires décrivent effectivement les *Sotho* comme un peuple « hospitalier »³⁷⁸. Ce faisant, ils s’accordent à la plupart des observateurs européens qui reconnurent cette qualité aux Africains³⁷⁹. En fait, pour François de Negroni, il s’agit là de l’un des apanages du « bon nègre, toujours prêt à obliger, susceptible d’égards et de procédés délicats, qui ne laisse jamais passer un étranger sans lui donner un repas et le coucher sans vouloir aucun paiement ni récompense³⁸⁰. » Les *Sotho* des missionnaires, sans originalité, sont eux aussi « obligeants » ou « généreux »³⁸¹, « prêts à être liés » et de « noble race », définitions suggérées par un détour étymologique³⁸². L’offre d’hospitalité des *Sotho* peut être interprétée comme un don de soi par les missionnaires. Nous poursuivons cette analyse à partir de « l’invitation de Moshoeshoe ».

³⁷⁷Babacar Fall, « À l’ombre d’une tradition en péril », *Le Courrier de l’UNESCO*, fév. 1990, p.21-23.

³⁷⁸*JME* 1834, p. 131.

³⁷⁹W. B. Cohen, *op.cit.*, p.58.

³⁸⁰François de Negroni, *Afrique fantasme, op.cit.*, p. 28.

³⁸¹*JME* 1834, p. 20.

³⁸²TLF en ligne, *op.cit.*

1 – 2 – 2 – L' « invitation » de Moshoeshoe

D'après l'historiographie missionnaire, Moshoeshoe, ayant observé des membres de la *London Missionary Society* (Mission de Londres) chez les *Griqua* et des *Rolong*, aurait lancé une invitation pour que « ces hommes blancs craints et respectés de ses adversaires d'une part, et capables de l'autre de l'aider à organiser son royaume selon des méthodes modernes dont il ignore probablement le contenu »³⁸³, viennent dans son royaume. Après s'être fait capturer un troupeau qu'il avait envoyé aux missionnaires en signe de bienvenue, comme le voulait la coutume, il aurait confié à Adam Krotz, « métis hollando-hottentot converti par la Mission de Londres, fermier, explorateur et grand amateur de chasse à la gazelle dont il faisait de grands festins »³⁸⁴, le soin de plaider sa cause auprès de ces hommes blancs. Cette version admise au détail près par la plupart des auteurs protestants a été contestée par ailleurs. Ainsi, des chercheurs font remarquer qu'il n'existe aucune preuve de cette prétendue invitation et qu'elle ne sert qu'à justifier la présence des Européens dans cette région³⁸⁵. Les *Boers* remettent également en cause cette version de l'appel. Mais, ils laissent planer la rumeur selon laquelle les missionnaires n'auraient été que des agents des services secrets britanniques, envoyés parmi les *Sotho* pour barrer la route aux ambitions des *Boers*³⁸⁶. Aucun document ne confirme ou n'infirme cette accusation. Par ailleurs, si des auteurs africains acceptent la thèse de l'invitation, ils font peser sur Moshoeshoe la responsabilité d'une présence européenne dans la région et accusent le chef des *Sotho* de collaboration³⁸⁷. Sans nul doute, les pionniers voient-

³⁸³ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 342

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ George McCall Theal, *History of South Africa*, Cape Town, C. Struick, 1964, p. 185.

³⁸⁶ JME 1843. Allégation à laquelle nous avons été confrontées lors d'une enquête auprès des descendants d'Eugène Casalis dans le cadre de notre maîtrise et que nous avons déjà mentionnée.

³⁸⁷ Christopher C. Saunders, *Black leaders in Southern African History*, London, Heinemann, 1983, p. 28

ils dans cette invitation le signe de Dieu, un appel pour initier et développer leur mission évangélisatrice.

1 – 2 – 3 – L'hôte invitant

En décrivant, dès leur arrivée, le pays des *Sotho* comme une terre riche, comme une terre d'abondance, les missionnaires provoquent l'envie chez leurs lecteurs. Autrement dit, ils les invitent à les rejoindre. Cette forme d'appropriation, à la fois matérielle (les missionnaires installent des stations et y développent un mode de vie conforme à leurs principes) et symbolique (les missionnaires accomplissent, par *Sotho* interposés, leur vocation) des pionniers, prend un tour nationaliste et par extension colonialiste chez des missionnaires de la génération suivante: « La mission du Lessouto s'affermir et se développe, le pays devient une sorte de terre française qui demande à grands cris des ouvriers et des ouvriers français.³⁸⁸ ». La France n'a pas colonisé le pays des *Sotho* et le rêve d'indépendance des pionniers ne se réalisera effectivement qu'en 1966. Auparavant, le protectorat britannique a permis aux hommes de Moshoeshoe de ne pas être intégrés à l'Afrique du Sud. Mais comme le fait constater Daniel Bach : « Si le vieux rêve de Casalis et de Rolland d'une nation indépendante s'est alors réalisé, cette nation a malheureusement hérité de perspectives d'avenir limitées au regard de sa localisation géopolitique.³⁸⁹ » Les différentes guerres de frontière qui ponctuent le XIX^e siècle auront finalement raison du pays de cocagne décrit par les pionniers. Se pose évidemment la question du legs laissé aux Africains par les Européens au moment des indépendances. Comment était-il possible de construire sur un continent un avenir à partir

³⁸⁸ *JME* 1857, p. 146

³⁸⁹ Daniel Bach, *La France et l'Afrique du sud : histoire, mythes et enjeux contemporains*, Paris, Karthala, Nairobi, CREU, 1990, p. 94

d'un héritage imposé, constitué prioritairement au profit des donateurs ? L'invité devient l'invitant. Le mot « hôte » et sa bisémie en français met en exergue l'ambiguïté de la relation missionnaire-*Sotho*, sa complexité, ses attentes et ses faux semblants. L'hôte est un défi à l'Autre.

2 – Les « atouts » de l'hôte

2 – 1 – Ambition et préoccupation des missionnaires – autres pérégrinations

Les pionniers qui rejoignent Moshoeshoe dans sa capitale, renseignent d'abord leurs lecteurs sur les activités liées à l'administration du royaume. Ainsi, ils nomment les personnes qui gravitent autour du roi comme les « serviteurs », « conseillers », ou « diseuses de louanges »³⁹⁰. Si, indéniablement, ces informations traduisent la volonté des narrateurs de faire découvrir leur nouveau monde à leurs lecteurs dans un seul souci descriptif, elles n'en sont pas moins révélatrices de certaines de leurs ambitions. Nous observons ces fonctions à partager ou à investir.

La mission de Londres a déjà expérimenté à Madagascar et à Tahiti ce qu'il est convenu d'appeler la « mission par le haut », c'est à dire la conversion des élites pour servir de modèle au reste de la population dans le respect des hiérarchies en place³⁹¹. Ainsi, les pionniers proposent à Moshoeshoe de venir à Morija, la première station créée par la SMEP en territoire *sotho*. Après le refus du chef de quitter sa capitale, Eugène Casalis s'installe à Thaba-Bosiu pour y devenir l'un des conseillers de Moshoeshoe.

³⁹⁰ *JME* 1834, p. 9

³⁹¹ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 141-150. ; Françoise Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle : invention d'une identité chrétienne et construction de l'Etat*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.

La fonction de « commissaire de police » responsable de « l'entretien et de la propreté »³⁹² retient notre attention. Ce souci environnemental de la société *Sotho* est ainsi partagé par les missionnaires. Les pionniers viennent d'une Europe qui s'industrialise. Ils ont séjourné à Londres. La question de l'industrialisation et de ses conséquences sur les conditions de vie des ouvriers et sur l'environnement fait partie de leurs préoccupations. Aussi, Eugène Casalis en témoigne-t-il lors de son voyage en Europe en 1850 en s'inquiétant du sort des ouvriers d'une filature dans la région de Montbéliard : « Dans la matinée, j'ai visité une filature de coton où travaillaient trois cents ouvriers. J'ai été frappé de l'air malheureux démoralisé et maladif de ses pauvres victimes de l'industrie. Les machines à carder font voler une infinité de particules qui pénètrent dans les poumons et produisent des phtisies fatales³⁹³. »

Comme nous l'avons déjà noté ci-dessus, les missionnaires, hommes du XIX^e siècle naissant, héritiers, à bien des égards, des Lumières, familiarisés avec les idées d'un capitalisme s'épanouissant en Grande-Bretagne, croient à l'idée de progrès. Mais, ils ne souhaitent pas que le projet civilisateur de l'Europe se fasse au détriment de l'homme ; autrement dit sans le christianisme. A ce stade, ils rejoignent Montesquieu qui écrivait que : « c'est la religion chrétienne qui malgré la grandeur de l'empire et le vice du climat, a empêché le despotisme de s'établir en Éthiopie et a porté au milieu de l'Afrique les mœurs de l'Europe et ses lois³⁹⁴. » En quelque sorte, les *Sotho* qui apparaissent soucieux de leur environnement rendent peut-être encore possible un pari qui s'avère compromis en Europe. Les missionnaires font également état des activités artisanales ou protoindustrielles comme le

³⁹² *JME* 1834, p. 57

³⁹³ Eugène Casalis, *En service commandé : journal d'un voyage en Europe (1849-1950)*, Paris, SMEP, 1938, p.279.

³⁹⁴ Charles-Louis de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier, 1973, p. 517

« tannage » et la « vente des peaux » ou « l'exploitation de la houille³⁹⁵. » Les pionniers ont joué un rôle économique, principalement agricole, en introduisant des cultures fruitière (orange, amande, figue, pomme) et légumière (pomme de terre, haricot). Le plus caractéristique de cet apport est le développement de la culture du blé et sa rapide commercialisation : « Il est beau de voir les indigènes de toutes classes s'occuper de la culture de ce grain qu'ils regardaient à l'arrivée des missionnaires comme de peu de valeur, ou comme dangereux...Les fermiers (boers) viennent en foule acheter du blé dans cet endroit...Les marchands ambulants viennent aussi beaucoup plus dans le pays, apportant aux indigènes, de nouveaux objets avec de nouveaux besoins³⁹⁶. » Toutefois, des échanges commerciaux monétarisés, de même que les nouvelles technologies comme la charrue, ne s'imposent qu'à partir des années 1860³⁹⁷.

2 – 2 – Collecte ethnographique – A propos de l'esclavage

Les missionnaires sont des hommes de terrain. Leur zèle et leur curiosité sont insatiables. Leur implication matérielle (construction de stations avec un bâti spécifique) s'accompagne d'un réel appétit intellectuel. Nous avons déjà évoqué leur intérêt pour la géographie. Nous parlons, dans ce point, de leur travail ethnographique³⁹⁸. En effet, les pionniers s'intéressent, par exemple, à l'habillement et à la nourriture des *Sotho*.

³⁹⁵ *JME* 1834, p. 12, 15 et 17.

³⁹⁶ *JME* 1836, p. 162.

³⁹⁷ Claude-Hélène Perrot, « Les premières années de l'implantation du christianisme au Lesotho (1833-1847) », *op.cit.*, p. 109.

Collecte – activité ethnographique

Habillement - parure	Nourriture – récipient
Peau – épaule – devant cuir verroteries cuivre vessies	Céréales bière – calebasse blé fermenté – cuit tamisé – sac de jonc sorgho blé cafre – pain maïs blé réduit – grès – pétri Viande lait – peau de zèbre antilope mouton Légumes citrouille melon courges canne à sucre tabac

La plupart du temps, le discours des missionnaires demeure dans les limites de l'informatif. Ainsi, les lecteurs apprennent que les « peaux, le cuir »³⁹⁹ sont à la base de l'habillement des *Sotho*. Ces peaux sont disposées sur « les épaules » et sur « le devant » du corps⁴⁰⁰. Dans son ouvrage sur les « Bassoutos », Eugène Casalis est un peu plus bavard, même si sa morale (pudeur ?) l'encourage à contourner la précision.

Parmi les diverses préparations que les Béchuanas font subir aux dépouilles des animaux dont leur pays abonde, il faut bien mentionner cette partie de l'habit, qui est de rigueur partout où l'honnêteté n'a pas entièrement perdu ses droits. Comment vous cacher en effet la destination de cette écharpe triangulaire si bien assouplie ? L'homme qui la prépare, s'en couvrira comme d'un tablier, et après avoir noué les deux bouts supérieurs sur ses reins, un peu plus haut que les hanches, il ramènera l'angle inférieur au même point, après lui avoir fait le circuit nécessaire. Près de cette ceinture, vous voyez quelque chose de beaucoup plus ample ; ceci revient à l'autre sexe et se portera en forme de jupe descendant jusqu'au genou. Pour être juste envers les Béchuanas, il faut ajouter que, s'ils ont restreint la pudeur dans de trop étroites limites, ces limites du moins sont aussi sacrées pour eux que pour nous. Que ne peut-on en dire autant des tribus de la Cafrerie ! Mais là, l'homme est entièrement nu, et, chose étrange, nulle part au sud de l'Afrique, les femmes ne sont autant couvertes !⁴⁰¹

Les peaux servent aussi de récipients comme outres pour le lait, bourses ou tout autre contenant. Les *Sotho* se parent également de bijoux en « cuivre, de vessies ou verroteries »⁴⁰². Nous nous arrêtons sur ce dernier mot.

A priori, ce terme ne pose aucun problème de compréhension. Les missionnaires signifient simplement qu'ils n'accordent aucune valeur aux ornements portés par les *Sotho*,

³⁹⁹ *JME* 1834, p.7 et 57.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁰¹ Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, op.cit., p. 178-179.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 57

qu'ils les assimilent à de la pacotille. Cependant, nous nous sommes demandé si ce mot ne pouvait pas sonner autrement aux oreilles de leurs lecteurs contemporains. Nous explorons ce mot.

Le mot « verroterie » apparaît au milieu du XVII^e siècle sous la plume d'un colonisateur français, Etienne de Flacourt (1607-1660), administrateur de Madagascar pour la Compagnie des Indes orientales et auteur d'une *Histoire de la grande isle de Madagascar* : « Les choses bonnes à porter à Madagascar pour y négocier avec les habitants sont verroteries de toutes couleurs, qui sont petits grains d'émail gros comme graines de chènevis (...), rassades de diverses couleurs et principalement la bleue⁴⁰³. » Il signifie alors des bijoux de pacotille, qui deviennent le symbole de la monnaie d'échange entre les négriers et leurs intermédiaires africains. Certes, les *Sotho* ne sont pas concernés par la traite. Mais, les missionnaires, eux, ne peuvent pas être en dehors du débat qui oppose esclavagistes et anti-esclavagistes dans la première moitié du XIX^e siècle parce que, comme le souligne Jean-François Zorn :

La France n'ayant pas d'opinion populaire abolitionniste, pas de mouvement religieux catholiques contre l'esclavage, hormis les positions individuelles d'ecclésiastiques courageux, continue de recevoir son inspiration abolitionniste des Anglo-saxons. En 1821, en pleine Restauration, « la Société de la morale chrétienne » se crée à Paris. Fondée par quatre protestants adeptes du Réveil et quatre catholiques libéraux, elle se donne des objectifs philanthropiques généraux. Cependant, dès les premières séances de son conseil d'administration, elle nomme un comité chargé « de mettre en œuvre les moyens les plus propres à faire naître en France, et en particulier dans les ports, une juste horreur pour le

⁴⁰³ Étienne de Flacourt, *Histoire de la grande isle Madagascar composée par le Sieur de Flacourt*, Paris, P. Bien-Fait, 1661, p. 457 ; « Verroterie », TLF en ligne, *op.cit.*

commerce infâme que l'on nomme la « traite des noirs », et pour ceux qui se livrent à ce trafic malgré la défense de la loi⁴⁰⁴. »

Aussi, nous a-t-il semblé intéressant d'aborder « verroterie » comme un message dans le message, une « courroie de transmission » entre le texte et le contexte, un autre aspect des *Sotho* comme support de l'aventure africaine des pionniers. Nous fermons la parenthèse.

C'est en ethnographes que les missionnaires abordent le domaine de l'alimentation. Ils nous apprennent que les *Sotho* cultivent différentes céréales dominées par le sorgho, indifféremment appelé « blé indigène » ou « blé cafre⁴⁰⁵. » Avec le sorgho, les *Sotho* préparent de la bière qui est bue dans des Calebasses. Cette boisson, encore produite artisanalement en Afrique australe, notamment par les femmes, est devenu un facteur de revendication identitaire. Ainsi, pour ne citer que cet exemple, des mesures répressives furent prises par l'Afrique du sud raciste à l'encontre des personnes s'adonnant à cette fabrication domestique. Par ailleurs, les *Sotho* consomment des légumes, principalement des cucurbitacées. La viande provient en grande partie de la chasse.

⁴⁰⁴ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p.26

⁴⁰⁵ *JME* 1834 p. 9 et 54

Conclusion de la première partie – un moment de connivence

Comme nous l'écrivions dans l'introduction générale, le premier contact entre les pionniers de la SMEP et les *Sotho* sous le règne de Moshoeshoe 1^{er}, les quinze années d'implantation du christianisme dans ce royaume de l'Afrique australe au début du XIX^e siècle, ainsi que l'organisation missionnaire protestante, elle-même, ont fait l'objet de travaux historiques importants dont ceux de Claude-Hélène Perrot et Jean-François Zorn, plusieurs fois cités. Récemment, les 29, 30 et 31 octobre 2012, le bicentenaire de la naissance du pionnier Eugène Casalis a été l'occasion d'organiser un colloque au Lesotho pour faire le point sur l'état de ces recherches⁴⁰⁶. Par ailleurs, les approches anthropologique et littéraire suggérées par Alain Ricard ont permis d'aborder la question d'un point de vue original. Notre objectif n'était donc pas de recopier un récit déjà bien balisé pour y apporter quelque modification à la marge et avoir l'impression d'être à la recherche d'un scoop pour donner une audience à notre travail. Aussi, puisque nous sommes dans la position d'un nouveau départ, avons-nous choisi de considérer notre sujet de recherche comme un objet au sens tactile, « point de départ », « chose maniable »⁴⁰⁷, comme prétexte à des interrogations plus générales (les liens avec notre contemporanéité) ainsi que nous y invite l'anthropologie, mais à partir d'un cas situé, pertinent historiquement.

Parce que nous avons procédé par touches, de façon erratique, notre récit pourra apparaître confus, délié, insignifiant peut-être. Nous avons choisi de privilégier les propositions par rapport à leur enchaînement.

⁴⁰⁶ Marie-Claude Mosimann-Barbier, Michel Prum (s/d), *Mission et colonialisme : le Lesotho à l'heure du bicentenaire d'Eugène Casalis*, Paris, L'Harmattan, 2013, 246 p.

⁴⁰⁷ « Objet », *TLF* en ligne, *op.cit.*

Notre ambition, dans cette première partie, était d'envisager la rencontre, évaluer la possibilité de sa réalisation. A l'issue de cette série de questionnements, nous pouvons faire les remarques suivantes :

- La réalité de « Dieu », apparaît inhibitrice. Elle lie le missionnaire à son monde de provenance.
- La femme *Sotho* n'est appréhendée qu'« ensevelie » et « dissimulée ». Elle est abordée comme victime. Elle est l'humanité tue. En ce sens, elle est offerte en sacrifice. En quelque sorte, la femme « achetée » telle que définie par les pionniers qui assimilent le *bohali* (la dot) à un achat, se profile en possibilité de rachat pour les *Sotho*. Cette question sera exposée en conclusion générale.
- Moshoeshoe est un interlocuteur bienveillant. Pour autant le témoignage de son affection suffit-il à imaginer l'idée d'une rencontre ? La piste suggérée demeure ici en suspension.
- L'hôte reçu, le missionnaire, est un obligé. Il est « redevable d'un bienfait, d'une amabilité »⁴⁰⁸. L'hôte qui reçoit, le *Sotho*, est obligé de « remplir sa fonction »⁴⁰⁹. L'interdépendance des hôtes, offerte par la bisémie en français, fait de l'hôte un défi à l'Autre.

S'il y a rencontre lors de ce premier contact, elle semble être celle du missionnaire avec lui-même. Cependant, comme l'a montré Claude-Hélène Perrot, les quinze premières années de christianisation du royaume des *Sotho* par les pionniers de la SMEP paraissent avoir été favorables aux uns et aux autres. Les religieux ont établi des stations et diffusé

⁴⁰⁸« Hôte », *TLF* (en ligne), *op.cit.*

⁴⁰⁹*Ibid.*

l'Évangile pendant que Moshoeshoe a consolidé sa construction politique. Nous parlons alors volontiers, pour ce premier contact, de connivence.

DEUXIÈME PARTIE :

LES CONVERSIONS – LA PALPABILITE DE « DIEU »

La première mission des pionniers est l'évangélisation des *Sotho*. Leur aventure est éminemment religieuse. Dans leur projet, « Dieu » n'est pas qu'idée, surplombant. C'est pourquoi nous avons voulu, dans cette seconde partie, aborder « Dieu », l'artisan du premier contact, dans sa palpabilité pour éventuellement conjurer sa dimension inhibitrice. Le toucher et son organe la main ont guidé notre recherche. Nous avons, dans cette optique, fait le détour par « aller à la rencontre de » par rapport à la rencontre au sens strict. Nous avons choisi d'aller à la rencontre des convertis comme « point de convergence » des cultures en présence.

Raoul Allier (1862-1939), théologien et philosophe protestant qui s'est intéressé au phénomène de la conversion en étudiant les récits relatés dans les *JME* et en s'entretenant avec des missionnaires, a écrit : « Se convertir, c'est, à la lettre changer toute l'orientation de sa conduite ou mobiles qui l'inspirent ; c'est, à l'imitation du Christ dont l'enseignement est prêché, ou plus exactement sous son influence régénératrice, devenir une autre créature⁴¹⁰. » Nous nous sommes ainsi demandé si les *Sotho* convertis étaient devenus d' « autres créatures », en quoi l'étaient-ils devenus ?

À l'image de Paul sur le chemin de Damas, la conversion est aussi quelque chose d'intime et d'inopiné. Jacques Ellul (1912-1994) raconte :

J'aimerais autant à ne pas la raconter... La conversion massive, je dirais brutale, s'est produite l'été pendant les vacances chez des amis à Blanquefort, pas très loin de Bordeaux. Je devais

⁴¹⁰ Raoul Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Paris, Payot, 1925, vol. I, p.24 ; Hélène Baillot, « La conversion des peuples dits ' non civilisés ' chez Raoul Allier (1862-1939) », *Cahiers d'études du religieux – Recherches interdisciplinaires*, mis en ligne le 16 mars 2010, consulté le 3 novembre 2012, URL : <http://cerri.revues.org/66> ; DOI : 10.4000/cerri.66

avoir dix-sept ans car c'était après le bac de philo. J'étais tout seul dans la maison, occupé à traduire *Faust*, quand j'ai senti cette espèce de présence indiscutable, quelque chose d'effarant, de stupéfiant, qui m'a absolument saisi, voilà tout ce que je peux en dire. (...) Après, je me suis dit : "C'était la présence de Dieu." (...) Très rapidement, j'ai compris que j'avais traversé une conversion et puis il a fallu que je vérifie si c'était solide ou non. Alors, j'ai commencé à lire les écrivains anti-chrétiens. A dix-huit ans, j'ai lu Celse, d'Holbach, Marx - que je connaissais déjà un peu - et ma foi tenait toujours. (...) La rencontre avec Dieu a provoqué le bouleversement de tout mon être, à commencer un reclassement de ma pensée⁴¹¹.

Nous nous sommes demandé si les *Sotho* convertis avaient rencontré « Dieu ». Nous avons retenu trois temps principaux pour aborder ces questionnements.

Nous nous sommes, dans une première partie, saisi des récits de convertis comme témoignages de *Sotho* qui auraient rencontré « Dieu ». Imprimés et diffusés, ces récits ont pu toucher leurs lecteurs et permettre à ces derniers de « toucher » les *Sotho* écrits ou dessinés. En ce sens, nous avons posé la question de la réception des journaux, outils de rapprochement. Pendant la mise entre parenthèses de nos travaux, nous nous étions intéressée à l'aspect rhétorique des compositions écrites des pionniers. Nous avons repris ces recherches pour témoigner de la relation maître-élève entre les membres du comité de la maison des missions et les missionnaires, autre visage de la réception. Enfin, nous avons saisi ce rapport aux mots pour réfléchir sur l'aventure romantique des pionniers.

Dans un second point, nous avons suivi le missionnaire dans l'appropriation et la manipulation des contours de l'hôte, son corps et ses territoires. Dans ce cadre, la figure du converti Felekoane a particulièrement retenu notre attention.

⁴¹¹ Patrick Chastenet, Jacques Ellul, *Entretien avec Jacques Ellul*, Paris, La Table ronde, 1994, p 86-88

Enfin, nous avons fait un dernier détour par la langue des *Sotho*. La traduction des textes chrétiens en *sesotho* qui est l'une des actions primordiales des missionnaires, n'introduit-elle pas une contradiction avec l'universalité du message divin ? Quelle rencontre suggère-t-elle ?



Bible en sesotho – Bibe le halalelang⁴¹²

⁴¹²<http://www.youtube.com/watch?v=ieCkFGOkco4>

I – LES RÉCITS DES CONVERTIS

Les récits de convertis sont des témoignages de *Sotho* qui auraient rencontré « Dieu ». Pour autant, ces nouveaux chrétiens ne racontent pas eux-mêmes leur conversion. Ce sont les missionnaires qui rapportent leurs mots. Nous parcourons en suivant trois de ces récits. À partir d'une approche des procédés rhétoriques utilisés par les narrateurs, nous avons essayé d'avoir un portrait de ces convertis. Notre recherche apparaîtra balbutiante, cet exercice ne relevant pas de notre spécialité. Elle nous a juste semblé être un accès intéressant à nos préoccupations.

- 1 - « Station de Thaba-Bossiou – Lettre de M. Casalis, sous la date du 18 juillet 1842 - Notice biographique sur la vie, la conversion et la mort de Manoah, membre de l'Église de Thaba-Bossiou »
- 2 - « Station de Thaba-Bossiou – Lettre de E. Casalis – le 8 janvier 1847 - Conversion de Libé – Son caractère naturel – Son opposition à l'évangile – Ses fureurs – Son baptême – Sa profession de foi – Effet produit sur sa famille par son changement. »
- 3 - « Station de Thaba-Bossiou – Lettre de M. Casalis, sous la date du 10 novembre 1847 - Récit de la mort chrétienne de deux membres de son troupeau, Malitsané et Mara »

Ces lettres peuvent être réparties en deux groupes. Les lettres 1 et 3 en constituent le premier et font état de la mort de convertis. La deuxième lettre est le récit de la conversion d'un nonagénaire. Même si seule la première est présentée en tant que telle, les trois lettres sont des notices biographiques. Cette précision est le point de départ de notre réflexion.

La notice biographique est un avertissement destiné au lecteur qui est informé qu'il va lire un texte court sensé lui apprendre « quelque chose » sur « quelqu'un ». Il va « connaître » quelque chose et quelqu'un, en d'autres termes, co-naître. La visée est didactique.

Ces lettres, qui contiennent les notices, sont personnellement destinées et publiées. En effet, les textes sont adressés à « Messieurs et très honorés frères » ; adresse plusieurs fois rappelée, « Ces faits suffiront, Messieurs » (Texte 1), « je termine cette lettre mes chers directeurs » (2). Ils s'achèvent par une formule de politesse et une signature : « Je demeure Messieurs, etc. E. Casalis, Missionnaire » (1), « Je demeure votre tout dévoué en Christ, E. Casalis » (2), « Recevez, Messieurs et très honorés frères, l'expression de mon estime et de mon affection en Jésus-Christ » (3). Pour résumer, le destinataire, en l'occurrence Eugène Casalis qui œuvra chez les *Sotho* de 1833 à 1856, adresse ses notices à un destinataire désigné, privilégié : « Messieurs les Membres du Comité de la Société des Missions Évangéliques ». Cependant, ces lettres, puisqu'elles sont publiées dans les *JME* concernent d'autres destinataires. Elles posent ainsi la question de leur réception.

1 – La réception des *Journaux des missions évangéliques* – Le contact avec les lecteurs

Le Comité de la Société des Missions élu le 4 novembre 1822 par treize sur vingt-neuf personnes présentes adopte un règlement et statue sur sa composition telle que nous en informe Jean-François Zorn : « un président, deux vice-présidents, un secrétaire, un secrétaire adjoint, deux censeurs, un trésorier et douze assesseurs soit vingt personnes au total choisies parmi les pasteurs (neuf) et les grands bourgeois de la capitale (six négociants, un banquier,

trois professions libérales, un propriétaire foncier)⁴¹³. » Regroupant des notables de l'ancienne noblesse ou de la nouvelle bourgeoisie, ce comité trouve sa spécificité dans le fait que pour la première fois, en France, des représentants citadins et bourgeois sont prépondérants dans un organisme protestant. Par ailleurs, comme nous l'avons précédemment mentionné, ces notables découvrent et accueillent favorablement le Réveil, et en imprègnent la société naissante. Notons que ce renouveau religieux s'accompagne, entre autres manifestations, et particulièrement dans les pays anglo-saxons, de conversions subites et souvent collectives, dans une situation d'excitation émotionnelle.

Les missionnaires qui quittent la Maison des Missions après y avoir été formés pour aller porter « la bonne nouvelle », rédigent des rapports pour informer les membres du Comité restés en France de l'évolution de leur action sur le terrain. Les documents envoyés sont sélectionnés avant d'être publiés dans les *JME*. A la visée propagandiste des journaux, s'ajoute la relation maître/élève qui relie éditeurs et rédacteurs, pour évaluer les choix des uns et des autres.

Dans la circulaire constitutive de la Société des Missions, nous pouvons lire que l'un de ses objectifs est de « former à Paris un établissement dans lequel les personnes qui se consacrent à l'œuvre des Missions pourront mettre à profit les avantages particuliers qu'offre la capitale de la France pour l'étude des langues étrangères, et surtout pour celle des idiomes de l'Orient⁴¹⁴. » Les membres du Comité considèrent que la formation des missionnaires n'est pas comparable en tout point à celle des pasteurs qui reçoivent un enseignement dans les deux facultés de théologie statutaires de la première moitié du XIX^e siècle, celles de Strasbourg et

⁴¹³ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 558

⁴¹⁴ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p.598

Montauban. C'est pourquoi un établissement destiné aux évangélistes est créé et installé au 41 boulevard Montparnasse à Paris⁴¹⁵. À l'École des Missions, on entend enseigner, selon l'esprit du plan d'étude de 1826 présenté par Frédéric Monod : « une théologie simple, claire, biblique, élémentaire, en un mot évangélique, et surtout pratique, propre à former des élèves pour l'enseignement de la jeunesse, et à s'appliquer au cœur⁴¹⁶. » Les pionniers sont des praticiens.

Les membres du Comité cherchent à donner aux élèves une formation de base complète⁴¹⁷. Les « arts mécaniques et de l'enseignement » révèlent la spécificité de l'enseignement dispensé aux futurs missionnaires en les projetant avant tout en hommes de terrain aptes manuellement et en évangélistes rompus aux méthodes de propagande. Les missionnaires ainsi formés sont plus comparables à des militants qu'à des théologiens.

Les membres du Comités sont directement impliqués dans l'enseignement dispensé aux élèves-missionnaires : « L'enseignement est assuré par le directeur assisté de quelques membres du Comité et d'une ou deux personnes extérieures pour les langues vivantes et les travaux pratiques⁴¹⁸. » Autrement dit, une relation maître/élève existe entre les membres du Comité et les missionnaires et l'une des questions est de savoir en quoi elle influence les écrits de ces derniers envoyés à Paris.

Par ailleurs, la sensibilité revivaliste des enseignants nous invite à prendre en considération le débat idéologique sous-jacent à la publication des journaux, si nous considérons que les protestants libéraux sont plus nombreux.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 608-609.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 610.

⁴¹⁷ Introduction générale, tableau p.

⁴¹⁸ Jean-François Zorn, *Ibid.*

Nous rappelons que les *JME* sont des mensuels d'une quarantaine de pages qui ont été ultérieurement reliés par année. Insérés à partir de 1823 dans les *Archives du christianisme*, ils font l'objet d'une publication autonome à partir de 1826. Ils sont constitués par les écrits, les cartes et les dessins des missionnaires, des documents envoyés depuis les différents champs de missions. Pour la période 1834-1850, les relations sur la mission chez les *Sotho* occupent du tiers à la moitié du journal. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, toutes les lettres ne sont pas publiées dans les *JME* et elles ne le sont pas non plus dans leur intégralité. Au-delà de l'intervention des membres du Comité pour des raisons de politique éditoriale, il faut noter des erreurs de transcriptions imputables à une méconnaissance par les destinataires de mots en langues dont ils ignorent jusqu'à l'existence et à des dégradations pendant de longs voyages par voie maritime principalement . Ainsi, il existe un laps de temps relativement important entre la rédaction des lettres et leur publication. Par exemple, le récit daté du 17 juillet 1833 relatant la confrontation de juin entre les missionnaires et les *Sotho* arrive à Paris le 21 décembre de la même année pour être publié en 1834.

Les protestants français, auxquels s'adressent prioritairement les *JME*, sont peu ouverts à la théologie du Réveil et a fortiori à l'œuvre missionnaire qui s'en inspire. Il importe donc aux membres du Comité d'essayer de gagner sinon l'adhésion, du moins la compréhension de leurs lecteurs.

Vers 1820 en France, la *Revue Protestante* est l'organe de presse qui jusque dans les années 1840 représente le courant du protestantisme dit « libéral ». Comme nous l'avons déjà relevé, les libéraux estiment que les revivalistes ou orthodoxes sont « rétrogrades », « obscurantistes », qu'ils veulent mettre entre parenthèses un ou deux siècles de théologie pour revenir à la dogmatique du XVI^e siècle. Ils accusent donc les revivalistes d'être dans

l'erreur en professant un dogme dépassé et en refusant d'adapter le christianisme à leur époque. Ils critiquent par ailleurs leurs liens avec l'étranger (Grande-Bretagne, Suisse), les qualifient de méthodistes, de traîtres aux huguenots français⁴¹⁹. Jusqu'en 1840, les libéraux et plus généralement les personnes hostiles ou indifférentes au mouvement du Réveil sont largement majoritaires dans le protestantisme français. Malgré leur opposition ou méfiance, ces croyants lisent les *JME*. Ainsi, dans une lettre du 18 février 1828, le pasteur Louis Delmas de La Rochelle explique que des personnes, pourtant « très pieuses et respectables, considèrent que la plupart des faits relatés dans les rapports et dans les journaux de la Mission de Paris ne seraient autre chose que de belles hyperboles, pour ne pas dire des faussetés⁴²⁰. » Ces accusations ne peuvent pas être ignorées par les membres du Comité qui doivent en tenir compte pour leurs publications. Leur politique d'entrisme dans les différentes Églises d'obédience protestante confirme une volonté d'exister sur la place publique, mais dans un climat de compréhension mutuelle. La lettre de 1842 sur la mort de Manoah, à laquelle nous nous référons dans cette partie, peut être lue à la lumière de cette politique conciliatrice.

Dans ce récit, Eugène Casalis choisit de présenter la mort de Manoah comme un événement porteurs d'émotions antagonistes, en l'occurrence la tristesse et la joie. La tristesse est provoquée par la disparition de Manoah et par l'absence, le manque qu'il va imposer au groupe : «d'un frère dont la coopération nous semblait si nécessaire. ». Il ajoute que les chrétiens sont peu nombreux. Il signifie sans doute pas assez nombreux puisque nous sommes en 1842 et que le nombre de convertis ne cesse d'augmenter. Mais, s'agit-il d'un simple souci comptable ? Le mot « coopération » suggère une autre lecture. Les chrétiens, malgré leur

⁴¹⁹Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 585.

⁴²⁰*Ibid.* p. 586.

augmentation parmi les *Sotho* restent minoritaires, et la perte de l'un des leurs accroît de fait cette infériorité numérique. De plus, dans une logique prosélyte, un chrétien est susceptible d'en appeler d'autres, sa disparition est aussi celle d'autres possibles. Par extrapolation, la notion de « coopération » renvoie également à une église comme une totalité, indivisible. Le message est une invitation aux lecteurs libéraux et orthodoxes à agir ensemble : « Vous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez tous, en effet, revêtu le Christ : il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, car dans le Christ Jésus, vous ne faites tous qu'un » (Galates 3 : 27). Le récit de la mort de Manoah sonne comme un message d'espoir, une invitation à agir et prier ensemble.

Nous disposons de peu d'informations sur la réception des *JME* par des lecteurs non protestants. Ce n'est qu'au début des années 1860 que l'Église catholique envoie ses premiers missionnaires chez les *Sotho*. Ces religieux rédigent à leur tour des lettres pour décrire leur expérience. Ils y exposent leur hostilité à l'encontre des protestants et témoignent de leur lecture des *JME*. :

On dit qu'au commencement, lorsque les missionnaires protestants prêchèrent aux Basotho, il y eut un grand élan et force conversions. Beaucoup de femmes de Moshoeshe le quittèrent pour se faire baptiser. Le roi ne s'y opposa point. Mais bientôt après, celles-ci et d'autres retournèrent à leurs polygames. Un très grand nombre de Basotho furent donc baptisés ; mais les ministres de l'erreur ne pouvant donner la grâce qui fait la force et l'accroissement, grâce qu'ils n'ont pas, ces plantes, faute de la rosée céleste, se desséchèrent promptement, de sorte qu'il y eut un retour presque universel au paganisme. Le roi laissa baptiser une dizaine de ses fils. Je n'en connais point qui n'ait repris les habitudes de la nation ; tous ont maintenant plusieurs femmes ; un d'entre eux en a au moins quarante. Voilà les résultats obtenus par nos frères égarés. **Ils les ont**

avoués eux-mêmes dans les journaux⁴²¹. Notre religion a donc perdu quelque chose de son prestige en passant par l'organe de l'hérésie⁴²². (J. Gérard, O.M.I, le 4 février 1864)

La Société des Missions Évangéliques de Paris est créée le 4 novembre 1822, soit quelques mois après l'Association de la Propagation de la foi, d'obédience catholique, fondée le 3 mai de la même année à Lyon. Les deux organismes profitent d'un contexte politico-religieux favorable, confirmé par la liberté de culte illustrée par la Charte accordée par Louis XVIII en 1814 qui prolonge l'esprit du Concordat de 1802. Ils se nourrissent également d'un climat intellectuel de réhabilitation du christianisme⁴²³.

Dans un autre registre, l'écrivain Jules Verne mentionne aussi les *JME* dans *Cinq semaines en ballon* : « Bref sans compter les journaux du monde entier, il n'y eut pas de recueil scientifique, **depuis le Journal des Missions Évangéliques** jusqu'à la Revue algérienne et coloniale, depuis les Annales de la propagation de la Foi, jusqu'au Church Missionary Intelligencer, qui ne relatât le fait sous toutes des formes⁴²⁴. »

⁴²¹ Souligné par nos soins

⁴²²Le bienheureux Joseph Gérard O.M.I., *Lettres aux Supérieurs Généraux et autres Oblats – Ecrits divers*, Rome, Postulation generale O.M.I, 1988, p.40-41

⁴²³ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 153.

⁴²⁴Jules Vernes, , *Cinq semaines en ballon – Voyage de découverte en Afrique par trois Anglais*, Paris, Hetzel, 1863, p.20 <http://www.bibliotheca.be>. ; souligné par nos soins.

2 - Exercices de style – Le *Sotho* converti, « créature fictive »

Le premier souci des destinataires est de persuader les lecteurs, quels qu'ils soient, du bien fondé de la mission. Dans cet objectif, comme il importe d'être soi-même persuadé pour persuader, il importera de prouver d'être converti, pour convertir : « Indépendamment des témoignages que seront requis de fournir les candidats à la Maison des Missions...ils présenteront aussi au Comité un exposé de leurs convictions religieuses, une esquisse de leur vie, une histoire de la manière dont ils ont été amenés à la connaissance du Rédempteur, et les preuves qui les assurent que, véritablement convertis eux-mêmes, ils sont appelés à convertir les autres⁴²⁵. »

Comme nous l'avons déjà noté, Jean-François Zorn a établi un schéma type de lettre à partir des candidatures envoyées entre 1822 et 1914⁴²⁶. Nous l'avons comparé avec la trame des récits de conversions.

A – Les candidats doivent confesser leur état de faiblesse. Libé, Manoah et Mara en témoignent également :

- Manoah : « Je me convainquis que pendant toute ma vie je n'avais aimé que moi-même, et je n'avais suivi que la loi de mon orgueil »
- Libé : « Maintenant que je suis incapable de tout mouvement et que l'âge m'a rendu aveugle et presque sourd, comment pourrai-je servir Jehova ? »
- Mara : « Cette pauvre femme, déjà presque octogénaire, reconnut ses péchés et ses erreurs, et les jeta au pied de Jésus pour en obtenir le pardon »

⁴²⁵ Jean-François Zorn, *Ibid.*, p.600

⁴²⁶ *Ibid.*, p.599-600

B – Les pécheurs reçoivent la grâce du seigneur.

- Manoah : « Viens à moi toi qui es affligé et chargé, et tu trouveras le repos que tu cherches. Charge mon joug qui est aisé, et mon fardeau qui est léger »
- Libé : « Il a eu pitié de moi qui le haïssais, et a livré Jésus à la mort pour me sauver »
- Mara : « Je crois en Jésus, je trouve en lui le pardon de mes péchés » .

C – Pour authentifier l' « appel qu'il a reçu de Dieu », le candidat missionnaire doit citer le nom d'un ou plusieurs pasteurs capables de reconnaître la réalité de cet appel. Pour les *Sotho*, le missionnaire fait intervenir les proches des convertis pour accréditer la transformation : Daniel le frère de Manoah le « pieux Joseph » un voisin de « Libé » ou Ratsiou le père d'Elie.

D – Enfin, candidats missionnaires et nouveaux convertis doivent faire état d'une lutte permanente contre les tentations. Ainsi, Manoah se résigne dans la maladie. Libé renonce à sa vie antérieure et Mara est confrontée à l'humiliation

Les missionnaires considèrent l'apôtre Paul comme le premier d'entre eux et le premier théologien⁴²⁷. Ce dernier s'exprime très peu sur sa conversion. Il tient juste à prouver l'origine divine de l'Évangile : « Car je vous l'assure, frères, l'Évangile que je vous ai prêché n'est pas de facture humaine ; ce n'est pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris, c'est par une révélation de Jésus Christ. » (Galates 1 : 11-)

L'apôtre Luc raconte la conversion de Paul avec plus de détails :

⁴²⁷David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne – Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé-Paris-Genève, Haho-Karthala-Labor et Fides, « Première partie – 4 – La mission chez Paul : une invitation à rejoindre la communauté eschatologique »,p. 163-241

Or je faisais route et j'approchais de Damas. Il était environ midi, quand, subitement, une puissante lumière, venant du ciel, resplendit autour de moi. Je tombai à terre, et j'entendis une voix qui me disait : Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? - Je répondis : Qui es-tu Seigneur – La voix me dit : Je suis Jésus de Nazareth, que tu persécutes. - Mes compagnons virent bien la lumière, mais ils n'entendirent pas la voix de celui qui me parlait. Alors je dis : Que dois-je faire, Seigneur ? Et le Seigneur répondit : Lève-toi. Va à Damas, et là te sera dit tout ce que tu as à faire. - Et comme l'éclat de cette lumière m'avait aveuglé, mes compagnons me prirent par la main, et j'arrivai à Damas. (Actes 22 : 6-11)

Luc retranscrit le récit de Paul à la première personne du singulier comme s'il s'agissait de la parole du Macédonien lui-même. La prolixité du témoignage contraste avec la sobriété du discours paulinien. Les missionnaires s'expriment aux noms des convertis *Sotho* sans souci de vraisemblance. Manoah, Libé ou Mara s'expriment en français et suivent une logique discursive qui leur est sans doute étrangère.

Les missionnaires, comme nous le verrons plus loin, se sont, dès leur arrivée en Afrique, intéressés à la langue de leurs hôtes pour pouvoir transmettre le message évangélique. Les récits de conversion sont adressés à un public français qu'ils peuvent agrémenter de quelques phrases en *sesotho* pour sans doute donner plus d'authenticité à leur propos, l'assortir d'une touche d'exotisme pour captiver leur lectorat, pour montrer aussi l'avancée et la réalité de leur travail sur le terrain :

- « Manoah – Kia otséla, je m'endors »
- « Mara – Le sike lansia ! Oh ! Ne me laisse point ici ! »

Par ailleurs, le missionnaire, porte-parole de « païens repentis » s'adresse en priorité à des chrétiens. En ce sens il est l'apôtre,

Formé à partir d'un verbe grec qui signifie envoyer, *apostolos* désigne un envoyé plénipotentiaire, muni de tous les pouvoirs de celui qui l'envoie ...Mais, le mot apôtre désigne de façon spécifique ceux qui sont envoyés par le Christ pour témoigner de sa vie, sa mort et sa résurrection ...En un sens plus large, tout envoyé du Christ ou de l'Eglise, ou le martyr (du grec *martus* témoin) qui suppose Dieu comme le seul et véritable témoin des actes des hommes

428

Les pionniers de la SMEP, en tant qu'envoyés du Christ se montrent garants de la vérité des paroles des convertis. La question de la vraisemblance des dires et des faits ne se pose pas. Dieu s'exprime à travers le converti et la parole divine n'a pas besoin d'être traduite juste retranscrite. Une rédaction d'inspiration évangélique aura plus d'impact sur un lectorat chrétien qu'un discours minutieusement traduit d'une langue africaine méconnue. L'auteur cherche plus à émouvoir le lecteur en retranscrivant une expérience biblique en terre « païenne » qu'à le convaincre par un exposé objectif des faits. Le missionnaire doit aussi convaincre un lectorat instruit, en l'occurrence, ses « maîtres ». Ses compositions sont rédigées selon des règles inhérentes à la rhétorique discursive.

Les vies des convertis sont décrites comme exemplaires. Les narrateurs commencent par faire le panégyrique des morts chrétiennes. En effet, les récits des vies d'Entouta/Manoah, de Malitsane/Elie et de Mara s'apparentent à des éloges. Il peut même s'agir d'*exempla*,

⁴²⁸ La Bible

exposés des actes ou d'apologues, moralistes et distrayants à la fois, dans la mesure où l'auteur doit justifier les actes d'une personne, en l'occurrence prouver la sincérité de son adhésion à la Parole du Christ⁴²⁹.

Dès les premières lignes du récit sur le converti Manoah, Eugène Casalis annonce le sujet principal : la mort de Manoah. Elle n'est pas une « banale » disparition. Elle est la première mort chrétienne. A ce titre, elle prend valeur d'exemple : « Ce sujet (la mort d'un chrétien) ne s'était pas encore offert à leur observation, sous la forme d'un fait appréciable par eux ». Cet évènement est d'autant plus important qu'il entre en résonance avec la volonté unificatrice de Moshoeshoe. Ainsi, Claude-Hélène Perrot fait remarquer que : « Chaque clan avait son mode d'inhumation propre, l'adoption du mode européen constitue donc un nouvel élément d'unification⁴³⁰. » Ce récit est pour l'auteur le modèle qui pourra convaincre les autres *Sotho* d'aller vers l'Évangile. Il prend la forme d'un « exemplum » pour un lectorat qui doit être convaincu que la mission n'est pas un art mineur.

Le missionnaire choisit la tonalité pathétique pour solliciter la sympathie du lecteur. Après l'avoir placé dans l'inconfort de l'antagonisme joie/tristesse, il annonce qu'il va parler d'un ami. Il met en confiance. Le lecteur est suffisamment apaisé pour se laisser transporter par le destin tragique du défunt, celui d'Entouta, prénom donné par sa famille, qui devient Manoah, prénom extrait de l'Ancien Testament (Juge 13), après le baptême. Nous pouvons imaginer que ces changements de nom étaient aisément accueillis par les *Sotho* quand eux-mêmes culturellement, sont susceptibles de changer plusieurs fois de nom au cours de leur

⁴²⁹ Martine Blatter-Le Floch, *Le blâme et l'éloge*, Paris, Ellipses, 2000, p.12 ; Georges Molinié, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, 345 p. ; articles : « Démonstratif » p.107, « exemple » p.146, « apologue » p.59

⁴³⁰ Claude-Hélène Perrot, *Premières années d'implantation du christianisme au Lesotho*, op.cit., p.104

vie. A l'instar, d'autres peuples *bantu* de l'Afrique australe, ils reçoivent un premier nom au moment de leur naissance, puis dans le cadre de leur initiation ou à partir d'un événement particulier. Nous avons évoqué le cas de Moshoeshoe initialement appelé Lepoqo. Son fils Mohapo sera connu comme Letsie en tant que roi. Si être renommé signifie devenir un peu autre, prendre un prénom chrétien relève de ce processus à la fois comme nouveauté et tradition.

La première partie de la vie d'Entouta racontée par Eugène Casalis est placée sous le signe du tragique. Le missionnaire décrit un itinéraire qui se confond avec une suite ininterrompue de catastrophes. Cette fresque héroïque est située dans l'Afrique australe des années 1820, prise dans la tourmente du *lifacane*. A douze ans, Entouta est privé de son père. Il devient orphelin. La tragédie familiale se superpose à la tragédie collective. Au cours de ces pérégrinations – la vie d'Entouta est une errance – le héros doit « endurer les dernières extrémités de la faim et de la fatigue. ». A partir du milieu du texte, le récit n'est plus rédigé au passé, mais au présent. La rupture ainsi créée est appuyée par l'introduction d'un dialogue. Entouta tirillé) entre son protecteur Chéou et le chef *Zulu* (combat du bien et du mal), qui menace de le tuer, est ouvertement sacrifié par son frère Daniel qui lui fait accepter sa condition d'esclave car envisagée comme transitoire.

La perspective sacrificielle pressentie dès le début du récit devient explicite. Le lecteur interpellé (changement de temps et intervention directe des protagonistes par le dialogue) est pris à parti, impliqué dans le récit, témoin. Cette scène correspond à une rupture dans la vie d'Entouta. Son destin prend une dimension collective. Le lecteur spectateur va pouvoir-devoir épouser une cause : « Un nombre considérable de Bassoutos, réunis par des malheurs

communs, avaient obtenu du monarque Zoula la permission de fonder un village, qui ne tarda pas à devenir florissant. »

Cette embellie dans la vie d'Entouta est de courte durée puisque bientôt à cause de l'avidité de certains guerriers, l'œuvre est détruite et la population décimée (le « massacre fut général »). Cependant, Entouta absent au moment des faits, échappe à la tuerie. L'incendie de sa hutte prend une valeur symbolique. Le feu purificateur permet à Entouta de tirer un trait sur son passé. Il revient momentanément à un destin individuel qui sera désormais celui de Manoah.

Les vies racontées de Mara ou de Malitsané sont également tragiques. Ces héros sacrifiés deviennent des élus, bientôt décrits comme des hommes vertueux. Au-delà de leurs aspects informatifs, les récits des missionnaires doivent être lus comme des exercices de style comme le confirment les portraits des défunts convertis.

La vertu aristotélicienne est un ensemble de qualités que sont : la justice, le courage, la prudence, la générosité, la magnanimité, la libéralité, la douceur, le jugement, la sagesse⁴³¹. L'homme vertueux est bienfaisant. Si les qualités des défunts relèvent indubitablement du champ chrétien, l'héritage aristotélicien est prégnant. Le portrait de Manoah nous en donne l'exemple le plus abouti. Dans le genre épideictique, éloge et blâme sont les deux aspects d'un procédé rhétorique complémentaire. Ainsi, soit le protagoniste de l'histoire est alternativement loué et blâmé comme nous le voyons dans le cas de Libé (lettre 2), soit ce sont ses ennemis qui sont blâmés pour mieux mettre en évidence ses qualités. Dans le récit sur Manoah, les

⁴³¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, J. Vrin, 2007, 577 p.

« vassaux de Dingan » sont décrits « cruels », le chef a un « regard hautain » ou « féroce », il faut craindre le « courroux du despote » enclin à être « furieux ». Dans le même ordre d'idée, les ennemis de Mara sont « impitoyables ». Ils sont des « assassins ». Tous ces qualificatifs sont antinomiques de la notion de douceur l'une des qualités vertueuses qui n'est pas explicitement énoncée par le missionnaire.

Destins tragiques, violences physiques et morales : expressions de l'extrême
<p>Entouta : Scènes de désolation Longs démêlés Perdit son père Endurer les dernières extrémités de la faim et de la fatigue Gravirent péniblement S'emparer L'entraînait Saisissant au bras Retirer vers lui Lutte opiniâtre violemment tirillé Cris de douleur et d'effroi Fendre le crâne Massacre général Pillée, brûlée Etat de dénuement</p>
<p>Malitsane La maladie qui vient l'enlever</p>
<p>Mara A vu ses parents périr par le fer Précipitée du haut d'une montagne Assena un coup de pierre qui lui fractura le crâne On désespéra de sa vie</p>

Héros vertueux

Vertus	Exemples
<p>Justice / (injustice)</p> <p>Jouissance de ses propres biens</p>	<p>Je mange ce que mes mains ont cultivé Une hutte de roseau était la seule demeure que Manoah eût jamais possédée ; quelques peaux de mouton grossièrement cousues, le plus précieux manteau qu'il eût jamais porté ; des troupeaux les seules richesses dont il eût connaissance</p>
<p>Courage / (lâcheté)</p> <p>Savoir affronter le danger</p>	<p>Entouta s'exposa à de grands dangers Ils attaquent sans hésiter Entouta renouvelle le combat</p>
<p>Prudence / (manque de retenue)</p> <p>Modération des plaisirs du corps</p>	<p>Sérieux, pensif Tempérament docile et a ses passions mieux ordonnées une heureuse exemption de tout dérèglement Célibat, si bien ordonné</p>
<p>Magnanimité / (petitesse)</p>	<p>Mon ami, c'est toi qui a couru le plus grand danger, ce fruit de notre victoire t'appartient</p>
<p>Grand bienfaiteur</p>	
<p>Libéralité / (parcimonie)</p> <p>Bienfaisant de son argent</p>	<p>Se vouer tout entier aux intérêts de son frère et de sa mère</p>
<p>Jugement / (sottise)</p> <p>Intelligence</p> <p>Discernement en vue du bonheur</p>	<p>Sa promptitude à obéir le faisait chérir de Moshesh qui le considérait comme un messenger de confiance Je ne suis encore qu'un enfant, laissez-moi grandir, mon cœur n'a encore trouvé parmi les femmes que des sœurs</p>
<p>Générosité / (mesquinerie)</p> <p>Magnifique dans ses dépenses</p>	<p>La robe du léopard appartenait au vainqueur, mais dans cette occasion notre ami fit paraître une générosité bien louable Désintéressement</p>

En poursuivant l'idée selon laquelle les pionniers de la SMEP font appel à des procédés rhétoriques pour convaincre un lectorat formé, la conversion de Libé peut être appréhendée comme une disposition. Ainsi, les premières lignes répondent aux exigences de l'exorde. Eugène Casalis qui s'adresse aux membres du Comité (ses juges) introduit son propos en faisant état du bien fondé de la cause, à savoir celle des missions. Il présente son récit comme un devoir, « Nous nous sommes fait un devoir », se montre redevable de ses destinataires. Il les éveille, par ailleurs, au caractère essentiel de la question par une phrase exclamative qui clôt la partie introductive : « Quel spectacle, en effet, que celui d'un vieillard nonagénaire, dernier représentant d'une génération éteinte, abjurant les erreurs de toute une vie passée dans le paganisme et déclarant qu'il veut mourir disciple de Jésus ! » La narration qui suit insiste sur la misanthropie de Libé incapable d'apprécier les siens : « On ne l'appela plus que le père des mouches, et les Bassoutos se tournèrent vers Moshesh, qui sut se servir, pour établir son pouvoir, des parasites dédaignés par son oncle. ». Le passage est court mais suffisamment explicite pour introduire la proposition par laquelle Eugène Casalis pose la question de la responsabilité de Libé dans ses actes : perspicacité ou instrument du diable ?

L'argumentaire qui tient lieu de confirmation s'appuie sur le blâme et l'éloge, les procédés utilisés dans les autres lettres. Le blâmé est, en l'occurrence, Libé décrit dans une laideur extrême : « Déjà les rides hideuses qui sillonnaient tout son corps, sa maigreur effrayante, ses yeux éteints et hagards, et d'autres indices plus repoussants encore d'une prochaine dissolution, éloignaient de lui jusqu'à ses proches ». Il est par ailleurs « violent », « colérique », en bref, non vertueux. En opposition, il devient à la suite de sa conversion, « docile », « bon », autrement dit le vertueux « Adam père des Bassoutos ». Pour parfaire sa démonstration, le missionnaire introduit l'adversité par l'intermédiaire de témoignages de

proches de Libé, incrédules ou effrayés par les perspectives de l'Évangile, qui contestent sa conversion : « J'ai sous les yeux un rapport détaillé des conversations que son fils Mofouka a eues avec les principaux membres de la parenté, encore inconvertis, lorsqu'il alla les inviter à la cérémonie du baptême ».

Enfin, une amplification élargit le débat en l'introduisant dans le champ biblique : « Ces réponses ne rappellent-elles pas ces paroles du Seigneur : « S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, ils ne seraient pas non plus persuadés quand même l'un des morts ressusciterait ? » Avec habileté, Eugène Casalis en appelle à la sympathie de l'ensemble des lecteurs et achève par une péroraison dans laquelle il témoigne de sa reconnaissance envers ses juges, son juge.

Les procédés rhétoriques adoptés par les auteurs pour convaincre leur lectorat font de certaines lettres des exercices littéraires. Les pionniers sont de jeunes lettrés et leur incompréhension du monde des *Sotho* ou leur éloignement culturel peuvent être expliqués par cette situation. Pour autant, nous ne devons pas oublier qu'ils viennent aussi de régions rurales (le Béarn pour Eugène Casalis, le Languedoc pour Thomas Arbousset), ce qui peut a contrario les aider à se familiariser avec leur nouvel environnement. Les « créatures » qui peuplent les récits de convertis apparaissent improbables. Elles sont des esquisses. Nous ne nions pas la réalité de leur existence. Mais, parce que les étapes de leur vie ressemblent à des arguments au service d'une cause, les « créatures » relèvent, à bien des égards, du seul domaine de la fiction.

3 – Le *Sotho*, projeté romantique du missionnaire

Les pionniers de la SMEP ont une vingtaine d'années en 1830. Ils appartiennent à une génération dont l'une des ambitions est de délivrer le monde de toute forme d'oppression. Cet élan de générosité s'annonce comme la voie de leur propre libération. Le romantisme est généralement présenté comme un mouvement littéraire et par extension artistique. Cette approche est réductrice. Le romantisme s'accompagne d'une pensée politique et sociale. Dans leur choix pour la mission, les jeunes missionnaires expriment leur désir d'aller au-delà de ce qu'il leur est proposé, de franchir des limites. Ils sont sourds aux injonctions de leurs détracteurs qui les accusent de négliger ce qu'il reste à accomplir en France. Leur nationalisme est idéal. Ils ont besoin d'ailleurs, d'horizons nouveaux pour mieux naître. Lorsqu'ils découvrent l'Afrique australe, ses paysages grandioses, ses infinis, ils y distinguent les voies de leur propre renaissance. Leur récit devient celui de leur histoire par *Sotho* interposé.

Le Réveil se caractérise par la mise en avant de l'émotion, du cœur, en réponse à la religion raisonnable ou raisonnée du siècle précédent. Les revivalistes revendiquent une religion à dimension humaine. Les hommes de lettres du début du XIX^e siècle ont une exigence comparable, tel René de Chateaubriand dont l'ambition est de réhabiliter le christianisme, lui redonner une fonction civilisatrice.

Des écrivains s'emparent avec une quasi délectation de l'univers évangélique. Le missionnaire, qui dans le cadre de ses études à Paris, a été en contact avec cette effervescence intellectuelle, peut être tenté d'associer écriture et Écritures. Dans les lettres, des passages paraissent révéler cette tentation.

Je me rappelais que tout récemment encore, en essayant de lui dépeindre les gloires et les béatitudes célestes, je gémissais de ce qu'il ne pouvait avoir qu'une bien imparfaite idée des objets terrestres auxquels l'Esprit Saint a daigné comparer les biens à venir. Mais un moment avait suffi pour le transporter au milieu des splendeurs ineffables, desquelles la harpe d'or du séraphin, une mer de crystal et des portes de perles ne sont sans doute que des images fort grossières. O puissance de la foi, m'écriai-je dans ce moment solennel, par toi Manoah a saisi les promesses d'un bonheur sans fin, alors même qu'il en comprenait si peu la nature. (Lettre 1)

A la lecture de ces lignes qui renvoient au merveilleux chrétien dans sa dimension eschatologique, nous avons envie de voir une correspondance entre la « harpe d'or du séraphin » et le « luth constellé » « d'El Desdichado » de Gérard de Nerval, par exemple. *Les Chimères* ont été écrites en 1854. Le luth n'est pas la harpe. Le poète n'est pas forcément l'ange. L'analogie de l'inspiration nous interpelle, effective dans la lumière enveloppant l'objet (d'or – constellé).

L'Afrique australe, lieu de possibles permet aussi au missionnaire de se ressourcer. Originaire d'Orthez dans les Basses-Pyrénées, actuelles Pyrénées Atlantiques, Eugène Casalis admire la chaîne des Pyrénées, l'une des destinations préférées des romantiques tels Victor Hugo fasciné par le cirque de Gavarnie⁴³². Quand il se retrouve en face du Drakensberg, le missionnaire ne peut s'empêcher de qualifier les Montagnes Blanches de *Pyrénées de l'Afrique australe* (lettre 1). Le lecteur français n'est plus dépaysé.

La montagne du missionnaire est à l'image des hommes, changeante. Elle est d'une part protectrice quand elle permet à Entouta d'échapper à l'hippopotame : « Le jeune chasseur, exténué de fatigue, allait inévitablement être déchiré, mais Dieu, qui veillait sur ses jours,

⁴³²Situé dans les Hautes-Pyrénées

dirigea sa fuite vers un profond ravin que l'animal n'osa pas franchir. » Elle est d'autre part assassine quand elle concourt à la chute de Mara : « Au temps des malheurs de sa patrie, elle avait vu tous ses parents périr par le fer des Zoulas : précipitée elle-même du haut d'une montagne par ces ennemis impitoyables, Dieu seul peut savoir comment elle échappa à la mort ». Le missionnaire anime la montagne, la personnifie : « Cependant la paix que l'Évangile avait apportée aux Bassoutos, permit à Libé de changer l'aride sommet de Thaba-Bossiou pour les riantes collines de Corocoro ». Il pose une passerelle entre l'homme et la nature, entre christianisme et romantisme.

Indéniablement, ces jeunes protestants sont des fils des Lumières comme le fait constater à juste titre Alain Ricard. Ils sont des hommes de terrain. Les missionnaires sont soucieux d'apprendre les langues. Mais, leur démarche linguistique ne s'arrête pas à la seule vulgarisation de l'Évangile. En ethnographes, en folkloristes, ils collectent les contes, proverbes et éloges, comparés à des « chants nationaux »⁴³³.

Eugène Casalis auteur d'un chant de Noël en béarnais la langue de sa région natale, quand il qualifie, plein d'enthousiasme, les Montagnes Blanches de « Pyrénées de l'Afrique australe » projette l'image d'une identité « transcontinentalisée »⁴³⁴. Romantiques, les pionniers le sont par ces gestes, mais sans doute encore plus par leur choix pour la mission parce que le romantisme est une vision du monde⁴³⁵. Thomas Arbousset et Eugène Casalis n'ont pas choisi le pastorat. Ils ont voulu devenir missionnaires. Ils ne se sont pas limités à la tradition des Huguenots portée par leurs familles. Ils se sont ouverts à des piétés venues

⁴³³ Alain Ricard, *op.cit.*, p.165.

⁴³⁴ Laurence Espinosa ., *Eugène Casalis (1812-1891)*, Pau, UPPA., TER de maîtrise, 1990, 124 p.

⁴³⁵ Sur le romantisme, on pourra se référer à : Paul Bénichou, *Romantismes français I, Le sacre de l'écrivain – Le temps des prophètes*, Paris, Gallimard, 2004 (premières éditions 1975, 1977). Michaël Löwy, Robert Sayre, *Esprits de feu, figures du romantisme anti-capitalistes*, Paris, Éditions du Sandre, 2010, 288p.

d'ailleurs, sans doute par besoin d'ailleurs, pour s'inventer ailleurs, mais à partir d'un passé en partie mythifié, ce que leur offre le Réveil qui se veut un recours à la Réforme. Le *Sotho* devient le double du missionnaire, son projeté romantique, la part d'irrationnel de l'homme rationnel. Le projet des pionniers est un pari romantique quand ils puisent dans une foi nostalgique pour s'utopier.

3 – 1 – Convertir la société

Comme le note Claude-Hélène Perrot : « Les missionnaires redoutent pour les Sotho le séjour dans les villes, dans les chantiers du Cap, les leçons tirées de la conduite des Européens, souvent peu conforme à la morale évangélique. Acquérir de la civilisation européennes les traits extérieurs sans le contenu religieux, comme l'ont fait les Griquois, ces métissés d'Européens et de Hottentots, leur paraît désastreux⁴³⁶. »

Elle ajoute par ailleurs : « Et Jaccottet compare leur rôle à celui que joua l'Église chrétienne au V^e et VI^e siècles pour Clovis et les Mérovingiens. Casalis et ses compagnons cherchent à utiliser cette conjoncture pour réaliser le vieux rêve missionnaire : donner à ce peuple, primitif sans doute, mais heureusement préservé de la confusion intellectuelle et morale qui règnent ailleurs, une nouvelle vie spirituelle et temporelle inspirée par l'Évangile⁴³⁷. »

Les pionniers de la société protestante française qui s'inspirent en partie d'une théologie du réveil dont l'un des principaux instigateurs fut l'Anglais John Wesley, imprégnée de la théologie du cœur de Friedrich Schleiermacher, ont forcément à voir avec le

⁴³⁶ Claude-Hélène Perrot, *op.cit.*, p. 99

⁴³⁷ *Ibid.*

romantisme dont les trois foyers primitifs furent l'Angleterre, la France et l'Allemagne. Cette approche est évidemment insuffisante, mais elle invite à nous interroger, à nous demander si le projet missionnaire lui-même n'est pas romantique.

Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, le romantisme est une « vision du monde » dans le sens étudié par Lucien Goldmann (1913-1970). Il est un « phénomène diversifié, complexe »⁴³⁸, dans lequel l'expression missionnaire en tant que « manifestation d'un sentiment, d'une émotion, d'une façon d'être⁴³⁹ » a toute sa place.

Les libéraux qualifient parfois les revivalistes de « rétrogrades ». Les pionniers n'en sont pas moins utopistes quand ils entendent créer une société chrétienne inédite. Certes, ils défendent la modernité et particulièrement la modernisation de la société des *Sotho*. Ainsi, ils introduisent des cultures fruitières et céréalières, construisent ou font construire des maisons d'inspiration européenne : « Mopéri fait bâtir une maison de pierre de 35 pieds de long sur 16 de large, avec une aile sur le derrière. Son père Moshesh va en entreprendre une dont la main d'œuvre seulement coûte 4000 francs. Elle aura une vaste chambre d'entrée, un salon de compagnie, deux chambres à coucher, une de dépôt et une cuisine⁴⁴⁰. »

Ce faisant, ils « peuvent s'efforcer de transformer le présent dans l'immédiat ou tenter de poser les jalons pour l'avenir⁴⁴¹. » Nous parlons de pari en ce sens ; un « engagement à faire triompher une idée, une conception issue d'un choix dont on mesure les risques, les limites⁴⁴² ». A ce propos, François Daumas fait remarquer : « Je regrette de trouver en eux si peu de goût pour les arts mécaniques, nous n'avons que des forgerons, point de charpentiers,

⁴³⁸ Michaël Löwy, Robert Sayre, *op.cit.*, p.7

⁴³⁹ « Expression », *TLF en ligne, op. cit.*

⁴⁴⁰ JME 1843, p. 21

⁴⁴¹ Michaël Löwy, Robert Sayre, *op.cit.*, p.17

⁴⁴² « Pari », *TLF en ligne, op. cit.*

ni de maçons de profession⁴⁴³. » Par ailleurs, les missionnaires, à l'instar d'Eugène Casalis ont déjà pris conscience des dégâts causés par le capitalisme industriel naissant⁴⁴⁴ et savent que leur foi dans le progrès n'est acceptable que dans le cadre d'une société fondée sur les principes évangéliques. Si ce projet s'avère de plus en plus compromis en Europe, les infinis de l'Afrique australe sont une page à dessiner. La société des missionnaires est à la croisée de leurs aspirations civilisatrices et de leur nostalgie religieuse, quand la terre des *Sotho* pourrait restituer le « paradis perdu ». Les missionnaires sont utopiques parce qu'à l'instar de leur congénères, coreligionnaires ou appartenant à une même génération, ils posent les jalons, à leur façon, d'un monde encore à naître. Ils sont romantiques dans leurs convictions religieuses réinventées en osmose avec leurs tâtonnements séculiers⁴⁴⁵.

Les pionniers de la SMEP sont plus poètes que philosophes et leur œuvre balbutiante aurait pu s'intituler Thaba-Bosiu, littéralement la « montagne de la nuit », ce lieu refuge de Moshoeshoe et des *Sotho*. Dans la nuit protectrice, les Lumières sont plus préhensibles qu'éblouissantes.

⁴⁴³ JME 1855, p102

⁴⁴⁴ Note 182

⁴⁴⁵ Réflexion à partir de Paul Benichou, *op.cit.*

II – PALPATIONS

La palpation est : « Action de toucher, presser (quelque chose) avec la main pour reconnaître, étudier, estimer. ⁴⁴⁶»

Thaba-Bosiu et Moshoeshoe sont imbriqués. Les corps et la terre sont indissociables. Les « villes désertes » ou *litaku* des *Sotho* sont des espaces qui racontent. Les missionnaires découvrent et recouvrent les lieux de leurs hôtes. Nous interrogeons ces manipulations.

1 – Touches « noires »

Le *Sotho* converti demeure un homme noir. Pour continuer de cerner la « créature », nous nous sommes interrogés sur la présence de la couleur noire dans les écrits des missionnaires. Avant, d'entrer précisément dans cette réflexion, nous notons la concomitance du « Code Noir » et de la « Révocation de l'Édit de Nantes ». En effet, le « Code Noir », recueil de soixante articles à propos de la « police des Iles de l'Amérique française »⁴⁴⁷ promulgué, sous le règne de Louis XIV en mars 1685⁴⁴⁸, « pour y maintenir la discipline de l'Église catholique, apostolique et romaine, et pour y régler ce qui concerne l'état et la qualité des esclaves dans nos dites îles »⁴⁴⁹, précède de quelques mois la Révocation de l'Édit de Nantes, ordonné en octobre 1685. Les deux textes impliquent une obligation de catholicité, une injonction destinée aux Noirs et aux protestants.

Dans la symbolique chrétienne, la couleur noire est d'abord l'absence de lumière. En contrepartie, la couleur blanche représente la lumière, la perfection divine. Même si la

⁴⁴⁶« Palpation », *TLF* (en ligne), *op.cit.*

⁴⁴⁷<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/esclavage/code-noir.pdf>

⁴⁴⁸Une seconde mouture de ce texte sera ordonnée sous Louis XV en 1724. Le texte est encore en vigueur en 1833 quand les pionniers arrivent en Afrique australe, puisqu'il ne sera aboli qu'en 1848.

⁴⁴⁹*Ibid.*

réforme protestante, qui se veut « chronoclaste », fait d'abord de la couleur noire celle de l'humilité, voire de l'austérité, cette dernière n'en demeure pas moi la marque des ténèbres, le domaine du Diable⁴⁵⁰. Les Noirs, les hommes noirs n'apparaissent tels quels qu'à partir du XVIII^e siècle, principalement à travers les récits de voyage⁴⁵¹. Dans un monde qui se revendique des Lumières, le noir devient ainsi la couleur du mauvais camp. Carl Young (1875-1961) identifie la couleur noire au « bas » humain, à ce qui relève de l'instinct, de l'inconscient⁴⁵². Comme le souligne, Matthieu Renault, Franz Fanon reprend cette idée et la précise : « C'est pourquoi, dit Fanon qui se joue de cette symbolique, celui qui projette ses pulsions « basses » est l'homme qui « monte vers la civilisation ». Cette dernière est « lumière » opposée à l'ombre des « bas-fonds ». » Il ajoute que « l'homme noir personnifie la couleur noire ; il habite définitivement les tréfonds, les profondeurs du psychisme européen : « ces figures mythologiques, « archétypes », sont en effet très profondes dans l'âme humaine. Chaque fois que l'individu descend, on rencontre le nègre, soit concrètement, soit symboliquement »⁴⁵³. » Une sorte de relation inconsciente s'établit entre l'homme et son environnement, la terre qu'il habite décrite comme « la topographie de son inconscient »⁴⁵⁴. Ainsi, « Le binarisme spatial, géographique est aussi intangible que le binarisme psychique de l'homme blanc »⁴⁵⁵.

⁴⁵⁰ Pastoureau Michel. « L'Eglise et la couleur, des origines à la Réforme », In: Bibliothèque de l'école des chartes. 1989, tome 147. p. 203-230 ; url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bec_0373-6237_1989_num_147_1_450535

Consulté le 17 décembre 2012 ; . *Noir : histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2008, 210 p.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² Carl Jung, *Psychologische Typen*, Zürich, Stuttgart, Rascher Verlag, 1967, 679 p.

⁴⁵³ Matthieu Renault, *Frantz Fanon : de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Editions Amsterdam, 2011, p. 40.

⁴⁵⁴ *Op. cit.* p. 42.

⁴⁵⁵ *Ibid.* p. 43.

Nous avons voulu mettre en exergue le lien particulier des pionniers de la SMEP à la couleur noire, notamment dans les descriptions de paysages telles qu'elles apparaissent aux détours des écrits. Nous avons d'abord collecté des mots⁴⁵⁶ qui renvoyaient directement ou indirectement à la couleur noire, puis nous les avons soumis à interprétations. Nous avons retenu de cette approche trois niveaux symboliques délimités par les mots ou appellations : « ténébreux », « brûlis » et Thaba –Bosiu, littéralement en français la Montagne Noire ou Montagne de la nuit.

Paysages	Variations noires
ténébreux	Noir, obscur, sombre
Granit	Roche éruptive dure
Pays stérile	infertilité
Sablonneux	Vase (noir – héraldique)
Profond ravin	Epais, sombre
brûlis	Terres brûlées, terres noircies
désert	Néant, nuit
Fleuves, rivières	(Styx)
Les Maloutis (paysage)	(fascination – Diable ?)
Montagnes inhabitées	Néant, nuit
Couleur noire des montagnes	Thaba Bosiu
Herbe haute et touffue	Opacité

⁴⁵⁶ Comme nous l'avons déjà précisé, nous avons retenu les occurrences les plus fréquentes ou celles suscitant un intérêt particulier

« Ténébreux » se présente comme un mot générique quand il renvoie aux ténèbres bibliques, lieux que Dieu oppose à, et sépare de la lumière⁴⁵⁷. L'analogie à la couleur noire est ici directe, quand elle est définie comme absence de lumière, autrement dit d'intervention divine. Le royaume des *Sotho* devient les « ténèbres » lorsqu'il est décrit comme un « pays stérile », un « désert » ou des « montagnes inhabitées⁴⁵⁸ », ce monde de « l'abandon » auquel nous faisons allusions, en partie vision du missionnaire dont lui-seul détient les clés de sa régénération : l'évangélisation.

La couleur noire est également celle de la terre, de la trace laissée par le brûlis, défrichage par le feu dans le but d'amender le sol⁴⁵⁹. Cette marque est parfois associée à la « dégénérescence » de l'homme africain : « Dans les régions où main d'œuvre et engrais organique étaient peu abondants, la technique de la terre brûlée s'imposait. Mais aux yeux d'Européens venus de pays où la population était nombreuse, l'engrais abondant et la terre limitée, le désir et la capacité de cultiver de façon intensive le sol étaient la marque d'hommes courageux qui ne reculaient pas devant la tâche. Et comme les Africains ne pratiquaient pas ce genre d'agriculture, on les pensait paresseux⁴⁶⁰. »

Le discours des pionniers ne semble pas entrer dans ce schéma. Les narrateurs demeurent en effet dans les limites de l'informatif : « En partant de Béerséba, nous aperçûmes de loin, une grande fumée et bientôt du feu. C'étaient quelques natifs qui, selon leur coutume, brûlaient l'herbe sèche, afin que la nouvelle put mieux pousser »⁴⁶¹. Cependant, comme nous

⁴⁵⁷ Genèse 1 : 4.

⁴⁵⁸ *JME* 1843, p.125, 282, 406.

⁴⁵⁹ TLF, *op.cit.*, « brûlis »

⁴⁶⁰ William B. Cohen, *op.cit.*, p.51

⁴⁶¹ *JME* 1843, p 131.

l'avons déjà évoqué, les missionnaires introduisent de nouvelles cultures (pêche, pomme de terre...) et encouragent les *Sotho* à cultiver le blé de façon intensive pour l'exportation⁴⁶². Ce faisant, ils partent d'une réalité « noire », le brûlis, (il ne s'agit plus ici d'une vision propre au narrateur comme dans le cas des ténèbres), mais en détenant également la clé de sa dissipation, à savoir, l'introduction de nouveaux modes d'exploitation, techniques et cultures, de leur civilisation.

Enfin, Thaba-Bosiu, la Montagne Noire, appelée ainsi parce qu'elle aurait été investie la nuit par Moshoeshe et ses hommes, offre une nouvelle perspective symbolique quand la couleur noire devient une revendication de l'Africain, marque de sa résistance contre des ennemis successifs et finalement marque d'identité⁴⁶³.

Dans les années 1960, Claude-Hélène Perrot avait fait remarquer que la religion des *Sotho* avait plutôt bien résisté à la confrontation avec les Européens, dans la mesure où le pays avait su conserver une certaine indépendance et surtout une identité, notamment par rapport à son puissant voisin sud-africain⁴⁶⁴. Elle signifiait, en d'autres termes, que le Lesotho n'était pas devenu un *Bantoustan*⁴⁶⁵ par exemple. Elle imputait cette situation aux premières années

⁴⁶² R.B. Beck, « Bibles and beads: missionaries as traders in Southern Africa in the early nineteenth century », *Journal of African History*, N°130, 1989, p. 211.

⁴⁶³ Introduction générale

⁴⁶⁴ Claude-Hélène Perrot, « Un culte messianique chez les Sotho au milieu du XIX^e siècle », *Archives des sciences sociales des religions*, 1964, vol.18, n°18, p.147-152

⁴⁶⁵ « En Afrique du Sud, au temps de l'apartheid, territoire délimité, « foyer national » attribué à un peuple ou un groupe de peuples noirs (bantou) – Synonyme : homeland. Cette forme de séparation géographique qui date de 1954, a donné naissance à deux types de foyers nationaux : des territoires autonomes, au nombre de six (Kwazulu, Qwaqwa, Lebowa, Kangwane, Kwandebele, Gazankulu), et des Etats « indépendants », au nombre de quatre, (Transkei, Bophuthatswana, Venda, Ciskei), créés à partir de 1976 mais non reconnus par la communauté internationale. Envisagée dès l'arrivée au pouvoir de F. De Klerk (1989), la réintégration de l'ensemble des bantoustans au sein de l'Afrique du Sud est devenue effective avec l'instauration, en 1994, d'une démocratie multiraciale dans le pays ». <http://www.larousse.fr/encyclopedie/nom-commun-nom/bantoustan/25539>

d'implantation du christianisme qui s'étaient déroulées dans des conditions favorables pour les uns et pour les autres. Pour notre part, nous avons parlé d'une certaine connivence.

Cependant, Yves Person faisait constater, quant à lui, que le Lesotho n'avait pas vraiment su tirer profit de cette situation et qu'il fallait donc modérer ces propos⁴⁶⁶.

2 – La terre (chair) emprisonnée

Comme nous avons essayé de le montrer à propos de la couleur noire, le *Sotho* et son environnement sont embrassés par un même regard. La couleur de l'un, surtout la signification que le narrateur pourrait lui donner, renvoie à celle de l'autre comme un incessant jeu de miroir. Ce parallélisme entre l'homme et sa terre vaut aussi pour sa prise de possession. Lorsque nous avons parlé de la femme, nous avons évoqué l'appropriation de son corps, plus précisément sa dissimulation par le costume européen comme procédé rapide, parce qu'immédiatement visible, de conversion. Avec le même souci de contrôle, les missionnaires « habillent » la terre des *Sotho*. Nous avons choisi de dire qu'il la corsète. Étymologiquement, le mot « corset » renvoie au mot « corps » (TLF). Comme le soulignent Hubert Barrère et Charles-Arthur Boyer pour introduire leur ouvrage consacré à cette pièce de lingerie, le corset « brave », « fascine », mais surtout il « verrouille »⁴⁶⁷. Nous interrogeons ce « verrouillage » en suivant.

La station est le lieu où réside le missionnaire, à partir duquel il agit, il développe sa stratégie d'évangélisation. La première station, Morija, est créée à trente kilomètres au sud de la capitale Thaba-Bosiu, le 9 juillet 1833. Claude-Hélène Perrot note que c'est Moshoeshoe

⁴⁶⁶ Yves Person, « Claude-Hélène Perrot, les Sotho et les missionnaires européens au XIX^e siècle », *Journal de la société des Africanistes*, 1972, vol.42, n°42-2, p. 237-238.

⁴⁶⁷ Hubert Barrère, Charles-Arthur Boyer, *Corset*, Arles, Rouergue, 2011, 124 p.

qui impose l'emplacement des stations aux missionnaires et « obéit », ainsi, « à des intérêts politiques majeurs⁴⁶⁸. » En effet, Eugène Casalis est installé à Morija et non pas à Thaba-Bosiu où réside le roi. Comme nous l'avons déjà noté, le chef doit consolider son royaume, pouvoir contrôler son territoire. De ce fait, chaque terre concédée à un missionnaire contre sa protection répond en partie à ce projet. En ce sens, il autorise l'installation de François Daumas en 1837, à Mekoatleng, ce qui lui permet de conforter son alliance avec les *Taung*. De même, en 1843, les arrivées de Christian Schrumpf à Bethesda et de Joseph Maitin à Berea, sont respectivement favorables à l'incorporation des *Phuti* menés par le chef Moorosi, ainsi qu'à l'accueil de *Nguni* réfugiés du Natal⁴⁶⁹. Par ailleurs, d'autres stations servent, en quelque sorte de « cordon sanitaire » contre les menaces grandissantes des *Boers*. Ainsi, en 1847, Jean Frédoux et Louis Cochet s'installent à Hébron et Hamilton Dyke à Hermon⁴⁷⁰.

En 1835, Eugène Casalis quitte Morija pour venir auprès de Moshoeshoe à Thaba-Bosiu. Il montre ainsi que la conversion « par le haut », par l'exemplarité, est plus que jamais d'actualité. Il indique aussi que sa démarche s'inscrit dans une stratégie missionnaire plus générale, principalement initiée par la mission de Londres⁴⁷¹. Dans un article consacré à la cartographie du Lesotho au XIX^e siècle⁴⁷², Wendy N'guia Kahma insiste sur la filiation entre les deux sociétés. Elle révèle, entre autres informations, que la première carte dessinée par Eugène Casalis, intitulée « Le pays des Bassoutos », éditée en 1834 dans les *JME*, indique l'emplacement des stations depuis Philippolis, création de la mission de Londres, jusqu'à Morija, première station chez les *Sotho* à l'initiative de la SMEP. Autrement dit, elle met en

⁴⁶⁸ Claude-Hélène Perrot, *op.cit.*, p. 23.

⁴⁶⁹ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p.376

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ *Ibid.*

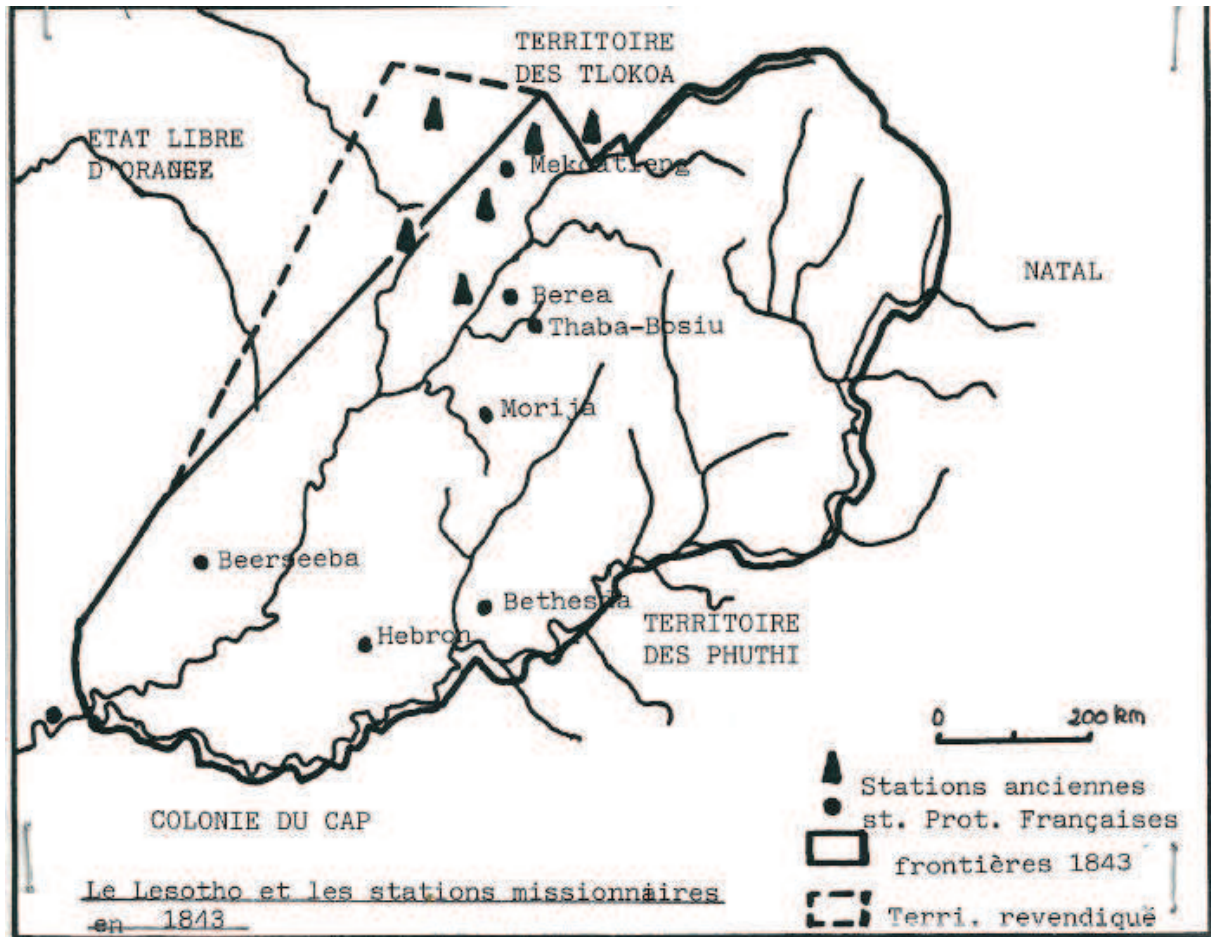
⁴⁷² Wendy N'guia Kahma, « Cartographie missionnaire et savoirs vernaculaires au Lesotho, au XIX^e siècle, Université Paris 1 CEMAF, CFC (N°210- Décembre 2011), <http://www.lecfc.fr/new/articles/210-article-11.pdf>

évidence une prise de territoire missionnaire réticulaire. En quelque sorte, la station se substitue au *kraal*, le village indigène, pour fixer les populations errantes et découper le pays à partir d'une vision importée. Les informations cartographiées sont transmises à la Société de géographie de Paris créée en 1822. Ces données seront particulièrement utiles au colonisateur anglais pour connaître les populations et les lieux à l'intérieur des terres africaines australes. A la fin du XIX^e siècle, les missionnaires transmettent des cartes qui préservent les toponymes dans la langue des *Sotho* comme pour marquer l'appartenance originelle de ces terres et peut-être une certaine sympathie à l'encontre de leurs hôtes africains⁴⁷³. Néanmoins, ces dernières cartes, même moins ignorantes de la réalité de l'hôte, n'en demeurent pas moins l'expression du regard importé, une conception du territoire.

La terre accaparée se lit aussi dans les noms de lieux bibliques donnés aux stations. À ce propos, Jean-François Zorn écrit : « Notons encore que cette station reçoit un nom biblique, Beerseba (= Seven fontains = Sept fontaines) qui, dans l'Ancien Testament, se situe à l'extrême sud du pays des douze tribus d'Israël et représente un sanctuaire patriarcal, lieu de promesses divines et d'une alliance avec les habitants⁴⁷⁴. » Toujours d'après l'Ancien Testament (Genèse 22), Beerseba est le lieu d'où part Abraham pour rejoindre Moriija lieu du sacrifice et de la révélation. Moriija, le nom donné à la première station fondée chez les *Sotho*, renvoie, à la foi de ces jeunes hommes qui ne peuvent pas douter du dessein de Dieu à leur égard. Ainsi, dans les *Bassoutos*, Eugène Casalis écrit à propos de ce lieu : « On l'appelait Makoarané. Nous substituâmes à ce nom celui de Moriija, qui exprimait notre reconnaissance

⁴⁷³ *JME* 1882, p.81 ; *JME* 1883, p. 93

⁴⁷⁴ Jean-François Zorn, op.cit., p.376



Emplacement des stations en 1843⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ Claude – Hélène Perrot, *op.cit.*, p. 42.

envers Dieu pour le passé et notre confiance en lui pour l'avenir⁴⁷⁶. » Cette imprégnation biblique est telle que, comme nous l'avons déjà noté, ce même missionnaire établit une parenté entre le *sesotho* et l'hébreu⁴⁷⁷ et n'hésite pas à imaginer les *Sotho* comme l'une des tribus perdues d'Israël⁴⁷⁸.

Le découpage n'est que l'un des aspects de ce que nous avons choisi d'appeler corsetage. Lorsque les missionnaires arrivent chez les *Sotho*, ils décrivent des Africains qui vivent dans des « huttes faites de roseaux, de tresses de joncs » avec « des lanières de peaux de bœufs » pour maintenir la « charpente »⁴⁷⁹. Ces habitations sont regroupées dans des *kraals* qui sont de « gros villages concentrés » ou « bourgades pouvant rassembler jusqu'à cinq mille habitants » à propos desquels Catherine Coquery-Vidrovitch et Henri Moniot se sont demandé « s'ils participaient d'un phénomène isolé, ou qui aurait participé d'une zone culturelle plus vaste englobant l'ensemble des royaumes miniers d'Afrique centrale et méridionale⁴⁸⁰. »

Le missionnaire ne semble pas apprécier la hutte quand il la qualifie de « misérable »⁴⁸¹, « primitive(s) et mal commode(s) »⁴⁸². Cet habitat adapté à la mobilité sociale des *Sotho* va effectivement à l'encontre du projet de sédentarisation des pionniers, quand il ne devient pas tout simplement le symbole de l'inconstance de l'Africain tout aussi inconvenante pour le religieux. Dans son étude *Les Bassoutos*, dans la seconde partie intitulée « Coutumes et mœurs des Bassoutos », Eugène Casalis commence par décrire les villages et les habitations. Il fait donc part de ce qu'il voit d'abord et sans doute aussi de ce qui importe

⁴⁷⁶ Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, op.cit., p. 51

⁴⁷⁷ Note 143

⁴⁷⁸ Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, op.cit.

⁴⁷⁹ *JME* 1834, p. 54

⁴⁸⁰ Catherine Coquery-Vidrovitch, Henri Moniot, *L'Afrique de 1800 à nos jours*, op.cit., p.150-151.

⁴⁸¹ *JME* 1848, p. 82

⁴⁸² Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, op.cit., p. 167

pour ses lecteurs et lui-même. Nous pouvons nous demander si ce lieu ne doit pas être dépeint dans ses forces et ses faiblesses, dans sa capacité ou non à recevoir l'Évangile. Il est alors intéressant de constater que tout en évoquant d'emblée le nomadisme⁴⁸³ présumé récent des *Sotho*, il suggère leur sédentarisation en cours en comparant leur habitat à un « campement permanent »⁴⁸⁴ et par là même leur probable adaptabilité. Il fait aussi remarquer que « les indigènes n'avaient pas l'idée de ce que nous appelons une maison »⁴⁸⁵. Il signifie ainsi que les Africains privilégient l'extérieur pour toutes les activités qui ne relèvent pas de l'intime. Pour ces dernières, la hutte devient le repli nécessaire, le symbole du repli sur soi : « La hutte n'est donc à proprement parler, qu'une retraite réservée pour le cas où il devient absolument nécessaire de se soustraire aux intempéries de l'air et au regard du public. »⁴⁸⁶.

Pour le missionnaire, l'enclos rond est « primitif » quand l'enclos carré est celui qui a subi l'influence européenne⁴⁸⁷. Les lignes se rigidifient, l'angle droit se substitue à l'arrondi, pour ouvrir la voie à une autre conception du bâti. Comme nous l'avons déjà noté, la « maison en pierre » connaît bientôt le succès et devient l'apanage des chefs, une distinction sociale⁴⁸⁸. Le « dur » reconfigure matériellement et symboliquement le lieu *sotho*. La construction d'un temple, d'une école ou d'un mur pour enclore le bétail, ne se résumant pas à l'introduction d'une technique de maçonnerie. Le dur se juxtapose et se superpose. Ainsi, l'enclos de roseaux, situé près des huttes du pouvoir, qui rend visible le débat public⁴⁸⁹, est dévalué par

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 166

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 166

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 167

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 168

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 167

⁴⁸⁸ *JME* 1843, p. 5

⁴⁸⁹ Eugène Casalis, *op.cit.*, p. 166

l'interposition d'autres lieux de rassemblements. Par ailleurs, remplacer l'enclos central où le bétail est parqué le soir, par un mur, c'est ignorer ce lieu comme sépulture⁴⁹⁰. Aussi, quand Moshoeshoe envisage-t-il de faire enterrer la mère de Letsie et Molapo selon sa coutume, il demande à Eugène Casalis de bénir la « fosse aux bestiaux » où a été déposé le corps de son épouse⁴⁹¹. Le roi semble ici proposer une voie syncrétique, une solidarité de croyances, préfigurer les modalités d'un vivre ensemble. Le missionnaire refuse et invite le chef à enterrer son épouse dans le cimetière chrétien, la « ville des morts » qui a été fondé en 1839⁴⁹².

Paysage traditionnel	Paysage corseté
Hutte (roseau, jonc, peau)	Temple
Village de huttes	Nouvelle école
Misérable hutte	Mur pour enclos
Kraal	Maison en pierre (38 pieds de long, 14 pieds
Village peuplé	de large
cabane	Maison belle, maçon anglais
	Exemple de civilisation

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ *JME* 1840 p. 125

⁴⁹² *JME* 1844 p. 124

3 – Le propre corps de l'hôte

Nous avons décrit « la mariée habillée de blanc » comme l'image fusionnelle fugace et absolue du narrateur et de son projeté africain. Dans le propos qui suit, nous envisageons de nous intéresser plus précisément à l'autre partie du couple, à savoir, « l'époux proprement vêtu »⁴⁹³.

L'adverbe proprement renvoie à différentes acceptions. Il peut ainsi signifier « ce qui lui est propre ». Le mari porterait donc un vêtement spécifique. La précision serait de l'ordre de la circonstance. Proprement est également synonyme de convenablement ou soigneusement. Dans ce sens, le narrateur insinuerait que d'ordinaire, le *Sotho* n'est pas correctement vêtu. Dans le même ordre d'idée, puisque l'adverbe proprement est construit à partir de l'adjectif propre, un autre discours affleure quand l'autre ne peut être qu'ordinairement non propre, c'est-à-dire sale. Autrement dit, les missionnaires n'écriraient qu'avec plus de retenue ce que d'autres Européens ont écrit sans équivoque à propos de l'Africain : « fort sale, puant comme un bouc, il s'asperge d'urine et se frotte de graisse le visage et tout le corps qui le rendent si affreux qu'on ne peut le souffrir et on ne saurait l'approcher sans se sentir se soulever le cœur⁴⁹⁴. » Jean-Claude Charles y décèle une constante du discours occidental: « Au delà de toute pensée rationnelle sévit l'idée ancrée d'un corps sale. Intrinsèquement sale. Au delà des rigoureuses observations médicales, des progrès scientifiques du XX^e siècle, les mentalités en sont restées au délire. En un processus complexe où il apparaît difficile de remonter à un point originaire précis et impossible de prophétiser

⁴⁹³ *JME* 1847 p. 9

⁴⁹⁴ François de Negroni, *Afrique fantasme, op.cit.*, p. 29

une fin, l'histoire occidentale aura gelé des terreurs archaïques dont on peut seulement assurer qu'elle n'est pas près de sortir⁴⁹⁵. »

Comme le note Gérard Jorland, « le XIX^e siècle aura été le siècle de l'hygiène publique »⁴⁹⁶. En effet, un courant, qui sera qualifié ultérieurement d'hygiéniste, s'impose pour répondre aux conséquences sanitaires néfastes imputables aux développements urbain et industriel rapides. Les hommes sont confrontés à de nouvelles formes de vivre ensemble, particulièrement dévastatrices pour les ouvriers et les classes populaires ; une situation qui exige des réponses adaptées. Le souci « hygiéniste » est donc de l'ordre du cataplasme posé sur une société capitaliste naissante qui doit déjà panser ses plaies. Pouvons-nous parler d'un souci hygiéniste des pionniers de la SMEP et dans l'affirmative, quelles formes prend-il ?

En 1832, Eugène Casalis et Thomas Arbousset étudient à la Maison des missions à Paris. Ils sont confrontés à l'épidémie de choléra qui touche la capitale. Pour éviter qu'ils ne contractent la maladie, ils sont envoyés dans l'Aisne chez le pasteur Antoine Colani (1763-1844). Eugène Casalis affligé de « voir le défilé incessant des corbillards chargés parfois de 10 bières »⁴⁹⁷, écrit à sa mère pour la rassurer : « Nous avons pris toutes les précautions possibles pour nous préserver du choléra. Les fruits, les légumes verts et le salé sont exclus de notre régime alimentaire, nous mêlons un peu d'eau de vie camphrée à l'eau que nous buvons ; il y a dans chaque chambre une assiette d'eau de Labarraque et Madame Grandpierre

⁴⁹⁵ Jean-Claude Charles, *Le corps noir*, Paris, Hachette, 1980, p. 63.

⁴⁹⁶ Gérard Jorland, *Une société à soigner. Hygiène et salubrité publiques en France au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2012, 361 p. (pour introduire le propos)

⁴⁹⁷ Marie-Claude Mosimann-Barbier, *Un Béarnais en Afrique australe ou l'extraordinaire destin d'Eugène Casalis*, op.cit., p. 35.

a eu la bonté de nous faire des ceintures de flanelle que nous portons sur la peau. Si l'épidémie s'étend jusqu'au Béarn, je te recommande les mêmes précautions⁴⁹⁸. »

Cet extrait témoigne d'une attitude de prévention qui démontre une connaissance et une prise en compte du problème de santé par les locataires de la Maison des missions sans doute sensibles aux progrès médicaux. Par ailleurs, nous avons déjà noté l'influence du Réveil sur la jeune société des missions. A ce titre les remarques de Geneviève Heller méritent que nous nous y arrêtions :

Le projet de civilisation se confond un peu, semble-t-il, au XIX^e siècle avec le vœu de Dieu. Une complicité inédite commença à se développer entre la science et la religion. Toutes les deux allaient se rejoindre pour servir la même cause, se révéler complémentaires. La propreté entraînait dans leur projet commun, la médecine lui attribuant la santé du peuple, la religion sa moralité. Devant cette nouvelle mission de purification, la propreté apparaissait comme un instrument privilégié. L'esprit positiviste, si présent au XIX^e siècle ne pouvait qu'encourager l'analogie affirmée par les adeptes du Réveil, entre la pureté spirituelle et la propreté matérielle⁴⁹⁹.

Prosper Lautré (1818-1893) s'établit à Thaba-Bosiu en 1845 en tant que missionnaire-médecin. Alors que les pionniers étaient des factotums, des généralistes, il inaugure un type d'évangéliste spécialisé pour ne pas dire expert. Prosper Lautré réalise une synthèse humaine de la « complicité » qui s'instaure entre science et religion au XIX^e siècle.

⁴⁹⁸ Archives de Didier Casalis cité in *Ibid.*

⁴⁹⁹ Geneviève Heller, « *Propre en ordre* ». *Habitation et vie domestique, 1850-1930 : l'exemple vaudois*, Lausanne, Éd. d'En Bas, 1979, 247 p. ; Geneviève Fraisse, Geneviève Heller, « "Propre en ordre". Habitation et vie domestique, 1850-1930 : l'exemple vaudois, Lausanne, Éd. d'En Bas », Paris, diffusion Distique, (Histoire populaire), *Histoire de l'éducation*, 1980, vol. 9, n°1, pp.5759. url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hedu_0221-6280_1980_num_9_1_1025 Consulté le 10 janvier 2013 1979

Précédemment, nous avons déjà évoqué les préoccupations humanitaires des missionnaires, à savoir l'accueil des populations fragilisées par la guerre et la distribution de vaccins⁵⁰⁰, dans les campagnes pour combattre la rougeole et le typhus. Dans « Note sur la place du corps dans les cultures africaines »⁵⁰¹, Norbert Le Guérinel écrit : « Qu'il s'agisse des mythes d'origine, qu'il s'agisse des rites et spécialement des rites d'initiation et qu'il s'agisse de la vie quotidienne, des repas, du vêtement, des salutations, la place du corps oblige à poser la question de sa signification et de son devenir lorsque disparaissent les représentations culturelles dont l'expression est le support⁵⁰². »

Autrement dit, l'appropriation du corps de l'autre par l'acte médical ou sa dissimulation par le vêtement, ne sont pas des actes neutres. Ils sont ingérence dans la matérialité de l'autre. Dans la relation entre le missionnaire et le *Sotho*, il y a quelque chose de prométhéen. Comme nous l'avons suggéré à propos du pari romantique des missionnaires, l'Africain et en l'occurrence le *Sotho*, permettrait au narrateur d'accomplir un projet, de renaître. Il relèverait alors d'un paradigme libérateur dont l'homme noir comme exutoire de l'homme blanc, serait aussi l'un des aspects. Jean-Claude Charles fait remarquer à ce propos :

⁵⁰⁰ La vaccine est d'abord cette « Maladie infectieuse des bovidés (synon. *cow-pox*) et des équidés (synon. *horse-pox*) dont le virus, semblable à celui de la variole, est cultivé en laboratoire et fournit un vaccin propre à immuniser l'homme contre cette affection. » (TLF). En effet, Edward Jenner (1749-1823) met au point un vaccin contre la petite vérole (variole) en 1796. Cette découverte, comme celle de Louis Pasteur (1822-1895) en 1885, participe du mouvement hygiéniste du XIX^e siècle. Si le discours missionnaire n'est pas complètement explicite en ce domaine, leur action dans la durée, l'est certainement .

⁵⁰¹ Norbert Le Guérinel, « Note sur la place du corps dans les cultures africaines », In: *Journal des africanistes*. 1980, tome 50 fascicule 1, p. 113-119, url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_0399-0346_1980_num_50_1_2223

⁵⁰² *Ibid.*, p.115.

Or il faut prendre la mesure de l'ambivalence. Le noir est sale, le noir sent ...mais, en même temps, ces particularités – à lui données une fois pour toutes – créent son pouvoir de fascination. Posé là, dans la force énigmatique de sa couleur, le corps noir posséderait ce qui manque au corps blanc : la souillure dont la pureté de celui-ci gagnerait à se relever (au sens culinaire où je relève le goût d'un mets avec des épices) ; les ténèbres qui mettraient mieux en valeur sa somme de lumières ; la basse malédiction qui soulignerait toute la hauteur de sa grâce. Il ne s'agit jamais que d'utiliser l'autre pour soi-même⁵⁰³.

4 – Félékoane, arrêt sur image

Étymologiquement, le mot « conversion » vient du latin *conversio* qui signifie retournement, changement de direction. En outre, ce mot latin renvoie à deux mots grecs *epistrophê* et *metanoïa* qui signifient respectivement changement d'orientation avec une idée de retour (à l'origine ou à soi) et changement de pensée, repentir avec une idée de mutation, de renaissance⁵⁰⁴. Dans son acception religieuse, qui nous préoccupe ici, la conversion est une opération mentale. Or, à la lecture des textes des pionniers, notamment des récits retransmis de nouveaux convertis, la transformation semble d'abord vécue dans le corps, souvent douloureusement. Comme emblème textuel de ce qu'il est presque convenu d'appeler un « accouchement », nous avons retenu Félékoane : « converti, homme de petite taille, chétif, infirme, à l'extérieur repoussant⁵⁰⁵. » Représentation antithétique des *Sotho* reconnaissables à « la beauté de leurs formes » et à « leur force musculaire »⁵⁰⁶, sa difformité devient le symbole d'une transition qui substitue au primat du corps le primat de l'esprit. Félékoane se

⁵⁰³ Jean-Claude Charles, *op.cit.*, p.63.

⁵⁰⁴ « Conversion », *TLF* en ligne,

⁵⁰⁵ *JME* 1842, p. 12.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

présente comme un arrêt sur image. A ce propos, le mot « infirme » nous interpelle surtout quand il suggère une « imperfection », une « faiblesse », renvoie aux dissensions qui travaillent la société *sotho* au XIX^e siècle. Pour en revenir à ce rapport au corps, observons de nouveau les récits de convertis.

Avant de devenir Elie, Malitsane a été atteint d'une « maladie de langueur »⁵⁰⁷. Littéralement, elle a connu un affaiblissement général, cette faiblesse qui caractérise l'infirmité, étape sans doute nécessaire à sa régénération. L'aventure de Mara est encore plus édifiante :

Au temps des malheurs de sa patrie, elle avait vu tous ses parents périr par le fer des Zoulas ; **précipitée elle-même du haut d'une montagne par ces ennemis impitoyables**⁵⁰⁸, Dieu seul peut savoir comment elle échappa à la mort. Surprise de se trouver encore en vie au milieu de cadavres, **elle ramassa les entrailles fumantes d'un infortuné que la violence de la chute avait complètement écrasé, et les plaça sur son estomac.** Cet horrible expédient la sauva au moment où les assassins vinrent voir si quelqu'une de leurs victimes respirait encore. Plus tard, une de ses voisines, jalouse d'elle, lui asséna un coup de pierre qui lui **fractura le crâne**, et, pendant longtemps, on désespéra de sa vie ; **cette blessure affaiblit ses facultés intellectuelles**, mais Dieu veilla à ce qu'elles ne fussent pas tellement altérées que Mara ne put comprendre et recevoir les doctrines vitales de l'Évangile⁵⁰⁹.

Chute, fracture-rupture, mort simulée sont autant d'éléments réunis qui concourent à l'idée de renaissance, mais surtout d'une renaissance douloureuse. Le missionnaire fait remarquer que Mara n'a plus toutes ses facultés intellectuelles. Ce handicap ne semble pas pour autant empêcher la nouvelle convertie de comprendre l'Évangile. Le narrateur semble

⁵⁰⁷ *JME* 1848, p. 21.

⁵⁰⁸ Soulignés par nos soins

⁵⁰⁹ *JME* 1847

insinuer que la compréhension n'est pas qu'une opération intellectuelle, elle est un souffle vital, dans la perspective étymologique de « saisir », « contenir en soi »⁵¹⁰. L'histoire d'Entouta introduit un autre aspect de cette mutation. Ainsi, celui qui devient Manoah prend progressivement ses distances avec l'animal qui est supposé être en lui. D'abord contraints un ami et lui, de s'associer à une bande de chasseurs qui vivaient de chair d'hippopotame et de sanglier, Entouta peut un jour échapper à cette destinée grâce à un profond ravin qui arrête la course d'un pachyderme qui le poursuivait. Cette rupture symbolisée par l'aspect abrupt du relief est une étape vers la mutation complète figurée ici par le don, à son ami, de la peau d'un léopard qu'il vient de tuer, peau ici analogue à une mue.

Le corps, comme vecteur de la conversion, est également une idée présente dans le récit de vie de Libé, frère de Mokachané et désigné comme oncle de Moshoeshoe⁵¹¹. Nonagénaire au moment des faits, le vieil homme est décrit comme un spectre : « déjà les rides hideuses qui sillonnaient tout son corps, sa maigreur effrayante, ses yeux éteints et hagards, et d'autres indices plus repoussants encore d'une prochaine dissolution, éloignaient de lui jusqu'à ses proches⁵¹². » Le mot « dissolution » retient tout notre attention quand il signifie « désagrégation »⁵¹³. L'image du corps de Libé dont les atomes se désolidarisent sous nos yeux, intervient en complémentarité de l'image du corps déformé de Félékoane. Libé s'oppose à l'enterrement chrétien de sa fille. Il se bat alors contre le missionnaire. Pour mettre fin à ce corps à corps, des membres de sa famille sont obligés de le « coucher et il se met à se

⁵¹⁰ Article « Comprendre », TLF, *op.cit.*

⁵¹¹ L'oncle est ainsi désigné par le missionnaire dans son acception européenne fondée sur la consanguinité. Nous pouvons nous référer à ce sujet à Claude Meillassoux, « Parler parenté », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 153, 2 Janvier 2000, p. 153 164.

⁵¹² *JME* 1847, p. 216

⁵¹³ Article « Dissolution », TLF, *op.cit.*

heurter violemment la tête contre terre »⁵¹⁴. Cet excès de violence est le dernier soubresaut d'un « accouchement » difficile puisque quelque temps plus tard, Libé se met à prier.

Ces récits ont un caractère exemplaire. Ils sont des textes de propagande, destinés à convaincre un lectorat sceptique de l'utilité de la mission, mais aussi à illustrer les prêches destinés aux *Sotho*. Les scènes violentes de déchirements, de chutes vertigineuses, de courses effrénées, de pugilats, de délitements, sont autant de clignotants qui nous invitent à nous interroger sur les modalités d'acceptation de la nouvelle religion par la société *sotho*. En effet, cette violence textuelle, individualisée, contraste avec le contexte pacifié dans lequel se seraient déroulées les premières années d'implantation du christianisme dans cette région de l'Afrique. L'une des questions est alors de savoir si ces récits sont de purs exercices littéraires, des projections intellectuelles ou également le ressenti conscient ou inconscient d'une société en train de se chercher.

L'arrivée des missionnaires chez les *Sotho*, leur incorporation à cette société d'accueil, répond, en grande partie, à un choix politique de Moshoeshoe. Dans le contexte du *lifacane*, les pressions démographiques, les changements climatiques, les nouvelles opportunités économiques, sont propices à la concentration politique, à des expériences de centralisations qui n'étaient pas forcément l'apanage des ces sociétés africaines précoloniales qui avaient généralement une conception plus lâche du pouvoir⁵¹⁵. Cette situation explique, outre l'accueil favorable des pionniers de la SMEP par le parti du pouvoir, la coexistence pacifique des premières années dites d'implantation du christianisme. Nous sommes donc en présence d'un monde en train de se construire, impliquant des éléments endogènes (à partir de la

⁵¹⁴ *JME* 1847, p. 216

⁵¹⁵ Pule Phoofolo, « Marital litigation in early colonial Lesotho 1870-1900 », Editions de l'EHESS, *Cahiers d'études africaines*, 2007/3, n°187-188, pp.671-710.

société africaine) en transformation (mutation de la nature du pouvoir politique) et exogènes (christianisation par des Européens). Contrairement à ce que les témoignages de convertis pourraient nous laisser entendre, la conversion n'est pas qu'un cheminement individuel. Elle a une dimension sociale. Se convertir au christianisme signifie accepter des rudiments civilisationnels exogènes. Les récits relatés par les missionnaires font état des troubles violents traversés par les néophytes. Nous pouvons en effet légitimement nous interroger sur les capacités de la société d'origine (*sotho*) à incorporer le christianisme en tant que paradigme civilisationnel, essentiellement pacificateur. La réapparition des guerres à la fois contre les Européens (Anglais et *Boers*) et d'autres Africains impliqués dans des jeux d'alliances, confrontent violemment les *Sotho* à leur nouvelle réalité sociale. Quinze ans se sont écoulés depuis l'arrivée des pionniers de la SMEP (1833). Cette nouvelle situation, témoigne de l'incapacité de la nouvelle religion à les protéger de la guerre, d'où un recours aux valeurs traditionnelles de la société *Sotho*. Les missionnaires sont contraints de s'adresser aux exclus de la guerre comme les femmes et les vieillards, ainsi qu'aux réfugiés d'autres peuples. L'encadrement se substitue au corsetage. Même quand il s'agit de dénoncer les méfaits causés par des compatriotes (d'autres Européens, dans ce cas), les missionnaires ambitionnent de substituer un ordre au prétendu désordre antérieur⁵¹⁶.

En regard de cette dernière analyse sur la prise en main par les missionnaires des *Sotho* et de leur environnement, nous pouvons écrire que le *Sotho* converti n'existe que disloqué. La rencontre, en ces circonstances, apparaît peu probable. Elle est une interlocution

⁵¹⁶ Bernard Hours, *L'idéologie humanitaire, ou le spectacle de l'altérité perdue*, Paris, L'Harmattan, 1998, 173 p.

« interruption faite dans une conversation (par quelqu'un qui objecte quelque chose) »⁵¹⁷, en l'occurrence dans une conversion.



*La guérison de l'infirmes de Bethesda*⁵¹⁸

⁵¹⁷ « Interlocution », *TLF* (en ligne), *op.cit.*

⁵¹⁸ Bartolome Esteban Murillo (1617-1682) – 1670 - *La curación del paralítico en la piscina probática*, est exposé à la National Gallery de Londres.

III – LA LANGUE DE L'HOTE

Quand les missionnaires arrivent chez les *Sotho*, la langue des échanges est le néerlandais. Ils doivent faire appel à des intermédiaires dont le chasseur *Griqua* Adam Krotz est emblématique. L'une de leur première tâche est donc d'apprendre la langue des *Sotho*, pour établir une relation directe afin de mieux communiquer l'Évangile.

Tous les *Sotho* ne deviennent pas chrétiens. Mais, parmi ceux qui acceptent la conversion, certains cheminent jusqu'au pastorat. En quelque sorte, le *Sotho* devient missionnaire⁵¹⁹. Par ailleurs, les pionniers, éloignés géographiquement de leur terre d'origine, deviennent étrangers, étrangers, les « Sotho » de leurs contemporains restés en France. Nous avons là les éléments pour envisager une relation d'équivalence. Dans ce processus d'approche et de tentative d'appropriation d'autrui, l'apprentissage de la langue de l'hôte est incontournable.

1 – S'emparer de la langue

Comme le missionnaire s'empare du corps des *Sotho*, il s'empare de la langue, « organe musculeux, mobile, généralement allongé, situé dans la cavité buccale et organe de parole »⁵²⁰. Il s'en empare pour faire de cette langue, la langue de communication, la langue de l'écrit parce que, comme le précise Alain Ricard, cette opération « constitue le socle sur lequel toutes les autres entreprises s'édifieront »⁵²¹. La première ambition des pionniers est de traduire les textes religieux afin que le message évangélique puisse être compris, sinon entendu de façon familière par les Africains : « lorsqu'ils entendent chanter les louanges de

⁵¹⁹ Nous évoquons les évangélistes *Sotho* en introduction générale, p.

⁵²⁰ Article « Langue », *TLF* en ligne, *op.cit.*

⁵²¹ Alain Ricard, *op.cit.*, p.72.

Dieu dans leur propre langue, les païens, malgré toute leur opposition, sont attirés à venir se joindre à leurs frères convertis et confondus avec eux, ils écoutent le message de miséricorde qui leur est annoncé. »⁵²². Dans cette optique, les missionnaires s'attèlent immédiatement à la tâche et la première publication autonome (hors *JME*) est une étude linguistique : Eugène Casalis, *Études sur la langue sechuana*, Paris, Imprimerie Royale, 1841, 103 p. Notre propos n'est pas de nous attarder sur les caractéristiques de la langue. Nous n'en avons pas les compétences. Nous cherchons juste à comprendre, à toucher au plus près, le lien, parfois intime avec cette langue de l'hôte.

Ainsi, le « sechuana » c'est-à-dire le *setswana*, est la langue parlée par les *Bantu* des plateaux centraux, les *Tswana*, (voir introduction générale) apparentés aux *Sotho* qui se sont réfugiés dans les Maloti. Ces derniers s'expriment en *sesotho*. Le *sesotho*, tel qu'il est transmis, imprimé par les missionnaires, a aussi quelque chose d'une élection. Il n'est pas le parler de tous les *Sotho*, mais celui des hommes de Moshoeshoe majoritairement issus du clan *kwena*. Il est cette langue qui, à l'instar d'autres facteurs, va favoriser le regroupement, l'amorce d'un mouvement vers une centralité politique. Le passage du *sesotho* de langue vernaculaire à langue véhiculaire, s'accompagne d'un phénomène d'hybridation. Si la langue conserve sa matrice africaine, elle s'en éloigne dans l'intentionnalité de ses nouveaux locuteurs, à savoir les missionnaires de la SMEP.

Cette appropriation de la langue supposée d'autrui n'est pas une caractéristique des seuls pionniers ayant œuvré chez les *Sotho*. Ainsi, du XV^e au XIX^e siècle, la plupart des récits de voyageurs sur le continent africain sont accompagnés de suppléments lexicaux et parfois grammaticaux, réalisés à partir de langues locales. La plupart du temps, un idiome est

⁵²² *JME* 1848, p. 18.

privilegié par rapport aux autres. Pour autant, ce sont des travaux peu rigoureux qui servent de base aux marchands dans leurs transactions et aux missionnaires dans leurs prédications⁵²³. Dès 1830, Robert Moffat (1795-1883) de la mission de Londres, installé à Kuruman depuis 1817, parmi des peuples de langue *tswana*, commence à traduire la Bible dont il achève seul la traduction en 1857. C'est la première version du livre saint dans une langue *bantu* d'Afrique australe. Son travail ainsi que le livre où il raconte son séjour en Afrique, inspirent directement les pionniers de la SMEP⁵²⁴. Ainsi :

En 1847, on compte déjà au Lesotho mille deux cents communiants et six cents catéchumènes. Dix ans auparavant, un premier catéchisme en langue *tswana* a été imprimé au Cap. En 1839, l'Évangile de Marc, traduit par Casalis, et celui de Jean, traduit par Rolland ainsi qu'une sélection de cinquante chapitres de la Bible préparés par Arbousset, sont également imprimés au Cap. La traduction complète du Nouveau Testament est achevée en 1843 et, dès 1845, son impression peut commencer à Béerséba sous la direction de Joseph Ludorf, un artisan-missionnaire entré au service de la Maison de Paris⁵²⁵.

L'étude d'Eugène Casalis sur la langue « *sechuana* » est publiée en 1841. L'auteur y évoque le « *sechuana* », alors qu'il parle principalement de langue des *Sotho*. Cette approche confuse est le principal reproche qui est formulé à l'encontre de ce travail⁵²⁶. Dans une communication de 1994⁵²⁷, Alain Ricard évoque cet ouvrage et précise qu'il a autant d'importance d'un point de vue strictement linguistique, que sur la poésie des *Bantu*

⁵²³ S/D Joseph Ki-Zerbo, *Histoire générale de l'Afrique*, vol.1, *op.cit.*, p.134.

⁵²⁴ Robert Moffat, *Vingt-trois ans de séjour dans le sud de l'Afrique ou travaux, voyages et récits missionnaires*, Paris, Librairie de L.R. Delay, 1846, 408 p. Cet ouvrage entre en écho avec celui d'Eugène Casalis, *Les Bassoutos ou vingt-trois années d'études et d'observations au sud de l'Afrique*, *op.cit.*

⁵²⁵ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 377.

⁵²⁶ David Ambrose, *The French and the Kingdom of Lesotho – A bibliographical study*, *op.cit.*

⁵²⁷ Alain Ricard, « Eugène Casalis, les Bassoutos, la poésie », communication présentée à la journée sur l'ethnologie à l'université de Bordeaux 2, le 10 mars 1994, halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/10/58/33/PDF/casalis.pdf

d’Afrique australe. Le missionnaire, à la fois polyglotte et philologue, grâce à sa formation reçue à l’école des missions dont des cours au collège de France, a une approche d’abord empirique de la langue des *Sotho*. Il observe et il annote. Il constate notamment les particularités des langues parlées par les Africains de cette région et en conclut justement leur parenté⁵²⁸. Il est, comme le fait encore remarquer Alain Ricard, l’un des premiers « bantouistes »⁵²⁹, un honorable homologue de Wilhelm Bleek (1827-1875)⁵³⁰. Dans cette étude, des informations historiques (constitution du royaume des *Sotho* sous l’égide de Moshoeshoe), ethnographiques (traduction en français de louanges, proverbes, énigmes et contes populaires) complètent les données grammaticales et lexicales. Comme nous l’avons souligné précédemment, Eugène Casalis, à l’instar des autres pionniers de la SMEP, appartient à la génération romantique dont il exprime lui-même l’ambition : « En 1830, chacun se sentait gros de parler, comme le disait le véhément ami de Job. En politique, en philosophie, en religion c’était pour tout la même chose : nous vivions dans une atmosphère d’enthousiasme⁵³¹. » A ce titre, il fait corps avec la poésie, la pense sans doute, mais la vit aussi. C’est pourquoi, les *dithoko* des *Sotho* ne sont pas pour lui seulement des textes, mais des poèmes héroïques quand l’auteur inspiré se dit, se raconte, dans un va-et-vient entre lui et sa communauté, au-delà de toute contrainte stylistique⁵³². En 1882, un chant d’Eugène Casalis, écrit en béarnais, la langue de sa région d’origine, est paru dans le *Protestant béarnais*, signe de son attachement aux mots, d’un lien affectif, ombilical à la langue.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ Wilhelm Bleek, *A comparative grammar of South African Languages*, London, Trübner & co., 1862-1869, 2 vol.

⁵³¹ Eugène Casalis, *Mes souvenirs*, op.cit., p. 51

⁵³² Alain Ricard, *Ibid.*

Chant de Noël

A Nadali qu'y a tourrade	A Noël, il y a la gelée
Nea ali co n'abem pas ret ;	Mais au cœur nous n'avons pas froid
Qué lou die dé l'anade	C'est le jour de l'année
Oun y a gay en tout endret	Où il y a de la joie en tout lieu,
N'ayim pas d'afite pensade	N'ayons pas d'autre pensée
Lou mounde qu'ere perdu	Le monde était perdu .
Chens esta pregat dé bade,	Sans être prié de naître
T'a's saouba Christ que badut	Pour nous sauver Christ est né
Eugène Casalis 28 décembre	Traduction M. Grosclaude ⁵³³
1882	

Pour autant, malgré son amour des langues, le discours d'Eugène Casalis n'est pas dénué d'évolutionnisme :

Le sechuana est plus riche en conjonction qu'on ne l'attendrait d'une langue inculte, les Béchuanas, font un usage immodéré du pléonasm, Un peuple qui jouit de beaucoup de loisir est naturellement sensible au plaisir de conter, il affectionne les narrations surchargées et prolixes que son genre de vie est monotone et offre moins d'incidents, ou encore ces manières adoucies de parler, dont il serait facile de multiplier les exemples, sont un indice précieux de tact et de délicatesse. Le peuple auquel elles sont familières, quelle que soit d'ailleurs son ignorance, tend à sortir de la barbarie⁵³⁴.

⁵³³ L'intégralité du poème et sa traduction sont publiés en annexe

⁵³⁴ Eugène Casalis, *Étude sur la langue séchuana*, op.cit., p. 48-49.

Par ailleurs, d'autres missionnaires n'ont pas cette même intimité avec la langue et certain d'entre eux exprime leur difficulté à franchir la distance pour se l'approprier. Ainsi :

Il est presque impossible d'être bien éloquent dans une langue qu'on n'a pas apprise dans son enfance ; car on n'en saisit jamais parfaitement bien l'accent et les tournures. Plus, la langue séchuana n'est en elle-même peu propre à l'éloquence ; elle est trop pauvre. Les missionnaires sont à chaque instant obligés d'employer des mots étrangers, qui sont à la vérité compris, mais font toujours dispartes avec les expressions indigènes ; la langue ne comporte pas non plus les périodes, plus ou moins nécessaires au genre oratoire⁵³⁵.

La relation des missionnaires à la langue des *Sotho* est aussi de nature économique puisqu'elle conduit à la création d'une imprimerie qui est devenue l'une des principales activités du pays et qui est encore opérationnelle aujourd'hui⁵³⁶. Elle est surtout l'élément matériel déterminant vers l'apparition d'une littérature nationale dont Thomas Mofolo est le représentant le plus connu, comme nous en avons déjà fait état.

Alain Ricard présente Thomas Arbousset comme l'un des premiers écrivains de langue *sotho*. En somme, Thomas Arbousset traduit de nombreux textes d'édification et d'enseignement religieux : « il en compose quelques-uns et peut à juste titre être considéré comme un auteur sotho, certainement l'un des premiers à utiliser la version écrite du parler de Moshesh, le

⁵³⁵ *JME* 1848, p. 26

⁵³⁶ Ainsi, sur le site Lesotho Evangelical Church, nous pouvons lire : « Dans un contexte économique difficile, l'Église souhaite poursuivre son œuvre d'évangélisation, de témoignage et de formation. L'Église constitue une force sociale non négligeable dans le pays avec ses 650 œuvres scolaires (écoles primaires, collèges secondaires, collèges techniques), 5 dispensaires, 2 hôpitaux, 1 école de formation en soins infirmiers, 1 centre de formation artisanal, agricole et ménager. **Par ailleurs, l'imprimerie de Morija, créée au XIXe siècle, emploie une soixantaine de personnes.** Le Morija Theological Seminary est également une œuvre de l'Église. » ; <http://www.cevaa.org/communaute/35-lec-lesotho-evangelical-church>

sesotho, pour préparer des ouvrages destinés à servir de référence dans un enseignement à une catéchèse⁵³⁷. »

Le *sesotho* est d'emblée une langue hybride. Langue parlée principalement par les *Kwena*, les hommes de Moshoeshoe, elle est élue par les missionnaires pour être écrite, « transcontinentalisée » par l'écrit. Elle est aussi une langue emparée. Ainsi, le premier roman de Thomas Mofolo, *Moeti oa bochabela*, (*L'homme qui marchait vers le soleil levant*), est d'inspiration biblique, sous influence protestante quand il s'agit de la quête individuelle de l'homme vers sa liberté. Dans ce contexte, le *sesotho* est mis au service d'un univers d'emprunt comme le souligne Karl Heinz Jansen : « Quoique africain, Mofolo donne une image très négative du roi zoulou et de son temps. Il écrit en chrétien convaincu des premières générations, sous l'influence de ses professeurs et patrons de la mission, qui condamnaient comme ténèbres païennes le passé et la culture de l'Afrique »⁵³⁸. Mais, cette approche est sans doute réductrice puisque Thomas Mofolo s'en réfère également aux mythes fondateurs des *Sotho* en une sorte de pari syncrétique, réalise la « fusion de croyances sotho et chrétiennes »⁵³⁹. Mais, le syncrétisme, ce mélange (trop parfait ?) est-il le mot qui convient pour évoquer le processus en cours ? André Mary qui s'inspire des travaux de Jean et John Comaroff sur l'évangélisation des Tswana⁵⁴⁰, propose une piste de réponse : « L'idée est que la simple équation de la domination et de la résistance ne permet pas de comprendre la

⁵³⁷ Alain Ricard in Thomas Arbousset, *Excursion missionnaire dans les montagnes bleues*, op.cit., p. 31.

⁵³⁸ Cité par Albert Gérard in, « Relire Chaka, Thomas Mofolo ou les oublis de la littérature française », *Politique africaine*, 13, 1984, p. 14 Karl « Heinz Jansen a consacré à l'image littéraire de Chaka un important chapitre de sa thèse *Literatur und Geschichte in Afrik. Darstellung der vorkolonialen Gedichte und Kultur Afrikas infiktionalen afrikanischen Literatur*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1981 ».

⁵³⁹ Alain Ricard, « “Un ouvrage d'imagination absolument original...” : *Moeti oa Bochabela* de Thomas Mofolo : premier roman africain », op.cit.

⁵⁴⁰ Jean et John Comaroff, *Of revelation and revolution*, op.cit.

complexité de la situation coloniale⁵⁴¹ » et des situations précoloniales pourrions-nous ajouter. Il est sans doute plus pertinent de parler de création, même si elle s'opère à partir d'une situation de domination dont il est vain de nier la réalité. Ainsi, en regard de ce que nous venons de dire, les propos de Daniel Kunene sur l'écriture de l'écrivain *sotho*⁵⁴², rapportés par Alain Ricard, prennent une coloration particulière : « Pour cela il écrit un sesotho qui n'a jamais été parlé, ni même écrit ainsi »⁵⁴³. En d'autres termes, nous pouvons avancer que Thomas Mofolo s'empare à son tour de la langue emparée.

Xavier Garnier distingue deux temps principaux pour la littérature africaine sous influence. Il évoque d'abord l'influence missionnaire, puis la coloniale. Pour la première période, il raconte les missions qui apportent les imprimeries (Morija), qui éditent des traductions de la Bible et d'autres textes religieux, qui formatent et choisissent (élisent) des langues. Dans ce contexte, les premiers écrivains sont souvent des catéchistes, à l'instar de Thomas Mofolo. S'il est possible d'évoquer un certain « corsetage » de l'esprit (même si les fils sont dans ce cas embrouillés), il n'est pas encore question de l'encadrement qui prévaudra en situation coloniale au sens strict⁵⁴⁴. Comme nous venons de le voir avec Thomas Mofolo, écrire en *sesotho* relève de la nécessaire invention, même si la démarche peut s'accompagner d'un hypothétique recours aux origines (avant les Européens) ou d'un cri nationaliste. L'invention considère la langue, quelle qu'elle soit, dans son impureté. Les rapports à la langue des écrivains africains peuvent donc emprunter des chemins différents pour donner de

⁵⁴¹ André Mary, « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'Études Africaines*, n°160, 2000, p.789-799.

⁵⁴² Daniel Kunene, *Thomas Mofolo and the emergence of Written Sesotho prose*, Johannesburg, Ravan Press, 1989, 251 p.

⁵⁴³ Alain Ricard, *op.cit.*

⁵⁴⁴ Xavier Garnier, « Ngugi wa Thiong'o et la décolonisation par la langue », in *Littératures noires* (« Les actes »), [En ligne], mis en ligne le 26 avril 2011, Consulté le 19 février 2013. URL : <http://actesbranly.revues.org/488>

la matière à leurs explorations littéraires. Ainsi, l'écrivain kenyan Ngugi wa Thiong'o s'est d'abord révélé en anglais pour finalement revendiquer la nécessité d'écrire en *gikuyu*⁵⁴⁵, non pas dans un réflexe afrocentriste, mais pour que le peuple s'empare de la littérature et que le *gikuyu* devienne langue centrée et exportable⁵⁴⁶. Le poète zimbabwéen Dambudzo Marechera (1952-1987) qui, dans *House of Hunger*⁵⁴⁷, décrit l'univers colonial rhodésien, fait, lui, le choix de l'anglais contre le *shona* pour éviter toute ghettoïsation. Il refuse, dans une attitude désespérée, de recourir à une langue emparée. David Pattison précise que l'écrivain: « did not want to be where he was or to be who, or what, he had become. He wanted to go back to his birth and start again »⁵⁴⁸. Chaque situation engendre le choix de la langue pour une revendication d'ordre politique ou spirituelle. S'emparer de la langue de l'autre peut également signifier dire ce qu'il est impossible à dire dans sa propre langue⁵⁴⁹. Qu'il s'agisse du corps, de la terre ou de la langue, l'appropriation s'immisce entre l'un et l'autre. Le discours biblique traduit en *sesotho*, langue emparée, peut entrer dans ce processus.

⁵⁴⁵ Langue bantu parlée par les Kikuyu qui vivent principalement au Kenya

⁵⁴⁶ Xavier Garnier, *Ibid.* ; Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the mind : the politics of language in African literature*, Oxford, J. Currey ; Nairobi, EAEP ; Portsmouth, Heinemann, 1986, 114 p.

⁵⁴⁷ Dambudzo Marechera, *House of Hunger*, London, Ibadan, Nairobi, Heinemann, 1978, 154 p.

⁵⁴⁸ David Pattison, *No room for Cawardice: a view of the Life and Times of Dambudzo Marechera*, Trenton, Africa World Press, 2001, 272 p. « ne voulait pas être où il était ou qui ou ce qu'il était devenu. Il voulait retourner à sa naissance et recommencer. »

⁵⁴⁹ Régine Robin, *Le deuil de l'origine – une langue en trop, la langue en moins*, Saint-Denis, PUV, 1993, p. 17.

2 – Quand le *Sotho* devient missionnaire, tutorat ou commensalité ?

Dès 1846, la SMEP projette la création d'un séminaire pour former des évangélistes et des instituteurs locaux. Le site dénommé Carmel, retenu pour la fondation du centre, est placé en dehors des territoires des *Sotho* et confié aux missionnaires Prosper Lemue et Jean Lauga⁵⁵⁰. Cependant, le projet n'aboutit pas. La Maison des missions est confrontée à d'importants problèmes financiers. Aussi, le comité décide-t-il, lors de la séance de décembre 1847, de suspendre la réalisation du séminaire⁵⁵¹. Par ailleurs, les *Sotho* en guerre à partir de 1848 se détournent de l'œuvre missionnaire. De plus, à partir de 1854, la station de Carmel intègre de fait le nouvel État Libre d'Orange. Mais, malgré cette période d'accalmie, les *Sotho* qui n'acceptent pas la domination des *Boers*, ne sont pas disposés à la rejoindre⁵⁵². L'arrivée de missionnaires catholiques et Anglicans au Lesotho, à partir de 1862, conjuguée à l'implication d'Adolphe Mabile et de l'Écossais Alexander Duff (1806-1878), redonnent une impulsion salutaire au projet ; il faut : « placer partout où cela est possible des évangélistes et des instituteurs sotho »⁵⁵³. Autrement dit, il est impératif d'occuper le terrain et cela ne peut se faire avec les seuls missionnaires européens. La première expérience d'exportation de l'église du Lesotho a lieu dans le Transvaal chez les *Pedi* en la personne de l'évangéliste Esaïa Seele⁵⁵⁴.

Les catéchistes « indigènes » et apparentés sont généralement décrits comme des « médiateurs culturels »⁵⁵⁵. Ils sont des défricheurs, de fervents chrétiens sur lesquels les missionnaires s'appuient et qui vont jouer un rôle primordial dans l'expansion de la mission

⁵⁵⁰ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 376.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 393.

⁵⁵² *Ibid.*,

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 398.

⁵⁵⁴ Voir introduction générale

⁵⁵⁵ André Mary, *op.cit.*

ou dans sa contestation ainsi que nous l'avons noté à propos de Willie Mokalapa. Courroie de transmission de l'Église éthiopienne dans la région du Zambèze, il reproche notamment, à François Coillard son attitude paternaliste⁵⁵⁶. Cette relation particulière entre le maître et son élève n'est pas caractéristique de la SMEP et du contexte du Lesotho. Marc Spindler a par exemple, fait état de cette exportation au Mozambique, montré ses succès et ses limites.

Il faut relever avec force que cette première mission est composée exclusivement d'Africains envoyés par la jeune Église de Spelonken au Transvaal, sous l'impulsion du missionnaires Ernest Creux. C'est une équipe missionnaire de quatre hommes qui va parcourir à pied pour rejoindre son champ de mission : un groupe de clan tsonga apparenté. En route, il doit s'assurer le passage auprès des chefs locaux, et l'un d'eux, appelé Nwamanungu, leur signale que la souveraineté sur la région appartient au chef Magudzu. L'équipe va le voir et Magudzu l'accueille avec joie. Le chef de l'équipe, Yosafa, Mhalthala, est consacré comme évêque et pasteur le 23 avril 1882, et va s'installer pour de bon « chez Magoud »⁵⁵⁷.

Dans le second exemple, le missionnaire africain n'est pas bien accueilli :

Le deuxième chef considéré comme un « nouveau Moshesh » est le chef Maphunga, qui règne sur le pays de Nondwane, une petite région immédiatement au nord de Lourenço Marquês. C'est aussi un missionnaire africain qui est installé chez lui depuis 1882 ; il s'agit du beau-frère de Yosefa Mhalthala, Kliachib Mandlakusasa. En 1885, Maphunga demande explicitement l'envoi d'un missionnaire blanc⁵⁵⁸.

⁵⁵⁶ Introduction générale

⁵⁵⁷ Marc Spindler, *op.cit.*, p.1-2.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 2.

En un autre lieu et au XX^e siècle, Célestine Colette Fouellefak Kana-Dongmo a étudié le rôle essentiel, pour la diffusion des textes bibliques, des catéchistes locaux chez des Bamiléké au Cameroun, évangélisés par des religieux français du Sacré-Cœur de Saint-Quentin⁵⁵⁹. De cette situation, il importe d'en converser la dimension de subordination qui constitue sans doute l'une des pierres d'achoppement du projet missionnaire. Ces derniers ont eu la prétention de vouloir libérer les Africains des ténèbres dont ils auraient été prisonniers sans pour autant accepter que ces derniers ne se saisissent de la perche tendue pour accéder, par eux-mêmes, à leur propre émancipation. D'un certain point de vue, le *Sotho* doit demeurer *Félékoane*, l'« inachevé » et son irrémédiable besoin d'un tuteur pour exister.

Nous nous sommes demandé, à propos de cette relation, s'il était préférable de parler de tutorat ou de commensalité. Le premier a l'intérêt de mettre en avant les notions d'apprentissage et de protection. Le second renvoie à l'hôte et préfigure, dans le même temps, l'impossible ou l'inconcevable séparation⁵⁶⁰. En fait, dans ce cas, l'amalgame des deux termes s'impose. Ainsi, pendant la période dite d'implantation du christianisme, les missionnaires s'adressent d'abord aux élites dont les conversions exemplaires, dans le sens de spectaculaires, devraient convaincre le peuple du bien fondé de l'Évangile. Avec la guerre, la stratégie de l'exemplarité ne disparaît pas, elle se déplace. Désormais, ce n'est pas tant la conversion qui importe que la protection qu'elle apporte. A noter que la protection a changé de main quand en 1833, lors de l'arrivée des pionniers, le chef Moshoeshoe avait apporté son soutien aux nouveaux venus, les confinant ainsi au rôle de subordonné. Dans la seconde

⁵⁵⁹ Célestine Colette Fouellefak Kana-Dongmo, « Acteurs locaux de l'implantation du catholicisme dans le pays Bamiléké au Cameroun », *Chrétiens et sociétés* [En ligne], 13 | 2006, mis en ligne le 15 septembre 2009, consulté le 19 février 2013. URL : <http://chretiensocietes.revues.org/2145> ; DOI : 10.4000/chretiensocietes.2145

⁵⁶⁰ Articles « commensal » et « tuteur » in <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>

période qui consacre l'apparition d'un pastorat d'origine « indigène », la délégation succède ou s'ajoute à l'exemplarité, dans la stratégie missionnaire. En cela, les évangélistes s'alignent sur les philanthropes britanniques pour lesquels : « la délivrance de l'Afrique se fera grâce à la mobilisation de ses propres ressources »⁵⁶¹.

3 – Quand le missionnaire devient *Sotho* – Parenthèse poétique

Les missionnaires transmettent les Évangiles et leur civilisation. Alors qu'ils ont rêvé d'un monde loin des excès de l'industrialisation tel qu'il se profile en Europe, leur foi en Dieu et au progrès les conduit à favoriser l'entrée des *Sotho* dans le monde « moderne ». En incitant à la culture du blé, notamment pour développer le commerce avec Le Cap, ils permettent aux Africains de s'impliquer dans les échanges internationaux. Leur rôle ne sera donc pas de les empêcher de vivre les violences du capitalisme industriel en expansion, mais de les rendre supportables.

Nous avons évoqué ci-dessus la poésie des *Sotho*, les poèmes héroïques présentés par Eugène Casalis, cette parole de l'ordinaire, ce « va et vient entre la communauté et l'auteur »⁵⁶². Les *dithoko* sont l'expression des éleveurs, des chasseurs, des guerriers, des hommes qui font la société *sotho*. Ces poètes racontent à la communauté rassemblée leur quotidien comme pour rappeler ce qui les lie entre eux, aux ancêtres et à leurs fils. Ils disent aussi leurs exploits, ces ruptures temporelles, celles qui transforment en héros et en hommes. Le contact avec les Blancs, missionnaires dispensateurs de l'Évangile, *Boers* spoliateurs,

⁵⁶¹ Jean-François Zorn, *op.cit.* p. 397

⁵⁶² Alain Ricard, « Eugène Casalis, les Bassoutos, la poésie », *op. cit.* p. 7

administrateurs britanniques, aventuriers et trafiquants, transforme l'univers immédiat des *Sotho*. Le *lenthoko* réinvesti devient l'un des média de cette mutation.

En 1867, des gisements de diamants sont découverts à la frontière de l'État Libre d'Orange. De nombreux Africains, dont les territoires ne cessent d'être amputés, dont le mode de vie est définitivement bouleversé, rejoignent la ville minière en construction pour gagner de l'argent, acheter les objets de la civilisation des Blancs, acquérir des armes. En 1878, par la promulgation du *Cape Peace Preservation Act* (Loi pour la préservation de la Paix), les autorités du Cap ordonnent aux Africains de rendre leurs armes. Les *Sotho* refusent. Ils envoient en vain des pétitions au gouvernement sud-africain et à la Reine d'Angleterre, ainsi que des émissaires. La guerre dite des fusils éclate. Elle va durer sept mois du 13 septembre 1880 au 29 avril 1881. L'issue du conflit se solde par un compromis. Les *Sotho* peuvent conserver leurs armes, mais doivent payer un droit de licence au Cap. Le chef Litsie qui était partisan d'une solution négociée, pacifique, n'a pas su imposer son autorité face à des chefs comme Lerotholi, Masopha et Joel qui ont su profiter de la guerre pour accroître la leur⁵⁶³. Les armes sont de plus en plus achetées avec l'argent de la mine qui devient un lieu de référence pour les *Sotho* qui s'y engagent. Ces hommes doivent se regarder et finalement se dire autrement sans pour autant couper le lien qui les unit à leurs ancêtres. La mine devenue lieu de souffrance, d'épreuves et en ce sens initiatique, s'imisce dans l'expression poétique des *Sotho*, interaction indispensable du « je » migrant et du « nous » resté. Les *lifela* s'ajoutent aux *dithoko*.

⁵⁶³ Sur cette question voir entre autres références : Jacob Festus Ade Ajayi, « L'Afrique au XIX^e siècle jusque vers 1880 », in *Histoire générale de l'Afrique, op.cit.*, p. 209.

<p>Bana ke bana merafong Joale ho ea theo'etsoe Joale ke betsa joale ka sephoqo Batho ba ne ba laecha ba Mokhachane Ba ne ba laecha mpa libenya Lihempe li nqamathela mele Tsa e ja ngoana Mosoetsi</p>
<p>Hommes, voici ce qu'est la mine A présent nous sommes descendus sous terre A présent je jette (des pelletées de terre) comme un Imbécile Gens, nous chargeons pour de bon ceux De Mokhachane Ils chargeaient les (wagonnets) et leurs Ventres luisaient (de sueur), Avec la chemise qui leur collait au corps Ils mordaient même dans l'enfant de Mosoetsi</p>

564

Nous avons imaginé le *Sotho*, l'Africain du premier contact, en tant que « projeté romantique » du missionnaire parti s'utopier dans un au-delà de l'Europe. Le *Sotho* de Kimberley échappe à ce projet parce qu'il pénètre dans le monde réel du Blanc, tel qu'il est en train de se faire, un monde importé. Cependant, si le pari romantique, poétique du pionnier est un chemin emprunté pour fuir l'horizon dévoyé qui se dessine en Europe, c'est également l'alibi poétique qui permet au *Sotho* de se survivre, de ne se fondre qu'en partie dans le paysage minier naissant.

⁵⁶⁴ Palisa Sebiló, *What do the Miners say?*, B.A Honours (these) p.2-3, cité par David B. Coplan, *In Township tonight ! Musique et théâtre dans les villes noires d'Afrique du Sud*, Paris, Karthala, 1992, p.32-33.

Les lifela sont créés à partir de ressources traditionnelles dans le creuset du travail migrant. Ils montrent comment des gens qui luttent pour faire face à un pouvoir social et économique coercitif se taillent une sphère d'autonomie personnelle au sein de laquelle ils peuvent agir réellement. La réinterprétation de nouvelles épreuves à travers le remodelage de modèles culturels existants est essentielle à la survie sociale. L'autonomie est aussi en partie psychologique et culturelle. Elle exige que l'individu réaffirme de manière positive sa propre valeur humaine, à travers des formes comme le sefela, en opposition à une identité vécue en tant que simple unité de travail dans l'économie politique de l'Afrique du Sud⁵⁶⁵.

Le missionnaire, ancré dans ses convictions, n'est pas complètement imperméable à la société qui l'accueille et quand bien même ce serait le cas, son séjour prolongé en Afrique intrigue ses contemporains demeurés en France. Ainsi, lorsque Eugène Casalis visite l'Europe en 1849-1850 : « On se demande même, ici ou là, si le missionnaire est encore un être humain comme les autres : certains auditeurs s'attendent à ne plus l'entendre parler un français correct (Bordeaux), alors que d'autres craignent qu'il soit devenu un être dangereux au contact des populations africaines (Gensac)»⁵⁶⁶. Apparemment le missionnaire croit plutôt croiser la « sauvagerie » en France comme le note Jean-François Zorn :

C'est ainsi que, lors d'une réception officielle donnée au Ministère français des Affaires étrangères, il rencontre Alexis de Tocqueville alors ministre dans le cabinet Odilon Barrot, et plusieurs personnalités américaines et britanniques. Quelques jours plus tard, dans un salon parisien, il rencontre d'autres hommes politiques français, François Guizot, Victor de Broglie, des libéraux qui assistent avec une certaine satisfaction au recul des républicains.....Manifestement, Casalis partage avec ses milieux l'horreur pour tout ce qui est

⁵⁶⁵ David B. Coplan, *Op.cit.*, p. 39;

⁵⁶⁶ Eugène Casalis, *En service commandé*, op.cit.

socialisme et radicalisme. Il est probable que douze ans de collaboration avec Moshoeshoe l'ont rendu familier des idées d'ordre social et de monarchie et qu'il est dérouteré en découvrant le désordre révolutionnaire en France.⁵⁶⁷

Conclusion deuxième partie : rencontres différées ou éventuelles

Pour les missionnaires, Dieu les a guidés chez les *Sotho*. Il est ainsi devenu le principal artisan de la connivence qui s'est instaurée dans les années qui ont suivi le premier contact. Les pionniers de la SMEP sont progressivement partis à la découverte de leur nouveau monde sans pour autant oublier le leur, leur monde d'origine. D'ailleurs, s'ils étaient là, c'était pour diffuser la parole du Christ, et leur joie a sans doute été intense lorsque parmi leurs hôtes, certains ont accepté de se convertir.

Les récits de conversions, imprimés, sont des écrits palpables, l'interposition des missionnaires entre les *Sotho* et Dieu. Les luttes décrites dans ces textes semblent être autant celles des Africains que des religieux. Nous parlons de rencontres différées ou éventuelles, cet enchevêtrement de ce qui est et qui n'est pas, de ce qui se trame, ce qui est de l'ordre du possible ou du plausible. Ainsi, le « pari romantique » relève sans doute de la rencontre des jeunes pionniers avec leur génération, le décor fût-il africain. Parce que le nouveau monde, n'est pas encore le leur ou ne le sera pas, enfin pas tel quel, s'emparer du corps de l'hôte, de sa langue, s'apparente dans un premier temps à un réflexe de survie. Mais cette appropriation, frein à une éventuelle rencontre, est aussi illusoire. La rencontre redéfinit tous les acteurs. L'interposition est une mise à distance, un arrêt sur image dont nous avons fait de Félékoané

⁵⁶⁷ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 387.

un symbole. Le missionnaire a investi et travesti l'hôte, quand la rencontre supposait d'aller vers l'Autre.

TROISIÈME PARTIE :
DE L'INTRUSION MISSIONNAIRE À L' INCURSION SOTHO –
LES ATERMOIEMENTS DE L'ALTERITÉ

Nous avons commencé notre récit, en nous interrogeant sur les modalités du premier contact entre les pionniers et les *Sotho*. Nous avons essayé de comprendre quels impacts les conditions particulières de ce premier rendez-vous avaient-ils pu avoir sur l'histoire à suivre. Nous en avons déduit une situation de connivence propice, dans une première période, aux avancées des uns et des autres.

Les missionnaires ne sont pas venus par hasard chez les *Sotho*. Ils avaient un projet, celui de diffuser l'Évangile. S'emparant de la langue de leurs hôtes, la façonnant, ils ont entrepris de convertir les hommes et de transformer leur environnement. Ils ont christianisé les *Sotho* et les ont introduits dans leurs lieux de civilisation. Les missionnaires, forts de leur universalisme et de l'anticipation divine, ont voulu s'imposer comme les maîtres d'œuvre du projet. Ils se sont introduits dans le monde des hommes de Moshoeshoe et ont fabriqué le *Sotho* utile à la sauvegarde et au développement de leur mission. Ils ont pu par intermittence, ouvrir les conditions d'une possible rencontre. Mais, l'appropriation de l'hôte l'a occultée, au mieux différée. Dans cette troisième partie, nous sommes partis à la recherche de l'Autre, sans lequel toute rencontre semble vaine. En ce sens, nous avons suivi trois axes principaux de questionnement :

- Le *Sotho* est-il constamment ignoré par le missionnaire, dans son altérité ? Les anthropophages croisés par les missionnaires sont-ils les indices d'une altérité radicale dans le discours ?
- Les missionnaires ont croisé d'autres peuples africains que les *Sotho*, les ont souvent décrits comme antinomiques de leurs élus. Ce détour par l'adversité est-il nécessaire à l'approche de l'altérité ?
- Enfin, le contexte des guerres, le moment où se confrontent les adversités, s'improvise le retour sur soi, est-il, dans sa dimension paroxysmique un cadre propice à la rencontre ? Comment se battre contre l'Autre, quand on ne l'a finalement pas rencontré ?

I – DE L'HOTE A L'AUTRE

1 – Deviner, sentir le souffle

Les missionnaires ont voulu un *Sotho* au corps habillé ou corseté. Nous en avons préalablement débattu. Nous retiendrons surtout ici que le *Sotho* a un corps. Les pionniers écrivent que les Africains sont « accroupis comme des singes »⁵⁶⁸. Cette comparaison entre l'homme et l'animal est loin d'être originale chez les Européens. Ainsi, comme le fait remarquer William B. Cohen à propos d'observateurs du XVIII^e siècle : « Que les Noirs fussent au dernier échelon de la hiérarchie humaine et qu'ils représentassent par conséquent un intermédiaire entre les orangs-outangs et la race blanche était on ne peut plus évident. La similarité de couleur entre les Noirs et certains singes ainsi que la découverte en Afrique de primates, tels que le chimpanzé et le gorille, ne firent que souligner le prétendu lien unissant Noirs et primate⁵⁶⁹. »

Pour autant, assimiler le *Sotho* à un singe n'est pas un trait dominant du discours des missionnaires. Ainsi, les narrateurs évoquent plus souvent « la beauté des formes, la force musculaire »⁵⁷⁰ de l'Africain aux contours dessinés pour le « plaisir des passions charnelles »⁵⁷¹. Ce primat du corps, comprendre du corps sur l'esprit, est également l'une des constantes du discours des Européens occidentaux sur les hommes noirs.

Le corps du Noir occupe toute la place dans les pensées, puisqu'on lui dénie l'habillement de la culture. Le Noir dit-on, est « si naturel » et si peu embarrassé par le poids de l'intelligence que les interdits et les refoulements névrotiques ne le concernent pas. A défaut de cerveau, il lui

⁵⁶⁸ *JME* 1834, p. 40

⁵⁶⁹ William B. Cohen, *op.cit.*, p.

⁵⁷⁰ *JME* 1843, P. 12

⁵⁷¹ *Ibid.*

reste le sexe. Ce raccourci semble traduire des propos inconséquents, mais il a fallu attendre les années 80 pour que l'article « noir » de manuel de psychiatrie disparaisse. On y lisait : « chez eux, les besoins physiques (nutrition, sexualité) prennent une place de tout premier plan ; la vivacité de leurs émotions et leur courte durée, l'indigence de leur activité intellectuelle leur font vivre surtout le présent, comme des enfants⁵⁷² .

Le corps des *Sotho* n'est pas une masse inerte. Il bouge et surtout il danse, un mouvement que les missionnaires acceptent difficilement quand ils n'y voient qu'une expression de paganisme. Le témoignage de *Litsébé* est à ce titre informatif :

Mes parents voulaient me marier d'une manière païenne. Je résistai et ils me garrottèrent pour me forcer à y consentir, disant que certes, ils ne se laisseraient pas vaincre par un enfant. C'est là qu'ils firent tous leurs efforts pour me séduire. Tu es si jeune, pourquoi ne t'ornerais-tu pas, et n'irais-tu pas danser au village ? Je foulai ces paroles des pieds, me confiant au Seigneur » - « Alors vint Satan qui me dit : - « Comment Dieu te trouverait-il ici, toute seule, au milieu de païens qui ne le connaissent pas ? Prends du sékama, enduis-en ta tête, farde ton corps de rouge et vas à la danse . Tu ne périras pas seule » - J'allai à la danse . Mais ma conscience s'écrie : « Que fais-tu ? Est-ce bien toi ?... » - Un autre cœur répondit : « Tu ne périras pas seule. » - J'étais dans une grande angoisse⁵⁷³ .

A la fin du XVI^e siècle, les représentants des Provinces Unies du Midi interdirent aux paysans du Languedoc de danser: « Les témoignages de l'époque, en effet, ne manquent pas sur l'austérité huguenote qui se manifeste par des vêtements sobres et sombres, un sens aigu du devoir, le refus des jeux et des danses, la priorité donnée au travail »⁵⁷⁴. Les pionniers de

⁵⁷²Maurice Dorès, *La beauté de Cham : mondes juifs, mondes noirs*, Paris, Balland, 1992, p.59

⁵⁷³*JME* 1848, p. 45-46.

⁵⁷⁴Thierry Wanegffelen, « Être protestant-L'exil, paradigme identitaire des réformés français au XVI^e siècle et dans la première moitié du XVII^e siècle », hal-00285095, version 1 ; Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1968, p. 181.

la SMEP adoptent une attitude comparable en discréditant les danses des *Sotho*. Le lien est généralement établi entre la « danse africaine » et le religieux dont elle serait l'une des expressions principale. Qu'il s'agisse de danses dites choréique, imitative ou sacrée, elles auraient à voir avec celles de la Grèce antique notamment et précèderaient, dans une perspective essentiellement évolutionniste, les danses « ludiques et profanes » qui se seraient « peu à peu » imposées en Europe⁵⁷⁵. En retenant cette définition, l'attitude, la condamnation des missionnaires prennent du sens dans la mesure où ils n'auraient eu d'autre choix que de blâmer ce qui pouvait remettre en cause leur première mission. Cependant, comme le fait constater Mahalia Lassibille, l'expression « danse africaine » est trop « vague » et recouvre différentes réalités socioculturelles⁵⁷⁶. Ainsi, nous avons évoqué les *dithoko* et leur appropriation par les mineurs comme mode d'expression adapté, mais aussi possibilité d'émancipation dans une situation de domination. Les danses, dans leurs dimensions religieuse ou pas, peuvent ouvrir une perspective comparable. Aussi, à ce niveau de notre exposé, souhaitons-nous revenir à l'animal.

Sans doute parce que les missionnaires veulent-ils faire taire le corps des *Sotho*, celui-ci apparaît-il comme l'un des moyens privilégiés de résistance à et d'interférence aux apports des Européens. Nous notions, pour introduire ce point, que la comparaison avec l'animal était rare, notamment de manière explicite, dans le discours missionnaire. Cependant, si la comparaison est sporadique, l'animal est, lui, très présent dans les récits des pionniers de la SMEP. Ainsi, dans *Les Bassoutos*, Eugène Casalis écrit : « On dirait un chorus d'ours, de

⁵⁷⁵Nous nous inspirons principalement de l'article de Marie-Françoise Christout, Serge Jouhet, « Danse », *Encyclopaedia Universalis* (en ligne), 12 mars 2013, URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopédie/danse/>

⁵⁷⁶Mahalia Lassibille, « 'La danse africaine', une catégorie à déconstruire », *Cahiers d'études africaines*, 3/2004, n°175, p.681-690 ; URL : www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2004-3-page-681.htm.

sangliers et de babouins. Les uns impriment à leur dos les mouvements gracieux de la gazelle ; d'autres se jettent sur leur proie avec la fureur du lion ; d'autres encore, sans discontinuer leur travail, s'amuse des coins de la peau, comme le chat le ferait d'une souris »⁵⁷⁷. Par ailleurs, les pages des *JME* sont peuplées de lions, zèbres, antilopes, « spring-bock », « riet-bock », « hart-liest »⁵⁷⁸, « couaga », caama, « sagouin », « surikate »⁵⁷⁹. Cette présence animalière révèle, sans conteste, un environnement où les animaux sont très présents. Pour autant, ne pouvons-nous pas envisager d'autres interprétations ?

⁵⁷⁷Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, *op.cit.*, p. 140-141

⁵⁷⁸Différentes antilopes

⁵⁷⁹Dans un livre hommage sur Eugène Casalis, Jean Roth (*op.cit.*, p. 91) rapprochait les mots couaga de cougar et caama de caïman. Cette confusion entre les faunes africaines et américaines aurait été plausible parce que le missionnaire avait beaucoup aimé *Guimal et Lima*, un roman qui racontait la conquête du Mexique et du Pérou. La présence, dans la liste des animaux, du sagouin, pouvait corroborer son interprétation. Cependant, le couaga est une espèce de zèbre encore présent au début du XIX^e siècle et le caama ou bubale caama est un bovidé (http://sites.univ-provence.fr/cies/memoire/V_MuseumsHistoireNaturelle.pdf). Nous pouvions imaginer une projection des rêves d'Eugène Casalis sur son nouvel environnement. Il s'agit, en fait, d'une observation fine et d'une volonté de transcrire le plus justement possible le nom des animaux qu'il découvre.



Dessin d'Eugène Casalis⁵⁸⁰

Le mot animal dont la signification courante est : « Être vivant, organisé, élémentaire ou complexe, doué de sensibilité et de mobilité »⁵⁸¹, est issu du mot latin « anima », principe vital et par extension âme. Par un lien presque évident, ce mot renvoie à animisme et à l'étude d'Edward Burnett Tylor⁵⁸². Critiqué, notamment, à cause de son approche évolutionniste (animisme comme première étape du religieux) et essentialiste (la Religion), l'anthropologue américain a suscité plus récemment un regain d'intérêt chez Robin Horton par exemple. Si ce dernier a réfléchi aux convergences entre les « croyances africaines » et la « rationalité

⁵⁸⁰Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, *op.cit.*, p.

⁵⁸¹« Animal », *TLF* (en ligne), *op.cit.*

⁵⁸²Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, (1^{ère} éd. 1871), 2 vol.

occidentale » dans une perspective analogique⁵⁸³, notre propos est avant tout de nous saisir de l'idée d'impalpable inhérent à de telles approches.

Un texte n'est pas le réel. Il n'en est qu'une projection. Cependant, il est aussi tel un organisme vivant. Il respire. Il n'est pas que l'information raisonnée du narrateur-émetteur. Il est aussi son non-dit et sans doute celui de l'Autre qui n'est pas dit. Ainsi, la « bête » omniprésente dans le discours des missionnaires, apparaît, comme une pulsion, un souffle de vie, un rythme, un cœur qui bat et que les missionnaires ne peuvent taire. Ce déferlement faunique est comme l'Autre qui suinterait, s'échapperait par les ajours du *textus* ; pour reprendre l'expression de Frantz Fanon, un « danger biologique »⁵⁸⁴ ?

Cet Autre, que le missionnaire aurait voulu lui-même en tant qu'hôte, s'impose au narrateur. Si le début du récit est dominé par l'élection et prédispose le *Sotho* au projet du pionnier, les variations circonstanciées, déforment les représentations de l'Africain. Dans une perspective de perfectibilité, les évangélistes infantilisent les Africains pour essayer de mieux les saisir : « Certains anthropologues, disciples de Buffon, se trouvèrent fort embarrassés par l'idée qu'il pourrait exister un lien entre l'humanité, Noirs inclus, et les animaux. Se refusant à affirmer que les Noirs, en s'écartant de la norme représentée par les Blancs, se rapprochaient des animaux, ils préféraient faire de l'adulte africain un enfant européen⁵⁸⁵. »

La relation d'équivalence que nous avons pu établir entre le *Sotho* et le missionnaire n'est que partielle. L'Africain, même prétendument élu, échappe à l'Européen.

⁵⁸³Robin Horton, *La pensée métisse : croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Paris, PUF, Genève, Institut Universitaire d'Études et du Développement, 1990, 264 p.

⁵⁸⁴Frantz Fanon, *Peau noire, masque blanc*, *op.cit.*, p.134

⁵⁸⁵William B. Cohen, *op.cit.*, p.336

L'infantilisation, le fait d'empêcher l'hôte de grandir, peut être perçue comme une autre façon de saisir l'hôte, le prendre en main.

Pour les pionniers, le *Sotho* est « l'enfant » ne sachant que « manger, rire et dormir »⁵⁸⁶, un être « doux », « affable », « généreux » ou « paisible »⁵⁸⁷. Le *Sotho*, est le « bon nègre » tel que le décrit François de Negroni quand il vit « dans l'innocence, grand enfant ingénu et paisible, dépourvu d'artifices humains et dont les instincts natifs n'ont pas été bridés ou dévoyés par les conventions sociales⁵⁸⁸. » Le « bon nègre » est l'allégorie d'un discours qui prône les vertus d'une société primitive, en harmonie avec la nature, non encore corrompue.

L'infantilisation est un obstacle à la perfectibilité et au-delà au projet missionnaire A cet effet, le narrateur écrit à propos des *Sotho*, qu'ils sont : « non perfectibles, exclus du progrès, figés dans l'éternelle enfance, l'immobilité⁵⁸⁹ ». La stratégie du « corsetage » que nous avons évoquée antérieurement, était d'abord périphérique et distancié. Le « saisir » implique une prise en main totale de laquelle rien ne doit s'échapper. Or, en 1848, le missionnaire constate que le *Sotho* n'est qu'un « krypto-païen »⁵⁹⁰. L'Africain « élu » du premier contact se mue en point de convergence des sept péchés capitaux et s'enlise dans l'inachevé.

⁵⁸⁶ *JME* 1834 p.151

⁵⁸⁷ Parmi les occurrences multiples, *Ibid.*, p.47,53,56

⁵⁸⁸ François de Negroni, *op.cit.*, p.20-21

⁵⁸⁹ *JME* 1847, p. 72

⁵⁹⁰ *JME* 1848 p. 82

Le *Sotho*, point de convergence des sept péchés capitaux

Péchés	Correspondances dans le texte
Avarice	« peu généreux », « ingrats »
Colère	« querelle », « irritation »
Envie	« vol »
Gourmandise	« grossier », « ivrognerie »
Luxure	« Grossier », « impureté », « dépravé » , « moralité peu développée », « vices », « sauvages », « léger », « frivole », « désordre », « adultère »
Orgueil	« Mensonge », « superstition », « corruption », « vengeur », « calomniateur », « idolâtre »
Paresse	« Ignorance », « indolent », « vue de l'esprit rétrécie », « paresse »,

Des héros inachevés

Dans le texte	Lien avec « inachevé »
« ingrat »	Disgracieux, mal fichu
« querelle »	division
« vol »	Dérober – se dérober
« grossier »	Difforme - inabouti
« impureté »	imperfection
« dépravé »	Tordu, taré
« sauvage »	primitif
« léger »	vide
« frivole »	Évaporé, superficiel
« désordre »	décousu
« mensonge »	invention
« ignorance »	insuffisance
« paresse »	inertie
« lent »	irrésolu
« apathie »	anéantissement
« abruti »	Bête – non homme

Son corps semble se cristalliser dans le texte, par lambeaux. Le *Sotho* se transforme en héros laissé en suspens par les narrateurs désabusés. Il est bien évident que dans la perspective qui nous préoccupe, l'idée d'inachevé finira par traduire l'incapacité des pionniers à parfaire leur mission. Ils imputent alors à leur otage, leur échec personnel, une attitude qui se retrouve chez la plupart des missionnaires : « Mais comme les missionnaires continuaient d'essayer des échecs sur le continent noir, leur impatience face à des brebis récalcitrantes se transforma en antagonisme. Ils devinrent convaincus que le refus des indigènes d'embrasser le christianisme reflétait en fait leur profonde corruption et leur nature pécheresse⁵⁹¹. »

Enfin, pour résumer ce point sur l'infantilisation des *Sotho* dans sa dimension discursive, nous avons retenu le mot « adultère ». D'abord, nous y trouvons la référence au corps, présence charnelle des *Sotho* qui semble se jouer de l'imaginé des missionnaires, indice de « mœurs dissolues » qui entrent en dissonance avec leur projet civilisateur. Ensuite, en nous référant à l'étymologie du mot, nous reconnaissons le « krypto-païen » emblématique, dans celui qui « viole la foi jurée », le « corrompu » ou le « falsificateur »⁵⁹². Pour finir, ce mot nous transmet l'image d'enfants qui ne sont pas seulement ceux de l'innocence, de l'idéal primitif, mais les impossibles adultes, adultes tus, éventuellement suggérés par la décomposition du mot en « adul-tère (taire) » ou « ceux qui ne sont pas parvenus au terme de leur croissance »⁵⁹³. Le *Sotho* des pionniers n'est pas que diffusé par le texte, « trancontinentalisé », il y est aussi construit et fossilisé.

⁵⁹¹William B. Cohen, *op.cit.*, p.42

⁵⁹²« Adultère », TLF, (en ligne), *op.cit.*

⁵⁹³*Ibid.*

2 – Le « cannibale » ou l'altérité dépecée

Le cannibale représenterait l'altérité extrême. « Sauvage intégral, radicalement autre, le cannibale échappe à l'humanité »⁵⁹⁴. Pour autant, le cannibalisme n'est pas un phénomène à part, il ne fait sens que dans « un ensemble de pratiques et de représentations sociales des sociétés considérées »⁵⁹⁵.

Les missionnaires décrivent un cannibalisme de circonstance, de pénurie ou, comme le note Alain Ricard, défendent une approche matérialiste du phénomène⁵⁹⁶. Thomas Arbousset rapporte ainsi les paroles de Rakotsuane, l'un des principaux chefs des anthropophages :

La faim, dit-il, fut le premier cannibale, elle nous dévora : sans troupeaux, sans millet, nombreux comme nous étions, peu de gibier dans la plaine ; et cette plaine était occupée par nos ennemis, que pouvions-nous devenir ? Chacun mangea son chien, puis, les sandales qu'il portait à ses pieds, ensuite son vieux kros d'antilope ; enfin son bouclier de cuir...Au bout de six à huit jours de souffrances nos membres semblaient grossir, leurs jointures se gonflaient, la tête devenait pesante, le corps en général, et surtout le cou s'engourdissait ; une dysenterie affreuse forçait tout le monde à sortir fréquemment de la caverne ; et là une hyène vous prenait et vous trainait à ses petits. Ceux, en particulier, qui avaient assez de courage pour aller à la chasse ou aux cueillettes étaient exposés à devenir ainsi la proie des bêtes féroces, qui dans ces jours de disette générale nous épiaient, et nous trouvant tous débiles se repaissaient de nos membres, aux champs, comme à la maison, ainsi que des animaux en rage. Alors on se mit à fondre sur les gens et à les dévorer⁵⁹⁷.

⁵⁹⁴Mondher Kilani, « Le cannibalisme, une catégorie bonne à penser », *Études sur la mort*, 1/2006, n°129, p.33-46.

⁵⁹⁵*Ibid.*

⁵⁹⁶Alain Ricard, *op.cit.*, p.50.

⁵⁹⁷Thomas Arbousset, *Excursion missionnaire, op.cit.*, p. 82

En expliquant que pendant le *lifacane*, des hommes contraints à l'errance, puis à la famine, en sont venus à manger d'autres hommes pour survivre, les pionniers ne font pas leur l'équation « Africain = anthropophage », alors que « tout le monde semble à peu près d'accord : «...le Noir est un inférieur, un cannibale, un vendeur d'hommes, un être lubrique et fort laid, ignorant l'ABC de la civilisation et de la philosophie. »⁵⁹⁸. Il est vrai que parfois, les narrateurs se laissent aller à des descriptions sensationnelles ou du moins sont-elles reprises par le comité de rédaction - dans le but inavoué de faire frémir les lecteurs ? -, comme : « le cannibale est un homme fort, robuste, d'une taille énorme, et laissant à peine entrevoir, quand on le regarde, ses yeux de tigre profondément cachés sous de noirs sourcils. »⁵⁹⁹. Cependant, il ne s'agit là que de rares incursions parce qu'il existe des êtres comme « les Korannas à la rage bien plus affreuse encore de cannibales qui couvraient la région. »⁶⁰⁰. Autrement dit, le cannibalisme, dans le discours des pionniers, n'offre pas la perspective d'une altérité extrême, totale, mais plutôt partielle. Il n'est question à aucun moment, par exemple, d'un cannibalisme qui serait d'ordre rituel même si les descriptions des narrateurs peuvent laisser le lecteur perplexe. Ainsi, et nous y revenons plus loin, des *Sotho* qui reprochaient à Moshoeshoe d'avoir permis aux anthropophages de s'installer aux marges de ses terres, purent survivre grâce aux graines ensilées par ces derniers : « Une circonstance qui leur fait beaucoup pardonner, c'est qu'au temps de la plus extrême famine, où les habitants des vallées virent leurs villes et leurs maisons incendiées, sans espérance de trouver encore du millet pour semence, les cannibales en avaient conservé dans leurs cavernes.⁶⁰¹ » Le groupe apparaît bénéficiaire d'un minimum d'organisation. Par ailleurs, dans *les Bassoutos*, Eugène Casalis

⁵⁹⁸Léon – François Hoffman, *Le nègre romantique*, Paris, Payot, 1973, p. 97.

⁵⁹⁹*JME* 1847, p.208

⁶⁰⁰*JME* 1848, p. 211

⁶⁰¹Thomas Arbousset, *op.cit.*, p. 84

témoigne d'une inscription dans le temps du phénomène qui, sans la contredire complètement, interroge l'approche essentiellement circonstancielle : « Nous avons fréquemment visité les antres où ces misérables étaient établis. On y marche sur une couche épaisse de crânes à demi-rôtis, d'omoplates, d'os concassés. On observe encore d'immenses taches rouges dans les parties les plus retirées de ces repaires. C'est là qu'on déposait les chairs ; le sang a pénétré si avant dans le roc que la trace ne s'en effacera jamais. ⁶⁰²» Il transcrit également une histoire relatée par Mapiké, « l'un des Bassoutos les plus véridiques que nous ayons connus »⁶⁰³. En effet, cet homme avait fait partie d'une délégation qui devait récupérer une femme qui avait été enlevée par les cannibales. Si ces derniers acceptent l'échange contre des bœufs et des graines, l'épouse à peine retournée auprès de son mari, repart chez les anthropophages. Le narrateur explique ce retournement de situation par le fait que la femme aurait pris goût à la viande humaine. Dans le même temps, il relate l'étranglement d'un jeune-homme qui est ensuite dépecé, mais sans autre commentaire. Eugène Casalis, dans le même temps, insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas là de fiction : « Un voyageur français, M. Delegorgue⁶⁰⁴, a nié que le cannibalisme ait jamais existé dans l'Afrique australe, et n'a jamais craint d'attribuer ce que nous en avons dit au désir de donner un intérêt dramatique à nos récits. Il est fâcheux que notre compatriote n'ait pas visité le pays des Bassoutos ; il eût pu se renseigner dans trente ou quarante villages dont la population tout entière se compose d'anciens cannibales qui ne font pas mystère de leur passé⁶⁰⁵. »

⁶⁰²Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, *op.cit.*, p. 42

⁶⁰³*Ibid.*, p. 45.

⁶⁰⁴Adulphe Delegorgue (1814-1850), *Voyage dans l'Afrique australe : notamment dans le territoire de Natal, dans celui des Cafres, Amazoulous et Makatisses jusqu'au tropique du Capricorne, exécuté durant les années 1838, 1839, 1840, 1841, 1842, 1843 & 1844*, A. René, 1847

⁶⁰⁵Eugène Casalis, *op.cit.*, p. 48.

Il est intéressant de noter que cette négation du cannibalisme par absence de preuve, de témoignages directs, a été développée par William Arens dans *The Man Eating Myth*⁶⁰⁶. Mondher Kilani a de ce fait ouvert la discussion sur la validité des sources en anthropologie, à partir de ce questionnement⁶⁰⁷. Pour en revenir aux missionnaires de la SMEP, le propos n'est pas tant de prouver la véracité du phénomène que d'en limiter la portée. L'important est de montrer que par sa politique conciliatrice, Moshoeshoe a même pu incorporer des hommes dont l'humanité peut être controversée. Cette incorporation est d'autant plus symbolique que selon la tradition orale, le grand-père du chef des *Sotho* aurait été dévoré par les cannibales. Pour la circoncision de l'un de ses fils, Moshoeshoe devait organiser une cérémonie sur la sépulture du défunt qui n'en avait pas reçu au vu des circonstances de sa mort. Il décida alors de faire venir les anthropophages auxquels il avait distribué des terres et du bétail, et déversa sur eux les entrailles d'une génisse pour parachever le rituel. En effet, les cannibales étaient devenus, de fait, la sépulture de l'ancêtre⁶⁰⁸. C'est dans le même souci d'intégration et de construction, que le chef a concédé des terres aux missionnaires et leur a donné les moyens de développer leur projet évangéliste. Dans ce contexte, une équation s'impose qui lie le missionnaire à l'anthropophage. Par ailleurs, nous avons vu que le pionnier a eu tendance à inventer le *Sotho* pour parfaire sa vocation, à s'emparer de son corps. Aussi, sur le plan symbolique, le missionnaire se confond-il avec le cannibale quand tous deux incorporent d'autres hommes pour survivre.

⁶⁰⁶William Arens, *The Man Eating Myth*, New York, Oxford University Press, 1979,

⁶⁰⁷Mondher Kilani, « Le cannibale et son témoin », in *Communications*, n°84, 2009, « Figures de la preuve », p. 45-58 ; url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_2008_num_84_1_2506
Consulté le 02 avril 2013

⁶⁰⁸In Alain Ricard, *op.cit.*, p. 51.

II – ALLER VERS L'AUTRE – DÉTOURS PAR L'ADVERSITÉ

1 – Les « Anti-*Sotho* » - Considérations générales

Aller vers l'Autre, nous convie à renouer avec l'Afrique de l' « abandon », dont nous parlions en première partie ; sous-continent de paysages de désolation, de terres purgées de vies, d'hommes contraints à l'errance, à la recherche de nourriture et de paix ; paysage antithétique du cadre sublimé du premier contact. Dans cette perspective, il n'est plus question du *Sotho* « élu », miroir-projet du narrateur. Cette Afrique de l' « abandon » est celle possible de l'altérité, qui échappe au locuteur, qui le fuit. Si nous parlons de fuir, c'est parce que l'une des premières caractéristiques de cette « Afrique-autre » est le « déplacement », apanage de ceux que nous regrouperons sous le terme générique d' « anti-*Sotho* ». Nous avons relevé les noms de six peuples dont les désignations reviennent le plus fréquemment dans le discours et qui sont : les « Korana », « Griquois », « Bastaard », « Bushman », « Matabele-Zoula » et « Cafre ». Pour chacun d'entre eux, nous avons essayé d'établir une typologie à partir des données transmises par le narrateur (tableau ci-contre).

« Korana »	« Griquois »	« Bastard »
Voleur de bétail Brigand du désert incorrigible brigand insatiable scélérats inhumains vagabonds malheureux ne sait pas s'exprimer rage plus affreuse que les cannibales flegmatique s	Modeste voleur chasseur arrogants usurpateurs malice ruse jaloux	Monstres d'infidélité
« Bushman »	« Matabélé - Zoula »	« Cafre »
Traits défaits nourris de racines vénaux voleurs créature infortunée	Féroce œil cruel physique romanesque sauterelle voleurs assassins méchants hommes	Nus disposés à la violence vivacité

Ces caractéristiques appellent tout d'abord quelques remarques d'ordre général. Avant tout, les missionnaires semblent rejoindre, dans leur approche, d'autres Occidentaux qui, comme le souligne William B. Cohen, surent de temps à autre, déceler les différences « subtiles » entre les peuples africains⁶⁰⁹. Ainsi, si chaque groupe renvoie à une typologie particulière, nous pouvons cependant envisager quelque rapprochement entre certains d'entre

⁶⁰⁹William B. Cohen, *op.cit.*, p.56.

eux. Par exemple, une « parenté » semble s'esquisser entre le « Matébélé-Zoula » et le « Cafre » dans leur propension à la violence.

Dans l'ensemble, les représentations de ces groupes sont négatives. Seuls les « Griquois » semblent échapper à la règle en étant d'abord qualifiés de « modestes ». Dans cette perspective, les missionnaires s'inscrivent dans le courant taxinomiste des XVIII^e et XIX^e siècles et se montrent en quelque sorte « racistes » quand comme le précise Claude Liauzu , « à l'origine la plus commune, la plus universelle du racisme, il y a l'ethnocentrisme et la xénophobie spontanée qui consistent à attribuer à l'Autre à celui qui est différent ou qui est extérieur à notre monde, des caractéristiques individuelles au profit de traits relevant de l'appartenance collective »⁶¹⁰.

Sous la plume des missionnaires, les « anti- *Sotho* » semblent être l'Autre, dans le sens de celui qui échappe à leur entendement, parce que, la plupart du temps, il va à l'encontre de leurs aspirations, leurs ambitions. Ceci précisé, l'Autre, dans le texte, serait d'abord celui qui se déplace, qui bouge. Dans ses pérégrinations observées ou imaginées par les narrateurs, il est un « déplacé », celui « qui n'est plus à sa place », « à qui l'on a retiré sa place », « contraint à vivre en dehors de son territoire », « qui ne convient pas ou n'est pas conforme » ; autrement dit, il est à contretemps, c'est à dire « hors de propos »⁶¹¹.

Les « anti -*Sotho* », contrairement aux *Sotho* « rassemblés » du face à face initial, n'apparaissent que par « assauts » ou par « raids », à l'instar des « Koranas »⁶¹². La compacité du groupe formé par les hommes de Moshoeshoe les rendrait en quelque sorte préhensibles (com-préhensibles), quand l'Autre, rétractile, apparition fugace, échapperait au missionnaire.

⁶¹⁰Claude Liauzu, *op.cit.*, p. 206.

⁶¹¹« Déplacé », *TLF* en ligne, *op.cit.*

⁶¹²*JME* 1834, p.138.

Les évangélistes posent les jalons d'un autre monde. Aussi, pour parfaire leur mission, importe-t-il, non seulement de saisir, mais de figer le monde antérieur, l'imager. Cette opération, même si elle ne devait rester que dans sa dimension mentale, entre en complète contradiction avec une région, l'Afrique australe, dont la caractéristique principale au début du XIX^e siècle, est d'être particulièrement mouvante.

Nous l'avons souligné. Le récit du premier contact entre les *Sotho* et les missionnaires – texte que nous avons retenu comme fondateur et amorce de notre propre récit – sublime ce moment particulier. La narration inscrit ainsi les premières années de la christianisation dans une connivence bénéfique qui nous invite à penser un contact inédit entre deux communautés et à n'être plus hors de propos, mais certainement hors du temps.

Eugène Casalis introduit le chapitre X des *Bassoutos*, intitulé « Moyens d'existence – Propriété - Chasses », par ces mots :

Les peuplades du sud de l'Afrique sont avant tout pastorales. Les troupeaux qu'elles possèdent ont constitué jusqu'ici leur principale richesse. Ils fournissent aux dépenses qu'entraînent les alliances, les mariages, les rachats, les maladies, les funérailles. Quiconque n'a pas de bétail est par là frappé de nullité. Aussi les Bassoutos appellent-ils l'espèce bovine la *perle à poil*. Dès la plus tendre enfance, leur imagination se repait des formes et des couleurs des bestiaux qui s'offrent à leurs regards. Les petits garçons oublient leurs jeux pour discuter les mérites de telle ou telle vache. Leur amusement de prédilection est de façonner des bœufs avec de l'argile. Ces figurines, qui ne sont pas sans un certain mérite, prouvent jusqu'à quel point le sujet a impressionné le cerveau des jeunes artistes⁶¹³.

⁶¹³Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, *op.cit.*, p. 196.

Le missionnaire montre ici le rôle central joué par le bétail dont la fonction est sociale avant d'être économique. Il précise en effet, en suivant, qu'il importe aux chefs de continuer, même de temps à autre, à être berger pour une question de prestige : « Il est même des chefs qui se font un devoir d'interrompre de temps en temps le cours de leur administration pour retourner à l'occupation de leur première jeunesse. On leur en fait toujours un grand mérite⁶¹⁴. » Par ailleurs, il fait part de la stupéfaction des *Sotho* quand ils constatent que certains des leurs ont obtenu beaucoup de têtes de bétail en allant travailler au Cap :

Lorsque les Bassoutos qui s'étaient aventurés les premiers dans les terres du gouvernement du Cap, en ramenèrent les animaux avec lesquels leurs services avaient été rétribués, le chef de la tribu conçut les plus graves inquiétudes et ne put de longtemps se persuader que ces gens ne se fussent pas rendus coupables de vol ou qu'on ne leur eût pas tendu un piège : « Prenez garde, répétait-il souvent, que les Blancs ne viennent un jour réclamer leur propriété et vous demander comment vous avez pu les croire assez sots pour vous donner réellement une valeur si disproportionnée au travail que vous avez pu faire. ».

Les travaux pionniers de Melville Herskovits qui a parlé du *Cattle complex* (« l'aire de la vache ») rendent compte de cette réalité⁶¹⁵.

Eugène Casalis aborde également la question plus inédite d'un certain esthétisme. Dans différentes sociétés agro-pastorales africaines, la relation entre l'homme et l'animal est composite et ne saurait être réduite à une simple attache sentimentale, même si cette dernière n'est pas négligeable. La vache appartient à un troupeau et c'est cette appartenance associée à la couleur de la robe, aux formes, aux longueurs des cornes, tout ce qui la rend « belle », qui la distingue. La vache et l'homme occupent le même espace de façon symbiotique. L'animal

⁶¹⁴*Ibid.*, p. 197

⁶¹⁵Melville Herskovits, *The cattle complex in East Africa*, thèse, 1926, cité in Catherine Baroin, Jean Boutrais, « Bétail et société en Afrique », *Journal des Africanistes*, n°78, 2008, p.9-52

façonné dans la glaise par les enfants, tel que le souligne le missionnaire, implique, dès le plus jeune âge, une relation tactile entre lui et l'homme. Il entre aussi en jeu dans les rituels, notamment dans le lien avec les ancêtres, comme nous avons pu le voir, à propos du récit sur le grand-père de Moshoeshoe et les cannibales. Parce que l'approche de l'animal est ici globale, les zootechniciens, en voulant privilégier les races « utiles », se sont heurtés aux résistances légitimes des bergers⁶¹⁶.

Les chefs sont les détenteurs des troupeaux qu'ils répartissent entre leurs hommes. Chaque dépositaire va alors faire en sorte d'utiliser son bétail pour tisser des liens sociaux et accroître ainsi sa notoriété. Eugène Casalis constate en effet : « Tel est au fond le grand lien social de ces peuplades »⁶¹⁷. En outre, le lien particulier entre l'homme et le bétail pose la question de la propriété, plus précisément celle de l'appropriation de la terre. A ce propos, Eugène Casalis fait remarquer : « Les ventes ou autres aliénations de terres sont inconnues à ces peuples. Le pays est censé appartenir à la communauté tout entière et personne n'a le droit de disposer du sol qui le nourrit »⁶¹⁸. Pour autant, si nous nous en référons toujours au missionnaire, la non possession n'occulte pas un sentiment d'appartenance à un territoire donné : « Nous avons des preuves irrécusables que les Bassoutos ont possédé depuis au moins cinq générations, le territoire sur lequel nous les trouvâmes en 1833 »⁶¹⁹ ou plus explicitement : « La résistance opiniâtre que les Amakosas, les Temboukis et les Bassoutos opposent aux empiètements des colons, prouvent assez jusqu'à quel point ces peuplades sont attachées aux contrées qu'elles habitent. Elles les désignent par des expressions propres à

⁶¹⁶ Saverio Krätli, *Cows who choose domestication, generation and management of domestic animal by WoDaabe pastoralists* (Niger), thèse de l'université de Sussex, 2007, 325 p., cité in *Ibid.*

⁶¹⁷ Eugène Casalis, *op.cit.*, p.199

⁶¹⁸ *Ibid.*, p.203.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 200

toucher les cœurs ou à réveiller l'enthousiasme : « Chez nous, notre terre, le pays de nos pères. ». On remarque même chez eux quelque chose qui ressemble à un respect superstitieux pour le sol⁶²⁰. »

C'est sur ce territoire que les *Sotho* se déplacent avec leurs troupeaux. Parce que cette aire de déplacement est circonscrite, même symboliquement, le missionnaire refuse de qualifier les hommes de Moshoeshoe de « nomades ». Il associe, par exemple, cette épithète aux « Bushmen » qui, pour lui, n'ont pas d'espace de référence⁶²¹. Au cours des années 1820, dans le contexte de construction du royaume des *Sotho*, ces derniers revendiquent des terres jusqu'à l'est du Caledon. Aussi, comme nous l'avons vu précédemment, entrent-ils en conflit avec les colons *Boers*. Il est intéressant de constater, à l'instar de David Coplan⁶²², que *Sotho* et *Boers* sont des éleveurs et qu'ils se rejoignent dans cette fonction. De ce fait, ils remettent des têtes de bétail aux chefs qui contrôlent la région. Pour autant, et là s'arrête la comparaison, il s'agit pour les Africain de reconnaître l'autorité du chef sur cette portion de territoire et pour les Européens d'un geste d'acquisition. Nous sommes indéniablement confrontés ici à des conceptions antagonistes de « l'appropriation » territoriale. David Coplan fait également remarquer que ces antagonismes ne sont pas, ne peuvent pas être ignorés par les parties en présence⁶²³. Aussi, la question fondamentale est-elle celle de l'autorité politique. Les *Boers* à la recherche de la « terre promise » refusent le pouvoir institutionnel du Cap et se fondent sur la loi internationale pour affirmer l'État libre d'Orange comme annexion définitive en 1854. Par ailleurs, les *Sotho* n'ont d'autre choix que d'accepter l'annexion par la Colonie en 1868 et

⁶²⁰*Ibid.*

⁶²¹*Ibid.*

⁶²²David Coplan, « Dire la race et l'espace dans une zone frontalière de l'Afrique du Sud », *Politique africaine*, n°9, octobre 2003, p.139-154, (Traduction Roland Marchal).

⁶²³*Ibid.*, p.141.

une frontière établie sur le Caledon. Mais, il ne peut s'agir là que d'un consentement par défaut.

Pour en revenir à notre propos sur le déplacement en tant que caractéristique principale des « anti-*Sotho* », il semble qu'il nous faille justement nous axer sur ces frontières imaginées, imposées, revendiquées, sécantes ou superposées ; traits définissant l'Afrique australe au XIX^e siècle. Ces lignes dessinées par les hommes, les modèlent aussi et finissent par détourner leurs comportements. Par exemple, dans notre tableau, nous notons que les « anti-*Sotho* » sont des « brigands » ou des « voleurs ». Cette image de l'Africain « voleur » n'est pas rare dans le discours européen. Ainsi, François de Negroni fait remarquer à propos du « mauvais nègre » (qu'il oppose au « bon nègre ») , qu'il est terriblement « incliné au larcin et à la rapine, ou qu'en l'art de larroner, il n'est aucune nation au monde qui le surpasse ou bien encore fort grand brimbeur et caïman, il dérobe comme corbeaux, friponne, ne vit que de maraudes, s'entrevole pour subsister⁶²⁴ . » Pour autant, cette approche ne semble pas de nature essentialiste dans le discours des pionniers de la SMEP.

Quand les *Sotho* entrent en guerre contre les Européens, le déplacement comme caractéristique des « anti-*Sotho* », devient l'apanage des chrétiens condamnés à l'errance. La station, espace-missionnaire, devient l'espace-refuge pour les « néophytes », « les femmes abandonnées », « les jeunes gens », « les pauvres », « les persécutés »⁶²⁵. En bref, elle devient le lieu d'accueil pour tous les exclus de l'ordre guerrier. Dans le même temps, les

⁶²⁴François de Negroni, *op.cit.*, p.33

⁶²⁵*JME* 1853, p.7.

missionnaires s'inquiètent devant la multiplication des « apostasies »⁶²⁶, comme nous pouvons le constater à la lecture d'extraits de la lettre suivante : « Nous avons eu la douleur de voir ici, dans l'espace de quelques mois, retomber dans la nuit du paganisme, non pas une seule personne, mais cinq de celles qui nous donnaient pour la plupart les meilleures espérances.⁶²⁷ », ou encore :

Comment s'expliquer l'apostasie de ces deux chefs et le relâchement de quelques autres dans nos différentes stations ? L'observation suivante me paraît ici à sa place. La puissance temporelle est, dans un pays idolâtre comme celui-ci, basée entièrement sur un fondement que le christianisme condamne. On n'est Moréna (chef), chez les Bassoutos, qu'à condition d'avoir un grand nombre de concubines, de savoir s'approprier du bétail, n'importe par quel moyen, de pouvoir enfin conduire ses partisans au pillage et les convier à des orgies où ils s'abrutissent dans les plus grossiers plaisirs. De cette manière, il n'est personne qui ne puisse devenir petit chef ou capitaine. Les enfants mêmes des chefs actuels n'ont pas d'autres moyens que celui-là de se faire reconnaître et écouter par ce peuple vagabond et jaloux de sa liberté sauvage. Or il est évident qu'un homme, issu d'une famille de petits chefs, qui se déclare chrétien, ne peut en aucune façon recourir à ce genre d'expédients pour faire reconnaître son rang ; de là pour lui un délaissement, un abandon presque complet de la part des païens. Presque personne à l'exception de quelques fidèles, qui encore ne le considèrent plus comme un frère, ne se soucie plus de lui.⁶²⁸

Malgré cette conjoncture peu favorable à l'expansion du christianisme, des *Sotho* continuent de se convertir. Ainsi, *Rufus Levatle* se distingue, aux yeux des missionnaires, de ses contemporains pris dans la tourmente de la guerre et des imbroglios politiques, en

⁶²⁶Dans sa définition d'abandon de la foi chrétienne (*TLF*). Toutefois, les conversions sont avant tout statistiques dans les *JME*, d'où l'usage des guillemets.

⁶²⁷*JME* 1850, p.82-83.

⁶²⁸*Ibid.*

méditant sur la « loi de Jehovah » et la conduite de « Pilate envers Jésus-Christ », et finit par jeter le vieux *kross* et demander un nouveau manteau comme pour endosser une nouvelle peau, une nouvelle vie⁶²⁹. *Sophonie Rannoï*, quant à lui, représente le guerrier repent. Il raconte

Mon chef me donna jadis un bouclier ; je le pris, j'allai ravager les provinces, je fus en l'honneur et l'orgueil s'empara de moi. Je ravis aux uns leurs troupeaux, aux autres leurs femmes ; les boissons enivrantes firent mes délices. L'adversité m'atteignit à la fin : mon père tomba dans un combat ; je perdis tous mes biens jusqu'à mes habits. Dans les champs, je cueillis et entrelaçai de l'herbe pour m'en couvrir ; on me cria : Oh ! Le gnou !....Un maître cruel me recueillit ; ses mauvais traitements m'éloignèrent de lui. A la fin, je vins à Morija. Tout ce que j'y entendis me frappa et j'y restai⁶³⁰.

Ces témoignages relèvent des récits à visées rhétoriques dont nous avons fait état. Aussi, pour cette période, importe-t-il principalement de remarquer les modifications sociales qui affectent les communautés chrétiennes en construction. Tandis que les élites se détournent de la religion apportée par les européens, les laissés pour compte de l'ordre guerrier, les marginaux se dirigent vers les stations pour y trouver une protection. Cette tendance laisse apparaître un paradoxe. Alors que la mission se marginalise dans ses composantes sociales, elle s'intègre au paysage démographique de l'Afrique australe en devenant l'une de ses composantes en déplacement.

⁶²⁹Claude-Hélène Perrot, *op.cit.*, p.61.

⁶³⁰*JME* 1852, p.45.

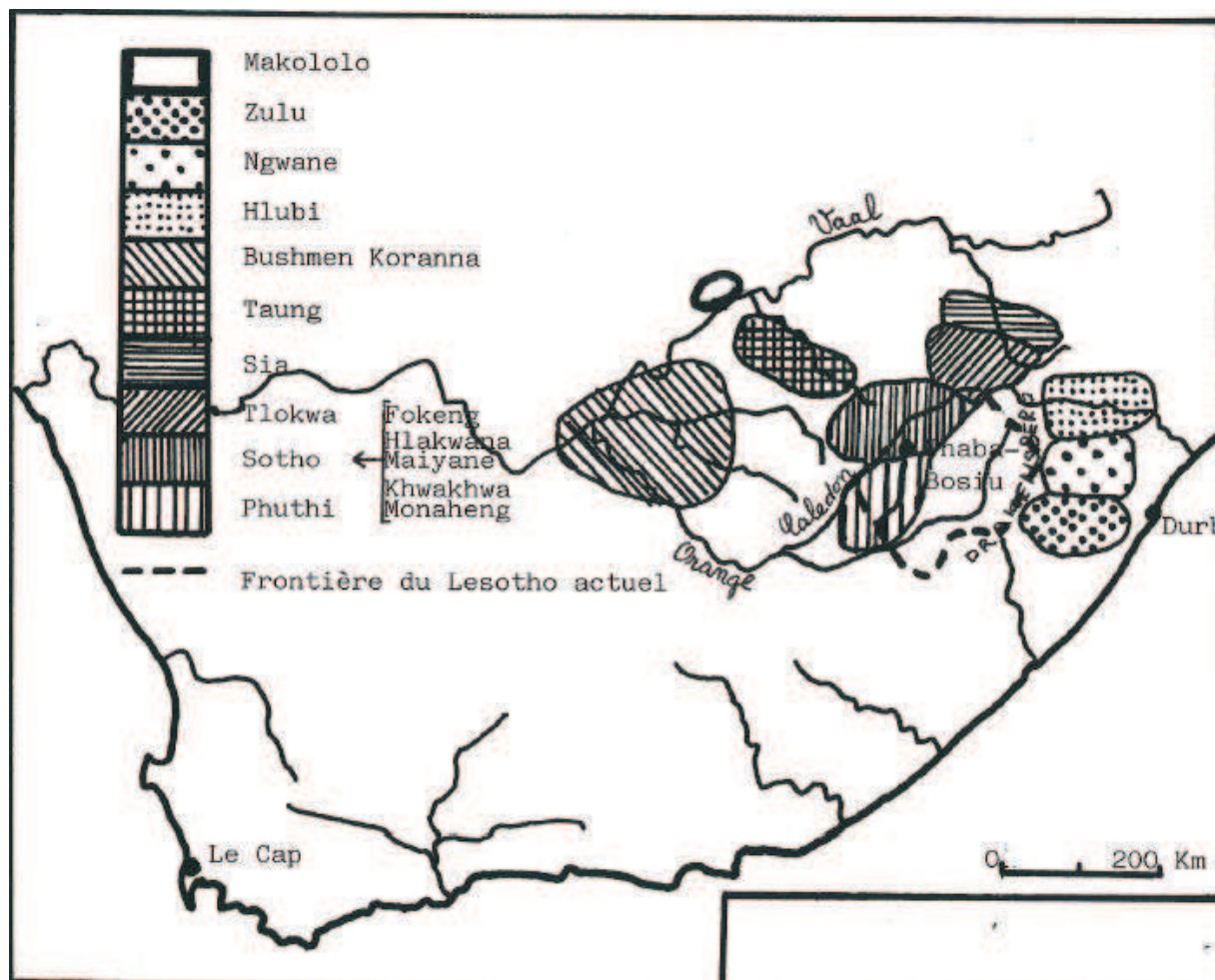
2- Photographie des populations de l'Afrique australe vers 1830

Pour introduire *Les Bassoutos*, Eugène Casalis a écrit : « Il importe peut-être avant que nous entrons en matière, de signaler au lecteur, au moyen de quelques renseignements généraux, les différences qui existent entre les peuplades de l'Afrique du Sud sous le rapport de leur nationalité⁶³¹. » Sa présentation suit une orientation taxinomique et chronologique. Il hiérarchise les populations, les situe sur le territoire et suppose l'ancienneté de leur implantation. Les populations auxquelles il fait référence sont : les « Hottentots », « Namaquois », « Koranas », « Griquois », Bushmen », « Cafres » et « Béchuanas ». Si nous les comparons à celles de notre tableau ci-dessus, réalisé à partir des occurrences les plus fréquentes dans les *JME*, nous constatons une légère différence. Les « Namaquois » et les « Bechuanas » apparaissent dans la description préliminaire d'Eugène Casalis alors que les « Matébélé-Zoula » et les « Baastards » n'y sont pas mentionnés. En fait, les « Namaquois » sont ici apparentés aux « Koranas », les « Matabele-Zoula », plus spécifiquement les « Zoula » sont inclus dans la famille des « Cafres » et les « Bastards » ont à voir avec les « Griquois ». Les *Sotho* ou Bassoutos, tels qu'ils sont nommés par le missionnaire, sont présentés comme des « Béchuanas », le « type le plus complet sous le rapport du caractère, des mœurs et des institutions⁶³² » et caractérisés par une « grande souplesse d'esprit, des habitudes sociales remarquables et un goût prononcé pour tout travail lucratif⁶³³. »

⁶³¹Eugène Casalis, *op.cit.*, p.7.

⁶³²*Ibid.*, p.20.

⁶³³*Ibid.*, p.21



Répartition des populations entre Vaal et Orange au début du XIX^e siècle⁶³⁴

⁶³⁴ Claude-Hélène Perrot, *op.cit.*, p. 7

2 –1 – Caractéristiques et considérations « ethniques »

A partir du récit des missionnaires, nous avons retenu trois tendances principales dans les représentations de ceux que nous reconnaissons en tant qu' « anti-*Sotho* » : le « Bushman », « créature infortunée », le « Korana », l'autre possible, l'anti-*Sotho*, et le « Matébélé-Zoula », entre formel et informel.

2 –1 – 1 – Le « Bushman », créature infortunée

Les « Bushmen » ou « Bochimans » sont connus sous le nom de *San* et font partie du groupe linguistique *khoisan* dont les langues sont caractérisées par des « clicks »⁶³⁵. Ils sont une « constellation de populations » dont le mode de vie était traditionnellement fondé sur la chasse, qui occupent principalement les zones désertiques du Botswana et de Namibie (Kalahari) et de façon plus marginale l'Angola, la Zambie, le Zimbabwe et l'Afrique du Sud⁶³⁶. Ils sont évalués à environ 60000 individus. Popularisé par le personnage de *Xhixho*, dans le film *les Dieux sont tombés sur la tête*⁶³⁷, une historiographie évolutionniste a tendu à faire du *San* une « relique vivante de la préhistoire »⁶³⁸.

Pour Eugène Casalis, le « Bushman » est « le véritable sauvage de l'Afrique australe »⁶³⁹, un être « misérable »⁶⁴⁰, « dégradé »⁶⁴¹, le « fils déshérité de la famille humaine »⁶⁴². Il l'apparente aux « Hottentots » dont nous reparlons et pense que ces hommes vivaient depuis longtemps, avant l'arrivée des Européens, en Afrique australe. Il estime, par

⁶³⁵Introduction générale

⁶³⁶François-Xavier Fauvelle-Aymar, « L'Ailleurs et l'Avant – Éléments pour une critique du comparatisme ethnographique dans l'étude des sociétés préhistoriques », *L'Homme*, 2007/4, n°184, p.25-45.

⁶³⁷Jamie Uys, *Les Dieux sont tombés sur la tête*, Botswana – Afrique du Sud, 1980 (film)

⁶³⁸François-Xavier Fauvelle-Aymar, *op.cit.*

⁶³⁹Eugène Casalis, *op.cit.*, p.15.

⁶⁴⁰*Ibid.*

⁶⁴¹*Ibid.*

⁶⁴²*Ibid.* p.16.

ailleurs, que la « stature pygméenne et les traits hideux des Bushmen ne sont autre chose que le résultat de leur misère »⁶⁴³. Le missionnaire considère le « Bushman » comme le principal responsable de ses conditions de vie dégradées, par sa difficulté à s'intégrer socialement. Les *San* n'ont en fait pas pu conserver leur mode de vie, confrontés à l'arrivée d'agriculteurs et éleveurs *Bantu*, puis de colons européens. Aujourd'hui, beaucoup d'entre eux survivent dans la mendicité ou remplissent les rangs d'un sous-prolétariat agricole⁶⁴⁴. Dans le premier quart du XIX^e siècle, Eugène Casalis assiste à leur disparition programmée. Dans cette perspective, la description du Bushman dans les *JME* est quasi-prophétique quand il est dépeint comme une « créature(s) infortunée(s) », autrement dit un homme privé de destinée. Le missionnaire ajoute : « Les Bushmen vivent dans une grande misère ; ils se nourrissent presque uniquement de sauterelles. Ils sont rabougris, laids de visage, et ressemblent à des spectres⁶⁴⁵ »

⁶⁴³*Ibid.*, p.17.

⁶⁴⁴François-Xavier Fauvelle-Aymar, *op.cit.*

⁶⁴⁵*JME* 1834, p. 38.



Xhixho ⁶⁴⁶

⁶⁴⁶ Personnage principal du film : *Les Dieux sont tombés sur la tête*, op.cit.

2 – 1 – 2 – Le « Korana », l'Autre possible, « l'anti-Sotho »

Parmi les « anti-*Sotho* », le « Korana » supplante les autres, est un Autre possible, à défaut d'être l'hôte dans le récit des missionnaires. Les « Korana » sont des Hottentots :

Les Hottentots s'appelaient eux-mêmes Khoi-Khoïn. L'origine du nom « Hottentot » est discutée : est-ce un mot africain, ou est-ce un sobriquet donné par les colons ? Dans ce dernier cas, il viendrait d'un terme signifiant « bègue » en hollandais, allusion aux « clics », claquement de langue caractérisant l'idiome des Khoi-Khoïn. Les dialectes hottentots sont en effet classés, avec ceux des Bochimans, parmi les langues à clics ou Khoïsan. On distingue quatre groupes : Hottentots du Cap, Hottentots orientaux, Korana, Nama⁶⁴⁷.

Pour les contemporains d'Eugène Casalis et pour quelques décennies encore, le « Hottentot » ou plutôt la « Hottentote » est une femme, Saartjie Baatman (autour de 1789 – 1815), « un être intermédiaire, entre la femme de chair et d'os, (...) morte un 29 décembre 1815 à Paris, et la figure désincarnée à force d'être décrite, étudiée, publiée, devenue l'archétype d'une humanité de rang inférieur »⁶⁴⁸, une inconfortable Vénus.

Pour Eugène Casalis, lui-même, les « Koranas » bénéficient d'une certaine indépendance parce qu'ils parlent encore leur langue, contrairement aux « Hottentots » du Cap qui s'expriment le plus souvent en Anglais ou en Hollandais⁶⁴⁹. Il les situe géographiquement sous le « 28° de latitude, près des rives septentrionales de la rivière Fal. »⁶⁵⁰. Même s'il les considère « acquis à la civilisation » grâce à l'action de la Mission de Londres, il estime que

⁶⁴⁷ Jacques Maquet, « Hottentots », *Encyclopaedia Universalis* (en ligne), 16 2013 2013, URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopédie/hottentots/>.

⁶⁴⁸ François-Xavier Fauvelle, « Les Khoïsan dans la littérature anthropologique du XIXe siècle : réseaux scientifiques et construction des savoirs du siècle de Darwin et Barnum », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1999, vol.11, n°11-3-4, p.425-471. - Voir le film de Abdellatif Kechiche, *Venus Noire*, France, 27 octobre 2010

⁶⁴⁹ Eugène Casalis, *op.cit.*, p. 14

⁶⁵⁰ *Ibid.*

les « Koranas » se sont forgé « un triste renom par leur penchant invétéré au vagabondage », « leur air défiant et sournois »⁶⁵¹. Nous retrouvons cette approche à connotation négative dans le récit des missionnaires qui se réfèrent abondamment aux « Koranas ». Cette fréquence s'explique sans doute par le fait que cette communauté fait partie des principaux ennemis des *Sotho* à la moitié du XIX^e siècle. Les missionnaires y sont assez souvent confrontés, non seulement physiquement, mais également verbalement par les *Sotho* qui les racontent sans doute. Les « Koranas » sont plutôt hostiles aux missionnaires. Ils ont quitté la région du Cap à cause des exactions commises par les colons et nourrissent une certaine défiance à l'encontre des Blancs en général. Un regard porté sur les qualificatifs qui caractérisent le « Korana » dans le récit missionnaire, nous invite à le considérer comme la représentation de l'« anti-Sotho » par excellence. Nous nous en expliquons.

Les « Koranas » sont décrits comme des « brigands »⁶⁵². Des bandes qui errent dans la campagne et se livrent à des vols, des pillages⁶⁵³. Dans le même ordre d'idée, ils sont dépeints comme des « vagabonds », des « scélérats ». Les choix de ces mots confirment et accentuent leur caractère insaisissable⁶⁵⁴. Leur mobilité est incessante. Inscrits dans l'hostilité, ils n'invitent pas, ne peuvent pas être approchés. Ils ne correspondent pas aux *Sotho* de juin 1833. D'ailleurs, dans les mots, les « Koranas » sont également « incorrigibles ». Terme auquel nous pouvons substituer ceux d'imperfectibles ou même d'inconvertibles. Ils

⁶⁵¹ *Ibid.*

⁶⁵² Voir tableau

⁶⁵³ « Brigand », *TLF* (en ligne), op.cit.

⁶⁵⁴ « Vagabond », « Celui qui se déplace sans cesse », *ibid.*, « Scélérat », « bandit, coquin, criminel », *Ibid.*

sont tout simplement « antipathiques » et ce mot suffit à les rendre « incompatibles », les enfermer dans « l'opposition »⁶⁵⁵. Les « Koranas » sont des « anti ».

2-1-3 – Le « Matébélé-Zoula » entre formel et informel

Les *Zulu* et *Ndebele* (« Matébélé ») sont des *Nguni*, des *Bantu* qui se sont installés dans le sud de l'Afrique, à l'instar des *Sotho-Tswana* que nous avons présentés en introduction à ce travail. Dans les *JME*, les appellations « Matébélé » et « Zoula » sont interchangeables. Cette confusion peut être considérée comme légitime puisque, comme nous l'avons déjà souligné, les « Matébélés » sont les hommes qui auraient suivi Mzilikazi, l'un des principaux lieutenants (*izinduna*) de Shaka, à la suite d'un conflit avec le fils de Nandi⁶⁵⁶, à partir de 1822. Les *Ndebele* se seraient d'abord installés dans la vallée du Marico, un affluent du Limpopo, pour gagner ensuite la région de Bulawayo, dans le sud-ouest de l'actuel Zimbabwe⁶⁵⁷. *Sotho* et missionnaires auraient donc croisé principalement des *Ndebele* migrants. Pour autant, dans sa *Notice sur les Zoulas*, Thomas Arbousset écrit : « Un Mossouto me disait à ce sujet : “ En voyant ces hommes si forts et si bien faits, entièrement nus, au regard farouche et cruel, armés d'une courte et large sagaie, la mokondo, et d'un bouclier de cuir de buffle ou de bœuf deux fois plus grand que les nôtres, nous fûmes tous saisis de frayeur et les surnommâmes Matébélé, tandis qu'entre eux-mêmes ils s'appellent Amazoulous⁶⁵⁸. ” ». « Matébélé » et « Zoula » ne feraient qu'un pour ce missionnaire. Surtout,

⁶⁵⁵« Antipathique », *Ibid.*

⁶⁵⁶Mère de Shaka

⁶⁵⁷ Jean-Claude Penrad, « Ndebele, Matabele ou Amandebele », *Encyclopaedia Universalis* (en ligne), 20/04/2013, URL :

⁶⁵⁸Thomas Arbousset, *Notice sur les Zoulas*, in *Excursion missionnaire dans les Montagnes Bleues*, *op.cit.*, p. 173 – 1- Note d'Arbousset : « Matébélé, ceux qui disparaissent, ou sont à peine visibles derrière leurs immenses boucliers ».

les « Matabélé » ne seraient pas seulement ceux qui se seraient ralliés à Mzilikazi, mais auraient eu une existence antérieure, en tant que groupe distinct parmi les *Zulu*.

Pour Eugène Casalis les « Zoulous de Natal » sont des « Cafres »⁶⁵⁹. Nous serions tentés d'assimiler les *Cafres* aux *Nguni*. A ce propos, il écrit : « La race cafre est entièrement distincte de la race hottentote, et sauf la couleur de la peau et la texture des cheveux, se rapproche beaucoup du type caucasique, tant pour les traits que pour la forme du crâne ». Dans les *JME*, le « Matébélé-Zoula » à « l'œil cruel » est décrit « féroce », « voleur », « assassin » ou « méchant »⁶⁶⁰. Ce guerrier « sanguinaire » symbolise en effets les horreurs associées au *lifacane*, période dont les *Sotho* ont souffert et qui constitue, comme nous avons pu le voir, la toile de fond des récits de convertis, un monde à fuir, à expier.

La représentation du « Matébélé-Zoula » quasi-barbare s'articule avec celle du héros imaginaire, celui au « visage romanesque ». Cette incursion littéraire renvoie au roman de Thomas Mofolo dont la figure principale est notamment le Zulu, à savoir Shaka. Toutefois, avant d'être écrit, le « Matébélé-Zoula » est dessiné, existe d'abord en tant que formes. Eugène Casalis et Thomas Arbousset se rejoignent ici dans leurs descriptions : « Les occupations sédentaires leur répugnent ; il faut à leur constitution athlétique et à leurs vives imaginations les fatigues et les émotions de la chasse ou des combats ⁶⁶¹ » ou « Ces Zoulas sont une race de Noirs fort belle, supérieure pour la taille, l'élégance des formes et la force musculaire, à celle des Béchuanas ⁶⁶² » et pour finir « Rien ne nous paraît plus sauvage que ces soldats matébélés, aux formes athlétiques, au regard cruel, toujours en querelle avec tout le monde. Les hordes voisines disent proverbialement d'eux que ce ne sont pas des hommes,

⁶⁵⁹Eugène Casalis, *op.cit.*, p. 19

⁶⁶⁰Voir tableau

⁶⁶¹Eugène Casalis, *op.cit.*, p. 19-20.

⁶⁶²Thomas Arbousset, *op.cit.*, p. 173.

mais des mangeurs d'hommes, tant ils se sont rendus formidables »⁶⁶³. Peu enclins aux activités sédentaires, donc mobiles, corporellement très présents, le « Matébélé-Zoula » va à l'encontre du projet des missionnaires et rejoint en cela les « déplacés ». Mais, s'il ne fallait retenir qu'un mot pour le caractériser, ce serait le mot « forme », puisque il est à la fois formel, de contours imposants, et informel, dissimulé derrière son bouclier.

⁶⁶³*Ibid.*, p. 182.



Guerrier matabélé dessiné par Eugène Casalis⁶⁶⁴

⁶⁶⁴ Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, *op.cit.*,

Les missionnaires n'utilisent pas le mot « ethnique ». Il n'apparaît dans les dictionnaires qu'à partir de 1896⁶⁶⁵. Cependant, leur démarche est « ethnologique » au sens premier du terme, dans la mesure où ils se livrent assez spontanément à une analyse comparée des peuples qu'ils croisent. Ils hiérarchisent, situent les populations dans l'espace et dans le temps, confient à leurs lecteurs l'image d'une Afrique australe du XIX^e siècle, mosaïque mouvante et instable. Cet espace composite est redéployé par la constitution sud-africaine de 1996⁶⁶⁶. Thabo Mbeki, président de 1999 à 2008, donne le ton en introduisant le texte législatif par son désormais célèbre: « I am an African »⁶⁶⁷.

Je dois mon existence aux Khoi et aux San dont les esprits inconsolés hantent les grands espaces de la belle province du Cap. [...] Je suis aussi l'héritier des immigrants qui ont quitté l'Europe pour trouver une nouvelle patrie sur nos terres ancestrales. [...] Dans mes veines coule le sang des esclaves malais importés d'Orient. [...] Je suis le petit-fils de ces guerriers, hommes et femmes, qui ont suivi Hintsa et Sekhukhune et que les patriotes Cetshwayo et Mphephu menaient au combat, de ces soldats qui ont appris de Moshoeshoe et de Ngungunyane à ne jamais trahir la cause de la liberté. [...] Je suis le petit-fils qui continue à fleurir les tombes des Boers à Ste-Hélène et aux Bahamas. [...] Je suis le fils de Nongqause. [...] Je suis issu de ceux qui furent déportés de l'Inde et de la Chine [...] Faisant partie de tous ces peuples, c'est en sachant que personne ne peut contester ce que j'affirme que je le redis avec force, oui, je suis un Africain !⁶⁶⁸

⁶⁶⁵« Ethnie », *TLF* (en ligne), *op.cit.*,

⁶⁶⁶La constitution a été approuvée par la Cour constitutionnelle le 4 décembre 1996 et a pris effet le 4 février 1997.

⁶⁶⁷Texte original : http://www.soweto.co.za/html/i_jamafrican.htm

⁶⁶⁸Passages cités en français, in Denis-Constant Martin, « Peut-on parler de créolisation à propos de l'Afrique du Sud ? », *Revue internationale des sciences sociales*, 1/2006, n°187, p.173-184, URL : www.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-sociales-2006-1-page-173.htm.

Cette transition généreuse, rupture avec la période antérieure de l'*apartheid*, séduit et dérange à la fois. Elle séduit parce qu'elle invite au vivre ensemble dans le respect et l'égalité de droit de chaque communauté. Elle dérange en même temps parce qu'elle esquivé le métissage. Ceux qui sont appelés *Colored*, « parce qu'ils sont nés du brassage et du métissage des populations de la pointe australe de l'Afrique, (...) regroupés depuis plusieurs siècles sur ce coin de terre où ils ont inventé ensemble une nouvelle culture qui se manifeste à travers le langage, la cuisine, la musique, l'expression artistique, etc. »⁶⁶⁹, sont absents de ce panégyrique. De même, dans un article consacré à l'Afrique du Sud, Philippe Gervais-Lambony fait constater que les 9 % de métis que compte la population sud-africaine, sont d'abord « ni Indiens, ni Blancs, ni Noirs »⁶⁷⁰. Autrement dit, ils sont décrits par la négative, révélant, en quelque sorte, une incapacité à penser sans frontière.

2 – 2 – Le « Griquois » : le métis ou l'impasse

Une ethnie est un « groupe d'êtres humains qui possède, en plus ou moins grande part, un héritage socioculturel commun, en particulier la langue »⁶⁷¹. Nous avons essayé, à partir de noms de populations recensés dans les *JME* et autres textes des missionnaires, d'établir un profil de ces peuples et surtout de poser un lien entre le passé et le présent. Concrètement, nous avons essayé de montrer que les « Matébélés » du XIX^e siècle pouvaient être apparentés aux *Ndebele* du XXI^e siècle. Cet exemple est intéressant, puisque nous avons constaté que l'origine des « Matébélés » était incertaine et compromettait de fait une approche unilatérale et figée de leur évolution.

⁶⁶⁹ *Ibid.*

⁶⁷⁰ Philippe Gervais-Lambony, « République d'Afrique du Sud », Encyclopaedia Universalis, <http://www.universalis-edu.com/>

⁶⁷¹ « Ethnie », *TLF* (en ligne), *op.cit.*

Eugène Casalis ou Thomas Arbousset ont écrit des noms de peuples, ont inscrit des hommes dans une existence collective, mais à partir d'une situation donnée, d'un vécu, rendant palpable la possibilité d'autres combinaisons. Autrement dit, pour en revenir à notre propos initial, l'ethnie (si nous retenons ce concept) ne peut avoir de sens qu'en lui accordant une réelle plasticité et dans son historicité. Les travaux initiés par Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo rendent compte des différents aspects de cette problématique⁶⁷². Pour autant, il ne saurait être question de nier des apparentements inhérents aux constructions généalogiques.

L'Afrique australe du premier quart du XIX^e siècle, en voie de colonisation, se transforme au gré de forces centripètes et centrifuges, ces « dynamismes du dedans et du dehors, comme a pu le développer Georges Balandier⁶⁷³. Le royaume qui se crée autour de Moshoeshoe s'invente à partir de données internes (stratégies territoriale ou maritale, par exemple) mais aussi à partir de données externes subies mais plus ou moins sollicitées (les missionnaires) ou combattues (les *Boers*). Dans cette perspective, le premier contact entre les *Sotho* et les missionnaires doit d'abord être lu comme un événement, dans un contexte régional résolument engagé dans un processus mondialisé.

Dans les peuples cités par les missionnaires, nous en avons laissé un, volontairement de côté : les « Griquois ». Ces derniers seraient des descendants de métis, nés de femmes *Khoi Khoi* et d'hommes hollandais⁶⁷⁴. Eugène Casalis précise cette origine et confère à ce peuple une place à part : « De toute les branches de la famille hottentote qui vivent en dehors de la colonie du Cap, celle des Griquois est, sans contredit, la plus civilisée. Ce sont les

⁶⁷²Jean-Loup Amselle, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2010/5, n°185, p.96-113. ; Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 1985, 225p.

⁶⁷³Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, *op.cit.*

⁶⁷⁴"Griqua." *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online Academic Edition*. Encyclopædia Britannica Inc., 2013. Web. 24 Apr. 2013.

descendants des Khirigriquois que Kolben, en 1713, plaçait près de la baie de Sainte-Hélène. »⁶⁷⁵. « Ils furent bientôt renforcés par quelques esclaves affranchis et par un nombre considérable d'indigènes, qui doivent leur origine aux rapports illicites des colons avec les Hottentots. »⁶⁷⁶. Le missionnaire considère que ces métis sont proches de leurs pères pour leur « mœurs et leurs habitudes »⁶⁷⁷, ce qui, à son avis, expliquerait qu'ils se soient mieux adaptés à la civilisation européenne.

Si nous nous référons à notre tableau, le « Griquois » y est décrit « voleur ». Il ne se distingue donc pas des autres peuples qui répondent à cette même description. Pour autant, il est également « modeste », c'est à dire « mesuré », « modéré » ou « pondéré »⁶⁷⁸. Ce qualificatif en regard de l'approche d'Eugène Casalis, par exemple, semble intervenir comme un indice modérateur. Certes, le « Griquois » est « voleur », mais sans doute un peu moins « voleur » que les autres Africains. La hiérarchie, suggérée ici n'est pas originale. François de Negroni écrit à ce propos :

Une lecture verticale des mêmes disparités affine l'image en s'articulant à une représentation stratifiée et ascendante des peuples subsahariens, qui se dégage quasi-animal pour tendre au para-humain. Au stade le plus bas de la chaîne des êtres végète le naturel à l'état brut (Négrille, Bochimane, etc...) ; farouche et rabougri, il est confiné à l'intérieur de ses réserves, enfoui dans ses bois, voué à l'autarcie, à la cueillette, à la survie journalière. Au sommet de l'échelle se distingue le descendant métissé d'anciens migrants et envahisseurs septentrionaux. Il est sûr de lui, dominateur, dédaigneux, les traces morphologiques et morales de ses lointaines origines

⁶⁷⁵Eugène Casalis, *op.cit.*, p.15.

⁶⁷⁶*Ibid.*

⁶⁷⁷*Ibid.*, p.16

⁶⁷⁸« Modeste », *TLF* (en ligne), *op.cit.*

suffisant à le démarquer aussi bien esthétiquement que culturellement du modèle négro-africain standard⁶⁷⁹.

Le « Bastard » est un métis, également descendant de femmes *Khoi Khoi* et d'hommes hollandais, à l'instar des *Griqua*⁶⁸⁰. Pour les missionnaires, cet Africain est un « monstre d'infidélité » (tableau). Nous pourrions écrire une « hybridation contre nature », en rapprochant cette association de « l'union illicite » évoquée par Eugène Casalis. Le métis apparaît alors comme un être « composé d'éléments disparates » (monstre)⁶⁸¹, qui « manque de conformité à la réalité, à un modèle, à un original » (infidélité)⁶⁸². Hybride correspond à ce qui est « bizarrement composé d'éléments divers » et a, entre autres synonymes, bâtard⁶⁸³. Ce mot ou plutôt son dérivé, hybridité, est l'un des termes les plus employés par les chercheurs en sciences sociales et humaines pour parler de métissage, à l'instar de bricolage, créolisation ou syncrétisme⁶⁸⁴.

Les *Griqua* ont été reconnus, en tant que communauté, par les autorités du Cap, par un traité de 1848. Deux territoires y ont été associés le Griqualand East et le Griqualand West⁶⁸⁵. Ces hommes sont devenus une composante à part entière du contexte mouvant du XIX^e siècle sud-africain, une communauté ajoutée suggérant que le Métis n'implique pas forcément le métissage culturel ou social.

⁶⁷⁹François de Negroni, *op.cit.*, p. 48.

⁶⁸⁰ Rehoboth 2013. *Encyclopædia Britannica Online*. Retrieved 27 April, 2013, from <http://www.britannica.com.rproxy.univ-pau.fr/EBchecked/topic/496331/Rehoboth>, Ce nom a été principalement donné aux descendants des *Nama* et des Hollandais. Signifiant « bâtard », il pouvait être une façon générique de désigner ces populations métissées.

⁶⁸¹« Monstre », *TLF* (en ligne), *op.cit.*

⁶⁸²« Infidélité », *TLF*,(en ligne), *op.cit.*

⁶⁸³« Hybride », *TLF* (en ligne), *op.cit.*

⁶⁸⁴Nous pourrions nous référer, sur cette question, aux recherches de Roger Bastide, Jean-Loup Amselle ou François Laplantine, par exemple.

⁶⁸⁵« Griqua », *Britannica*, *op.cit.*

Comme nous l'avons déjà noté en parlant de Johannes Van Der Kemp et de sa compagne africaine, le métissage n'est pas dans l'ordre des choses de la SMEP⁶⁸⁶. Le positionnement évolutionniste des missionnaires n'est sans doute pas étranger à cette préférence. Pour autant, le Métis n'est pas absent du récit des pionniers. Il y joue même un rôle central, en la personne d'Adam Krotz, le chasseur qui aurait mis en contact les *Sotho* et les missionnaires.

Quel est le rôle exact de cet homme, métis hollando-hottentot converti par la *Mission de Londres*, fermier, explorateur et grand amateur de chasse à la gazelle (les fameuses *Spring boks*) dont il faisait de grands festins ? N'a-t-il joué qu'un rôle intermédiaire entre Moshoeshoe ce « roi intelligent » bien au courant du rôle bienfaiteur des missionnaires et désireux de les recevoir pour instruire son peuple, comme l'écrit Casalis en 1833 ? Ou bien a-t-il tout révélé du rôle des missionnaires à ce roi « victime d'attaques incessantes » et qui cherchait éperdument un moyen de pacifier son pays, comme l'écrit le même Casalis en 1884 dans *Mes souvenirs*⁶⁸⁷.

L'énigmatique Adam Krotz, qui a guidé les pionniers de la SMEP depuis la région du Cap jusqu'aux territoires des *Sotho*, peut être, dans ce rôle, perçu comme un « compagnon obscur »⁶⁸⁸. Aussi, le chasseur a-t-il remis aux missionnaires un troupeau, don du roi Moshoeshoe. Il a établi, a créé un premier lien. Adam Krotz est un passeur⁶⁸⁹. Sa présence empêche la confrontation directe entre les Africains et les pionniers. Dans le même temps, il

⁶⁸⁶ p.

⁶⁸⁷ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p.371

⁶⁸⁸ Jean-Pierre Chrétien, « Les premiers voyageurs étrangers au Burundi et au Rwanda : les « compagnons obscurs » des « explorateurs », *Afrique et Histoire*, 2005/2, vol.4, p.37-72.

⁶⁸⁹ Jean Foucart, « Métissage et interculturel : une approche à partir de la transaction », *Pensée plurielle*, 2009/2, n°21, p.27-39.

ouvre et permet la conversation comme prologue et matrice de la conversion qu'elle continuera d'accompagner. Il mène le jeu. A ce propos, Jean-François Zorn a écrit : « C'est le 28 juin 1833, après avoir parcouru la campagne **en zigzag au gré des chasses de Krotz**⁶⁹⁰, que la troupe arrive à Thaba-Bosio et rencontre Moshoeshoe »⁶⁹¹. En conséquence, le métis Adam Krotz n'apparaît pas comme fusion, à l'instar du « Griquois ». Sa qualité de métis n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire. C'est son rôle qui est notable et qui nous autorise à penser, par extension, le métissage comme dynamique de la transformation. Dans le récit des missionnaires, le « Griquois » renvoie à une impasse. D'une part, le narrateur condamne le métis comme aboutissement de relations « illicites », entendre immorales, entre des colons hollandais et des femmes *khoi*, sans pour autant condamner clairement le rapport de domination inhérent à cette situation. D'autre part, les missionnaires de la SMEP, inspirés par un discours universaliste, hiérarchisent les peuples et les sociétés. Ils désapprouvent ainsi le métissage comme aboutissement dans la mesure où il ne peut être qu'inconfort. Le passeur offre une autre perspective. Adam Krotz convoque la possibilité d'un métissage. Le contact devient choc. Les déplacements, les errances sont les éclats qui en émanent, que le missionnaire se plaît à voir en scories quand ils compromettent sa vision initiale.

⁶⁹⁰Souligné par nos soins

⁶⁹¹Jean-François Zorn, *op.cit.*, p.372

III– LA GUERRE, CONTACT PAROXYSMIQUE

La paix est associée au quotidien, au banal, à ce qui ne semble nécessiter aucune description particulière. La guerre est la non-paix, elle est contact paroxysmique quand le paroxysme est : « le dépassement de la mesure moyenne, des limites ordinaires.⁶⁹² ». La guerre semble à voir avec l'extraordinaire sans s'y réduire :

Phénomène universel, la guerre se présente cependant sous une telle diversité de formes qu'on peut douter qu'elle puisse être légitimement réduite à une catégorie pertinente de l'analyse anthropologique. Cette difficulté à cerner l'objet est illustrée par le finalisme des hypothèses avancées pour expliquer le « pourquoi » de la guerre, que celles-ci soient fonctionnalistes (la guerre sert à perpétuer les formes d'organisation ou les valeurs d'une société), utilitaristes (consciemment ou non, la guerre vise à maximiser un avantage) ou naturaliste (le goût des hommes pour la guerre est un instinct hérité de la phylogénèse animale⁶⁹³).

Nous avons abordé cette question à partir de trois axes de réflexion : le retour sur soi, la mise sous tutelle et l'entretien diplomatique.

1 – Les *Sotho* en guerre, un retour sur soi

Le royaume des *Sotho* s'est formé dans le contexte du *Lifacane*. Il est une réponse politique à une situation inédite, particulièrement complexe, à laquelle est associée la figure du roi *zulu*, Shaka. Dans la plupart des représentations, *le Zulu* est attaché à la guerre. Nous venons de le noter ci-dessus à propos des descriptions des missionnaires. Daniel Kunene corrobore cette approche : « Le désir de gloire chez Moshesh était aussi fort que chez Chaka mais ce que celui-ci a essayé d'atteindre par la guerre, Moshesh a voulu le construire par la

⁶⁹² « Paroxysme », *TLF* (en ligne), *op.cit.*

⁶⁹³ Philippe Descola, Michel Izard, « Guerre », in s/d Pierre Bonte, Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2010, 842 p. (1ère éd. 1991)

paix. »⁶⁹⁴. Cependant, cette image est un idéal dont Shaka apparaît comme l'original inégalé. Ainsi, Thomas Arbousset transmet cet extrait des *Louanges de Digan*, exemple d'*izibongo*, équivalents des *dithoko* des *Sotho* :

Tu n'es pas homme à rester dans ton palais ;

Tu aimes les expéditions militaires :

Sors donc ; on a vu des troupeaux

Qui montaient des rivages de la mer,

Et qui tiraient vers les Mathlékas.

Poursuis ces troupeaux et t'en empare.

Le bœuf, chez les Zoulas, c'est la sagaie⁶⁹⁵,

et l'annote de la façon suivante : « Toute cette strophe doit être entendue par dérision :

Dingan avait la réputation de ne pas participer directement au combat⁶⁹⁶. »

En fait, les *Sotho* ont été en contact avec les missionnaires, à l'abri, dans le Drakensberg. La connivence a pris forme sous la protection des montagnes. Les hommes de Moshoeshoe ont pu s'éloigner de la guerre. Mais, elle n'a pas cessé de rôder, corollaire de la mise sous domination coloniale. Les écrits des missionnaires en sont imbibés. La guerre n'est pas facile à raconter parce qu'elle n'est pas facile à vivre. Les missionnaires témoignent, dénoncent les excès imputables aux conflits, participent aux négociations, conseillent, se désidentifient finalement des *Sotho*. La guerre ouvre un nouveau rapport à l'identité.

Pendant les années 1840, les *Boers* sont devenus une menace tangible pour les *Sotho*. Moshoeshoe qui voulait éviter un conflit armé, a fait appel aux Britanniques qui lui ont apporté, dans un premier temps, leur soutien, en confirmant sa souveraineté sur la région. Mais, en 1848, les Anglais ont établi un protectorat sur les terres situées entre le Vaal et

⁶⁹⁴Daniel Kunene, *Thomas Mofolo and the Emergence of Written Sesotho Prose*, Johannesburg, Ravan Press, 1989, p.10.

⁶⁹⁵Thomas Arbousset, *Notice sur les Zoulas*, *op.cit.*, p.196.

⁶⁹⁶*Ibid.*, p. 205.

l'Orange. Les *Sotho* se sont sentis floués. Leur déception s'est encore accrue lorsqu'en 1849, l'administrateur Henry Warden a fait tracer une ligne de partage qui leur a été défavorable. Les *Sotho* et les Anglais ont fini par s'affronter⁶⁹⁷.

La guerre contre les Européens, à partir des années 1848, correspond à un retournement de situation. Depuis 1833, année d'arrivée des pionniers chez les *Sotho*, le christianisme a été plutôt bien accueilli. Certes, dans les années 1840, des critiques envers la nouvelle religion ont-elles été formulées, fustigeant Moshoeshe et son entourage⁶⁹⁸. Mais, pour la plupart des *Sotho*, la venue de ces Blancs coïncide avec la sortie du *lifacane*, un retour vers la paix, un moment où ils peuvent imaginer l'avenir fût-il avec des livres, des charrues, du blé ou des pantalons. Les missionnaires ont été plébiscités par Moshoeshe pour apporter un liant extérieur à sa construction politique. En contrepartie, les *Sotho* ont été, en quelque sorte, invités à tester l'Évangile. Dans les années 1850, l'intensification des conflits, la remise en cause de leur intégrité territoriale par des Européens belliqueux, semblent démontrer, aux *Sotho*, l'impuissance de la nouvelle religion. Pendant les épidémies de coqueluche ou de typhus, les missionnaires avaient été soupçonnés de sorcellerie, le christianisme assimilé à un principe maléfique⁶⁹⁹. Avec les guerres, les *Sotho* semblent être confrontés à l'innocuité de la nouvelle religion. Ils se tournent donc vers les rites ancestraux qu'ils avaient apparemment délaissés et qui seuls semblent à même de les rassembler, de faire sens face à cette nouvelle adversité. L'impuissance suspectée du christianisme explique peut-être que le culte messianique de Molageni⁷⁰⁰, importé de la « Cafrerie voisine » n'a été qu'un feu de paille, n'a suscité l'engouement des *Sotho* qu'entre 1850 et 1852, sans suite remarquable : « Ce culte

⁶⁹⁷Voir Introduction générale, plus p.

⁶⁹⁸Claude-Hélène Perrot, *Premières années d'implantation du christianisme*, *op.cit.*,

⁶⁹⁹*Ibid.*, p. 121; *JME* 1846, p. 46.

⁷⁰⁰Les *Sotho* appellent Molageni le « Grand oracle de la Cafrerie ».

n'est pas né sur place : il est venu de la Cafrerie voisine dont, à l'appel de Molageni, les habitants tuent le bétail, prennent les armes et entament une guerre sans merci contre leurs maîtres anglais. Ce mouvement, bien qu'il leur soit considérablement antérieur, présente les caractéristiques des messianismes qui ont précédé et accompagné la décolonisation⁷⁰¹. »

Il fait table rase du passé : « Il faut sacrifier tous les bœufs sans défaut en les tuant de manière cruelle (*ka setlugu*) et en se conformant au rituel prescrit par la coutume (mais le sacrificateur s'adresse nommément à Molageni : « Le voilà ton bœuf, Molageni, notre Roi » ; il faut ensuite tuer tout le bétail de couleur jaune et cendrée pour faire cesser les charmes dont le pays est ensorcelé »⁷⁰².

Les missionnaires, quant à eux, n'acceptent pas cet affront, ce retour sur eux-mêmes des *Sotho*, et ne voient dans ces « danses et chants nationaux »⁷⁰³, que des « cérémonies ridicules »⁷⁰⁴, que « désordre et irritation »⁷⁰⁵, de « l'anarchie »⁷⁰⁶. Le *Sotho* en guerre leur échappe.

⁷⁰¹ Claude-Hélène Perrot, « Un culte messianique chez les Sotho au XIX^e siècle », *op.cit.*, p. 147.

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ *JME* 1848, p.2.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p.4.

⁷⁰⁵ *JME* 1853, p. 82.

⁷⁰⁶ *JME* 1848, p. 289.

2– « Humanisation » et « humanitarisation » : les deux aspects d'une mise sous tutelle

La guerre est là et sous la plume des missionnaires, l'Afrique australe devient « une mer orageuse »⁷⁰⁷. Parce que les « plateaux sont brûlants »⁷⁰⁸, que la grêle fait des ravages⁷⁰⁹, que les « effets du tonnerre sont les plus terribles dans cette région de l'Afrique »⁷¹⁰, nous imaginons les lecteurs des *JME* pris dans la tourmente des conflits par le truchement des éléments naturels déchaînés. Il ressort de tout ce fracas comme une analogie mythologique contrariée. Ainsi, le *Sotho* est sorti nu du crâne des missionnaires, sans doute pour être habillé, alors que « le guerrier tatoué sur la poitrine et le bras droit, orné d'anneaux et de bracelets »⁷¹¹, jaillit de la vague guerrière⁷¹².

Dans ce retournement de situation, les évangélistes sont gagnés par l'amertume et passent aux aveux : « **Nous avions rêvé** ⁷¹³pour celles-ci (les tribus) une nationalité, une langue qui leur appartient, une indépendance politique assurée ; il faut y renoncer »⁷¹⁴. Le renoncement exprimé ici est-il pour autant définitif ? Les missionnaires sont-ils prêts à s'avouer vaincus et pourquoi pas à regagner l'Europe ? En fait, ils choisissent de réorienter le face à face : « En un mot, de ces pauvres païens, faire des hommes après en avoir fait des chrétiens »⁷¹⁵.

Dans cette région de l'Afrique, les missionnaires ont, sans doute, espéré voir naître et se développer, la cité chrétienne idéale. Tout semblait les y inciter. Dans le même temps, ils

⁷⁰⁷*JME* 1853, p.43.

⁷⁰⁸*JME* 1848, p. 82.

⁷⁰⁹*Ibid.* p. 380.

⁷¹⁰*JME* 1853, p. 24.

⁷¹¹*JME* 1848, p. 443.

⁷¹²Nous faisons allusion ici à la mythologie gréco-latine : Athena - Minerve est sortie en armure du crâne de Zeus quand Aphrodite – Vénus est née dénudée des flots.

⁷¹³Souligné par nos soins

⁷¹⁴*JME* 1848, p. 373.

⁷¹⁵*JME* 1852, p.13.

ont favorisé l'entrée des *Sotho* dans les échanges internationaux par l'introduction de nouvelles techniques, nouveaux matériaux, l'intensification du commerce avec le Cap. Dans une première période, ce va et vient entre leurs idéaux et les évolutions politico-économiques régionales a plus ou moins bien fonctionné. Lors d'une visite au Cap, un proche de Moshoeshe fit ce constat : « Avec la religion, pourront aussi venir pour nous l'industrie et l'abondance »⁷¹⁶. Mais, progressivement, la multiplication des conflits et leurs conséquences ont mis à jour la dysharmonie de l'amalgame. Ainsi, inspirés par des présupposés universalistes hérités des Lumières, les missionnaires ont procédé à une « humanisation » des *Sotho*, autrement dit ont prétendu « civiliser » ces Africain. L'exemplarité, la conversion par le haut, est apparue alors comme la voie à suivre pour faire aboutir ce projet. Avec la guerre, c'est une partie de ces élites qui a fait défection et pour continuer d'exister, les évangélistes n'ont pas eu d'autre choix que de se tourner vers les exclus, les marges de la société. Nous appelons cette nouvelle tendance « humanitarisation ». Les deux orientations ont en commun d'être sous tendues par une mise sous tutelle. « L'humanisation » correspond à une mise sous tutelle symbolique quand le *Sotho* devient, sous la plume des narrateurs, le support, le miroir de leur aventure africaine. L'Africain est réinventé à partir d'idéaux venus d'Europe. « L'humanitarisation » renvoie au terrain. La station devient un refuge. La mission s'engouffre dans un rôle protecteur, un rôle de tutrice. La traduction politique de cette prise en charge est le protectorat qui est mis en place à partir de 1868, qui est sur le plan juridique la mise sous tutelle d'un État par un autre. Dans cette évolution du projet missionnaire chez les *Sotho*, nous retrouvons les deux perspectives de la mission actuellement telles qu'elles sont définies par Jean-François Zorn : « Quant à la mission aujourd'hui, elle consiste, pour les uns à œuvrer au

⁷¹⁶JME 1846, p.46.

sein de ces organisations (non gouvernementales) dont certaines ont gardé des liens étroits avec les Églises et à conforter ces Églises dans leur rôle de sentinelles des droits de l'homme et de la justice, alors que pour d'autres elle consiste à évangéliser les zones du monde non christianisées. Les uns et les autres ne se comprennent pas toujours et s'affrontent même quelquefois⁷¹⁷. »

3 – « Désordre et ordres » - entretien diplomatique – conflits.

Les *Sotho*, contraints d'entrer en guerre contre les Européens, s'opposent au pacifisme idéologique des missionnaires. Ils veulent, avant toute chose, préserver l'intégrité de leur territoire. Dans ces circonstances, leur guerre n'est pas de conquête, elle est de résistance et a fortiori de libération. Pendant le temps des affrontements, les missionnaires observent et racontent. Pour donner un aperçu de leur récit sur cette période, nous nous référons à une lettre d'Eugène Casalis datée de 1853 et qui relate les hostilités entre *Sotho* et Anglais en 1852⁷¹⁸. Comme l'annonce le missionnaire, qui est rentré de son voyage en Europe en février 1851, la situation est avant tout un « désordre difficile à décrire » (l.12)⁷¹⁹.

Vers 1850, trois acteurs principaux se rencontrent sur le territoire occupé, en grande partie par la République sud-africaine actuellement:

- Les Africains, royaumes, bandes organisées ou désorganisées, errants.
- Les *Boers*, divisés, se répartissent en deux républiques distinctes, qui prennent le nom de Transvaal et État libre d'Orange. Ils se partagent en *Trekboer* et *Voortreker*. Les premiers ont progressivement quitté le Cap jusqu'au franchissement de l'Orange, à la

⁷¹⁷Jean-François Zorn, *op.cit.*, p.707.

⁷¹⁸JME 1852, p. 81-92

⁷¹⁹Lettre publiée en annexe

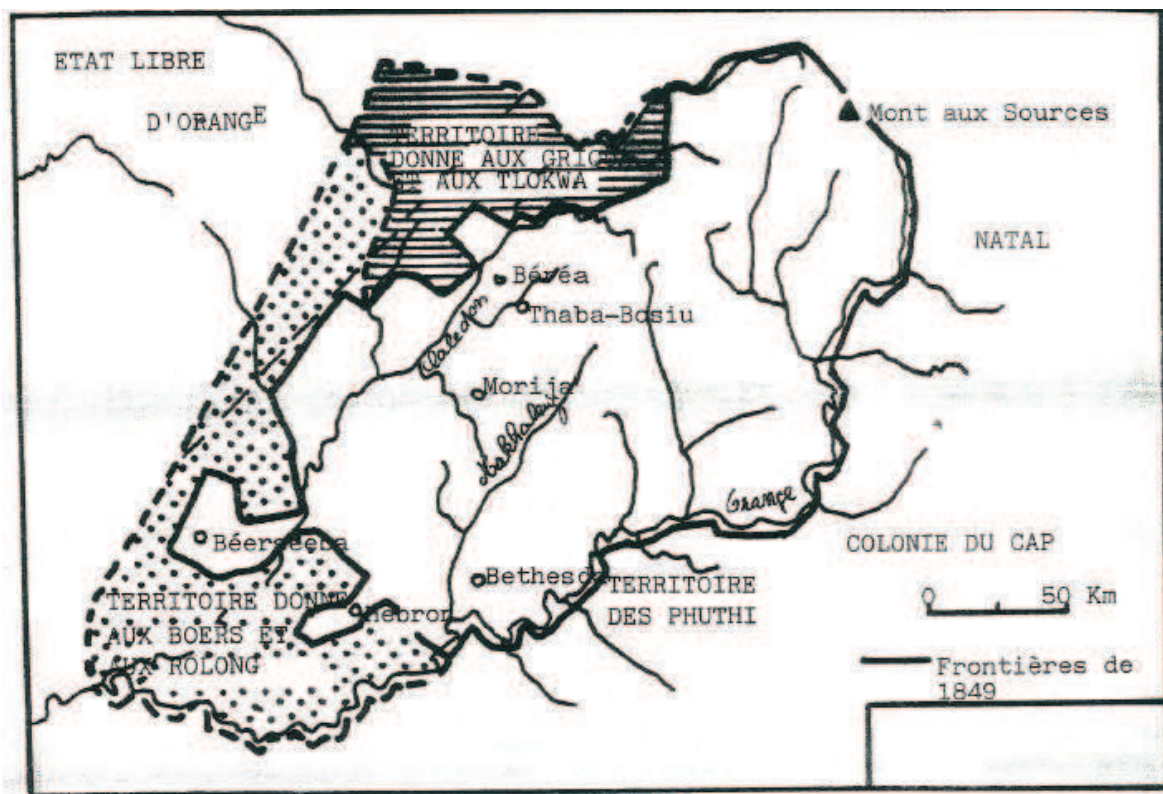
recherche de terres pour faire paître leurs troupeaux. Ils ne sont pas complètement hostiles à un rapprochement avec la Colonie. Les seconds ont organisé le grand *trek* des années 1830. Ils ont un projet plus « politique », plus patriotique.

- Les colons anglais rêvent d'une fédération et essaient de convaincre les autorités britanniques, pas encore réceptives à leur projet.

Le territoire est donc un enchevêtrement d'ordres nouveaux et anciens qui cherchent encore empiriquement à s'articuler. Dans ce contexte, l'entreprise individuelle est favorisée. Ainsi, en 1847, le gouverneur Harry Smith décide d'annexer le pays des *Xhosa* qui vivent de part et d'autre de la Fish River (quand les autorités coloniales ont tout tenté pour qu'ils restent sur la rive orientale), sous le nom de Cafrerie britannique. Il incorpore également les territoires situés entre le Vaal et l'Orange, qui deviennent la colonie du fleuve Orange. Harry Smith entend promouvoir une politique « civilisatrice », jugée toutefois coûteuse par les autorités britanniques et rejetée par les Africains et les *Boers*⁷²⁰. En 1848, la tentative d'Andries Pretorius (1798-1853), l'un des commandants des *Boers*, de chasser les Anglais de la nouvelle colonie, tourne court. Henry Warden est alors chargé par les autorités britanniques de délimiter, d'ordonner les territoires occupés par les *Sotho* de Moshoeshoe, les *Taung* de Moletsane, les *Tlookwa* de Sikonyela, les *Rolong* de Moroka, les *Korana*, les *Griqua* et les *Boers*, autant d'acteurs dont nous avons déjà eu à parler. Moshoeshoe doit faire face à un afflux de réfugiés (errants et *Sotho* de retour du Cap) dans son royaume et revendique les terres de la vallée du Caledon depuis sa source à sa jonction avec l'Orange. Il entre alors en conflit avec les *Boers*. En 1849, Henry Warden traite arbitrairement le problème en imposant

⁷²⁰Pour ce rappel historique se référer à la bibliographie principale. Notamment, Jacob Festus Ade Ajayi, « L'Afrique au XIX^e siècle jusque vers les années 1880, in *Histoire générale de l'Afrique, op.cit.*,

une frontière défavorable aux *Sotho*. Moshoeshoe a toujours recherché la protection des Britanniques pour contrer les exactions des *Boers* qui menacent l'intégrité de son royaume directement. Ses hommes refusent le diktat de la nouvelle frontière et s'emparent du bétail de leurs voisins pour montrer leur désapprobation. Moshoeshoe ne peut faire autrement que d'interpeller les autorités britanniques pour leur faire part de l'injustice inhérente au tracé de cette ligne. Par ailleurs, Henry Warden a donné les terres réclamées par les *Sotho*, en plus de celles octroyées aux *Boers*, aux *Tlookwa*, aux *Taung* et aux *Griqua*. La guerre est inévitable. Elle oppose les Anglais autour de Warden, les *Boers*, les *Griqua*, les *Korana* et les *Tlookwa* aux *Sotho* et aux *Taung*. La défaite de la première coalition oblige Harry Smith à renoncer à l'administration de la colonie du fleuve Orange. Les Anglais envisagent alors de se désengager des territoires du nord de l'Orange. Deux commissaires, le major William Hogge et Charles Owen sont envoyés sur place à ces fins.



Frontières de 1849 : la ligne « Warden » ⁷²¹

⁷²¹ Claude-Hélène Perrot, *op.cit.*, p.55.

Dans la perspective d'un désengagement, le 17 janvier 1852, le nouveau gouverneur George Cathcart signe avec une partie des *Boers*, la Convention de Sand River qui reconnaît l'indépendance de la République du Transvaal. L'une des clauses de cet accord est d'exclure les communautés africaines du marché des armes : « En bref, les Blancs se garantissaient par cet accord, la supériorité militaire sur les Africains et rendaient techniquement inévitable leurs conquêtes ultérieures »⁷²². Un peu auparavant, George Cathcart a envisagé d'infliger une défaite à Moshoeshoe pour, entre autres raisons, faire oublier l'échec de l'expédition de Henry Warden. C'est l'objet de la lettre d'Eugène Casalis qui commence par rappeler cette situation (« fâcheuse issue » l.1-2).

Parce qu'il est question de désordre, George Carthcart proclame le 1er décembre 1852 qu'il veut rétablir l'ordre, autrement dit faire accepter et respecter la ligne Warden (l.18). Pour les autorités britanniques, l'Afrique australe est comme un échiquier. Une pièce vient d'être reculée, mais les autres pions doivent rester en place. Il est donc signifié à Moshoeshoe qu'il doit se contenter de l'espace qu'il lui est imparti. Le chef est invité à rencontrer le gouverneur à Platberg⁷²³.

Le premier entretien est prévu le 13 décembre. Mais, une crue empêche cette entrevue (l.23). Le rendez-vous est repoussé au 15 décembre. Un ultimatum a été posé. Mosheoshoe a trois jours pour remettre aux Anglais « 10000 têtes de bétail » et « 1000 chevaux » (l.23). La demande est exigeante, a pour objectif de dédommager les *Boers*, mais aussi de financer

⁷²²Jacob Festus Ade Ajayi, « L'Afrique au XIX^e siècle jusque vers les années 1880, in *Histoire générale de l'Afrique*, op.cit., p. 179

⁷²³Cet épisode est lisible dans la toponymie sud-africaine actuelle. La colline de Platberg est ainsi située en surplomb de la ville de Harrismith : « The town's main street, Warden street, is named after Major Henry D. Warden, at the time a British resident in Bloemfontein. The town is around 50 kilometers west from Ladysmith, a town named after Sir Harry Smith's wife that is located in the KwaZulu-Natal province ». en.wikipedia.org/wiki/harrismith

l'expédition de George Cathcart⁷²⁴. Charles Owen invite les missionnaires à se joindre à la délégation et Eugène Casalis s'en réjouit puisqu'il estime : « Cependant, il devint bientôt évident qu'un refus de notre part ferait manquer l'entrevue » (1.36-37). Le pouvoir de Moshoeshoe est de plus en plus contesté et son exaspération est relatée quelques lignes plus loin quand ce roi, décrit pour sa sagesse, « cravache » certains de ses hommes (1.48). En effet, si un « parti conservateur » n'a jamais cessé d'exister autour de Mokhachane le père du chef, il était resté, durant les premières années de « christianisation », de moindre influence⁷²⁵. Mais, avec les guerres, son audience n'a cessé d'augmenter. C'est pour cette raison que les missionnaires qualifient cette période de « réaction antichrétienne »⁷²⁶. Il existe donc une ingérence des hommes d'église dans les affaires politiques des Africains. Cette situation n'est pas spécifique aux pionniers de la SMEP et aux *Sotho* puisque les *Tlookwa*, sont, quant à eux, soutenus et représentés par la mission méthodiste (wesleyenne)⁷²⁷.

⁷²⁴Jacob Festus Ade Ajayi, *op.cit.*

⁷²⁵Claude-Hélène Perrot, *Les premières années d'implantation du christianisme, op.cit.*, p. 46.

⁷²⁶*JME* 1853, p. 50.

⁷²⁷Henri Goiran, *Une action créatrice de la Mission protestante au sud de l'Afrique*, Paris, Je sers, 1931, p. 80.



MOKHACHANA, PÈRE DE MOSHESH

728

⁷²⁸ Eugène Casalis, *Les Bassoutos*, *op.cit.*

Charles Owen vient à la rencontre de la délégation (l.49) pour guider les visiteurs. Eugène Casalis compare la tente à une salle de conseil (l.64) et note que le gouverneur s'exprime en français (l.55). Il signifie la solennité de l'instant, sa dimension officiellement diplomatique. Après avoir évoqué la « probité » et le « caractère inoffensif » des *Sotho* jusqu'au désordre présent, l'entretien, à proprement parlé, peut commencer. Eugène Casalis note que : « Cette conversation a été recueillie au camp et publiée par le gouverneur dans une gazette extraordinaire publiée à Platberg. » (Note 1).

Dans le décor diplomatique ci-dessus décrit, l'échange entre les deux hommes ne peut être que balisé. Le missionnaire fait office d'interprète (l.30). George Cathcart veut s'en tenir aux termes de l'ultimatum et refuse de déborder de ce cadre de la discussion. : « Je ne parlerai pas longtemps » (l. 83), « Du reste, je n'en dirai pas d'avantage » (l. 124), « Je n'ai plus rien à dire » (l. 128). Il incarne la parole autorisée, d'autorité, encadrée, celle qui a été consignée dans la lettre précédemment remise au chef des *Sotho*. Moshoeshoe dénote par son discours imagé (l.80-81) et tente des débordements en essayant, en vain, d'entretenir le gouverneur sur les traités (l. 83) et sur les prisons de la Colonie qui « n'ont jamais faim », sont « toujours pleines »⁷²⁹ (l. 118-119) ; autant de faits qui défient l'autorité du Cap. Il s'en suit un court échange sur la conception de la justice entre les deux hommes. Au gouverneur qui menace de faire pendre les voleurs, Mosheoshoe rétorque que les pendre empêcherait de les faire parler (l. 119-123). Nous ne pouvons pas nous prononcer sur l'authenticité des paroles rapportées. Les gestes, les postures de l'un ou de l'autre ne sont pas racontés. Mais, nous notons que le

⁷²⁹Dès le XVII^e siècle Robben Island devint une prison. Un chef des *Khoi-Khoi* Autshumayo (mort en 1663) est considéré comme le premier prisonnier politique Noir de l'île ; Nelson Mandela, *Conversations avec moi-même*, Paris, Éditions de la Martinière, 2011, p. 17.



La « marche des troupes anglaises »⁷³⁰

⁷³⁰ JME 1852

gouverneur s'accroche aux mots écrits (les termes de l'ultimatum) au risque de rendre l'échange purement factice. Aussi, comment pourrait-il imaginer donner la parole au voleur quand lui-même n'est que le dépositaire d'une parole autorisée, un locuteur intermédiaire ? Lorsque, lors de l'entretien, il cherche à suspendre cette parole, il indique qu'il la considère hors de lui. C'est une parole désincarnée. Moshoeshoe qui préconise d'écouter et de comprendre avant de condamner, veut étendre le débat, cherche à faire sortir la parole, fait incorporé. Il importerait sans doute ici de nous interroger sur la palabre, cette parole associée à l'Afrique, comme paradigme de la démocratie⁷³¹. Moshoeshoe a réussi à gagner une journée (l.140). Mais, les Anglais sont déterminés à l'attaquer et venir le chercher à Thaba-Bosiu (l.159).

Dans la description qu'Eugène Casalis fait des combats, les Britanniques semblent faire la guerre comme ils parlent. Nous pourrions presque évoquer une guerre « propre ». A l'instar du discours de l'échange, elle est planifiée, encadrée, rectiligne. Ainsi, les « troupes anglaises composées de 1100 hommes (fantassins, lanciers, canonniers, carabiniers) » se répartissent en « trois colonnes » destinées à un déplacement ascendant : « gravir », « escalader ». Tandis que la « première colonne balaie le plateau » (l.170), les « lanciers déchargent leur carabine sur les fuyards » (l. 174). Eugène Casalis note plus loin que « commença l'une des actions les plus régulières » (l. 206) et que « Les Bassoutos étaient cinq à six fois plus nombreux que leurs adversaires, mais l'artillerie de ces derniers, leur tactique et leur discipline réparaient leur infériorité numérique » (l.211-214). Par ailleurs, il remarque

⁷³¹Sur la question de la parole, nous pourrions nous reporter à : Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, 244 p.

que le nombre de morts, sans doute regrettable, est inférieur à ce que la brutalité des combats pourrait laisser croire (l. 186).

Les guerriers *Sotho* sont décrits sans distinction particulière : « Ils étaient tous montés et avaient pour armes des mousquets, deux ou trois javelines fixées dans un carquois porté en bandoulière et de petites haches ou massues à l'arçon de la selle. » (l. 200-203). Comme le souligne Elikia M'Bokolo, le XIX^e siècle est pour l'Afrique celui des armes à feu. Elles ont été introduites dès le XVI^e siècle par le Sahara et par les comptoirs côtiers. Toutefois, c'est surtout entre 1815 et 1820, du fait de l'évolution politico-militaire européenne que leur diffusion devient massive. Ce trafic demeure jusqu'à la promulgation de l'Acte de Bruxelles du 2 juillet 1890 qui interdit le commerce des fusils à tir rapide en Afrique. Nous avons déjà évoqué la traduction de cette évolution au niveau régional. La plupart du temps, les armes diffusées sont dépassées, démodées. Les mousquets dont il est question dans la lettre sont des armes à feu portatives, à mèche, qui ont précédé le fusil⁷³². Les *Sotho* « amassés » « fondent » (l.180) sur leurs ennemis, ce qui conduit à une « mêlée affreuse » (l. 181) et, sur le plan figuratif renvoie au hors cadre que nous évoquions précédemment. Le bilan de cette confrontation se solde par « 38 morts et 15 blessés » (l.229) pour les Anglais et « 20 morts et 20 blessés » (l.232) pour les *Sotho* dont des enfants et des femmes pour ces derniers⁷³³. Les hommes de Moshoeshoe envisagent de se réfugier dans les « Maloutis » comme ils le firent, guidés par leur chef, au temps du *Lifacane*. Ils projettent un retour comme pour retrouver l'ordre ancien, rejouer l'histoire (l.236-240). Moshoeshoe, conseillé ou pas par les missionnaires, pense, lui, que ce retour est désormais impossible et choisit une stratégie de « soumission diplomatique »⁷³⁴,

⁷³²Elikia M'Bokolo, *Afrique Noire, histoire et civilisation, op.cit.*, p. 168.

⁷³³Nous avons évoqué cet épisode précédemment.

⁷³⁴Jacob Festus Ade Ajayi, *op.cit.*

dont témoigne la lettre écrite par son fils Néhémie Sekonyana, mais inspirée et signée par lui-même (1.252). Les Britanniques, dont l'ambition annoncée était de se retirer de la région, se satisfont de cet épilogue. Eugène Casalis est heureux de ce « retour à la vie », d'un ordre retrouvé quand tout n'était que confusion (1.307). Cependant, il regrette le temps des conversions (1.334), de la mission initialement évangélisatrice qui doit elle aussi composer avec les différents morceaux de mondes. Après le retrait des troupes anglaises, Moshoeshoe attaque les *Tlookwa*, les *Korana* et les *Griqua*, leurs alliés africains et achève la réunion des *Sotho* du Sud. Les Britanniques signent en 1854 la convention de Bloemfontein qui reconnaît l'indépendance de l'État libre d'Orange. Les *Sotho* et les *Boers* sont désormais face à face. Une situation conflictuelle s'instaure pour dix ans avec des crises aigües en 1858 et entre 1865 et 1868.

En octobre 1855, le nouveau gouverneur George Grey réunit néanmoins Moshoeshoe et le président Johannes Nicolaas Boshop afin de trouver un accord frontalier. L'entretien est infructueux. En 1858, le président de l'État libre d'Orange décide d'envahir le royaume des *Sotho*. Le 29 septembre est signé le traité d'Aliwal North qui confirme la ligne Warden. Les Africains n'entendent pas pour autant respecter la frontière et continuent les incursions dans la République. En 1865, une nouvelle guerre éclate contre les *Boers*. Un an plus tard, Moshoeshoe, dont le fils Molapo a signé une paix séparée, accepte le traité de Thaba-Bosiu qui le prive d'une bonne partie de ses terres fertiles. Une nouvelle guerre éclate en 1867. Las de cette succession de conflits, Moshoeshoe demande la protection des Britanniques qui reconnaissent le Lesotho comme colonie de la Couronne le 12 mars 1868, puis comme protectorat. Malgré ces changements, la tension demeure. En 1880, les troupes du Cap

envahissent le Lesotho. C'est le début de la guerre des fusils que nous avons évoquée précédemment. Le protectorat britannique est définitivement établi en 1884 :

Pour les Sotho, les fusils avaient une grande signification sociale, politique et économique. Ils étaient achetés grâce à l'argent gagné dans les mines de diamants et représentaient par conséquent un énorme investissement en travail. Les Sotho tenaient aussi à leurs fusils parce qu'il n'était que trop clair pour eux, étant donné la longue histoire de leur lutte avec l'État libre d'Orange, qu'ils pourraient servir un jour à défendre leur royaume. De plus, la possession d'un fusil marquait chez eux le passage de l'enfance à l'état adulte⁷³⁵.

Un autre conflit se trouve en latence dans les événements que nous venons d'aborder qui est celui qui oppose, à la fin du siècle, les Anglais aux *Boers* et est connu sous le nom de guerre des *Boers*. Ne pouvant combattre sur plusieurs fronts à la fois, les Anglais ont, dans un premier temps, reconnu les Républiques *boer* de l'Orange et du Transvaal. Vers 1875, les Anglais dominent l'Afrique australe du sud du fleuve Limpopo, de l'océan Atlantique à l'océan Indien, sauf les deux enclaves que nous venons de citer. Leur objectif est de les annexer. Ils mènent d'abord une action armée contre le Transvaal à partir de 1877. Mais, ils sont battus à Majuba Hill en 1881. A l'issue de cette défaite, ils signent avec les *Boers* la Convention de Pretoria qui sera révisée en 1884. Par cet acte, ils reconnaissent une seconde fois l'indépendance du Transvaal. Mais, ils ne renoncent pas pour autant à leur projet⁷³⁶.

Les Britanniques de l'époque victorienne sont persuadés que la « civilisation » de l'Afrique dépend de leur expansion. Cette approche est notamment défendue par Cecil Rhodes

⁷³⁵Jacob Festus Ade Ajayi, *op.cit.* P208.

⁷³⁶Sur cette question, voir la bibliographie générale et principalement : Elikia M'Bokolo, *op.cit.* p.236. ; Catherine Coquery Vidrovitch, Henri Moniot, *L'Afrique Noire de 1800 à nos jours*, *op.cit.*, p. 151.

(1853-1902), ministre de la Colonie du Cap de 1890 à 1895. De leur côté les *Boers* dont le principal leader est Paul Kruger (1825-1904), président du Transvaal de 1883 à 1900, entendent maintenir leur résistance et déclarent la guerre aux Anglais le 12 octobre 1899. Le traité de Vereeniging du 31 mai 1902 marque la fin des hostilités. Les Anglais sont en passe de réaliser l'unification politique de l'Union sud africaine.

La guerre n'a pas cessé d'être la toile de fond de la prise de contact entre les *Sotho* et les missionnaires de la SMEP. Le fusil qui a remplacé la vache comme symbole de richesse, de révélateur social, est un indicateur des transformations que la société *sotho* est en train de subir. Dans le même temps, la société anglaise dont Moshoeshoe n'a eu de cesse de rechercher la protection des autorités représentatives, est en proie également à des tiraillements. Si au début de son implantation en Afrique australe, dans un souci mercantiliste, il lui importait surtout de protéger et développer la route commerciale au contournement du Cap de Bonne Espérance, l'industrialisation de l'Europe, les découvertes de diamant et d'or dans les années 1870, puis 1880 en Afrique australe, lui imposent de pouvoir bénéficier d'une main d'œuvre abondante et docile, donc de privilégier le démantèlement des États africains, d'empêcher leur autosuffisance économique. L'Angleterre s'inscrit désormais dans une perspective libre-échangiste et impérialiste. Dans ce nouveau contexte, le fusil acheté par l'argent gagné dans les mines, apparaît alors, à la fois, comme le symbole de la prolétarisation et de la résistance des *Sotho*, les *dithoko* qui se muent en *lifela*, nous l'avons vu, comme l'une des voies de leur émancipation.

Une nouvelle période s'ouvre aussi pour les missionnaires, qui coïncide notamment avec le départ des pionniers, les artisans du premier contact, et l'arrivée d'hommes nouveaux. Ainsi, Eugène Casalis devient le directeur de la Maison des missions à Paris en 1856 et

Thomas Arbousset quitte le Lesotho en 1860. Plusieurs stations deviennent des postes secondaires. Béthulie, Carmel et Hébron sont enserrées dans les territoires occupés par les *Boers*⁷³⁷.

⁷³⁷ Jean-François Zorn, *op.cit.*, p. 393-394.

Conclusion troisième partie : l'adversité n'est pas l'altérité

Le missionnaire « flaire » le *Sotho*, mais enferré dans une forme de paradoxe, il ne peut se résigner à sa propre émancipation. L'Évangile qu'il diffuse doit sortir l'Africain des ténèbres dans lesquelles il serait enfermé. Les ténèbres sont la supposition d'un désordre antérieur et d'un nouvel ordre à établir. Ce postulat est un frein à la réalité de l'Autre condamné à n'exister qu'à partir de soi et sous soi quand un rapport de domination est inhérent à cette relation. L'Évangile comme outil de libération ne peut l'être que réappropriée et réinventée par le *Sotho*.

Les anthropophages croisés par les missionnaires ont été invités par Moshoeshoe à rejoindre son royaume en construction. Dans ces conditions ils ne constituent pas les indices d'une altérité radicale, ni même d'une altérité.

Les missionnaires introduisent une comparaison entre les peuples. En ce sens, ils les lient entre eux. Le *Sotho* est l'hôte. Nous avons qualifié les autres peuples africains d'anti-*Sotho*, à partir des caractéristiques qui les différencient et les opposent aux hommes de Moshoeshoe. Aussi, plutôt que de représenter l'Autre, serait-il plus juste de dire que les anti-*Sotho* sont les anti-hôtes. Autrement dit, ils n'ont pas reçu les pionniers, mais ils l'auraient pu. D'ailleurs les missionnaires de la SMEP étaient prévus pour renforcer les équipes de la LMS auprès de *Tswana* notamment. En conséquence, l'adversité n'apparaît pas comme un paramètre nécessaire de l'altérité. Elles ne se confondent pas. Nous serions enclins à dire que l'altérité suppose une porosité comme nous avons pu le suggérer à partir du texte-*textus*.

Nous avons écrit par ailleurs que l'impasse du métissage pensé comme aboutissement est l'indice d'une incapacité à penser un monde sans frontière. Cette question sera débattue en ouverture dans notre conclusion générale.

La guerre est un moment paroxysmique, une explosion au sens propre et au figuré. Pour autant, plutôt que de remettre en cause ce qui ressort du premier contact, elle met sur le devant de la scène, les non dits de ces rapports initiaux. La connivence n'est pas la rencontre. Elle est une sorte de pacte. Elle a pris corps dans un macrocontexte conflictuel, dans lequel a pu s'insérer un microcontexte pacifié, indiquant une imbrication, plus qu'une séparation. Autrement dit, si l'Autre ne peut se confondre avec ce nous-même, si le missionnaire n'a pas pu faire du *Sotho* un double essentiellement docile, l'Autre a cette indéniable proximité qui nous empêche toute mise à distance définitive au risque d'une autodestruction.

CONCLUSION GÉNÉRALE

ANTHROPOLOGIE D'UNE FRAGILITÉ HUMAINE ORDINAIRE

Écrire une conclusion est quelque chose de périlleux, factice et téméraire à la fois. L'entreprise est périlleuse parce qu'il faut reculer de quelque trois-cent pages et prendre le risque d'en ressentir le vertige. Elle est factice parce qu'elle est contrainte d'exercice. Elle est enfin téméraire par ce qu'elle confronte notre écriture à un hypothétique parvenir, à des questionnements que nous n'avions pas forcément imaginés. Notre principale interrogation était de savoir si une rencontre entre les *Sotho* et les missionnaires avait eu lieu, comment avait-elle eu ou n'avait-elle pas pu avoir lieu. En considérant comme moteur principal du premier contact le projet évangéliste, dans la mesure où nous avons analysé la situation à partir des seuls témoignages des pionniers, il paraît inapproprié de parler de rencontre, sauf à envisager la possibilité d'une rencontre avec soi-même et éventuellement considérer ce « soi-même comme un autre », pour reprendre la proposition de Paul Ricoeur⁷³⁸. Il paraît sans doute plus pertinent de parler de « non rencontre ».

Le christianisme a une vocation universelle. Il est mission. Comme nous l'avons suggéré, « Dieu » en tant qu'artisan du premier contact est inhibiteur et rend impossible l'Autre. Il s'interpose, condamne le *Sotho* à jouer le rôle de l'hôte, l'invitant. Des religieux ont condamné les exactions des colons. Le discours des pionniers de la SMEP est sans sympathie pour les *Boers* calvinistes. Cependant, religieux et colons se retrouvent dans un même projet

⁷³⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, 424 p.

civilisateur. Ces condamnations apparaissent alors périphériques. L'Évangélisation et la colonisation, en lien direct ou différé, sont porteuses de non rencontres.

Les pionniers ont défendu les *Sotho* contre les exactions des *Boers*. Mais, ils ont favorisé le protectorat, cette mise sous tutelle juridique, comme un moindre mal. Le *Sotho* n'existe qu'en relation avec le missionnaire. Le rapport de domination, à travers un prisme collectif, nie la rencontre. Il importe sans doute de poser la question à l'échelle humaine, au niveau interindividuel. C'est pourquoi, nous avons préféré qualifier le premier contact entre les *Sotho* et les missionnaires de moment de connivence. Autrement dit, des échanges ont eu lieu dans un contexte restreint de convergence d'intérêts.

L'Autre suppose une matérialité de l'Autre. Son idée seule est ennuyeuse. Par touches, par palpations, nous avons choisi d'explorer à partir de ce que nous avons choisi de nommer les « matérialités » de Dieu. Les récits de convertis, les emparements des corps, des paysages, de la langue s'apparentent à des stratégies d'évitement, de contournement. L'hôte ainsi assailli empêche toute saillie de l'Autre.

Enfin, l'adversité n'est pas l'altérité. Elle supposerait l'altérité seulement comme extériorité et l'Autre comme essentiellement malveillant. Toute rencontre suppose soi et l'Autre. Toute défaillance de l'une ou de l'autre partie compromet l'idée même de rencontre.

Les possibilités de rencontres que nous avons envisagées, que nous avons traduites par moment de connivence, approchées par la matérialité ou l'adversité, ont été définies à partir d'un contexte donné, ont mis en scène des acteurs particuliers. Les situations seraient plus faciles à décrire si les contextes et les acteurs en question étaient restés figés, déterminés, une fois pour toutes ou presque. En lieu de photographies, nous avons été contrainte de construire avec des puzzles en compositions, recomposition, décomposition permanentes, tout en ayant

conscience que nous étions partie prenante de ces puzzles qui n'existeraient pas sans que nous en ayons la perception. L'anthropologie met en jeu à la fois le sujet et l'objet.

Pour essayer de rendre compte des enchevêtrements auxquels nous avons été confrontée, faire en sorte que notre discours reste compréhensible, nous avons procédé par touches. Ainsi, nous avons retenu des contextes, ces « circonstances » géographiques, historiques, politiques, sociales qui ont accompagné les acteurs de ces débats et configurent l'anthropologie comme objet englobant, non définitif.

L' Afrique australe, les territoires des *Sotho*, les « villes désertes », les régions historiques de la France protestante, le Béarn d'Eugène Casalis ou le Languedoc de Thomas Arbousset, Paris, Londres, sont parmi ces lieux qui ont interféré pour donner une matrice territoriale à notre propos, jusqu'à se confondre, dans l'esprit d'un missionnaire, comme le Drakensberg et les Pyrénées, en dépit de la distance.

Les Restaurations, les révolutions de 1830 et 1848, l'affirmation du capitalisme industriel, la colonisation latente de l'Afrique australe, la colonisation en attente de l'Afrique dans les élans impérialistes des nations européennes en concurrence, le *lifacane*, l'expansion *zulu*, la construction du royaume des *Sotho*, ont en écho traversé les regards échangés par Moshoeshoe et Eugène Casalis.

De petits bourgeois européens ont croisé des *Sotho* de sociétés pastorales, des populations nomades ou effrayées, des guerriers, des soldats, des gouverneurs. Des protestants français inspirés dans leur projet par le Réveil wesleyen, ont déployé leurs croyances avant d'être rejoints par d'autres chrétiens catholiques ou anglicans. Cette affluence chrétienne qui s'est imposée dans les années 1860 pourrait d'ailleurs faire l'objet d'un autre débat. Savoir

comment les cultes pratiqués par les *Sotho* ont survécu à ces assauts, comment se sont-ils adaptés, inventés ?

Enfin l'Afrique australe du XIX^e siècle, a grouillé de *Tswana*, de *Boers*, d'Anglais, de *Griqua*, de « Griquois », de *Sotho*, de « Bassoutos », ou de Français.

Dans les faits, nous avons raconté les entrecroisements de Moshoeshoe, Félékoane, Molapo, Eugène Casalis, Thomas Arbousset, des anonymes et nous-même, tous pris dans l'histoire et nos petites histoires. La foi d'Eugène Casalis, la nature ou la genèse de cette foi qui l'a peut-être conduit en Afrique Australe, n'a été que l'un des constituants de l'homme Eugène Casalis. Nous aurions du, sans doute parler aussi, de ses peines, ses joies, ses petits tracés du quotidien. Nous aurions du essayer de le faire pour chacun des acteurs en jeu. Il est évident que dans un travail scientifique où les sources écrites relatent des événements, émettent du signifiant, il est délicat d'y prôner de l'insignifiant. Par ailleurs, mise à distance par le temps, nous n'avons pu observer ces acteurs qu'à travers cette opacité. Pour autant, si nous avons vécu un moment avec ces hommes, aurions nous évité toutes les opacités ? Nous pensons qu'il fallait juste faire part de l'importance de ces occurrences, dans le sens où elles ont pu, en lien avec d'autres occurrences plus pérennes, donner une tonalité à ces échanges. Et si Moshoeshoe et Eugène Casalis s'étaient juste pris d'une sympathie mutuelle ? Nous pensons que tout cela est la matière de l'anthropologie.

Nous avons, au cours de notre exposé, eu la désinvolture de dire nous quand c'était je, de dire les missionnaires, les *Sotho*, indistinctement, parce qu'il est quelque part plus facile de saisir le compact, que le furtif. Pour autant, nous revendiquons notre étude comme anthropologique plutôt qu'ethnologique parce que nous avons voulu parler des femmes et des

hommes et non des femmes et des hommes pris dans leurs considérations sociales ou ethniques, sans ignorer l'influence de ces dernières.

Pour terminer, nous nous sommes interrogée sur les finalités, l'utilité de ce travail. En fait, comme nous le faisons savoir en introduction, c'est une série de hasards, de « rencontres » qui nous ont conduits vers cette étude. L'Afrique qui fut d'abord le Gabon des années 1960 où notre père participa en tant qu'ouvrier à la mise en place des lignes électriques, puis celle du père de nos enfants, et le monde des protestants, nous sont encore presque inconnus. A distance donc, nous nous sommes engagée plutôt par que pour les *Sotho* et les missionnaires, pour peut-être frôler ce qui ferait leur commune humanité. Nous avons eu cette opportunité heuristique de recommencer, de reprendre notre travail, de ressaisir, de remodeler notre sujet. Même si la première mouture était déjà très avancée, il nous a été impossible de la reprendre telle-quelle, de juste la dépoussiérer.

Il a été reproché aux premiers anthropologues d'avoir hiérarchisé les sociétés, d'avoir défini et figé des mondes primitifs ou d'avoir joué le jeu de la domination coloniale. L'anthropologie peut-elle être neutre ? L'anthropologie est un regard sans cesse renouvelé dont le défi scientifique ne saurait se soustraire à une ordinaire fragilité humaine. Aussi, pour aller au-delà du constat d'échec que recèle l'idée de non rencontre, nous avons souhaité ouvrir notre propos à la lumière de cette ordinaire fragilité humaine, à partir de trois aspects de notre étude, à savoir :

- A propos de la femme
- Frontière et métissage
- Vers une Afrique australe postindustrielle ?

- **A propos de la femme**

Nous sommes partie du premier contact entre les *Sotho* et les missionnaires, vers des rapprochements diversifiés. Parmi ces derniers, nous avons écrit que celui avec la femme avait été occulté, que la femme *Sotho* dissimulée, domestiquée ou morte était finalement la grande absente du récit des missionnaires. Nous avons également abordé cette étude en tant que femme ou du moins ressentie, espérée ou revendiquée comme telle. Pour autant, nous n'avons pas su ou pas voulu préciser les contours de ces « femmes ». La possible fusion entre les missionnaires et la « mariée vêtue de blanc » a retenu notre attention. Cet instant à la fois fugace et intense invite à la confusion. Nous pourrions penser la femme comme particule identitaire, l'une des composantes de l'identité *Sotho* que le missionnaire pris dans un rapport de domination renouvelé a finalement contourné. La femme *Sotho* négligée confirme la non rencontre. Pour autant, nous avons noté qu'actuellement le Lesotho était l'un des pays d'Afrique les plus alphabétisés et que cette alphabétisation touchait principalement les femmes. Est-il possible d'y lire un héritage de la femme protestante dans son rôle de lectrice et d'éducatrice ? Pierre Bourdieu a fait état de la domination masculine⁷³⁹. L'approche par le genre pose la question du pouvoir. Dans cette optique, l'article de Pule Phoofolo sur les litiges conjugaux auquel nous avons déjà fait référence est particulièrement suggestif. Makubutu, une femme *Sotho*, a su jouer des mobilités inhérentes à la nouvelle société coloniale pour plaider sa cause en 1874, devant un tribunal tout juste institué, afin d'obtenir la garde de ses enfants et récupérer une partie de ses biens. De la sorte, elle a su se servir des dysfonctionnements imputables à la confrontation des systèmes (mariage coutumier et

⁷³⁹ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, 142 p.

chrétien) pour faire valoir ses droits dans ce contexte précis et finalement obtenir gain de cause. L'auteur précise que le cas de Makubutu n'est pas isolé et ne vaut que pour les premières années de la colonisation (1870 - 1900). L'auteur fait constater que les missionnaires de la SMEP s'étaient opposés avec virulence au maintien des deux formes de mariage. A leurs yeux, seul le mariage chrétien devait subsister parce qu'une société chrétienne ne pouvait être fondée que sur une famille chrétienne⁷⁴⁰.

Ce constat et ce récit nous conduisent à penser que, dans une situation donnée, fut-elle de domination, les individus peuvent parfois imaginer des solutions de contournements inédites. Makubutu a défié les dominations patriarcale *sotho*, coloniale et religieuse et profité de leurs dissensions momentanées. Elle s'est inventée dans l'instant.

Le *queer*, terme apparu aux États-Unis dans l'entre-deux-guerres, est une théorie qui, à partir d'une réflexion sur les identités de sexe et de genre, propose une remise en question des normes. Le *queer*, depuis les rives du bizarre ou de l'inquiétant, sonde le genre comme une variable flottante susceptible de changer en fonction du contexte et du moment, maintient la confusion et un décuplement des identités⁷⁴¹. Ce que nous appelons fragilité humaine ordinaire a à voir avec cette instabilité. Notre seconde ouverture porte sur la frontière et le métissage.

⁷⁴⁰ Pule Phoofolo, « Marital litigation in Early Colonial Lesotho 1870 – 1900 », *op.cit.*

⁷⁴¹ Sur ces questions : Judith Butler, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006, 283 p., (traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Cynthia Kraus) ; *Défaire le genre*, Paris, Amsterdam, 2012, 331 p., (traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Maxime Cervulle).

- **Frontière et métissage**

« Limite étatique ou territoriale au sens strict, point de séparation entre deux objets concrets ou abstraits (définition TLF), la frontière est cette ligne réelle ou imaginaire, séparant ou délimitant. Elle est cette limite qui ne peut pas (point de vue juridique) ou ne doit pas (point de vue moral) être dépassée. Elle est cette démarcation identifiée à la fois par son étanchéité et sa porosité »⁷⁴². Dans un article, nous nous étions intéressée, à partir de notre sujet, à la question de la frontière qui fait actuellement débat au sein des sciences humaines et sociales. Nous nous étions attachée à montrer les interactions entre les présupposés des missionnaires (limites symboliques) et les frontières réelles, terrestres, imposées aux *Sotho* par les Européens, dont la « ligne Warden » constitue un exemple. Le *queer*, nous l'avons vu, est d'abord une réflexion à partir des identités sexuelle et de genre. Cette approche est aussi une invitation à explorer d'une façon plus général à partir des marges et du confus. Dans notre article, nous avons mené une réflexion sur l'enchevêtrement des lignes du symbolique et du réel, mais nous reconnaissons ces lignes. Dans notre étude, en référence au discours missionnaire, le métissage apparaît comme une impasse (aporie ?). Dans cette perspective, nous en avons déduit le constat, d'une incapacité à penser un monde sans frontière. Pour autant, si la générosité du métissage séduit, d'un point de vue heuristique elle dérange, parce que la notion est lisse, présuppose un mélange à partir d'entités nettement identifiées. Aussi, à ce niveau de notre réflexion, nous préférons l'idée de confusion à celle de fusion. Les questions abordées ci-dessous tiennent compte de ce parti pris.

⁷⁴² Laurence Espinosa, « La frontière contrainte ou ressource pour l'individu ? Le « pari romantique » des pionniers de la Société des missions évangéliques de Paris, de « l'humanisation » à « l'humanitarisation » des *Sotho*. », *op.cit.*

La confrontation entre un projet missionnaire idéalement négateur de frontières et une situation où les frontières et leurs projections sont omniprésentes, est à l'origine d'une série d'interrogations. D'une part, la diffusion de l'Évangile est le seul mot d'ordre. Dans l'absolu, elle ne peut souffrir d'aucune entrave. D'autre part, l'Afrique australe du XIX^e siècle est un enchevêtrement de lignes et d'espaces. Africains, Anglais et *Boers* se disputent un même territoire et en imposent ou en défendent les contours symboliques par le truchement de lignes arbitraires, de parcours idéalisés ou idéologisés ou de raids finalement désespérés. Dans quelles mesures les sentiments nationalistes qui seront de plus en plus affichés par les missionnaires pendant la colonisation ne sont-ils pas en complète contradiction avec leur projet initial ? L'évangélisation a-t-elle un sens en tant qu'entreprise terrestre ? La diffusion du texte biblique n'a-t-elle été finalement qu'un prétexte ? Nous avons imaginé esquisser un rapprochement entre le *queer* et l'épisode biblique de la tour de Babel. En effet, ce dernier brandit la confusion. Mais, elle n'est pas trouble, elle est coercition, instauratrice de barrières. Babel suppose un moment originel idéal qui défie tout métissage ultérieur, rend la rencontre impossible. Une approche queer du métissage fait vaciller le projet fusionnel. Elle suggère d'aborder le métis non plus comme une catégorie, mais en tant que femme, homme dans ses attermolements autrement dits ses fragilités.

- **Les *Sotho* des troupeaux aux mines**

Notre troisième ouverture s'inspire de l'actualité. L'industrie minière sud-africaine est un secteur en mutation. Cette situation a donné et continue de donner lieu à des mouvements sociaux. La grève dite « sauvage » des mineurs de Marikana en août 2012, accompagnée d'une répression sanglante du gouvernement sud-africain demeure sans doute l'un des épisodes les plus emblématiques de cette crise⁷⁴³.

Les missionnaires qui avaient rêvé de la cité chrétienne idéale ont finalement préparé les hommes de Moshoeshoe à leur prolétarianisation. D'abord, des pasteurs et agriculteurs *Sotho* déroutés par le *Lifacane* sont partis travailler comme ouvriers agricoles au Cap quand les Anglais recherchaient de la main d'œuvre. Plus tard, ils sont devenus mineurs dans la région de Kimberley ou dans le Witwatersrand, abandonnant cette fois leurs terres et les activités liées à la terre. Comme nous l'avons vu, les *dithoko* qui racontaient les exploits des pasteurs et des guerriers ont laissé la place aux *lifela*, autres récits d'expérience de vie. A travers une expression poétique originale, les *Sotho* ont imaginé un lien entre l'ancienne et la nouvelle société comme pour s'émanciper des contraintes de l'une et de l'autre, en puisant leur inspiration dans l'une pour dépasser l'autre.

Beaucoup d'hommes du Lesotho travaillent dans les mines sud-africaines. Le missionnaire Georges Mabile arrière petit-fils d'Eugène Casalis, que nous avons croisé, a d'ailleurs raconté son expérience dans ce contexte.

Michael partageait profondément la souffrance de son peuple en transformation. Il voulait l'aider à s'élever et à se préparer dans le dur combat d'une éprouvante mutation. Il connaissait le

⁷⁴³ 34 mineurs ont été tués par les policiers. Le 3 juin 2013 un responsable du syndicat national des mines (NUM) a été assassiné sur ce même site minier. http://www.rfi.fr/afrique/20130603-afrique-sud-responsable-syndical-tue-mine-marikana?ns_campaign=google_choix_redactions&ns_mchannel=editors_pic

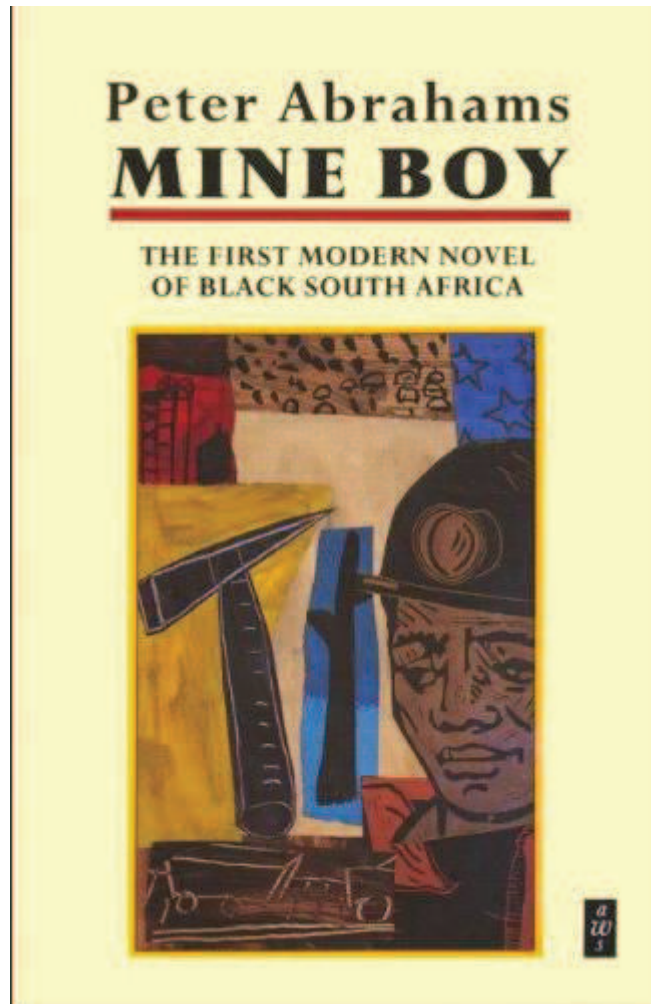
déchirement intime de ce peuple noir, arraché à ses coutumes ancestrales et à ses traditions tribales pour finir par être projeté dans le creuset de ces villes tentaculaires où tout lui paraissait artificiel et nouveau. Il savait bien que son groupe ethnique noir devrait affronter des injustices criantes dans un contexte d'oppression.

Les hommes des camps des mines d'or vivaient dans un cadre relativement sécurisant. La nourriture, le travail et l'habitat leur étaient assurés pour une période définie par le contrat signé avant de partir de leur réserve. Ceux qui réussissaient à rester fidèles à leur famille pouvaient envoyer chaque mois une partie de leurs gains au pays. Puis au bout de leur année de contrat, ils étaient autorisés à rentrer chez eux pour deux ou trois mois de congé, auprès de leurs familles. Certes, il y avait aussi ceux qui prenaient femme sur le Rand, qui s'adonnaient à la boisson et qui finissaient par oublier leurs attaches familiales, au pays⁷⁴⁴.

Aborder la vie des mineurs, pour essayer de comprendre ce qui est en jeu actuellement, à partir de leur quotidien, leurs fragilités, leurs troubles un peu à la manière de Patrick Harries à propos des missionnaires suisses dans l'Afrique du sud-est pourrait constituer une piste à emprunter. Comme nous l'avons vu dans notre présentation, la crise traversée par le secteur minier sud-africain affecte également le Lesotho. Il reste sans doute à savoir comment ce pays va-t-il préserver son indépendance par rapport à son voisin hégémonique, une Afrique-du Sud sortie de l'apartheid confrontée à des mutations socio-économiques déterminantes, comment les *Sotho* vont-ils vivre et exprimer ces mutations ? Sont-ils condamnés à grossir les rangs des « zombies », errants déconnectés, produits du néolibéralisme, identifiés par Jean et John Comaroff⁷⁴⁵ ?

⁷⁴⁴ Georges Mabile, *Un Noir + Un Blanc = Une équipe*, Paris, Librairie protestante, 1976, p.118.

⁷⁴⁵ Jean et John Comaroff, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010, 188 p.



⁷⁴⁶ Peter Abrahams, *Mine Boy*, London, Ibadan, Nairobi, Heinemann, 1963, 251 p.

BIBLIOGRAPHIE

1 – Remarques préliminaires. Les lieux de consultation des ouvrages et articles

Comme pour l'ensemble de notre travail, la bibliographie a été abordée en deux temps. Autrement dit, anthropologie et rencontre ont prolongé nos recherches amorcées par histoire et représentation.

Nous avons d'abord rédigé notre étude à partir des *Journaux des Missions Évangéliques*. Nous avons pu les consulter d'une part au temple d'Orthez (fond du Centre d'Études sur le Protestantisme Béarnais – C.E.P.B.) et d'autre part à la bibliothèque du Département Évangélique Français d'Action Apostolique – 102 bd Arago à Paris).

Par ailleurs, nous avons pu consulter les écrits relatifs à notre étude au :

- Centre de Recherches et d'Études sur les Pays de l'Afrique Orientale (CREPAO – Université de Pau et des Pays de l'Adour)
- Centre d'Études sur l'Afrique Noire (CEAN – I.E.P. Bordeaux – Talence)
- Centre d'Études Africaines (CEA – 54, bd Raspail, Paris)
- Centre de Recherches Africaines (CRA – 9, rue Mlaher, Paris)

Pour la seconde période de recherche, nous devons signaler la consultation d'ouvrages et d'article sur internet :

1 – 1 – Les bases de données :

- Cairn.info
- Erudit (<http://www.erudit.org/>)
- Isidore (<http://www.rechercheisidore.fr/>)
- Jstor ([www.jstor.org.](http://www.jstor.org/))

- Openedition (www.openedition.org.)
- Persée (<http://www.persee.fr/>)
- Revues.org (www.revues.org)

1 – 2 – Dictionnaires, atlas et autres ouvrages de référence

- AJAYI Jacob, Festus, Ade, CROWDER Michael (ed.), *Historical Atlas of Africa*, Harlow, Longman, 1985.
- ATILF, *Trésor de la Langue Française informatisé*, Universités Nancy 1, Nancy 2, <http://atilf.atilf.fr/>
- BALANDIER, Georges, MAQUET Jacques (éd.), ALEXANDRE Pierre, *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Fernand Hazan, 1968, 448 p.
- BONTE Pierre, IZARD Michel (s/d), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, 755 p.
- COURTES Joseph, GREIMAS Algirdas, Julien, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette sup, 1993, 454 p.
- DUBOIS Jean, DUBOIS Claude, *Introduction à la lexicographie : le dictionnaire*, Paris, Larousse, 1971, 217 p.
- ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM (s/d), *La Bible*, Paris, Cerf, édition de 1979
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA ONLINE, www.britannica.com.rproxy.
- ENCYCLOPÉDIE UNIVERSALIS (en ligne), <http://www.universalis-edu.com/>
- LEMARCHAND Philippe (s/d), *L'Afrique et l'Europe – Atlas du XX^e siècle*, Bruxelles, Paris, Editions Complexe, 1994, 251 p.

- McEVEDY Colin, *The Penguin Atlas of African History*, Harmondsworth, Penguin Books, 1980, 142 p.
- MOLINIE Georges, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, 350 p.

1 – 3 – Bibliographies

- AMBROSE David, *The French and the Kingdom of Lesotho – A bibliographical Study*, Bordeaux, Biographies du CEAN, 1989, 14 p.; *The Lesotho annotated bibliography: a brief survey*, Roma, Lesotho: House 9 Publications, 2009, 24 p.

2 – Orientations théoriques et méthodologiques

- ABÉLÈS Marc, *Jours tranquilles en 89, ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989, 365 p. , *La vie quotidienne au Parlement européen*, Paris, Hachette, 1992, 437 p.
- ACOSTA Jose de, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin Historia, 2002, (1ère éd. 1590), 492 p.
- ADAM Jean-Michel, BOREL Marie-Jeanne., CALANNE Claude (Ed.), *Le Discours anthropologie : description, narration, savoir*, Lausanne, Payot, 1995, 285 p.
- ALTHABE Gérard, FABRE Daniel, LENCLUD Gérard., (s/d), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Edition de la MSH, 1992, 257 p.
- ALTHUSSER Louis, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1986, 258 p. (1^{ère} éd. 1965).

- AMSELLE Jean-Loup, *Le sauvage à la mode*, Paris, Le Sycomore, 1979, 262 p. ; *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, 257 p. ; *Révolutions : Essai sur le primitivisme européen*, Paris, Stock, 2010, 232 p.
- ARENS William, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, New York, Oxford University Press, 1979, 206 p.
- ARIÈS Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon, 1960, 503 p.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, (édition révisée) 2007, 577 p. (traduit par Jules Tricot).
- AUGÉ Marc, *La construction du monde, religion, représentations, idéologie*, Paris, Maspero, 1974, 141 p. ; *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, 1997, 200 p.
- BACZKO Bronislaw, *Les imaginaires sociaux : mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, 242 p.
- BAILLY Antoine, *Représentations spatiales et dynamiques urbaines et régionales*, Montréal, Université du Québec, 1986, 172 p.
- BALANDIER Georges, *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1967, 240 p. ; *Civilisés, dit-on*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, 396 p. ; *Le désordre : éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, 252 p.
- BARRÈRE Hubert, BOYER Charles-Arthur, *Corset*, Arles, Rouergue, 2011, 124 p.
- BENICHOU Paul, *Le temps des prophètes : doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, 589 p. ; *Les mages romantiques. L'école du désenchantement*, Paris, Gallimard, 2004, 989 p.

- BERGER Laurent, SINGLY François de (s/d), *Les nouvelles ethnologies : enjeux et perspectives*, Paris, Nathan Université, 2004, 127 p.
- BERTHELOT Jean-Michel (éd.), *Epistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, 2001, 593 p.
- BIASI Pierre-Marc de, *Gustave Flaubert : une manière spéciale de vivre*, Paris, Grasset, 2009, 492 p.
- BLANCHARD Pascal, BANCEL Nicolas, *De l'indigène à l'immigré*, Paris, Gallimard, 1998, 128 p.
- BLATTER – LE FLOCH, Martine, *Le blâme et l'éloge*, Paris, Ellipses, 2000, 95 p.
- BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Colin, 1952, 110 p.
- BOLTANSKI Luc, *L'amour et la justice comme compétence : trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, 381 p.
- BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980, 474 p. ; *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, 244 p. ; *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, 142 p.
- BRIGGS, *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in Social Sciences Research*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 155 p.
- BUTLER Judith, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006, 283 p., (traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Cynthia Kraus) ; *Défaire le genre*, Paris, Amsterdam, 2012, 331 p., (traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Maxime Cervulle).
- CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1975, 358 p.

- CHATEAUBRIAND François-René de, « Génie du christianisme », Paris, Cerf, 2011, 253 p., (1^{ère} éd. 1802).
- CITRON Suzanne, *Le mythe national : l'histoire de France en question*, Paris, Editions ouvrières, 1987, 318 p.
- COLLOQUE INTERNATIONAL DE LEXICOLOGIE POLITIQUE, *Actes du 2^e colloque de lexicologie politique*, Paris, Klincksieck, 1982, 954 p.
- COMAROFF Jean, COMAROFF John, *Ethnography and the historic imagination*, 1992, San Francisco, Westview Press, 337p.
- COPANS Jean, Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, Paris, Colin, 2010, 126 p.
- CORCUFF Philippe, *Où est passée la critiques sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La découverte, 2012, 317 p.
- CORBIN Alain, *Le miasme et la jonquille – L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e – XIX^e siècles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, 334 p.
- CRESSOT Marcel, JAMES Laurence, *Le style et ses technique : précis d'analyse stylistique*, Paris, P.U.F, 1991, (13^{ème} éd.) 323p.
- DEBRAY Régis, *Vie et mort de l'image : une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, 412 p. ; *Manifestes médiologiques*, Paris, Gallimard, 1994, 220 p.
- DELUMEAU Jean, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.
- DIOP Cheick-Anta, *Nations nègres et culture : de l'antiquité nègre-égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Editions Africaines, 1954, 390 p.
- DORES Maurice., *La beauté de Cham : mondes juifs, mondes noirs*, Paris, Balland, 1992, 312 p.

- DOSSE François, *L'Histoire en miettes : des « Annales » à la nouvelle histoire*, Paris, La Découverte, 1987, 268 p.
- DUBOIS Jean, *Le Vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872 : à travers les œuvres des écrivains, les revues et les journaux*, Paris, Larousse, 1962, 460 p.
- DUBY Georges, MANDROU Robert, *Histoire de la civilisation française, t.2, XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Armand Colin, 1968, 378 p.
- DUCHET Michelle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières : Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, Maspero, 1971, 562 p.
- DURKHEIM Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, P.U.F., 1997 (9^{ème} éd.), 149 p.
- ELIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, 342 p. (traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer)
- FABIAN Johannes, *Time and the other: how Anthropology makes its object*, New-York., Columbia University Press, 1983, 205 p.
- FANON Frantz, *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, Maspero, 1959, 181 p. ; *Peau noire, Masques blancs*, Paris, Le Seuil, 1952, 222 p.
- FERRAS Robert, *Les modèles graphiques en géographie*, Paris, Economica, Montpellier, Reclus, 1993, 112 p.
- FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 275 p.
- FURET François, *Le passé d'une illusion – Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Laffont-Calmann-Levy, 1995, 824 p.
- GEERTZ Clifford, *Ici et là-bas : l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996, 152 p. (traduit de l'américain par Daniel Lemoine).

- GINZBURG Carlo, *Le fromage et les vers – L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980, 220 p. (traduit de l'italien par Monique Aymard).
- GIRARDET Raoul, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, La Table ronde, , 1972, 506 p.
- GOBINEAU Arthur de, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Belfond, 1967, 855 p. (1^{ère} éd. 1853)
- GODELIER Maurice, *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007, 292 p. ; *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, La Découverte, 1977, 309 p.
- GUIRAL Pierre, TEMIME Emile (éd.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, C.N.R.S, 1977, 281 p.
- HARTOG François, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, 386 p. ; *Régimes d'historicité : présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003, 257 p .
- HEGEL Georg Wilhelm, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1970, (1^{ère} éd. 1837), 218 p.
- HELLER Geneviève, « *Propre en ordre* ». *Habitation et vie domestique, 1850-1930 : l'exemple vaudois*, Lausanne, Éd. d'En Bas, 1979, 247 p.
- HOFFMANN Léon François, *Le nègre romantique : personnage littéraire et obsession collective*, Paris, Payot, 1973, 302 p.
- HOBBSAWM Eric John, *Nations et nationalismes depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard, 1992, 247 p. (traduit de l'anglais par Dominique Peters).

- HORTON Robin, *La pensée métisse : croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Paris, PUF, Genève, Institut Universitaire d'Études et du Développement, 1990, 264 p.
- HOURS Bernard, *L'idéologie humanitaire, ou le spectacle de l'altérité perdue*, Paris, L'Harmattan, 1998, 173 p.
- JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1963, 412 p.
- JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, 333 p. (traduit de l'allemand par Claude Maillard).
- JOHANNES Buytendijk, Frederik, Jacobus, Johannes, *Phénoménologie de la rencontre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, 59 p.
- JUILLERAT Bernard, *Penser l'imaginaire : essais d'anthropologie psychanalytique*, Lausanne, Payot, 2001, 309 p.
- JUNG Carl Gustav, *Psychologische Typen*, Zürich, Stuttgart, Rascher Verlag, 1967, 679 p.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Magnard, 1999, 111 p. (1ère éd. 1781)
- KARDINER Abram, LINTON Ralph, *L'individu dans la société : essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1969, 531 p.
- KAUFMANN Jean-Claude, *Premier matin – Comment naît une histoire d'amour*, Paris, Armand Colin, 2002, 254 p.
- KILANI Mondher, *L'invention de l'autre : essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994, 318 p. ; *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1989, 368 p.
- LAPLANTINE François, *Je, nous et les autres*, Paris, Le Pommier, 1999, 152 p.
- LAS CASAS Bartolome de, *Brevisima relacion de la destruccion de las Indias*, Barcelona, Linkgua Ediciones, 2004, (1ère éd. 1552), 93 p.

- LE GOFF Jacques, NORA Pierre (s/d), *Faire de l'histoire, Nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974, 376 p.
- LESTRINGANT Franck, *Le cannibale : grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, 319 p.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1962, 454 p. ; *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1972, 456 p. ; *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1961, 130 p. ; *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 395 p.
- LIAUZU Claude, *Race et civilisation : l'autre dans la culture occidentale : anthologie historique*, Paris, Syros, 1992, 491 p.
- LINTON Ralph (éd.), *Acculturation in seven American Indian tribes*, New-York, London, D. Appleton –Century Company, Incorporated, 1940, 526 p.
- LÖWY Michaël, SAYRE Robert, *Esprits de feu, figures du romantisme anti-capitalistes*, Paris, Editions du Sandre, 2010, 288p.
- MALINOWSKI Bronislaw, *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Paris, Seuil, 1994, 183 p. (traduit de l'anglais par Pierre Clinquart) ; *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, (1^{ère} éd. 1922) 1989, 606 p., (traduit de l'anglais par André et Simone Devyver).
- MARCUS George, FISCHER Michael, *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1986, 205 p.
- MARTINKUS-ZEMP Ada, *Le Blanc et le Noir : essai d'une description de la vision du Noir par le Blanc dans la littérature française de l'entre-deux-guerres*, Paris, Nizet, 1975, 229 p.
- MEMMI Albert, *Portrait du colonisé (précédé du portrait du colonisateur)*, Paris, Buchet-Chastel, 1957, 192 p.

- MILLS Charles Wright, *The sociological imagination*, Harmondworth, Penguin books, 1970, 256 p.
- MONTESQUIEU Charles-Louis de, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier, 1973, p. 517, (1^{ère} éd. 1748).
- MORGAN Lewis Henry Morgan, *Ancient Society or Researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*, New-York, Henry Holt & Company, 1877, 560 p.
- NIQUE Christian, *Comment l'école devint une affaire d'Etat (1815-1840)*, Paris, Nathan, 1990, 290 p.
- NOIRIEL Gérard, *Réfugiés et sans-papiers : la République face au droit d'asile XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Hachette-littérature, 2006 (1^{ère} éd. 1991), 331 p.
- PASTOUREAU Michel, *Noir : histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2008, 210 p.
- PELLETIER Jean-Guy, *L'opinion française et la guerre des Boers, 1899-1902*, Université Paris ouest Nanterre La Défense, Thèse de doctorat : histoire, 1972, 564 p.
- PROST antoine, *Vocabulaire des proclamations électorales 1881, 1885, 1889*, Paris, P.U.F., 1974, 196 p.
- PERROT Michèle, DUBY Georges, SCHMITT-PANTEL Pauline (s/d) *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 1990-1992, 5 vol.
- QUATREFAGES Armand de, *Histoire générale des races humaines*, Paris, Hennuyer, 1887, 283 p.
- RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon : de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Editions Amsterdam, 2011, 217 p.

- REY Pierre-Philippe, *Colonialisme, Néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspero, 1971, 527 p.
- RICOEUR Paul, *Temps et récit. Tome I*, Paris, Seuil, 1983, 319 p. ; *Temps et récit. Tome II*, Paris, Seuil, 1983, 233 p. ; *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, 424 p. ; *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 675 p.
- ROBIN Régine, *Histoire et linguistique*, Paris, A. Colin, 1973, 306 p. ; *Le deuil de l'origine : une langue en trop, la langue en moins*, Saint-Denis, P.U.V., 1993, 264 p.
- ROCHER Guy, *Introduction à la sociologie générale. 1, L'action sociale*, Montréal, HMH, 1968, 189 p.
- SAÏD Edwards, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980, 392 p (traduit de l'américain par Catherine Malamoud).
- SAHLINS Marshall David, *How native think, about captain Cook for example*, Chicago, UCP, 1995, 348 p.
- SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst, *Discours sur la religion : à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés (1799)*, [Paris], Aubier. Editions Montaigne, 1944, 325 p. (traduit de l'allemand de I.J. Le Rouge)
- SCOTT James, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Paris, Seuil, 2013, 529 p., (traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot, Frédéric Joly et Olivier Ruchet).
- TAGUIEFF Pierre-André, *La couleur et le sang : doctrines racistes à la française*, Paris, Mille et une nuit, 2002 (édition refondue), 326 p.
- TERRAY Emmanuel, *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspero, 1969, 173 p.

- TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, 452 p.
- TYLOR Edward Burnett, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, London, Murray, 1891, 2 vol. (3ème éd.)
- VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971, 384 p.
- VOVELLE Michel, *Idéologies et mentalités*, Paris, Maspero, 1982, 331 p. ; *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, 793 p. (1^{ère} éd. 1969).
- WHORF Benjamin Lee, *Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoël-Gonthier, 1955, 228 p.

Articles

- AMSELLE Jean-Loup, « L'anthropologie, ça sert à qui ? », *Cahiers d'études africaines*, vol. 17, n° 68, 1977, p. 633 - 637. ; « Avant-propos », *Cahiers d'études africaines*, vol. 39, n° 155, 1999, p. 477. ; « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 185, n° 5, 21 Février 2011, pp. 96 - 113.
- ARNI Caroline, « «La toute-puissance de la barbe» Jenny P. d'Héricourt et les novateurs modernes », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n° 13, 1 Avril 2001, p. 145 - 154.
- ASSAYAG Jackie, « L'anthropologie en guerre », *L'Homme*, n° 187-188, n° 3, 1 Octobre 2008, p. 135 - 167.
- BOLTANSKI Luc, « Les usages sociaux du corps », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 26, n° 1, 1971, p. 205 - 233.
- BONNET Marie, « Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique », *Bulletin Amades*.

Anthropologie Médicale Appliquée au Développement Et à la Santé, n° 79, 15 Décembre 2009.

- BOUREAU Alain, « Propositions pour une histoire restreinte des mentalités », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, N°6, novembre-décembre 1989, pp. 1491-1504. -
- CHAPERON Sylvie, « La radicalisation des mouvements féminins Français de 1960 à 1970 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 48, n° 1, 1995, p. 61 - 74.
- CHARTIER Roger, « Le monde comme représentation », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, N°6, novembre-décembre 1989, p.1505-1520 ;
- CORBIN Alain, «Le vertige des foisonnements. Esquisse panoramique d'une histoire sans nom », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, N°36, janvier-mars 1992, p. 117
- DELESALLE Simone, VALENSI Lucette, « Le mot “nègre” dans les dictionnaires français de l'Ancien régime ; histoire et lexicographie », *Langue française*, vol.15, n°1, 1972, p. 79-104.
- DUBOIS Jean, « L'analyse de discours », *Langage*, n°13, 1969, p. 8-45
- DUTEILLE Cécile, « L'événement de la rencontre comme expérience de rupture temporelle », *Arobase*, 6, 1-2 2002, p.81-88.
- FALL Babacar., « A l'ombre d'une tradition en péril », *Le Courrier de l'UNESCO*, fév.1990, p. 21-23
- FAUVELLE – AYMAR François-Xavier, « L'Ailleurs et l'Avant – Éléments pour une critique du comparatisme ethnographique dans l'étude des sociétés préhistoriques », *L'Homme*, 2007/4, n°184, p.25-45. ; « Les Khoisan dans la littérature anthropologique du XIXe siècle : réseaux scientifiques et construction des savoirs du siècle de Darwin et

- Barnum », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1999, vol.11, n°11-3-4, p.425-471.
- FOUCART Jean, « Métissage et interculturel : une approche à partir de la transaction », *Pensée plurielle*, 2009/2, n°21, p.27-39.
 - FOUCAULT Michel, « La généalogie et l'histoire », dans, *Dits et écrits I (1954-1975)*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1004-1024.
 - FRAISSE Geneviève, « Geneviève Heller, "Propre en ordre ". Habitation et vie domestique, 1850-1930 : l'exemple vaudois, Lausanne, Éd. d'En Bas », Paris, diffusion Distique, (Histoire populaire), *Histoire de l'éducation*, 1980, vol.9, n°1, p.57-59.
 - GIROLA Claudia, « Rencontrer des personnes sans abri. Une anthropologie réflexive », in *Politix*, vol. 9, n° 34, deuxième trimestre 1996, p. 87-98.
 - GRENON Michel, « La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie », *Lekton*, vol.2, n°2 , automne, 1992, p. 13-42.
 - GROSSIN William, « Les représentations culturelles du temps comme condition de l'histoire », *Technologie, Idéologies et Pratiques*, n°14, vol.8, 1988, p.297-302.
 - GUILLAUMOU Jacques, « Le corpus en analyse de discours : perspective historique », *Corpus*, n° 1, 15 Novembre 2002.
 - HARRIS Zellig S., « Discourse Analysis », *Language*, vol. 28, N°1, jan.- mar. 1952, p.1- 30, (trad. De J. Dubois, « Analyse du discours », *Langage* 13, 196)
 - HARTOG François, « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 38, n° 6, 1983, p. 1256 - 1263.
 - JORLAND Gérard, *Une société à soigner. Hygiène et salubrité publiques en France au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2012, 361 p.

- JOURNET Nicolas, « Le métissage : une notion piège », *Sciences humaines*, vol. N°110, n° 11, 1 Novembre 2000, p. 32-32.
- KILANI Mondher, « Le cannibale et son témoin », *Communications*, vol. 84, n° 1, 2009, p. 45 - 58.
- LEVY Marie-Françoise, « Le Mouvement français pour le planning familial et les jeunes », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 3/2002 (n° 75), p. 75-84.
- LORAUX Nicole, « éloge de l'anachronisme en histoire », in *Le genre humain*, juin 1993, N° 27, p. 23-39.
- LABURTHE-TOLRA Philippe, « Le fondement des problèmes d'identité en anthropologie sociale », *Journal des africanistes*, n° 77-2, 1 Décembre 2007, p. 5 - 18.
- LARRÈRE Catherine, «Montesquieu et les sauvages », *Cahiers d'ethnographie*, Bordeaux 1, 1994, p. 59-68.
- MEILLASSOUX Claude, « Parler parenté », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 153, 2 Janvier 2000, p. 153-164.
- N'GUIA KHAMA Wendy , « Une histoire mise en culture ou l'importance de prendre langue avec son terrain », *Hypothèses*, n° 1, 12 Septembre 2012, p. 27- 39.
- PINSON Guillaume, « L'imaginaire médiatique. Réflexions sur les représentations du journalisme au XIX^e siècle », *CONTEXTES. Revue de sociologie de la littérature*, n° 11, 16 Mai 2012.
- RANCIÈRE Jacques, « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien », *L'Inactuel*, N° 6, automne 1996, p. 53.

- RIOT-SARCEY Michèle, « Histoire et autobiographie : Le Vrai Livre des femmes d'Eugénie Niboyet », in *Romantisme*, 1987, n°56 « Images de soi : autobiographie et autoportrait au XIXème siècle », p. 59-68.
- ROBIN Régine, « Histoire et linguistique : premiers jalons », *Langue française*, N°15, 1971, p. 47-57
- SCHLOMS Michael, « Le dilemme inévitable de l'action humanitaire », *Cultures & Conflits*, n° 60, 1 Décembre 2005, p. 85 - 102.
- VELCIC-CANIVEZ Mirna, « Vers une anthropologie de la guerre », *Communications*, vol. 58, n° 1, 1994, p. 69 - 74.
- VOVELLE Michel, BOSSENO Christian-Marc, « Des mentalités aux représentations », *Sociétés & représentations 2*, N°12, 2001, p. 15-28.

3 – Afrique

- AJAYI Jabob, Festus, Ade, *Histoire générale de l'Afrique. VI, l'Afrique au XIX^e siècle jusque vers les années, 1880*, Paris, UNESCO, 2011, 933 p.
- ALEXANDRE Pierre, *Les Africains : initiation à une longue histoire et à de vieilles civilisations de l'aube de l'humanité au début de la civilisation*, Paris, Editions Lidis, 1981, 607 p.
- AMSELLE Jean-Loup., M'BOKOLO Elikia, *Au cœur de l'Ethnie : ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985, 225 p.
- BALANDIER Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire : dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, P.U.F., 1963, 532 p.

- BASTIDE Roger, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, Payot, 1967, 236 p.
- BAYART Jean-François, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989 (2ème édition augmentée 2006), 439 p.
- BAZIN Jean, TERRAY Emmanuel (éd.), *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique*, Paris, Edition des Archives Contemporaines, 1982, 537 p.
- BRUNSCHWIG Henri, *L'Afrique noire : du XIX^e siècle à nos jours*, Paris, Colin, 1963, 248 p.
Noirs et Blancs dans l'Afrique noire française ou comment le colonisé devient colonisateur, 1870-1914, Paris, Flammarion, 1982, 243 p.
- CHARLES Jean-Claude, *Le Corps noir*, Paris, Hachette, 1980, 209 p.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre, PRUNIER Gérard, (s/d), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989, 435 p. ; *L'Afrique de Sarkozy : un déni d'histoire*, Paris, Karthala, 2008, 203p
- COHEN William Benjamin, *Français et Africains : Les noirs dans le regard des blancs : 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1981, 409 p. (traduit de l'anglais par Camille Garnier)
- COPPENS Yves, *Le Singe, L'Afrique et l'homme*, Paris, Hachette, 1983, 246 p.
- COQUERY-VIDROVITCH Catherine, MONIOT Henri, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, P.U.F., 1974, 462 p.
- CORNEVIN Robert, CORNEVIN Marianne, *Histoire de l'Afrique. T.2 L'Afrique précoloniale : 1500-1900*, Paris, Payot, 1965, 601 p.
- CURTIN Philip D., *The image of Africa: British ideas and action, 1780-1850*, London, Macmillan, 1965, 526 p.; *African history*, London, Longman, 1978, 612 p.

- DESCHAMPS H. (s/d), *Histoire générale de l'Afrique noire*, de Madagascar et des archipels, Paris, P.U.F., 1970, 576 p. ; *Histoire des explorations*, Paris, PUF, « Que sais-je ? » , n°150, 1969, 127 p.
- DOZON Jean-Pierre, *Une anthropologie en mouvement : l'Afrique miroir du contemporain*, Versailles, Quae, 2008, 272 p.
- FREUND Bill, *The Making of contemporary Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, 338 p.
- GENDREAU Francis, *La population de l'Afrique : manuel de démographie*, Paris, CEPED, Karthala., 1993, 463 p.
- GLUCKMAN Max, SHAPERISA Isaac, RICHARDS Audrey, *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964, 266 p. (traduit de l'anglais par Paul Ottino)
- GREENBERG Joseph, *The languages of Africa*, La Haye, Mouton, 1966, 180 p.
- HERSKOVITS Melville Jean, *The cattle complex in East Africa*, thèse, 1926, 137 p.
- JEWSIEWICKI Bogumil, NEWBURY David S. (éd.), *African historiographies: what history for which Africa?*, Beverly Hills, London, Sage Publications, 1986, 320 p.
- KRÄTLI Saverio, *Cows who choose domestication, generation and management of domestic animal by WoDaabe pastoralists (Niger)*, thèse de l'université de Sussex, 2007, 325 p.
- KI-ZERBO Joseph (s/d), *Histoire générale de l'Afrique. I, méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Présence africaine, EDICEF, UNESCO, 1986, 416 p.
- KOUVOUAMA Abel, COPANS Jean, *Modernité africaine : les figures du politique et du religieux*, Paris, Paari, 2002, 188 p.
- LEIRIS Michel, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934, 525 p.

- LUTZ-FUCHS Dominique, *Psychothérapies de femmes africaines (Mali)*, Paris, L'Harmattan, 1994, 255 p.
- M'BOKOLO Elikia, *Afrique noire : histoire et civilisation*, Paris, Hatier, Montréal, AUPELF, 1992-1995, 2 vol., 496 p., 576 p.
- MEILLASSOUX Claude, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975, 251 p.
- NEGRONI François de, *Afrique fantasmés*, Paris, Plon, 1992, 262 p.
- NGUGI WA THIONG'O, *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*, Oxford, J. Currey; Nairobi, EAEP ; Portsmouth, Heinemann, 1986, 114 p.
- OLIVER Roland-Anthony, ATMORE Anthony, *L'Afrique depuis 1800*, Paris, P.U.F., 1970, 352 p. (traduit de l'anglais par Odette Guitard)
- PAGE John Donnelly, OLIVER Roland Anthony, FLINT John Edgar (éd.), *The Cambridge History of Africa. T5 from c.1790 – to c. 1870*, Cambridge, London, New-York, C.U.P., 1976, 617 p.
- PAULME-SCHAEFFNER Denise, *Femmes d'Afrique noire*, Paris, Mouton, 1960, 280 p.
- PERROT Claude-Hélène, *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris, C.N.R.S., 1989, 228 p.
- QUANTIN Patrick, *Les méandres d'un discours fleuve : le cas de la représentation de l'Afrique noire dans les discours de Charles de Gaulle*, Bordeaux, CEAN, 1978, 254 p.
- RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald, FORDE Daryll R., *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, P.U.F., 1953, 527 p. (traduit de l'anglais par Marcel Griaule).
- TABUTIN Dominique, *Population et société en Afrique du sud du Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1988, 551 p.

- TEMPELS Placide., *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1961, 127 p. (traduit du néerlandais par A. Rubbens).
- TEMU, SWAI Bonaventure, *Historians and Africanist History: a critique: post-colonial historiography examined*, London, Zed Press, 1981, 187 p.
- NGUGI WA THIONG'O, *Decolonising the mind : the politics of language in African literature*, Oxford, J. Currey; Nairobi, EAEP ; Portsmouth, Heinemann, 1986, 114 p.
- VERNES Jules, *Cinq semaines en ballon – Voyage de découverte en Afrique par trois Anglais*, Paris, Hetzel, 1863, 354 p.

Articles

- BALANDIER Georges, « situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, p.34 ;Georges Balandier, « Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, 1953, p. 41-65.
- BAROIN Catherine, BOUTRAIS Jean, « Bétail et société en Afrique », *Journal des Africanistes*, n°78, 2008, p.9-52.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre, « Les premiers voyageurs étrangers au Burundi et au Rwanda : les « compagnons obscurs » des « explorateurs » », *Afrique & histoire*, vol. 4, n° 2, 1 Octobre 2005,
- COMAROFF Jean, « Les vieux habits de l'empire. Façonner le sujet colonial », *Anthropologie et société*, vol.18, n°3, 1994, p. 15-38.
- GARNIER Xavier, « Ngugi wa Thiong'o et la décolonisation par la langue », in *Les actes de colloques en ligne du musée du quai Branly*, Musée du quai Branly (département de la recherche et de l'enseignement), 2011. p. 37 - 72.

- GREENBERG Joseph H., "Linguistic Evidence regarding Bantu origins", *Journal of African History*, N°13, 1972, p.189-216.
- KAGAME Alexis, « Le problème de l'homme en philosophie bantou », séminaire, Addis-Abeba, 1980.
- KUPER Adam, « Des femmes contre des bœufs. Réponse à Luc de Heusch », *L'Homme*, 1983, n°4, p. 39,
- LASSIBILLE Mahalia, « « La danse africaine », une catégorie à déconstruire », *Cahiers d'études africaines*, n° 175, n° 3, 1 Septembre 2004, p. 681 - 690.
- LE GUERINEL Norbert, « Note sur la place du corps dans les cultures africaines », In: *Journal des africanistes*. 1980, tome 50, fascicule 1, p. 113-119
- MBEMBE Achille, « Discours de Dakar : le retour des vieux clichés », dans, *Hommes & Libertés*, n° 139, juillet-août-septembre 2007, p. 39.

3 – 1 – Afrique australe

- ABRAHAMS Peter, *Mine Boy*, London, Ibadan, Nairobi, Heinemann, 1963, 251 p.
- AUSTIN Dennis, *Britain and South Africa*, London, OUP, 1966, 191 p. - BACH Daniel (s/d), *La France et l'Afrique du Sud : histoire, mythes et enjeux contemporains*, Paris, Karthala, Nairobi, CREDU, 1990, 432 p. .
- BATICLE Yves , *L'espace sud-africain*, Paris, Milan, Barcelone, Masson, 1990, 222 p.
- BLEEK Wilhelm Heinrich Immanuel, *A comparative grammar of South African languages*, London, Trübner, 1862, 2 vol.
- BOONZAIER Emile, SHARP John, *South African keywords: the uses and abuses of political concepts*, Cape Town, Johannesburg, David Philip, 1988, 197 p.

- COMAROFF Jean, COMAROFF John, *Of revelation and revolution. Volume one, Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, Chicago, University Chicago Press, 1991, 414 p. ; *Of revelation and revolution. Volume two, the dialectics of modernity on a South African frontier*, Chicago, University Chicago Press, 1997, 588 p. ; *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010, 188 p.
- COPLAN David Bellin, *In township tonight!: musique et théâtre dans les villes noires d'Afrique du Sud*, KARTHALA Editions, 1992, 468 p.
- DELEGORGUE Adulphe, MONTEMONT Albert, Etienne, *Voyage dans l'Afrique australe : notamment dans le territoire de Natal, dans celui des Cafres, Amazoulous et Makatisses jusqu'au tropique du Capricorne, exécuté durant les années 1838, 1839, 1840, 1841, 1842, 1843 & 1844*, A. René, 1847, 2 vol.
- FLACOURT Étienne de, *Histoire de la grande isle Madagascar composée par le Sieur de Flacourt*, Paris, P. Bien-Fait, 1661, 471 p.
- HAMOND-TOOKE David, *The Bantu-Speaking Peoples in Southern Africa*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974, 286 p.
- KUPER Adam, *South Africa and the anthropologist*, London, Routledge and Kegan Paul, 1987, 220 p.
- LEGASSICK Martin, *The politics of a South African frontier: The Griqua, the Sotho-Tswana and the missionaries, 1780-1840*, Basel, Basler Afrika Bibliographien, 2010, 394 p.
- LORY Georges Marie, *Afrique australe*, Paris, Autrement, 1990, 265 p.
- MACMILLAN William Miller, *Bantu, Boer and Briton: the making of the South Africa native problem*, London, Faber & Gwyer, 1929, 328 p.

- MANDELA Nelson, *Pensées pour moi-même – Le livre autorisé de citations*, Paris, Éditions de la Martinière, 2011, 495 p. (traduit par Maxime Berrée) ; *Conversations avec moi-même*, Paris, Éditions de la Martinière, 2010, 484 p., (traduit par Jean-Louis Festjens).
- MARECHERA Dambudzo, *House of Hunger*, London, Ibadan, Nairobi, Heinemann, 1978, 154 p.
- M'BOKOLO Elikia, *La dispersion des Bantou : L'Afrique australe du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, ABC, 1977, 135 p.
- MEILLASSOUX Claude, *Les Derniers Blancs : le « modèle sud-africain »*, Paris, Maspero, 1979, 310 p.
- PATTISON David, *No room for Cowardice: a view of the Life and Times of Dambudzo Marechera*, Trenton, Africa World Press, 2001, 272 p.
- PEIRES Jeffrey B., *The house of Phalo: A History of the Xhosa People in the Days of Their Independence*, Berkeley, University of California Press, 1982, 281 p.
- SAUNDERS Christopher (éd.), *Black leaders in Southern African History*, London, Ibadan, Heinemann, 1979, 160 p.
- SEVRY Jean, *Chaka, empereur des Zoulous : histoires, mythes et légendes*, Paris, L'Harmattan, 1991, 251 p.
- THOMPSON Leonard Monteath, *African societies in Southern Africa : historical Studies*, London, Heinemann, 1969, 336 p.
- THOMPSON Leonard Monteath, WILSON Monica (éd.), *The Oxford history of South Africa. I, South Africa to 1870*, Oxford, Clarendon Press, 1969, 503 p.
- VAIL Leroy (éd.), *The creation of Tribalism in Southern Africa*, London, J.Currey, Berkeley, University of California Press, 1989, 422 p.

- WALKER Eric Anderson., *A history of southern Africa*, London, Longman, Green, 1957, 973 p.

Articles

- COPLAN David et MARCHAL Roland, « Dire la race et l'espace dans une zone frontalière de l'Afrique du Sud », *Politique africaine*, vol. 91, 2003, p. 139 - 154.

- FAURE Véronique, « De la communauté des convertis ~~amakholwa~~ à la naissance de l'Inkatha. », *Cahiers d'études africaines*, vol. 35, n° 137, 1995, p. 133 - 161.

- FAUVELLE François-Xavier, « Les Khoisan dans la littérature anthropologique du XIXe siècle. Réseaux scientifiques et construction des savoirs au siècle de Darwin et de Barnum », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 11, n° 3, 1999, p. 425 - 471.

- GÉRARD Albert, « Relire Chaka, Thomas Mofolo ou les oublis de la littérature française », *Politique africaine*, 13, 1984, p. 14

- MARTIN Denis-Constant, « Peut-on parler de créolisation à propos de l'Afrique du Sud ? », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 187, n° 1, 13 Mai 2008, p. 173 - 184.

- SHAW Drew, « Post-Colonial Literature in Zimbabwe », *Journal of Southern African Studies*, vol. 28, n° 4, 1 December 2002, pp. 853 - 855.

3 – 2 – Lesotho

- ASHTON Hugh, *The Basuto*, London, New-York, OUP, 1952, 355 p.

- BARDILL John E., COBBE James H., *Lesotho: Dilemmas of dependence in Southern Africa*, Boulder, WestView Press, London, Gower, 1985, 224 p.

- COPLAN David Bellin, *In the time of Cannibals: the word music of South Africa's Basotho migrants*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, 300 p
- FERGUSON James., *The anti-politics machine: "development", depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*, Cambridge, New-York, Port Chester, CUP, 1990, 320 p.
- KUNENE Daniel, *Heroic Poetry of the Basotho*, Oxford, Clarendon Press, 1971, 203 p. ;
Thomas Mofolo and the Emergence of Written Sesotho Prose, Johannesburg, Ravan Press, 1989, 251 p.
- LAGDEN Godfrey Yeatman (Sir), *The Basutos ; the mountaineers & their country: being a narrative of events relating to the tribe from its formation early in the nineteenth century to the present day*, London, Hutchinson & co, 1909, 2 vol.
- LUNDAHL Mats, MCCARTHY Colin, PETERSSON Lennart, *In the Shadow of South Africa: Lesotho's economic future*, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2003, 214 p.
- MACHOBANE L.B.B.J., *The King's knights: military Governance in the kingdom of Lesotho, 1986-1993*, Roma (Lesotho), Institute of Southern African Studies, 2001, 232 p.
- MOFOLO Thomas, *Chaka : une épopée bantoue*, Paris, Gallimard, 1940, 271 p. (traduit du sesotho par Victor Ellenberger).
- PHILIPPE Léon, *Recherches et essais bantu-sémitiques au Basotholand*, Roma, Social Centre, 1976, 121 p. .
- THEAL George Mc. Call, *Basutoland Records*, Cape Town, C. Struick, 1964, 4 vol. ;
History of South Africa, Cape-Town, C. Struick, 1964, 11 vol.
- THENE SEALA A., *Etude sur le mariage et la circoncision au Lesotho*, Faculté Libre de théologie protestante de Paris, Bachelier en thèse de théologie, 1936, 173 p.

- THOMPSON Leonard Monteath, *Survival in two worlds . Moshoeshoe of Lesotho, 1786 – 1870*, Oxford, Clarendon Press, 1975, 389 p.

Articles

- PHOOPHOLO Pule, « Marital Litigation in Early Colonial Lesotho 1870-1900 », *Cahiers d'études africaines*, n° 187-188, n° 3, 1 Octobre 2007, p. 671 710.

- SELDON H., « Moshoeshoe II « temporairement déposé ». Le Lesotho sans roi ? », *Point de vue et Images du Monde*, N°2176, 12 avril 1990, p.16-17

4 – religion

- AUGÉ Marc, *Génie du paganisme*, paris, Gallimard, 1982, 336 p.

- BAUBÉROT Jean, BEGUIN Jacques (éd.), *Cent ans des sciences religieuses en France*, Paris, Cerf, 1987,175 p.

- BELLAH Robert Neelly, *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*, New-York, Harper & Roy, 1970, 298 p.

- BELLET Maurice, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, 314 p.

- BOSCH David Jacobus, *Dynamique de la mission chrétienne : histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé, Haho, Paris, Karthala, Genève, Labor et Fides, 1995, 774 p.

- COMBY Jean, *Deux mille ans d'évangélisations : Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992, 327 p.

- CREDIC, *L'accueil et le refus du christianisme : historiographie de la conversion*, Actes du colloque de Stuttgart, Lyon, Université Jean Moulin – Lyon III, 1986, 250 p. ; *Naître et grandir en église : le rôle des autochtones dans la première inculturation du christianisme*

hors d'Europe, Actes du colloque de Chantelle-sur-Allier, Lyon, Université Jean Moulin – Lyon III, 1987, 282 p.,

- DURAND Jean-Dominique, LADOUS Régis (s/d), *Histoire religieuse : histoire globale, histoire ouverte : mélanges offerts à Jacques Gadille*, Paris, Beauchesne, 1992, 537 p.

- DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912, 647 p.

- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 306p.

- HERVIEU-LEGER Danièle, *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, 289 p. ; *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, 222 p. ; *Vers un nouveau christianisme : introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, 395 p. ; *La religion pour mémoire*, Cerf, 1993, 273p.

- IZARD Michel, SMITH Pierre (éd.), *La fonction symbolique : essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, 346 p.

- LE BRAS Gabriel, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris, P.U.F., 1955-1956, 2 vol., 819 p.

- LE GOFF Jacques, REMOND René (s/d), *Histoire de la France religieuse. 3 Du roi très chrétien à la laïcité républicaine : XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Seuil, 1991, 540 p.

- MAYEUR Jean-Marie, *L'Histoire religieuse de la France XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1975, 290 p.

- VINCENT Jeanne-Françoise, VERDIER Raymond, DORY Daniel, *La construction religieuse du territoire*,

- WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1920, 321 p.
(Traduit de l'allemand par Jacques Chavy) ; *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996
(1^{ère} éd. 1922), 545 p. (traduit de l'allemand par Jean-Pierre Grossein).
- WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995, 127 p.

Articles

- BOURDIEU Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, n° 3, 1971, p. 295-334.
- BORGEAU Philippe, « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales*, T. XXIV, 1986, p. 59-75
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « Jeu de la croyance et « je » ethnologique : exotisme religieux et ethno-ego-centrisme », in *Cahiers d'Études africaines*, 111-112, 1988, p. 527-540

4 – 1 – Protestantisme

- ALLIER Raoul, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Paris, Payot, 1925, 2 vol.
- BAUBEROT Jean, *Histoire du protestantisme*, Paris, PUF., 1987, 125 p.
- BERTRAND Claude Jean., *Le méthodisme*, Paris, Colin, 1971, 416 p.
- BIANQUIS Jean, *Les origines de la Société des missions évangéliques de Paris, 1822-1829*, Paris, SMEP, 1930-1935, 3 vol.

- BLANC René, BLOCHER Jacques, KRUGER Etienne, *Histoire des missions protestantes françaises*, Flavion, Le Phare, 1970, 447 p.
- CHAUNU Pierre, *L'Aventure de la Réforme : Le monde de Jean Calvin*, Paris, Hermé, Desclée de Brouwer, 1986, 295 p.
- CRÉTÉ Liliane, *Le protestantisme et les femmes. Aux origines de l'émancipation*, Genève, Labor et Fides, 1999, 127 p. ; *Le protestantisme et les paresseux*, Genève, Labor & Fides, 2001, 158 p.
- DELUMEAU Jean, WANEGFFELEN Thierry, COTTRET Bernard, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 2012, 477 p., (11^{ème} éd.).
- ELLUL Jacques, CHASTENET Patrick, *Entretien avec Jacques Ellul*, Paris, La Table ronde, 1994, 208 p.
- ENCREVÉ André, *Les protestants en France de 1800 à nos jours : histoire d'une réintégration*, Paris, Stock, 1985, 281 p. ; *Protestants français au milieu du XIX^e siècle : les réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986, 1121 p. ; *L'expérience et la foi – Pensée et vie religieuse des Huguenots au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2001, 423 p.
- LANUSSE CAZALÉ Hélène, *Protestants et protestantisme dans le Sud aquitain (1802-1905). Espaces, réseaux et pouvoirs*, Pau, ITEM, (thèse de doctorat en histoire), 2012,
- LEONARD Emile G., *Histoire générale du protestantisme. Tome III, Déclin et renouveau, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, PUF., 1964, 786 p.
- MEHL Roger, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, 283 p.
- RICHARDOT Jean-Pierre, *Le peuple protestant français aujourd'hui*, Paris, Laffont, 1980, 365 p.

- ROBERT Daniel, *Les églises réformées en France (1800-1830)*, Paris, PUF, 1961, 632 p.
- WEMYSS Alice, *Histoire du Réveil : 1790-1849*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977, 274 p.
- ZORN Jean-François, *Le grand siècle d'une mission protestante : l'action, la pensée et l'organisation de la Société des Missions évangéliques de Paris de ses origines (1822) à la première guerre mondiale*, Université Paris Sorbonne, Thèse de doctorat, 1992, 3 vol.
- , *Le grand siècle d'une mission protestante : La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala, Les Bergers et les mages, 1993, 791 p.

Articles

- BAILLOT Hélène, « La conversion des peuples dits “non-civilisés” chez Raoul Allier (1862-1939) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 8, 16 Mars 2010
- BARÉ Jean-François., « Les “conversions” tahitiennes au protestantisme comme malentendu productif (1800-1820) », *Anthropologie et histoire*, Cahiers de l'ORSTOM, vol. XXI-N°1, Paris, ORSTOM, 1985, p. 132.
- BASTIDE Roger, *Sur les religions afro-brésiliennes*, Saint-Paul-de-Fourques, Bastidiana, 1995, 163 p.
- CHAPERON Sylvie, « Le Mouvement Jeunes Femmes, 1946 -1970, de l'Évangile au féminisme », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, n°146/1, 2000, 01/02/02.
- PASTOUREAU Michel. « L'Église et la couleur, des origines à la Réforme », In: *Bibliothèque de l'école des chartes*. 1989, tome 147, p. 203-230 .

- LESTRINGANT Frank, « Calvinistes et cannibales. Les écrits protestants sur le Brésil français (1555-1560) », *Bulletin de la Société du protestantisme français*, 1 et 2, 1980, p. 9-26 et 167-192.

OLEKHNOVITCH Isabelle, « Henri Pyt, Prédicateur du Réveil », *Théologie évangélique*, Vol 5, n°3, 2006, p.287-292

- PASTOUREAU Michel, « L'Eglise et la couleur, des origines à la Réforme », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 147, n° 1, 1989, p. 203 - 230.

- WANEGFFELEN Thierry, « Etre protestant. L'exil, paradigme identitaire des réformés français au XVI^e et dans la première moitié du XVII^e siècle », Extrait de *À propos de l'Édit de Nantes*. Rendez-vous sur le plateau Vivarais-Lignon, actes des conférences organisées par la Société d'Histoire de la Montagne (printemps-été 1998), s.l. 1999, p. 35-64.

- ZORN Jean-François, « Entre mémoire et histoire : l'historiographie missionnaire protestante francophone relue d'un point de vue géographique », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 1, n° 1, 2007, p. 31. ; « Halte à l'inculture religieuse ! », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, vol. 19, n° 1, 1988, p. 69 - 71. ; « Une mémoire d'avenir pour la mission », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 4, n° 4, 2007, p. 155. ; « La conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg 1910 : Présentation historique de ses circonstances et de ses enjeux », *Perspectives missionnaires*, n° 202, 2011, p. 21 - 36. ; « Comment Maurice Leenhardt a fortifié l'action des Nata, pasteurs indigènes de Nouvelle-Calédonie , (1902-1926), » *Naître et grandir en Église . Le rôle des autochtones dans la première inculturation du christianisme hors d'Europe*, Actes du colloque du CREDIC de Chantelle, Lyon ; Université Jean Moulin, 1987, p.64-84.

4 – 2 – Afrique et religions

- ACTES DU COLLOQUE DE COTONOU, *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Paris, Présence Africaine, 1972, 426 p.
- AGOSSOU Médéwalé Jacob, *Christianisme africain : une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987, 217 p.
- BAYART J.F. (s/d), *Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, 312 p. ; *L'Etat en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006, 439 p. (1^{ère} éd. 1989)
- BURCKHARDT Gustav Emil, GRUNDEMANN Reinhold, *Les missions évangéliques depuis leur origine jusqu'à nos jours. II Afrique*, Lausanne, G. Bridel, 1884, 520 p.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre(s/d), *L'invention religieuse en Afrique : histoire et religion en Afrique noire*, Paris, ACCT-Karthala, 1993, 487 p. ; *Burundi, l'histoire retrouvée : 25 ans de métier d'historien en Afrique*, Paris, Karthala, 1993, 509 p.
- DAMMANN Ernest, *Les religions de l'Afrique*, Paris, Payot, 1964, 270 p., (traduit de l'allemand par Laurent Jospin) .
- DESCHAMPS Hubert, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, PUF., 1954, 128 p. ; *Histoire des explorations*, Paris, PUF., 1969, 127 p.
- DOZON Jean-Pierre, *L'Afrique à Dieu et à Diable : Etats, ethnies et religions*, Paris, Ellipses, 2008, 138 p.
- EBOUSSI-BOULAGA Fabien, *A contretemps : l'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, 264p. ; *Les conférences nationales en Afrique Noire : une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, 229 p.

- FAURE – TRONCHE Véronique (s/d), *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala, 2000, 354 p.
- GLELE Maurice Ahanhanzo, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, Economica, Présence africaine, 1981, 206 p.
- HARRIES Patrick, *Butterflies & barbarians: Swiss missionaries & systems of knowledge in South-East Africa*, Oxford, James Currey, Harare, Weaver Press, Johannesburg, Wits University Press, Athens, Ohio University Press, 2007, 286 p.
- HASTINGS Adrian, *A History of African Christianity: 1950-1975*, Cambridge, London, New-York, CUP, 1979, 336 p.
- HORTON Robin., *La pensée métisse : Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Paris, PUF, Genève, Institut universitaire d'études du développement, 1990, 264 p.
- MBEMBE Achille, *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, 222 p.
- MOFFAT Robert, *Vingt-trois ans de séjour dans le Sud de l'Afrique, ou Travaux, voyages et récits missionnaires*, Paris, L.-R. Delay, 1846, 402 p. (traduit de l'anglais par Horace Monod).
- OLIVER Roland, *The Missionary factor in East Africa*, London, New-York, Toronto, Longmans, Green, 1942, 302 p.
- PHILIP John, *Researches in South Africa : illustrating the civil, moral and religious conditions of the native tribes*, London, James Duncan, 1828, 2 t.

- SUNDKLER Bengt Gustav, Malcom, *Bantu Prophets in South Africa*, Cambridge, James Clarke & co., 1948, 344 p.
- VAN BUTSELAAR Jan, *Africains, missionnaires et colonialistes : Les origines de l'Eglise presbytérienne du Mozambique (Mission suisse), 1880-1896*, Leiden, Brill, 1984, 230 p.
- RAISON-JOURDE Françoise, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle : invention d'une identité chrétienne et construction de l'Etat*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.
- ZAHAN Dominique, *Religions, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970, 244

Articles

- BALANDIER Georges, "Messianismes et nationalismes en Afrique noire", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, 1953, p. 41-65.
- BASTIDE Roger, "Religions africaines et structures de civilisation", *Présence africaine*, n° 66, 1968, p. 98-111.
- BECK Roger B., « Bibles and beads : Missionaries as traders in Southern Africa in the early nineteenth century », *Journal of African History*, N°30, 1989, p.221-225.
- DORIER-APPRILL Élisabeth, « Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne », *L'Information géographique*, vol. 70, n° 4, 2006, p. 46. ; « Les enjeux politiques du foisonnement religieux à Brazzaville », *Politique africaine*, n° 64, déc. 1996, pp. 129-134.
- EGGERS Nicole, « Prophètes, politiciens et légitimité politique », *Politique africaine*, N° 129, n° 1, 1 Mars 2013, p. 73 91.

- FOUELLEFAK KANA Célestine Colette, « Acteurs locaux de l'implantation du catholicisme dans le pays Bamiléké au Cameroun », *Chrétiens et sociétés. XVI^e-XXI^e siècles*, n° 13, 31 Décembre 2006.
- HORTON Robin, "African conversion", *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 41, n°2, April 1971, p.85-108.
- LACHENAL Guillaume, TAITHE Bertrand, « Une généalogie missionnaire et coloniale de l'humanitaire : le cas Aujoulat au Cameroun, 1935-1973 », *Le Mouvement Social*, n° 227, n° 2, 2009, p. 45 - 63.
- MARY André, « Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines », *Social Compass*, vol. 53, n° 3, 2005, p. 281 - 294. ; « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'Études Africaines*, n°160, 2000, p.789-799. ; « Pour une anthropologie des formes contemporaines du christianisme africain », *Journal des anthropologues*, n°63, 1995-1996, p.21-36.
- MOROVICH Barbara, « La conversion dans une Église akurinu. Le choix d'un réseau non exclusif », *Cahiers d'études africaines*, n° 185, n° 1, 1 Mars 2007, p. 5 - 28.
- PERSON Yves, « Pour une histoire des religions africaines », *Archives de sciences sociales des religions*, N°36, 1973, p. 91-191.
- PIROTTE Jean, « De l'éclipse au retour ? Regards historiens sur le flux et le reflux des religions africaines », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 3, n° 3, 2007, p. 23.

4 – 3 – La mission au Lesotho

- AMBROSE David, BRUTSCH Albert (édition, traduction), *Missionary excursion into the Blue Mountains*, Morija, Morija Archives, Nairobi, CRELU, 1991, 219 p.
- ARBOUSSET Thomas, *Relation d'un voyage d'exploration au nord-est de la colonie du Cap de Bonne Espérance, entreprise dans les mois de mars, avril et mai 1836 par MM. T. Arbousset et F. Daumas missionnaires de la Société des missions évangéliques de Paris*, Paris, Bertrand, Delay, Maison des missions évangéliques, 1842, 620 p. ; *Voyage d'exploration aux Montagnes bleues*, Paris, SMEP., 1933, 256 p.
- AUBRET Camille, « Femmes et Mission, de la France au Lesotho : statuts, rôles et engagements au sein de la Société des Missions Évangéliques de Paris, de 1825 aux années 1910 », Master 2, Université Paris I Panthéon-Sorbonne », Automne 2012 .
- BALFET Frantz, *Un pionnier de la mission du Lessouto, Samuel Rolland (1801-1873)*, thèse présentée à la faculté libre de théologie protestante de Montauban, 1914, 212 p.
- BERTHOUD Paul, *Lettres missionnaires de M. et Mme Paul Berthoud de la Mission Romande 1873-1879*, Lausanne, Bridel, 1900, 525 p.
- BERTRAND Alfred, *En Afrique avec le missionnaire Coillard : à travers l'Etat libre d'Orange, le pays des Ba-Souto, Boulouwayo*, Genève, Ch. Eggimann, 1901, 203 p
- BONHOMME Jean, *Noir et or : le Basutoland, mission noire, maison d'or*, Montréal, Maison provincial des missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 1934, 281 p.
- CADIER Charles, *L'Eglise française du Lessouto*, Genève, Imprimerie du Journal de Genève, 1906, 99 p. (mémoire ou thèse)
- CASALIS Eugène, *Etudes sur la langue séchuana*, Paris, Imprimerie royale, 1841,

103 p. ; *Les Bassoutos ou vingt-trois années d'étude et d'observation au sud de l'Afrique*, Paris, Meyrueis, 1859, 370 p. (1^{ère} édition); Pau, CEPB, 2012, 435 p. (présenté at annoté par Jean-François Zorn avec la collaboration de Philippe Chareyre) ; *Les missions et les langues nationales*, Amsterdam, Evangelische Alliante, 1867, 12 p. ; *Mes souvenirs*, Paris, Fischbacher, 1884, 344 p. ;

, *En service commandé : journal d'un voyage en Europe*, Paris, SMEP., 1937, 346 p.

- CHRISTOL Frédéric, *Au sud de l'Afrique*, Paris, Nancy, Berger-Levrault, 1897, 308 p.

, *Vingt-six ans au sud de l'Afrique*, Paris, SMEP., 1930, 308 p. ; *A l'ombre d'un wagon à bœufs : quelques souvenirs d'enfance*, Paris, SMEP, 1935, 71 p.

- CLAVIER Henri, *Thomas Arbousset : recherche historique sur son milieu, sa personnalité, son œuvre, parallèle avec Livingstone*, Paris, SMEP., 1965, 434 p.

- COUVE Daniel, *Des monts du Lessouto aux plaines du Zambèze*, Paris, SMEP., 1926, 159 p.

- DAMANE D., *Peace, the mother of nations, the « saga » of the origin of the Protestant Church in Basutoland*, Morija, Sesuto book depot, 1947, 54 p. ; *Histori ea Lesotho*, Morija, Sesuto book depot, 1955, 119 p.

- DIETERLEN Hermann, *Adolphe Mabile, missionnaire*, Paris, SMEP, 1898, 320 p. ; *Portraits et souvenirs du Lessouto*, Cahors, impr. A. Coueslant, Paris, SMEP, 1923, 63 p.

, *François Coillard*, Paris, S.M.E.P., 1921, 75 p. ; , *Eugène Casalis*, Cahors, impr. A. Coueslant, Paris, SMEP, 1930, 263 p. ; *La médecine et les médecins au Lessouto*, Paris, SMEP, 1930, 72 p.

- ELLENBERGER Victor, *Sur les hauts-plateaux du Lessouto : notes et souvenirs du voyages*, Paris, SMEP, 1930, 234 p. ; *Un siècle de mission au Lessouto (1833-1933)*, Paris, SMEP, 1934, 447 p. ; *Sello, berger mossouto*, Paris, SMEP, 1936, 162 p. ; *Teboho : jeune fille du*

- Lessouto*, Paris, SMEP, 1952, 151 p. ; *La fin tragique des Bushmen : les derniers hommes vivants de l'âge de pierre*, Paris, Amiot-Dumont, 1953, 265 p.
- ESPINOSA Laurence, *Eugène Casalis (1812-1891)*, Pau, UPPA., TER de maîtrise, 1990, 124 p.
 - FAVRE Edouard, *François Coillard*, Paris, SMEP, 1908-1913, 3 vol.
 - FERRAGNE M., *Au pays des Basotho : les cent ans de la Mission Saint-Michel 1868-1968*, Roma (Lesotho), Social Centre, 1972, 129 p.
 - GALLIENNE Georges, *Thomas Arbousset (1810-1877)*, Paris, SMEP, 1931, 344 p.
 - GÉRARD OMI, *Lettres aux Supérieurs Généraux et autres Oblats*, Rome, Postulation Genrale, OMI, 247 p.
 - GOIRAN Henri, *Une action créatrice de la mission protestante française au sud de l'Afrique*, Paris, « Je sers », 1931, 280 p.
 - HOTZ Eugène, *Paul Ramseyer, missionnaire 1870-1929*, Paris, Genève, SMEP, 1930, 281 p.
 - JACOTTET Edouard, *Contes populaires des Bassoutos*, Paris, E. Leroux, 1895, 292 p.
 - JOSEPH (Bienheureux), *Gérard OMI L'apôtre des Bassotos (1831-1914) Lettres aux supérieurs généraux et autres oblats – écrits divers*, Rome, Postulatione generale OMI, 1988, 247 p.
 - JOUSSE Théophile, *La mission française évangélique au sud de l'Afrique : son origine et son développement jusqu'à nos jours*, Paris, Fischbacher, 1889, 2 vol.
 - JUILLARD Pierre, *Taillés dans le granit : les quatre missionnaires vaudois au Lessouto : 1836-1936*, Paris, SMEP, 1936, 48 p.

- LAPOINTE Eugène, *Une expérience pastorale en Afrique australe : pour des communautés chrétiennes enracinées et responsables*, Paris, L'Harmattan, 1985, 286 p.
- LECHESA SEGOE T., *Raphepheng : bophelo ba Basotho ba khale*, Mazenod, Catholic Centre, 1915, 87 p.
- MABILLE Georges, *Un Noir + un Blanc = une équipe : ceux qui font tomber la barrière de couleur au pays de l'apartheid : témoignages à Michael Malefane*, Nîmes, Imprimerie Bene, 1976, 133 p. , *Centre œcuménique interracial de Wilgespruit en Afrique du Sud*, Nîmes, Imprimerie Bene, 1977, 71 p.
- MACHOBANE J., *Senate shoeshoè ea Moshoeshoe*, Morija, Sesuto book depot, 1967, 137 p. (*La vie de Tsoènyane Motsoène Moshoèshoè*)
- MALAN César, *La mission française au sud de l'Afrique : impression d'un ancien soldat*, Paris, Bonheure, 1878, 236 p.
- MOSIMANN-BARBIER Marie-Claude, *Un Béarnais en Afrique australe, ou, l'extraordinaire destin d'Eugène Casalis*, Paris, L'Harmattan, 2012, 300 p. ; s/d, *Missions et colonialisme : le Lesotho à l'heure du bicentenaire d'Eugène Casalis*, Paris, L'Harmattan, 2013, 246 p.
- MOTSAMAI Edouard, *Ngaka en Mosotho*, 1950, 119 p. (*Le médecin guérisseur sotho*). ; Mehla ea Malimo, Mazenod, Catholic Centre, 1912, 143 p. (*Au temps des cannibales*)
- PERROT Claude -Hélène Perrot, *Les Bassoutos et les missionnaires européens au XIX^e siècle*, Paris, EPHE, thèse de 3ème cycle, 1963 ; *Les Sotho et les missionnaires européens au XIX^e siècle*, Annales de l'université d'Abidjan, 1970, 190 p.
- PUAUX Frank, *Les Bassoutos. Une mission française au sud de l'Afrique*, Paris, SMEP, 1881, 39 p.

- RICHARD Jean-Louis, *L'expérience de la conversion chez les Basotho*, Roma, Università gregoriana, 1977, 236 p.
- ROCHE Aimé, *Clartés australes : Joseph Gérard OMI, le « prêtre bien-aimé des Basotho 1831-1914*, Lyon, Edition du Chalet, 1951, 397 p. ; *Le cavalier des Malouti : Joseph Gérard OMI 1831 – 1914*, Lyon, Edition du Chalet, 1955, 176 p.
- ROTH Jean, *Eugène Casalis – Enfance et jeunesse (1812-1832)*, Orthez, Imprimerie nouvelle Moulia et Gandperrin, 1913, 20 p.
- SCHLOESING Emile, *Voyage au Lessouto : carnet de route*, Paris, SMEP, 1933, 106 p.
- SCHRUMPF Christian, *Souvenirs de l'Afrique méridionale*, Genève, Emile Beroud, 1860, 79 p.
- SCHRUMPF Rosette, *Autobiographie de Mme Rosette Schrupf née Vorster, missionnaire au sud de l'Afrique : ouvrage commencé par elle-même, continué et complété au moyen de sa correspondance et ses souvenirs de famille par son mari*, Strasbourg, Schiltigheim Press, 1865, 100p.
- SIORDET James E., *Adèle Mabile, née Casalis (1840-1923)*, Paris, SMEP, 1933, 288 p.

Articles

- RICARD Alain, « Casalis, les Bassoutos, la poésie », *Cahiers d'ethnographie*, Bordeaux 1, 1995, p.95-106. ; « “Un ouvrage d'imagination absolument original...“: Moeti oa bochabela de Thomas Mofolo: premier roman africain »; Bordeaux: Editions Confluences, collection Traversées de l'Afrique, 2003, p. 9-30.
- ESPINOSA Laurence, « La frontière : contrainte ou ressource pour l'individu ? Le « pari romantique » des pionniers de la Société des missions évangéliques de Paris, de

« l'humanisation » à « l'humanitarisation » des Sotho », *Les Cahiers de Framespa. Nouveaux champs de l'histoire sociale*, n° 11, 20 Décembre 2012.

- KUNENE Daniel, « Leselinyana la Lesotho and Sotho historiography », *History of Africa*, vol. 4, 1977, p. 149-161.

- PERROT Claude-Hélène, « Premières années de l'implantation du christianisme au Lesotho (1833-1847) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 4, n° 13, 1963, p. 97 - 124. ; « Un culte messianique chez les Sotho au milieu du XIX^e siècle », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 18, n° 1, 1964, p. 147 -152.

- PERSON Yves, « Claude-Hélène Perrot, Les Sotho et les missionnaires européens au XIX^e siècle. », *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 42, n° 2, 1972, p. 237- 238.

- POIRIER Jean, « Maurice Leenhardt. L'homme et son œuvre », *Journal de la Société des océanistes*, vol. 10, n° 10, 1954, p. 4 - 10.

- SPINDLER Marc, « Le modèle Moshesh dans la missiologie protestante du XIX^e siècle, *colloque du CREDIC*, août 1985, 42 p.

- ZORN Jean-François, « Eugène Casalis (1812-1891) premier militant anti-apartheid français ? », *Mission*, N°12, 15 avril 1990, pp.22-23.

TABLE DES MATIÈRES

ANTHROPOLOGIE D'UNE RENCONTRE

LES SOTHO DANS LES ÉCRITS DES PIONNIERS DE LA SOCIÉTÉ DES MISSIONS ÉVANGÉLIQUES DE PARIS AU XIX^e SIÈCLE (1830 – 1880)

SOMMAIRE	p. 3
CONVENTIONS D'ÉCRITURES	p. 7
REMERCIEMENTS	p. 8
INTRODUCTION GÉNÉRALE	p. 9
Avant propos	
I – LE CONTEXTE – LES ACTEURS EN PRÉSENCE	p. 13
1 – Les <i>Sotho</i>	p.13
1 – 1 – Le Lesotho aujourd'hui – Données géographiques, socio-économiques et politiques.....	p.13
1 – 2 – Les <i>Sotho</i> sous le règne de Moshoeshoe 1 ^{er}	p. 20
2 – Les missionnaires	p. 30
2 – 1 – Les origines.....	p. 30
2 – 2 – Les influences	p. 32
3 – Le 28 juin 1833 – Le premier contact	p. 39

II – PROBLÉMATIQUE DE LA RECHERCHE	p. 42
1 – Premier temps de la recherche : autour de la représentation	p. 44
1 – 1 – Considérations générales.....	p.44
1 – 2 – Représentations de l'Afrique et de l' « homme noir »	p. 49
2 – Deuxième temps de la recherche : autour de la rencontre	p. 53
3 – Une recherche au carrefour des anthropologies	p. 55
3 – 1 – Anthropologie historique	p. 56
3 – 2 – Anthropologie du fait religieux	p. 67
4 - Les missionnaires de la SMEP entrent en contact les <i>Sotho</i>	p.76
III – MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE : CRITIQUES DES SOURCES.....	p. 77
1 – Les sources.....	p. 77
1 – 1 – Les sources écrites et l'Afrique subsaharienne.....	p.77
1 – 2 – Les <i>Journaux des Missions Évangéliques (JME)</i>	p. 79
2 – Les tâtonnements méthodologiques	p. 81
2 – 1 – Vers l'analyse discursive.....	p.81
2 – 2 – Une étreinte renouvelée.....	p. 84
3 – Applications	p. 88
3 – 1– L'exploration « harrissienne ».....	p. 88
3 – 2 – La rencontre en tant que « guide heuristique associée	p. 92

**PREMIÈRE PARTIE : LE PREMIER CONTACT – DE LA VOCATION À
L'ÉVANGÉLISATION MILITANTE p.99**

I – « DIEU », ARTISAN DE LA MISE EN RELATION	p.100
1 – Autour du mot « enthousiasme ».....	p.100
2 – Le premier contact déployé.....	p.104
2 – 1 – Les <i>Sotho</i> – l'interlocuteur indifférencié ou compact.....	p.104
2 – 2 – Les femmes <i>Sotho</i> – Le contact occulté	p.107
2 – 2 – 1 – La femme protestant(e)	p.109
2 – 2 – 2 – De la femme « endormie » à la femme « ensevelie »	p.113
2 – 3 – Le roi <i>Moshesh</i> – Un homme de parole	p.124
II – DE L'AUTRE COTE DU MIROIR – LE CONTACT IMAGINÉ.....	p.128
1 - Premiers éléments sur les Européens dans le sud-ouest africain avant 1850.....	p.128
2 – Comment les missionnaires ont-ils pu être perçus par les <i>Sotho</i> au moment du premier contact ?	p.133
III– PÉRÉGRINATIONS ANACHRONIQUES - LES BAGAGES IDÉELS DES MISSIONNAIRES	p.136
1– Au croisement des histoires.....	p .138
2– Prospective politique	p. 141
2 – 1 – Les pouvoirs du chef.....	p.141
2 – 2 – Itinéraire discursif du peuple <i>sotho</i>	p.150

3 – Prospection religieuse	p.154
4 – Digression instructive	p.156
IV – LE TERRAIN – L'ÉVANGÉLISATION MILITANTE.....	p.158
1 – Une terre d' « abandon » et d' « abondance », des visions contradictoires ?.....	p.159
1 – 1 – Les missionnaires, hommes de terrain.....	p.159
1 – 1 – 1 – Une région contrastée.....	p.159
1 – 1 – 2 – Un réseau hydrographique dense	p.160
1 – 1 – 3 – Une Afrique « froide »	p.162
1 – 2 – Un discours propagandiste	p.163
1 – 2 – 1 – L'hôte recevant	p.164
1 – 2 – 2 – L' « invitation de Moshoeshoe	p.165
1 – 2 – 3 – L'hôte invitant	p.166
2 – Les « atouts » de l'hôte	p.167
2 – 1 – Ambition et préoccupation des missionnaires - autres pérégrinations.....	p.167
2 – 2 – Collecte ethnographique – Propos sur l'esclavage	p.169
Conclusion de la première partie – Un moment de connivence.....	p.174

DEUXIÈME PARTIE :

LES CONVERSIONS – LA PALPABILITÉ DE DIEU p.177

I – LES RÉCITS DES CONVERTIS	p.180
1 – La réception des <i>Journaux des missions évangéliques</i> – Le contact avec les lecteurs	181
2 - Exercices de style – Le <i>Sotho</i> converti, « créature » fictive	p.188
3 – Le <i>Sotho</i> , projeté romantique du missionnaire	p.199
3 – 1 – Convertir la société	p.202
II – PALPATIONS	p.205
1 – Touches « noires ».....	p.205
2 – La terre (chair) emprisonnée	p.210
3 – Le propre corps de l'hôte	p.217
4 – Félékoane, arrêt sur image	p.221
III – LA LANGUE DE L'HÔTE	p.227
1 – S'emparer de la langue.....	p.227
2 – Quand le <i>Sotho</i> devient missionnaire, tutorat ou commensalité ?.....	p.236
3 – Quand le missionnaire devient <i>Sotho</i> – Parenthèse poétique.....	p.239
Conclusion deuxième partie : rencontres différées ou éventuelles	p.243

TROISIÈME PARTIE : DE L'INTRUSION MISSIONNAIRE A L'INCURSION

SOTHO – LES ATERMOIEMENTS DE L'ALTERITÉ p. 245

I – DE L'HÔTE A L'AUTRE	p.247
1 – Deviner, sentir le souffle.....	p.247
2 – Le « cannibale » ou l'altérité dépecée	p.257
II – ALLER VERS L'AUTRE – DÉTOURS PAR L'ADVERSITÉ	p.261
1 – Les « Anti- <i>Sotho</i> » - Considérations générales.....	p.261
2 – Photographie des populations de l'Afrique australe vers 1830	p.271
2 – 1 – Caractéristiques et considérations « ethniques »	p.273
2 – 1 – 1 – Le « Bushman », créature infortunée.....	p.273
2 – 1 – 2 – Le « Korana », l'Autre possible, « l'anti- <i>Sotho</i> ».....	p.276
2 – 1 – 3 – Le « Matébélé-Zoula » entre formel et informel	p.278
2 – 2 – Le « Griquois » : le métis ou l'impasse.....	p.283
III– LA GUERRE, CONTACT PAROXYSMIQUE	p.289
1 – Les <i>Sotho</i> en guerre, un retour sur soi.....	p.289
2– « Humanisation » et « humanitarisation » : les deux aspects d'une mise sous tutelle	p.293
3 – « Désordre et ordres » - Entretien diplomatique – Conflits	p.295
Conclusion troisième partie : l'adversité n'est pas l'altérité	p.310

CONCLUSION GÉNÉRALE : ANTHROPOLOGIE D'UNE FRAGILITÉ

HUMAINE ORDINAIRE p. 312

- A propos de la femmep.317
- Frontière et métissage.....p.319
- Les *Sotho* des troupeaux aux mines.....p.321

BIBLIOGRAPHIE.....p.324

1 – Remarques préliminaires. Les lieux de consultation des ouvrages et articles

- 1 – 1 – Les bases de données.....p.324
- 1 – 2 – Dictionnaires, atlas et autres ouvrages de référence.....p.325
- 1 – 3 – Bibliographies.....p.326
- 2 – Orientations théoriques et méthodologiques.....p.326**
- 3 – Afrique..... p.339**
 - 3 – 1 – Afrique australe.....p.345
 - 3 – 2 – Lesotho.....p.348
- 4 – religion.....p.350**
 - 4 – 1 – Protestantisme.....p.352
 - 4 – 2 – Afrique et religions.....p.356
 - 4 – 3 – La mission au Lesotho.....p.360

ILLUSTRATIONS ET TABLEAUX.....p.373

ANNEXES.....p.375

ILLUSTRATIONS ET TABLEAUX

- Palimpseste.....	p. 12
- Le Lesotho : carte physique	p. 15
- Le Lesotho : carte administrative	p. 17
- Letsie III : roi du Lesotho depuis le 7 février 1996	p. 19
- Les langues africaines	p. 21
- Moshoeshoe dessiné par Eugène Casalis	p. 23
- <i>Lifacane</i>	p. 25
- Thaba-Bosiu, dessin d'Eugène Casalis	p. 26
- Les pionniers de la SMEP	p. 31
- Eugène Casalis et Thomas Arbousset	p. 32
- L'enseignement dispensé à la Maison des Missions vers 1830	p. 37
- Eugène Casalis, directeur de la Maison des missions	p. 41
- <i>Indian Reorganization Act</i>	p. 63
- L'imprimerie de Morija	p. 76
- Thomas Mofolo (1876-1948)	p. 79
- Femme du Lesotho	p.112
- Représentations antinomiques des femmes <i>Sotho</i>	p.117
- La femme du corpus au corps	p.118
- Moshoeshoe, peinture du XIX ^e siècle	p.127
- Jan van Riebeeck au Cap en 1652.....	p.129
- La « frontière blanche » en Afrique du Sud	p.132
- La répartition des activités	p.144

- Le paysage africain : épithètes à entrées multiples (1834-1843).....	p.161
- Collecte – activité ethnographique	p.170
- Bible en <i>sesotho</i> – <i>Bibele halalelang</i>	p.179
- Destins tragiques, violences physiques et morales : expressions de l'extrême.....	p.195
- Héros vertueux	p.196
- Paysages – Variations noires	p.207
- Emplacement des stations en 1843.....	p.213
- Paysage traditionnel – Paysage corseté.....	p.216
- <i>La guérison de l'infirme de Bethesda</i>	p.226
- Chant de Noël	p.231
- <i>Sefela</i>	p.241
- Antilope - Dessin d'Eugène Casalis	p.251
- Le <i>Sotho</i> , point de convergence des sept péchés capitaux	p.252
- Des héros inachevés	p.255
- Peuples de l'Afrique australe	p.262
- Répartition des populations entre Vaal et Orange au début du XIX ^e siècle	p.272
- Xhixho	p.275
- Guerrier Matabele	p.281
- Frontières de 1849 : la ligne « Warden ».....	p.298
- Mokhachana	p.301
- La « marche des troupes anglaises »	p.303
- <i>Mine Boy</i>	p.320

ANNEXES

- **I – IX - METHODOLOGIE – Exploration harrissienne (première période)**
- **XII – XIII - Un bref regard du père Gérard OMI, sur les *Sotho* et les *Xhosa*XIV**
- **XVIII - Entretien entre Moshoeshoe et George Cathcart – *JME* 1852**
- **XIX – Chant de Noël écrit par Eugène Casalis en béarnais, traduit par M. Grosclaude**
- **XX - Hommes Sotho : chants**
- **XXI – Laurence Espinosa - Sur la pertinence de la notion d'héritage pour rendre compte d'une expérience d'évangélisation - Résumé d'intervention – Les carnets d'ITEM –**
- **XXII – XXXIV - Laurence Espinosa, « La frontière : contrainte ou ressource pour l'individu ? Le « pari romantique » des pionniers de la Société des missions évangéliques de Paris, de l'humanisation » à « l'humanitarisation » des Sotho », *Les Cahiers de Framespa. Nouveaux champs de l'histoire sociale*, n° 11,20 Décembre 2012**

I

METHODOLOGIE

N°	LOCUTEUR	LOCUTEUR IND.	ACTION	REFERENT	REFERENT INDIRECT	ACTION	INTERP.
1	nous	bienfaiteurs		Les Bassoutos		recevoir	
2	Notre arrivée			Moshesh	joie	Ne pas négliger	
3		jamais	Oublier (ne pas)	Les habitants	Quel enthousiasme	accueillirent	28/06/11
4	j'	Voitures, mes frères	Devancer, saluer	Moshesh			
5	je		parvenir	montagne	ville	situer	
6	j'	«étranger »	apercevoir	Foule immense	plaine	Découvrir	
7	Mon cœur	pensée	Tressaillir	Ces sauvages		entendre	Seigneurs
8	je	moi	sentir	Immense responsabilité			
9	je	serviteurs	Rendre grâce	Dieu	La voie	préparer	
10	Mon attention			Forte décharge de fusil		réveiller	
11	j'	atteindre		Pied du coteau			
12	il	cheval	gravir	Les rochers	Roi bassouto	séparer	
13				Les décharges	Acclamation multitude	Se succéder	
14	je		arriver	Premières huttes			
15				Profond silence		s'établir	
16	me			Quelques indigènes	Moshesh	s'avancer	

17	je		trouver	le	conseiller	asseoir	
18	me			il	Air affectueux	tendre	
19	m'			(il)	Son côté	inviter	
20	m'			Un des serviteurs	Pot de bière	apporter	
21							conversation
22	me	Grande distance	instruire	Moshesh	peuple	Prendre la parole	
23	je	résolution	Tâcher faire comprendre	lui	Dieu seul		
24	me			Moshesh	Sa hutte	Se lever, placer	
25	nous			Le peuple	nous	suivre	distance
26				Une femme	Fils de Mogachane	réciter	
27				Le chef	sérail	appeler	
28	me			(le chef)	Ses femmes	présenter	
29	j'		voir	trentaine			
30				Reine légitime	Grands privilèges		
31				(Reine légitime)	Hutte particulière	demeurer	
32	Cette cérémonie		terminer	La visite			
33	Les voitures		arriver	Pied de la montagne			
34	je	Mes amis	demander				

II

Capacité à intégrer le modèle M1

- Exemples de « référents compatibles » par rapport au texte-origine (fondateur).

<i>Moshesh</i>	<p><i>Nous ons reçus comme des bienfaiteurs</i></p> <p>1) Incompatibilité grammaticale</p> <p>2) remodelage de M1 :</p> <p>(Les Bassoutos) nous (recevoir) comme des bienfaiteurs</p> <p>3) compatible : <i>Moshesh nous a reçus comme des bienfaiteurs</i></p>
<i>Joie</i>	<p><i>Nous a reçus comme des bienfaiteurs</i></p> <p>1) incompatibilité sémantique</p> <p>2) « élargissement » du complexe référentiel : (Les Bassoutos) nous (recevoir) comme des bienfaiteurs</p> <p>3) compatible : <i>Les Bassoutos nous ont reçus avec joie comme des bienfaiteurs</i></p>
<i>Les habitants de Bossiou</i>	<p><i>Nous ont reçus comme des bienfaiteurs</i></p> <p>1) compatibilité parfaite</p>

III

- **Éléments référentiels incompatibles ou M2**

<i>Ces sauvages</i>	<i>Nous ont reçus comme des bienfaiteurs</i> 1) compatibilité grammaticale 2) Incompatibilité : ces sauvages (connotation péjorative) et bienfaiteurs (connotation méliorative) 3) Introduction d'un modèle M2 – environnement de ces sauvages – (adaptation : voir M1) <i>M2 : Mon cœur (tressaillit à la pensée que ces sauvages (aller entendre) pour la première fois, le nom du Seigneur</i>
---------------------	---

Les deux modèles se sont avérés suffisants pour intégrer tous les éléments référentiels du texte-origine (fondateur).

IV

Unité référentielle du texte-origine : U1

Eléments compatibles avec M1	Eléments compatibles avec M2
<i>Moshesh – M'1</i> <i>Joie – M'1</i> <i>Les habitants de Bossiou – M'1</i> <i>Quel enthousiasme – M'1</i> <i>(montagne) – M'1</i> <i>ville – M'1</i> <i>foule immense – M'1</i> <i>(plaine) – M'1</i> <i>immense responsabilité – M'1</i> <i>DIEU - M''1</i> <i> pied du coteau – M'1</i> <i>roi Bassouto – M'1</i> <i>multitude – M'1</i> <i>(profond silence) – M'1</i> <i>un de ses serviteurs – M'1</i> <i>(pot de bière) – M'1</i> <i>(canne à sucre) – M'1</i> <i>peuple – M'1</i> <i><u>sa hutte</u> – M'1</i> <i>une femme – M'1</i> <i> fils de Mogachane – M'1</i> <i>le chef – M'1</i> <i>reine légitime – M'1</i> <i>Hutte particulière M' 1</i> <i>(pied de la montagne) M'1</i>	<i>(forte décharge de fusil) – M'''2</i> <i>(rocher) – M'2</i> <i>premières huttes – M'2</i> <i>quelques indigènes – M'2</i> <i>sérail – M'''2</i> <i><u>ses femmes</u> – M'''2</i> <i>trentaine – M'2</i>

() : C'est à partir de leur environnement propre à générer des équivalences telles que les a définies Z. Harris , que nous avons tranché pour les éléments « ambigus »

____ : lorsqu'un élément est souligné cela signifie qu'il change de modèle. Les mots sont identiques mais pas les environnements.

V

Notre corpus étant numériquement important, nous avons procédé à de nouvelles réductions. Ainsi, nous avons pris en compte les axes chronologiques déterminées par de précédentes études et l'année 1834, pour privilégier les relevés dans les zones d'attractions de ces bornes. Autrement dit, nous avons procédé à un repérage plus systématique dans les J.M.E. De 1834, 1848, 1849, 1854 et 1855. Aussi, avons-nous soumis chaque nouvel élément aux modèles de base et les avons répartis en fonction de leur compatibilité maximale.

M1	M2
<i>Enfants</i> M'1 <i>Gogola sur une natte</i> M' 1 <i>lait porté dans des peaux de zèbre</i> M' 1 <i>bière dans la calebasse</i> M' 1 <i>tabac</i> M' 1 <i>obligeants, généreux et discrets</i> M' 1 <i>Griquois ou bâtards</i> M''' 1 <i>chevaux</i> M' 1 <i>sources Komitjos-Fontein</i> M' 1 <i>les trois monts</i> M' 1 <i>dix sources</i> M' 1 <i>chasseurs griquas</i> M''' 1 <i>kraal, trente huttes au pied d'un coteau en forme de terrasse</i> M' 1 <i>familièrement honnêtement</i> M' 1 <i>Rampèse une tabatière à son cou</i> M' 1 <i>herbe en abondance</i> M' 1 <i>Mossi chef d'Umpanane</i> M' 1 <i>citrouilles</i> M' 1 <i>Moussignanane de Kugnanane</i> M' 1 <i>Tapissa de Mokuatlein</i> M' 1 <i>sel</i> M' 1 <i>doux, affables</i> M' 1	<i>Danses du kraal</i> M''' 2 <i>Zoula féroce</i> M''' 2 <i>Griquois voleur</i> M''' 2 <i>Spring-bock, riet-bock, hart-liest</i> M' 2 <i>(visages noirs)</i> M" 2 <i>(kraal)</i> M' 2 <i>froid rigoureux : 6° à 7° en dessous de 0</i> M"2 <i>(antilopes et lièvres abondent)</i> M' 2 <i>canards, cailles</i> M' 2 <i>moules</i> M' 2 <i>multitude de gnous</i> M' 2 <i>Bushmen défaits par la souffrance</i> M" 2 <i>éclat de foudre</i> M" 2 <i>vieille langue hottentote dure, imparfaite</i> M''' 2 <i>un nombre considérable d'oiseaux</i> M'2 <i>les gnous fourmillaient</i> M' 2 <i>accroupis comme des singes</i> M' 2 <i>(brûler les terres pour prendre les sauterelles)</i> M' 2 <i>orage violent</i> M" 2 <i>aigles, vautours, corbeaux</i> M' 2

VI

<p> <i>Enfants</i> M'1 <i>Gogola sur une natte</i> M' 1 <i>lait porté dans des peaux de zèbre</i> M' 1 <i>bière dans laalebasse</i> M' 1 <i>tabac</i> M' 1 <i>obligeants, généreux et discrets</i> M' 1 <i>Griquois ou bâtards</i> M''' 1 <i>chevaux</i> M' 1 <i>sources Komitjos-Fontein</i> M' 1 <i>les trois monts</i> M' 1 <i>dix sources</i> M' 1 <i>chasseurs griquas</i> M''' 1 <i>kraal, trente huttes au pied d'un coteau en forme de terrasse</i> M' 1 <i>familièrement honnêtement</i> M' 1 <i>Rampèse une tabatière à son cou</i> M' 1 <i>herbe en abondance</i> M' 1 <i>Mossi chef d'Umpanane</i> M' 1 <i>citrouilles</i> M' 1 <i>Moussignanane de Kugnanane</i> M' 1 <i>Tapissa de Mokuatlein</i> M' 1 <i>sel</i> M' 1 <i>doux, affables</i> M' 1 </p>	<p> <i>Danses du kraal</i> M''' 2 <i>Zoula féroce</i> M''' 2 <i>Griquois voleur</i> M''' 2 <i>Spring-bock, riet-bock, hart-liest</i> M' 2 <i>(visages noirs)</i> M'' 2 <i>(kraal)</i> M' 2 <i>froid rigoureux : 6° à 7° en dessous de 0</i> M''2 <i>(antilopes et lièvres abondent)</i> M' 2 <i>canards, cailles</i> M' 2 <i>moules</i> M' 2 <i>multitude de gnous</i> M' 2 <i>Bushmen défaits par la souffrance</i> M'' 2 <i>éclat de foudre</i> M'' 2 <i>vieille langue hottentote dure, imparfaite</i> M''' 2 <i>un nombre considérable d'oiseaux</i> M'2 <i>les gnous fourmillaient</i> M' 2 <i>accroupis comme des singes</i> M' 2 <i>(brûler les terres pour prendre les sauterelles)</i> <i>M' 2</i> <i>orage violent</i> M'' 2 <i>aigles, vautours, corbeaux</i> M' 2 </p>
---	--

VII

<p><i>Culture : blé cafre, maïs, citrouille, melon M' 1</i> <i>pays extrêmement fertile M' 1</i> <i>(fertilité étonnante) M' 1</i> <i>régente Mokuatsi M' 1</i> <i>(saules) M' 1</i> <i>quartz, kyalin, améthyste, fausse topaze, grès M' 1</i> <i>Bossiou construite sur une montagne M' 1</i> <i>beaux, mœurs douces et paisibles M' 1</i> <i>un peu paresseux M' 1</i> <i>(blé de Turquie) M' 1</i> <i>pain de blé cafre M' 1</i> <i>poterie en faïence M' 1</i> <i>bière : blé fermenté</i> <i>huttes en roseaux recouvertes de nattes M' 1</i> <i>récoltes M' 1</i> <i>très généreux M' 1</i> <i>tannage du cuir M' 1</i> <i>commissaire de police M' 1</i> <i>bois de chauffage en abondance M' 1</i> <i>chasse au zèbre M' 1</i> <i>Morija – fontaine, bois M' 1</i> <i>amour de la musique M' 1</i> <i>chasse au lion M' 1</i> <i>Un peuple enfant M' 1</i> <i>hospitalier M' 1</i> <i>Morija – beau site, terrain vaste, pâturages excellents, abondance d'eau M' 1</i> <i>hiver froid, pluies fréquentes M' 1</i> <i>les plus petits chefs ont des serviteurs M' 1</i> <i>langue harmonieuse, douce, remplie de figures, de mots et d'onomatopées, très riche M' 1</i></p>	<p><i>Abonde en gnous, couscous M' 2</i> <i>beaucoup de pintadets M' 2</i> <i>végétation plus forte M' 2</i> <i>Korannas brigands, insatiables, scélérats, vagabonds M"" 2</i> <i>Magori voit des Blancs pour la première fois M' 2</i> <i>(blé cafre) M' 2</i> <i>monts nus et arides M"" 2</i> <i>Korannas inhumains M"" 2</i> <i>milliers de corbeaux M' 2</i> <i>foule de <u>petits lacs</u> M' 2</i> <i>quantité prodigieuse de zèbres M' 2</i> <i>Matabeles – Zoulas M"" 2</i> <i>terrain crevassé M" 2</i> <i>Cafres nus M"" 2</i> <i>Matabele : œil cruel et féroce, physionomie romanesque M"" 2</i> <i>nombreux oiseaux, flamands, hirondelles M' 2</i> <i>fleuves difficiles à traverser M"" 2</i> <i>Cafres disposés à la violence M"" 2</i> <i>(neige) M" 2</i> <i>(faiseur de pluie) sept à huit plumets de vessie graissés sur la tête M"" 2</i> <i>Verroterie M' 2</i> <i>pauvres païens M' 2</i> <i>Moselekatsi sujet révolté M"" 2</i> <i>Bushmen nourris de racines et de pillage M"" 2</i> <i>vénaux, voleurs, sauvages M' 2</i> <i>brebis errantes M' 2</i> <i>ignorants M' 2</i> <i>Lepui a peu de pouvoir sur ses sujets M' 2</i> <i>païens M' 2</i> <i>Korannas – vagabonds, malheureux, endurcis dans le crime M"" 2</i> <i>vieux enfants de Cam M' 2</i> <i>superstitieux M' 2</i> <i>faiseur de pluie – espèce de magicien M"" 2</i> <i>enterrement accroupi M' 2</i> <i>polygamie M"" 2</i> <i>mariage, fiançailles, circoncision, (droit d'aînesse) M' 2</i> <i>pratiques puériles, superstitions grossières M' 2</i> <i>La nation des Zoulas se multiplie comme des sauterelles en bon pays M"" 2</i> <i>sécheresse extraordinaire M' 2</i></p>
--	---

VIII

	<p><i>Bastaards : monstres d'infidélité et de crime M"1</i> <i>Imitateurs à un haut degré M"1</i></p>
<p>JEAN M"1 <i>nombreuse population M"1</i> <i>(David Raliyé repenté) M"1</i> <i>une maison en pierre de 38 pieds de long sur 14 de large M"1</i> <i>Moletsane non hostile aux missionnaires M"1</i> <i>lecture, écriture, arithmétique M"1</i> <i>catéchumènes, baptisés, néophytes M"1</i> <i>costume européen M"1</i> <i>blé européen M"1</i> <i>vente de blé M"1</i> <i>fermeté et prudence de <u>Moshesh</u> M"1</i> <i>Mashoupa, Masekonyane, Mamosebeletsi, néophytes plus marquants M"1</i> <i>Molapo sérieux et ferme M"1</i> <i>Enkakoumé, catéchiste sincère M"1</i> <i>Felekoane, extérieur repoussant, chétif, infirme M"1</i> <i>David et Isaïe enseignent la lecture M"1</i> <i>Apprentissage de l'anglais M"1</i> <i>bâtir M"1</i> <i>culture d'arbres fruitiers et légumes M"1</i> <i>étouffes européennes pour le dimanche M"1</i> <i>simples, affectueux, unis, zélés M"1</i> <i>Zachée, Elie, moniteurs M"1</i> <i>très intelligents M"1</i> <i>mur pour entourer l'enclos M"1</i> <i>champ de millet M"1</i> <i>tricotage M"1</i> <i>maisons en briques cuites M"1</i> <i>pauvre veuve M"1</i> <i>voitures, charrues, outils M"1</i> <i>village, kraal, troupeau M"1</i> <i>citrouilles, haricots, fleurs, fruits M"1</i> <i>les gens bien disposés M"1</i> <i>Motumisana écrit M"1</i> <i>nos gens M"1</i> <i>Elie Mapiké, haute origine et caractère naturel M"1</i> <i>bonhomme, foi, sagesse, zèle M"1</i> <i>exercice de la mémoire M"1</i></p>	<p><i>Un peuple idolâtre M"2</i> <i>foule de guerriers farouches M"2</i> <i><u>une foule immenses</u> de natifs M"2</i> <i>le parti païen M"2</i> <i>grande ignorance et funestes préjugés M"2</i> <i>orgueil, vanité, ambition M"2</i> <i>beauté des formes M"2</i> <i>force musculaire M"12</i> <i>fumer le dagga M"2</i> <i>naturels M"2</i> <i>cannibales M"2</i> <i>pays ténébreux et barbare M"2</i> <i>partisans de l'erreur M"2</i> <i>(épidémie de typhus) M"2</i> <i><u>Griquois</u> arrogants, usurpateurs M"2</i> <i>peuple sauvage M"2</i> <i>(chaleur) M"2</i> <i>lenteur dans le parler, beaucoup de paroles pour dire peu M"2</i> <i>Lepui naïf M"2</i> <i>contrée montagnaise M"2</i> <i>granit, stalactite, craie, pays stérile M"2</i> <i>couagga, caama, gnou, springbock, chamois, gazelle, sagouin, surikate, babouin, autruche M"2</i> <i>fourmilières M"2</i> <i>nombre infini de nids M"2</i> <i>hirondelles en essaims d'abeilles M"2</i> <i>méchante, vicieuse, soutien de la coutume de circoncision M"2</i> <i>menteur, voleur M"2</i> <i>Macara, prêtre de la guerre M"2</i> <i>cérémonies médicales et de purification M"2</i> <i>Macha, danse en l'honneur de la jeunesse M"2</i> <i>licence M"2</i> <i>(pays malheureux) M"2</i> <i>Matabélés voleurs et assassins M"2</i> <i>Zoulas, méchants hommes M"2</i></p>

IX

<p>LA GRAND-MERE NOURRICIERE M'''1 <i>couscous, épis de maïs rôtis M' 1</i> <i>garde des chèvres M' 1</i> <i>échange M" 1</i> <i>interprète M' 1</i> <i>Moshesh défenseur des missionnaires M' 1</i> <i>chapelle M" 1</i> <i>arbres fruitiers M"1</i> <i>tranquillité des naturels M' 1</i> <i>couture et broyage des peaux M' 1</i> <i>les Maloutis, paysage d'une grande beauté M' 1</i> <i>Penane, chef des Bassoutos <u>cannibales</u> M" 1</i> <i>les fils de Moshesh apprennent l'anglais M" 1</i> <i>les femmes s'habillent décentement, soignent leur maison M" 1</i> <i>le rite de la circoncision en désuétude M" 1</i> <i><u>polygamie</u> moins rigoureuse M" 1</i> <i>moins de croyance aux sorciers M" 1</i> <i>Molapo aimé comme un frère en la chair M" 1</i> <i>une femme cannibale humaine M" 1</i> <i>Les vieilles femmes apprennent à lire M" 1</i> <i>abondantes moissons de blé M" 1</i> <i>pluies fréquentes et abondantes M' 1</i> <i>la lune et une comète dans le ciel M' 1</i> <i>esclave du mari M" 1</i> <i>préparation de la <u>bière</u> à la maison M''' 1</i> <i>aide à la construction du temple M" 1</i> <i>transport sur la tête M' 1</i> <i>chasse au gnou M' 1</i> <i>mariée en blanc M" 1</i> <i>époux proprement vêtu M" 1</i> <i>formation d'instituteurs M" 1</i> <i>foule de Bassoutos M' 1</i> <i>maison – roseaux, tresses de jonc, lanières de peaux de bœufs pour la charpente M' 1</i> <i>vestes – cuir, laine du Cap M" 1</i> <i>froment, pomme de terre, pêche, plus fréquents M" 1</i> <i>femme – condition rabaissée M"1</i> <i>nombreux chez le médecin M" 1</i> <i>Les vieilles femmes apprennent à lire M" 1</i> <i>abondantes moissons de blé M" 1</i> <i>pluies fréquentes et abondantes M' 1</i></p>	<p><i>Manque d'éducation et de sentiments M" 2</i> <u>enfants</u> M' 2 <i>dépourvus d'idée de temps M' 2</i> <i>meilleurs chrétiens qu'historiens M" 2</i> <i>plaisir des passions charnelles M''' 2</i> <i>une femme contre son mari chrétien M" 2</i> <i>vie de pèlerinage et de misère M" 2</i> <i>un repas par jour M"2</i> <i>sauterelles en temps de famine M''' 2</i> <i>natifs M' 2</i> <i>Griquois pleins de malice et de ruse, jaloux M''' 2</i> <i>malpropreté M''' 2</i> <i>indifférents M" 2</i> <i>temps froid et pluvieux M' 2</i> <i>faux dieux ou Merimo M''' 2</i> <i>Bushmen – créature infortunée M''' 2</i> <i>typhus M''' 2</i> <i>montagnes inhabitées M' 2</i> <i>couleur noire des montagnes M" 2</i> <i>herbe haute et touffue M' 2</i> <i>Compagnons de plaisir M''' 2</i> <i>cérémonies ridicules M''' 2</i> <i>buveuse de bière M''' 2</i> <i>fièvre jaune M" 2</i> <i>Hottentots flegmatiques M''' 2</i> <i>routes mal explorées M' 2</i> <i>pluie, mauvais temps M' 2</i> <i>arbre de six mètres de hauts M' 2</i> <i>Moshesh conciliateur à tout prix M' 1</i> <i>haricot noir M" 2</i> <i>cannibale – homme fort, robuste, taille énorme, yeux de tigre, noirs sourcils M" 2</i> <i>Morosi, indigne, perfide, capricieux, subalterne, enfant M" 2</i> <i>anarchie, tribus, démembrées, dispersées M'''2</i> <i>Koranna prétentieux, antipathiques M''' 2</i> <i>village populeux et froid M' 2</i> <i>les millets contre l'école M''' 2</i> <i>mauvaises chansons M''' 2</i> <i>la caverne des cannibales M" 2</i> <i>Compagnons de plaisir M''' 2</i> <i>cérémonies ridicules M''' 2</i> <i>buveuse de bière M" 2</i></p>
--	---

X

<p>la lune et une comète dans le ciel M' 1 esclave du mari M" 1 préparation de la <u>bière</u> à la maison M"" 1 aide à la construction du temple M" 1 transport sur la tête M' 1 chasse au gnou M' 1 mariée en blanc M" 1 époux proprement vêtu M" 1 formation d'instituteurs M" 1 foule de Bassoutos M' 1 maison – roseaux, tresses de jonc, lanières de peaux de bœufs pour la charpente M' 1 vestes – cuir, laine du Cap M" 1 froment, pomme de terre, pêche, plus fréquents M" 1 femme – condition rabaisée M"1 nombreux chez le médecin M"" 1 Pain de sorgho M' 1 correspondance de station à station M" 1 une femme de soixante-dix ans bêche le champ M"" 1 Moshesh choisit l'emplacement des stations M' 1 Lebenya, doux, affable, intéressant M' 1 Matlakeng, lieu fertile M' 1 décevement vêtues M" 1 petites montagnes fertiles M' 1 troupes M' 1 une population considérable M' 1 Letanta, mûr, traitable M' 1 bonhomme M' 1 élevage, agriculture M" 1 Khoabane – candidat au baptême M" 1 conversion du chef pour influencer la tribu M" 1 Leyakané, les convertis M" 1 imposition du dimanche M" 1 chasser la multitude prodigieuse de pigeons et corbeaux pour sauvegarder le blé M" 1 Moshesh donateur du terrain M' 1</p>	<p>fièvre jaune M"" 2 Hottentots flegmatiques M"" 2 routes mal explorées M' 2 pluie, mauvais temps M' 2 arbre de six mètres de hauts M' 2 Moshesh conciliateur à tout prix M' 1 haricot noir M" 2 cannibale – homme fort, robuste, taille énorme, yeux de tigre, noirs sourcils M" 2 Morosi, indigne, perfide, capricieux, subalterne, enfant M" 2 anarchie, tribus, démembrées, dispersées M""2 Koranna prétentieux, antipathiques M"" 2 village populeux et froid M' 2 les millets contre l'école M"" 2 mauvaises chansons M"" 2 la caverne des cannibales M" 2 Mal disposés à l'évangile M"" 2 Pouchouli, pilleur, insubordonné, imprudent M"" 2 tribu de vautours M"" 2 collines herbues M' 2 peuple dégradé M""2 ivresse M"" 2 ignorance, superstition, corruption M"" 2 krypto-païen M" 2 pauvre mossouto M" 2 <u>fil de Mokachané orgueilleux et cruel</u> M"" 2 croyances ridicules, pratiques irraisonnables M"" 2 misérable hutte africaine M"2 plateaux brûlants M"" 2 exorcisme de la magicienne M"" 2 foule incrédule et perverse M"" 2 indolent, dépravé M"" 2 réjouissances du monde M"" 2 danse et bière M"" 2 voleur, pervers, vengeur M"" 2</p>
--	---

XI

<p><i>Population de Poutleli docile</i> M' 1 <i>du bien aux grands et aux petits</i> M" 1 <i>Koabane : calme, sérieux, modeste, original</i> M' 1 <i>Moshesh ému</i> M' 1 <i>les vêtements européens le dimanche</i> M" 1 <i>païens mais affectueux</i> M' 1 <i>laborieux, honnête</i> M' 1 <i>les élites sont converties</i> M" 1 <i>émigration de convertis</i> M" 1 <i>influence des stations sur un large périmètre</i> M" 1 <i>air pur</i> M' 1 <i>cuisinière, berger, laveuse, repasseuse, meunier,</i> <i>balayeur, bûcheron, manœuvre</i> M" 1 <i>station refuge</i> M" 1 <i>néophytes, femmes abandonnées, jeunes gens pauvres,</i> <i>persécutés</i> M" 1 <i>Lessouto si peuplé</i> M' 1 <i>villages compacts</i> M' 1 <i>Moshesh homme de l'avenir et du passé</i> M' 1 <i>eau, vallées fertiles</i> M' 1 <i>modestes</i> M' 1 <i>Moshesh favorable aux stations</i> M' 1</p>	<p><i>Menteur, calomniateur</i> M" 2 <i>pauvres Africains, corrompus, peu généreux</i> M" 2 <i>moralité peu développée</i> M" 2 <i>vue de l'esprit rétrécie</i> M" 2 <i>vol, adultère, paresse</i> M" 2 <i>rassemblement au prêche ruse politique</i> M" 2 <i>vices grossiers, propos idolâtres</i> M" 2 <i>peu chrétiens</i> M" 2 <i>lents à apprendre</i> M" 2 <i>malheureuse Afrique</i> M" 2 <i>chef de Machossa, charnel et indifférents</i> M" 2 <i>chair de quagga et de gazelle</i> M' 2 <i>Letsie de Morija, meurtrier</i> M" 2 <i>enterrements trop rapides</i> M" 2 <i>confins du Kalagari, pays mystérieux de la solitude</i> M' 2 <i>Godita le chef vagabond</i> M" 2 <i>Arabes africains</i> M" 2 <i>Korannas – brigandages, peuple nomade</i> M" 2 <i>Vol, adultère fréquents</i> M" 2 <i>apathie naturelle, mœurs grossières</i> M" 2 <i>Tsiamé, railleur, parti anti-missionnaire</i> M" 2 <i>ravage de la grêle</i> M" 2 <i>guerrier tatoué sur la poitrine et le bras droit, orné</i> <i>d'anneaux et de bracelets</i> M" 2 <i>léger, frivole</i> M" 2 <i>bise glaciale</i> M' 2 <i>montagne d'une hauteur prodigieuse</i> M' 2 <i>le dimanche peu respecté</i> M" 2 <i>fainéants, peu aptes au travail consciencieux</i> M" 2 <i>ingrats, ignorants, abrutis</i> M" 2 <i>enfants de Cam</i> M" 2 <i>tribus inoffensives</i> M" 2 <i>effets du tonnerre terribles</i> M" 2 <i>guerre, populeuse Afrique</i> M" 2 <i>Afrique du Sud comme une mer orageuse</i> M" 2 <i>Moshesh non rigoureux, remis en question</i> M" 2 <i>race indigène</i> M" 2</p>
---	---

XII

Un bref regard du père Gérard OMI, sur les Sotho et les Xhosa

Perspective comparative

Source : Gérard OMI, *Lettres aux Supérieurs Généraux et autres Oblats*, Rome,

Postulation Generale OMI, 247 p.

- Les lettres de 1856 à 1862

Ces lettres évoquent une première mission chez les Xhosa, considérée comme un échec par les religieux. Les Xhosa qui refusent de se convertir sont décrits négativement. Ainsi, le Xhosa tient à conserver ses « mauvaises » coutumes, ce qui le rend peu réceptif au discours du missionnaire (p.13). Il est un être « corrompu » qui ne « pense qu'à s'amuser » (pp.15, 20, 21). Il est par ailleurs « orgueilleux », « fripon », « curieux » (de façon malsaine), « fourbe » (pp.14, 15, 27), cruel, barbare (p.17), indifférent (p.237). Il boit et « exhibe son corps sans pudeur » (pp. 20-22). Les Xhosa habitent le pays des damnés, une terre recouverte de « ronces et d'épines » (p.24) ou un « un bordel » (p.26).

- Les lettres de 1863 à 1913

Ces lettres qui décrivent les Sotho sont d'abord empreintes de la rivalité persistante entre catholiques et protestants. Ainsi, malgré la présence des missionnaires de la SMEP, les *Sotho* n'ont pas su se défaire de leurs « mauvaises coutumes » : polygamie, circoncision, « culte des faux dieux » (p.46). Les hommes de Moshoeshoe sont décrits « orgueilleux », « voleurs », « pillards », « cruels » et « infidèles » (p. 40). Toutefois, « ils sont plus francs, plus sensibles à l'honneur et plus accessibles à l'instruction et à la civilisation » (p.39), que

XIII

d'autres Africains. Les *Zulu* sont plus « rebelles » qu'eux, mais les *Rolong* sont plus « religieux » et plus « civilisés ». Pour clore ce rapide tour d'horizon, les *Sotho* sont présentables parce qu'ils

portent des vêtements européens. Moshoeshoe est perçu comme un homme exceptionnel, le chef le plus renommé de la région. Le père Gérard le considère comme un défenseur des catholiques. Dans les grandes lignes, son discours diffère peu de celui des pionniers de la SMEP.

A partir de 1866, les conversions au catholicisme se multiplient . Le Père Gérard décide de s'installer chez les *Sotho*. Il adopte la hutte africaine qu'il juge inconfortable mais adaptée au climat régional (p.79). S'il identifie les *Sotho* aux représentants d'une « humanité déchue », à des êtres « grossiers », « menteurs » et « voleurs » (p. 70), volontiers « belliqueux » (p. 71, il admet qu'en contrepartie, ils ont « bon caractère », ce qui les rend « dociles » (pp. 60-70) .Les convertis se rencontrent parmi les proches des élites mais aussi les femmes qui semblent choisir le christianisme pour échapper à certaines contraintes familiales .Les *Sotho* semblent sensibles au faste déployé pendant les processions . Ils paraissent préférer la visibilité catholique à l'abstraction protestante.

Le père Gérard compare le Basutoland à un petit jardin (p. 98), puis à la Suisse (p. 134).

Entretien entre Mosheshoe et George Cathcart – JME 1852

Son autorité a été fort compromise par la fâcheuse issue de ses rapports avec le Gouvernement anglais. Une grande partie de son peuple, et même des membres de sa famille, l'accusent de favoriser les empiétements des blancs et de ne se point montrer suffisamment jaloux des droits et des intérêts nationaux. Il faut ajouter de plus que si les hostilités ont cessé du côté du Gouvernement colonial, les alliés dont ce Gouvernement s'était précédemment aidé, les ont continuées pour leur propre compte, sans qu'on les en ait empêchés, et qu'ils ont, par leurs fréquentes déprédations, perpétué dans la tribu des Bassoutos un état d'irritation et de désordre difficile à décrire.

Le 1^{er} de décembre, il fut notifié à Moshesh que le gouverneur allait dans peu de jours traverser l'Orange avec 2,500 soldats et quelques pièces de canon. Par une proclamation, imprimée à Graham's-Town et datée du 14 décembre, l'honorable G. Cathcart déclarait que son dessein était de rétablir l'ordre par des moyens pacifiques, si la chose était possible; mais qu'il punirait sévèrement quiconque méconnaîtrait son autorité. Trois jours après, le chef fut averti que le gouverneur se proposait d'établir son camp à Platberg, sur la rive droite du Calédon, à 24 kilomètres de Thaba-Bossion. Moshesh était invité à se rendre au camp le 13. Une crue considérable de la rivière empêcha le chef d'y aller au jour fixé, mais il députa deux de ses fils, excellents nageurs, auprès de son Excellence. Ils revinrent le lendemain, accompagnés de M. Owen, l'un des commissaires royaux. Ce délégué venait encourager Moshesh à se rendre à Platberg, et lui offrir un sauf-conduit. Il était d'ailleurs muni de l'ultimatum du gouverneur, portant que le chef eût à livrer dans trois jours dix mille têtes de bétail et mille chevaux, ou qu'il se préparât à subir les conséquences d'une guerre. M. Owen

nous invita, mon collègue et moi, de la part de son Excellence, à accompagner Moshesh. Cette requête ne nous fut rien moins qu'agréable, vu l'état presque désespéré des affaires. Cependant il devint bientôt évident qu'un refus de notre part ferait manquer l'entrevue. Les Bassoutos étaient unanimes à penser que leur souverain serait retenu prisonnier, et ce ne fut que lorsqu'ils nous virent disposés à laisser nos familles au milieu d'eux comme otages, qu'ils crurent que nous étions convaincus de la bonne foi du gouverneur. Nous partîmes pour le camp, dans la matinée du 15. Le chef, désirant éviter tout ce qui pourrait donner de l'ombrage, ne prit avec lui qu'une très faible escorte; mais à peine fut-il en route que des centaines de ses sujets accoururent de toutes parts, déclarant qu'ils ne le laisseraient pas aller sans eux. Il fut inflexible, et finit par s'échauffer au point de chasser cette foule à coups de cravache. Nous trouvâmes M. Owen sur les rives du Calédon, où il était venu à notre rencontre. Une demi-heure après, nous entrâmes dans le camp. Trois tentes avaient été préparées pour le chef et sa suite. J'allai desceller, avec M. Dyke, devant la porte du missionnaire de Platberg. Bientôt après, un aide de camp vint nous chercher de la part du gouverneur. Son Excellence nous reçut avec aménité, nous adressa la parole en français, s'informa de l'époque de notre arrivée dans le pays, et nous demanda si les désordres, dont il avait à se plaindre, dataient de longtemps. Cela nous donna l'occasion de toucher quelque chose des causes de nos malheurs, et lorsqu'en terminant nous déclarâmes que pendant de longues années les Bassoutos avaient été le peuple le plus probe et le plus inoffensif, son Excellence ajouta : « C'est ce que tout le monde me dit. » Dans ce moment, M. Owen introduisit le chef et sa suite. La tente du gouverneur offrit à l'instant l'aspect d'une salle de conseil. Les aides de camp (parmi lesquels on remarquait Lord Russell, frère du célèbre ministre de ce nom), le général de brigade Kyre, les colonels

Cloute et Bruce, les commissaires royaux, MM. Owen et Eblen, et divers autres personnages importants firent cercle autour du gouverneur et de Moslesh; on ne prit d'inter-pète, et la conversation suivante commença (1) : « *Le Gouverneur* : Chef, je suis heureux de vous voir et de faire votre connaissance. — *Moslesh* : Je suis bien aise aussi de voir le gouverneur. Depuis votre arrivée au Cap, je me suis attendu à une visite de votre part. Vous m'avez annoncé par une lettre datée du mois d'octobre. — *Le G.* : Je vous ai dit dans cette lettre que j'espérais trouver en vous un ami, et que nos rapports seraient des rapports de paix. J'espère encore qu'il en sera ainsi, car c'est à vous que je regarde comme au grand chef de ces contrées. — *M.* : Je l'espère aussi. La paix est comme la pluie qui fait revivre la campagne; mais la guerre est comme le vent qui la dessèche. Vous avez raison de regarder à moi; vous êtes en cela d'accord avec les traités. — *Le G.* : Je ne parlerai pas longuement. Je désire savoir si vous avez reçu mon message d'hier au sujet du bétail et des chevaux que je demande de vous. Ce qui porte cette lettre est inaltérable. — *M.* : Parlez-vous de la lettre que m'a remise M. Owen? — *Le G.* : Oui. — *M.* : J'ai reçu cette lettre. La difficulté est de trouver tant de bétail. Mais je considère les dix mille têtes que vous demandez comme une menace pour les déprédations commises par mes sujets, et me restera-t-il encore à faire rendre ce qui a été enlevé aux colons? — *Le G.* : Je ne demande que dix mille têtes de bétail, bien que vos sujets en aient enlevé davantage. Je considère cette quantité comme une compensation équitable; il me la faut dans trois jours. — *M.* : A partir d'hier ou d'aujourd'hui? — *Le G.* : Ce jour-ci compte comme le premier des trois. — *M.* : Le temps est bien court

(1) Cette conversation a été recueillie au camp et publiée par le gouverneur dans une gazette extraordinaire imprimée à Plathberg.

et le bétail à rassembler fort nombreux. Accordez-moi six jours. — *Le G.* : Le major Hogge et M. Owen vous accordèrent du temps, lorsqu'ils firent leur première demande, mais vous n'avez pas tenu votre promesse. — *M.* : Je n'ai pas été complètement oisif. Les papiers des commissaires me portent-ils pas que j'ai rendu du bétail? — *Le G.* : Oui, mais pas la moitié de ce qu'on attendait de vous. — *M.* : J'en conviens; mais je n'ai plus maintenant assez d'autorité sur mon peuple pour l'induire à satisfaire à vos demandes, quel que soit mon désir personnel d'y obtempérer. — *Le G.* : Si vous ne pouvez pas me remettre vous-même ce bétail, j'irai le prendre; si l'on me résiste, ce sera une guerre, et je ne me contenterai plus de dix mille têtes, mais je m'emparerai de tout ce que je pourrai. — *M.* : Ne parlez pas de guerre; car quel que désir que j'aie d'éviter ce malheur, vous savez que même un chien montre les dents, lorsqu'on le frappe. — *Le G.* : Il est par conséquent bien plus désirable que vous me remettiez le bétail vous-même. — *M.* : Je désire la paix; mais certains de mes sujets me créent de grandes difficultés, comme cela vous arrive du reste dans la colonie. Vos prisons n'ont jamais faim; elles sont toujours pleines. — *Le G.* : Je vous conseille de saisir les voleurs et de me les amener. Je les pendrai. — *M.* : Comment saurons-nous alors ce qu'ils ont fait du bétail volé? Il faut d'abord les faire parler et leur donner de bons conseils. Si vous les pendez, ils ne parleront pas. — *Le G.* : Si je les pends, ils ne voleront plus. Du reste, je n'en dirai pas davantage. Si vous ne m'amenez pas le bétail dans trois jours, j'en irai le prendre. — *M.* : Je vous supplie, au nom de la reine Victoria, à laquelle appartient cette tente, de ne plus parler de guerre. — *Le G.* : Je n'ai plus rien à dire. Dans trois jours je me retire en paix ou je marche sur Thaba-Bossion. Je vous conseille donc d'aller rassembler le bétail aussi vite que possible. — *M.* : Ne parlez pas de venir à Thaba-Bossion. Si vous le faites, j'en mettrai le même sur les cotons que j'ai priés de m'aider à

découvrir leur bétail, en venant me le décrire et me raconter les circonstances qui ont accompagné les vols, ce qu'ils ont refusé de faire. Je n'ai plus de souffle, permettez-moi de me retirer ; je ferai de mon mieux, et que Dieu veuille empêcher l'effusion du sang. » — En disant ces mots, Moshesh salua et sortit. Au moment où nous allions partir du camp, le gouverneur nous fit savoir que les trois jours commencent à partir du lendemain. Rentré chez lui, le chef rassembla ceux de ses sujets qui vivent dans son voisinage le plus immédiat, et les conjura de venir à son aide pour satisfaire aux demandes du gouverneur. Ils ne s'y prêtèrent que de fort mauvaise grâce, protestant qu'il était injuste de leur imposer une amende, à eux qui n'avaient rien volé ; tandis que les vrais coupables, épars sur les frontières, allaient échapper à tout châti-

ment. Le samedi 15, Néhémie Sekonyana, fils de Moshesh, alla remettre au gouverneur 3,500 têtes de bétail. — Le lendemain, les troupes vinrent s'établir sur le Calédon, vis-à-vis de la station de Béréé. Voyant ce mouvement significatif, Paul Mopéri, frère de Moshesh, se rendit en toute hâte au camp avec M. Maitin, pour supplier le gouverneur de suspendre encore les hostilités, vu que le chef travaillait encore de toutes ses forces à rassembler du bétail. Son Excellence parut d'abord fléchir, mais dans la nuit l'ordre fut donné de traverser la rivière au point du jour. — Si vous jetez les yeux sur la carte de M. Dyke, vous observerez, Messieurs, une longue montagne en plateau entre la station de Béréé et celle de Thaba-Bossiou. Les Anglais avaient fait le plan de s'emparer de tout le bétail qui était sur cette montagne et de venir en même temps se présenter devant la demeure de Moshesh. A cet effet onze cents hommes (fantassins, lanciers, canonniers et carabiniers) furent divisés en trois colonnes. L'une, commandée par le colonel Napier, gravit la montagne par une gorge, à 2 kilomètres à l'est de Béréé ; la seconde escadala à l'ouest, en vue de la station même. Ce corps était

sous les ordres du général de brigade Eyre. La troisième colonne, commandée par le gouverneur, se mit en marche pour Thaba-Bossiou, en tournant la montagne. Le premier corps, ne trouvant d'abord aucun obstacle, balaya rapidement la partie du plateau qui lui avait été assignée. Son avant-garde vint se montrer, vers neuf heures, à l'extrémité de la montagne qui regarde ma maison. Nous pouvions voir distinctement les lanciers décharger leurs carabines sur les foyards. Ces soldats n'avaient qu'à descendre pour être au milieu de nous, mais ils tournèrent bride afin de conduire au camp le bétail qu'ils venaient de faire. Ils ne purent en garder qu'une partie. Ayant qu'ils fussent arrivés aux descentes, du côté de Béréé, Molapo, fils de Moshesh, avec ses gens et les fils de Molatsane, à la tête des leurs, fondirent sur eux. Il s'en suivit une mêlée affreuse, d'abord sur la montagne, et puis dans la station de notre frère Maitin. Le colonel Napier perdit 27 hommes, la plupart lanciers. Les soldats qui échappèrent ne durent leur salut qu'à des prodiges de valeur et à l'excellence de leurs chevaux. Ils parvinrent cependant à emmener 4,000 têtes de bétail. Dans cette rencontre, quatre Bassoutos seulement furent tués (1).

La colonne du général Eyre, presque entièrement composée d'infanterie mit moins de rapidité dans ses opérations. Elle s'empara d'abord de plusieurs milliers de bestiaux ; mais se vit bientôt obligée d'abandonner à peu près toute cette prise pour faire face aux Bassoutos. Il se donna plusieurs petits combats dans cette partie du plateau. Les Anglais y perdirent un capitaine et sept soldats ; les Bassoutos eurent onze

(1) Les rapports des officiers anglais portent les pertes des Bassoutos beaucoup plus haut, mais nous ne les avons pas eues devant nous. Les chevaux des Bassoutos n'étant pas accoutumés au feu, il arriva souvent, qu'après une décharge, plusieurs cavaliers sont jetés à terre, d'où ils n'ont garde de bouger jusqu'à ce que l'ennemi soit passé. Ce sont tout au plus de morts bien vicants.

* Thaba-Bossion, 20 décembre 1852.

* Excellence,

« Vous avez aujourd'hui combattu contre mon peuple et vous vous êtes emparé de beaucoup de bétail. Vous avez atteint par le Pojjet que vous aviez en vue, qui était d'obtenir une compensation pour les Boers. Je vous prie de vous contenter de ce que vous avez pris. Je vous demande la paix. Vous avez montré votre puissance. Vous avez puni. Que ce soit assez, je vous en supplie, et que je cesse d'être considéré comme ennemi de la Reine. Je tiendrai désormais de maintenir l'ordre au milieu de mes sujets. »

* Moshesh. »

Le lendemain matin, aux premières lueurs de l'aurore, nous vîmes les troupes repartir pour le camp sur le Calédon. Quelques centaines de Bassutos marchaient parallèlement avec elles pour observer leurs mouvements. Moshesh se hâta de dépêcher un messager avec sa lettre. Le soir du même jour il reçut la réponse qui suit :

* Au camp, sur le Calédon, 21 décembre 1852.

* Chef Moshesh,

« J'ai reçu votre lettre. Vos paroles sont celles d'un grand chef, qui prend à cœur les intérêts de son peuple. Mais je fais peu de cas des paroles, je juge les hommes par leurs actions. Je vous ai dit que si vous ne payiez pas l'amende, j'irais la prendre moi-même. Je ne manque jamais à ma parole. Si j'agissais autrement, comment la Reine n'eût-elle envoyé ici? J'ai pris l'amende par force, je suis satisfait. Je ne garde point rancune à vos sujets de ce qu'ils ont pris les armes pour défendre leur propriété. Tous ceux qui se sont battus (et ils se sont bien battus) n'étaient pas des voleurs. Je suis fâché que plusieurs aient été tués. C'est votre faute; si vous eussiez payé l'amende, cela ne serait point arrivé. Je désire ne plus vous considérer désormais comme ennemi de la Reine, mais

je vais être obligé de mettre la souveraineté en état de siège, afin de donner aux commandants et aux maires (commandants et welds-cornets) le moyen d'organiser des expéditions partielles, et le Résidant y ayant consenti, de pénétrer dans votre pays à main armée pour y chercher le bétail et les chevaux qui pourront être volés dorénavant. J'attends de vous que vous leur veniez en aide; car bien que vous soyez un grand chef, il me semble que vous n'empêchez point ou ne pouvez point empêcher vos gens de voler. Parmi le bétail que vous m'avez envoyé comme partie de l'amende, se sont trouvés trois bœufs appartenant à M. Bain, de Bloemfontain, et qui ont été volés depuis que j'ai traversé le Calédon. Maintenant dans, chef Moshesh, je considère vos obligations comme remplies, et j'espère que vous adopterez les mesures nécessaires pour empêcher les abus de se renouveler. Dans cette attente, et en ma qualité de représentant de la Reine, je demeure votre ami.

* G. CATHCART, gouverneur.

* P. S. Chef! Je serai bien aise de vous voir demain ou après-demain à Platberg, vous ou vos fils, sur le même pied d'amitié ou de bonne foi qu'avant le combat. Je vais maintenant renvoyer l'armée, et je repartirai pour la colonie dans peu de jours. »

La lecture de cette lettre fut pour nous comme un retour à la vie. Un moment avant, tout était confusion. La chapelle, notre maison étaient encombrées de femmes, d'enfants, de vieillards paralysés par la terreur. Toutes les personnes valides faisaient leurs préparatifs pour s'enfuir aux montagnes. La Mission nous paraissait perdue, et nous répétions tristement le cri des Apôtres : « Maître, ne te soucies-tu point que nous périssons? » Le maître s'est réveillé, et d'un mot il a fait succéder le calme à la tempête. Au moment où j'écris, le gouverneur et les troupes ont repris le chemin de la colonie.

XVIII

92

SOCIÉTÉ

Avant leur départ, M. Owen est venu faire une visite d'amitié à Moshesh. Parlant au nom du gouverneur et au sien propre, il a exprimé les plus vifs regrets de ce que des femmes et des enfants ont été tués. Son Excellence l'avait aussi chargé de dire au chef que le pays ne sera pas mis en état de siège, et qu'on va se borner à augmenter les pouvoirs des commandants et des maires pour la protection des colons. M. Owen ayant exprimé le désir d'enterrer les restes de son ami le capitaine Fauce, les fils de Moshesh et MM. Dyke et Maitia sont allés l'aider à remplir ce douloureux devoir. 320

Vous trouverez, Messieurs, que cette lettre ressemble bien peu à un rapport de missionnaire. Je vous devais, comme aux directeurs de l'œuvre, les détails dans lesquels je suis entré en laissant à votre jugement de décider sous quelle forme et avec quelle étendue la connaissance de ces événements doit parvenir aux Eglises de notre patrie. Dieu veuille bientôt nous rendre les temps où des larmes de reconnaissance et d'adoration mouillaient le papier sur lequel nous traçons le récit de la conversion des Moussetsé et des Libé ! 330

Je demeure, bien-aimés Directeurs, 335

Votre tout dévoué en Jésus-Christ,

E. CASALIS.

XIX

Chant de Noël écrit par Eugène Casalis en béarnais, traduit par M. Grosclaude. Le Protestant Béarnais, n° 16, 20 décembre 1882

A Nadaü qu'y a tourrade
Mes aü co n'abem pas ret ;
Oun y a gay en tout endret
D'ayis pas d'aüte pensade
Lou mounde qu'ere perdut
Chens esta pregat dé bade,
Ta's saouba Christ qué vadut

Nat aousérou né s'estuyé
Qüan bet pareiche lou sou ;
Aou bec doue cassous que puye,
Chioule, saote dé gaydyou,
Nous, cantam à la pensade
Nou mounde qu'ere perdut !
Chens esta pregat de bade,
T'as saouba Christ qué badut

Dap lous pastous anem bède
Aqueigt miracle d'amou
Né pas sus u liéit dé séde,
N'a pas de bère maïsou
Qu'abè ue soule pensade
Tout lou mounde qu'è perdut
Chens esta pregat de bade
Taou saouba qué souy badut

Lous andjes aou ceou que criden
Glori ! Glori ! Sie a diou !
Pats aous précadous qui's bident
En sigt du cofranc et biou
N'ayit pas d'aoute pensade
Lou mounde qu'ere perdut !
Chens esta pregat de bade
Taou saouba Christ que badut

Aqueigt Hill dou Rey dou mounde
En baden homi qu'aoura
Dé touts maous de grane abounde
Mes nat né l'estounéra
Toute la soue pensade
Qué sera mounde perdut
Chens esta pregat de bade ;
Pa't saouba que souy badut

Sus la crouts, las mas trouades,
A nous souls qué penséra ;
Las cars tout estriguillades
Tabous, ta you prégiéra
Boustiènut per la pensade
Lou mounde qu'ere perdut !
Chen esta pregat de bade,
Faou saouba que souy badut

Qué héram, nous, grans coupables
Ta resjout, à tas d'amou ?
Nous tan rets, tan miserables ;
Quign lou déram drin d'aounou ?
Bibem d'aqueste pensade
Chens eight qu'érem touts perdut
Ta's saouta qu'a toulut bade ;
Nous taou serbi qu'em baduts

A Noël, il y a la gelée
Mais au cœur nous n'avons pas froide
C'est le jour de l'année
Où il y a de la joie en tout lieu
N'ayons pas d'autre pensée
Le monde était perdu
Sans être prié de naître
Pour nous sauver Christ est né

Aucun oiseau ne se cache
Quand il voit paraître le soleil
Au sommet des chênes, il monte,
Siffle et danse le plaisir
Nous chantons à la pensée
(que) le monde était perdu !
Sans être prié de naître
Pour nous sauver Christ est né

Avec les bergers, allons voir
Ce miracle d'amour,
Il n'est pas sur un lit de soie
Il n'a pas une belle maison
Il n'avait qu'une seule pensée
Tout le monde est perdu !
Sans être prié de naître
Pour le sauver je suis né

Les anges du ciel crient
Gloire ! Gloire ! soit à Dieu !
Paix aux pécheurs qui se confient
à lui d'un cœur franc et vivant
N'ayez pas d'autres pensée ;
Le monde était perdu !
Sans être prié de naître
Pour le sauver Christ est né

Ce fils du roi du monde
En devenant homme aura
De tous les mots plus que sa mort
Mais rien ne l'étonnera
Toute sa pensée
Le monde était perdu
Sans être prié de naître
Pour te sauver je suis né

Sur la croix, les mains trouées
A nous seuls il pensera ;
Les chairs toutes en lambeaux
Pour vous, pour moi, il priera,
Soutenu par la pensée ;
Le monde était perdu
Sans être prié de naître
Pour le sauver je suis né

Car ferons-nous grands pourparlers
Pour répondre à tant d'amour ?
Nous si froids, si misérables,
Comment lui donnerons-nous un peu d'honneur ?
Vivons de cette pensée ;
Sans lui, nous étions tous perdus !
Pour nous sauver, il a voulu naître
Nous, pour le servir, nous somme

XX



Hommes Sotho : chants

<http://www.youtube.com/watch?v=p-5qbN2XIZs>

XXI

Sur la pertinence de la notion d'héritage pour rendre compte d'une expérience d'évangélisation

Résumé d'intervention – Les carnets d'ITEM - <http://item.hypotheses.org/85>

Dans le cadre d'un séminaire des doctorants du laboratoire ITEM de l'UPPA autour de la notion d'héritage, j'ai présenté mes travaux sur l'évangélisation des *Sotho* par les missionnaires de la Société des missions évangéliques de Paris au XIX^e siècle, dans une perspective d'anthropologie historique. Après avoir exposé brièvement mes principales hypothèses et mes tâtonnements méthodologiques, j'ai essayé, à partir des mots des missionnaires, de décrire la rencontre entre deux sociétés, en tenant compte des particularités des groupes en présence et du contexte politico-économique sous-jacent. Il me semblait que cette situation pouvait contribuer à un éclairage sur la notion d'héritage quand le donateur cherche à l'imposer au receveur qui doit s'approprier à l'accueillir, sans en être submergé.

A partir de la rencontre en 1833 et pendant les dix années qui ont suivi, les *Sotho* et les missionnaires ont réussi à cohabiter en bonne entente. En effet, l'une des conséquences de l'expansionnisme *zulu* des années 1820 a été d'impulser des mouvements de concentration politique chez d'autres peuples de la région, dont les *Sotho* regroupés par Mosheshoe. Ainsi, le chef a accueilli et accordé sa protection aux missionnaires en considérant ces hommes qu'il avait observés par ailleurs, comme un atout pour consolider la construction de son royaume. En contrepartie, les évangélisateurs ont pu divulguer la parole du Christ dans des conditions relativement favorables.

Cependant, les *Boers* du Cap, en rupture avec les nouvelles autorités britanniques, et mus par un insatiable appétit de terres sont bientôt devenus une menace pour les *Sotho* qui n'ont eu d'autre choix que la guerre pour essayer de sauvegarder en vain leur intégrité territoriale. Cette situation conflictuelle aura pour effet de renforcer la résistance au christianisme d'une partie des *Sotho* qui étaient restés plus ou moins silencieux pendant les années précédentes.

Aujourd'hui, la population du Lesotho est considérée comme chrétienne à 80%. Cependant, dans les années 1960, Claude-Hélène Perrot notait que les valeurs traditionnelles avaient plutôt bien résisté. Comment pouvons-nous caractériser cette situation ? S'agit-il d'évaluer la part de l'héritage chrétien, les capacités de résistance et d'adaptation de la société réceptacle ? Comment se sont manifestés ces résistances ? Le Lesotho a-t-il connu des épisodes messianiques et qu'elle en a été la coloration ? Le mot syncrétique est-il satisfaisant, ne présente-t-il pas un aspect trop lisse pour exprimer des situations éminemment complexes et mouvantes ? A partir de toutes ces questions, je me suis finalement interrogée sur la pertinence du mot héritage pour illustrer notre propos quand celui-ci implique une dimension fossilisatrice en contradiction avec une situation en transformation continue dont la notion dynamique de transmission n'est que l'un des aspects.

Laurence Espinosa
Doctorante en anthropologie
Séminaire des doctorants "Héritages", le 7 décembre 201

XXII

Laurence Espinosa, « La frontière : contrainte ou ressource pour l'individu ? Le « pari romantique » des pionniers de la Société des missions évangéliques de Paris, de « l'humanisation » à « l'humanitarisation » des Sotho », *Les Cahiers de Framespa. Nouveaux champs de l'histoire sociale*, n° 11, 20 Décembre 2012. ; URL : <http://framespa.revues.org/1931>

Introduction

En partant d'une étude sur l'anthropologie des Sotho dans des écrits de missionnaires de la Société des Missions Evangéliques de Paris (SMEP) au XIX^e siècle en Afrique australe, je me suis interrogée sur la frontière comme ressource et contrainte pour l'individu, dans ses dimensions historique et anthropologique. Limite étatique ou territoriale au sens strict, point de séparation entre deux « choses » concrètes ou abstraites (définition TLF)⁷⁴⁷, la frontière est cette ligne réelle ou imaginaire, déterminante, séparant ou délimitant. Elle est cette limite qui ne peut pas (point de vue juridique) ou ne doit pas (point de vue moral) être dépassée ; identifiée à la fois par son étanchéité et sa porosité. Précisément, j'ai orienté ma réflexion sur les frontières symboliques posées par les évangélistes entre eux et leurs interlocuteurs comme pour mieux servir leur projet et d'autre part à partir de la « ligne Warden », frontière matérielle imposée dès 1849 par les autorités britanniques aux Africains regroupés autour de leur chef Moshoeshoe, qui vont d'abord résister, puis sans pour autant se résigner, vont subir les aléas de politiques décidées hors de leur champ de possibilités. J'ai essayé, par exemple, de montrer comment cette frontière concrète est entrée en tension avec les lignes imaginaires posées par les missionnaires pour finalement réorienter leur projet initial. Le propos liminaire à ces interrogations suggère de réfléchir à la question de la

⁷⁴⁷ *Trésor de la Langue Française informatisé* : <http://atilf.atilf.fr/>

XXIII

frontière comme contrainte ou ressource pour l'individu. Ce choix n'est pas anodin puisque l'opposition individuel / collectif est un axe structurant de toute recherche en sciences sociales et humaines. Dans le cadre de mes recherches anthropologiques et historiques, j'ai d'abord privilégié une approche holiste, en considérant les groupes « Sotho » et « missionnaires » comme des totalités indifférenciées. Pour autant je n'ai pas négligé une certaine dimension subjective de cette histoire, celle de la rencontre entre deux communautés. J'ai ainsi extrait des pages de missionnaires, des individualités comme le chef Moshoeshoe dans son rôle politique ou des convertis pour leur importance symbolique dans le récit. J'ai aussi voulu considérer l'aventure des pionniers de la SMEP comme un « pari romantique »

Un « pari romantique »

Les pionniers de la SMEP sont de jeunes protestants, nés dans la première décennie du XIX^e siècle⁷⁴⁸ influencés par la théologie du Réveil ou revivalisme, un mouvement empreint de piétisme allemand, antidogmatique, et de méthodisme anglais, ensemble de pratiques religieuses introduit par le théologien John Wesley (1703-1791).

La piété du Réveil prétend puiser son identité dans la seule autorité de la Bible pour en exclure toute rigidité dogmatique. C'est un mouvement qui se veut un retour aux fondements de la Réforme initiée par Martin Luther (1483-1546). Il s'impose en quelque sorte en réaction à l'optimisme des Lumières, insiste, d'un point de vue théologique, sur la corruption de l'homme qui ne doit son salut qu'à la rédemption, au sacrifice du Christ.

⁷⁴⁸ Eugène Casalis (1812-1891), Thomas Arbousset (1810-1877) deux pionniers ayant laissé plusieurs écrits.

XXIV

Le Réveil gagne les milieux protestants français par l'intermédiaire de personnalités influentes venues la plupart du temps du Royaume-Uni ou de Suisse. Ainsi, le doyen de la faculté de Montauban, Jean-Frédéric Pradel, provoque le départ de Robert Haldane (1764-1842), un agent de la Société Continentale britannique, parce qu'il est méthodiste. De même, à Strasbourg, le revivaliste Ami Bost (1790-1874), également membre de la Société Continentale, a maille à partir avec les dirigeants de l'Église luthérienne qui se retranchent derrière des revendications rationalistes. Par ailleurs, les revues comme les *Archives du christianisme* (1818), les *Annales protestantes* (1819) ou la *Revue protestante* (1825), de même que les sociétés dont les « Société Biblique », « Société des Traités Religieux », « Société des Missions Évangéliques de Paris », « Société pour l'Instruction Élémentaire » ou la « Société pour l'Encouragement des Écoles du Dimanche » jouent un rôle essentiel dans cette diffusion⁷⁴⁹.

Daniel Robert conçoit ces associations comme un substitut aux synodes qui n'ont pas obtenu l'autorisation concordataire de se réunir⁷⁵⁰. André Encrevé en atténue la portée en insistant sur le fait qu'elles accroissent l'éparpillement du pouvoir et qu'elles ne sont pas réellement à l'image du protestantisme français puisque les libéraux n'y participent pas ou très peu⁷⁵¹. Pour autant, comme le souligne encore André Encrevé, les différences entre revivalistes et libéraux seraient avant tout formelles.

⁷⁴⁹ Sur l'histoire de la SMEP, nous nous référons principalement à l'étude de Jean-François Zorn., *Le grand siècle d'une mission protestante : l'action, la pensée et l'organisation de la Société des Missions Évangéliques de Paris de ses origines (1822) à la première guerre mondiale*, Paris IV Sorbonne, Thèse de doctorat, 1992, 3 vol. ; *Le grand siècle d'une mission protestante – La mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala, 1993, 792 p.

⁷⁵⁰ Daniel Robert, *Les Églises Réformées en France (1800-1830)*, Paris, PUF, 1961, p.381-383.

⁷⁵¹ André Encrevé, *L'expérience et la foi – Pensée et vie religieuse des Huguenots au XIX^e siècle*, Genève,

XXV

Au fond, l'impression de profonde rupture ressentie par bien des contemporains en face du Réveil tient plutôt aux formes de piété véhiculées par le Réveil. Les revivalistes proposent de petites réunions, le soir, à la maison, et non pas les grandes assemblées, le jour, dans le temple. Ils chantent des cantiques, et non des psaumes de la tradition huguenote. Le texte de ces cantiques, plein d'effusion romantique, ne ressemble guère aux affirmations des psalmistes de l'Ancien Testament. De plus, la musique y joue un rôle pour elle-même, alors que l'harmonisation traditionnelle des « psaumes huguenots » relevait plus de la lecture modulée que d'un véritable chant. Les revivalistes font appel au semi-conscient plus ou moins informulé, et non pas à la raison et l'intelligence. Ils s'adressent aux sens ; alors que depuis des siècles les huguenots reprochent aux catholiques de le faire !⁷⁵²

Ainsi, des pasteurs tels qu'Anasthase Coquerel (1820-1875) de Paris ou Samuel Vincent de Nîmes (1787-1837), inspirés par la pensée de Friedrich Schleiermacher(1768-1834) dont l'influence sur l'ensemble du protestantisme français du XIX^e siècle est sans doute indéniable, vont essayer de composer avec ces deux principaux courants, montrant ainsi la perméabilité de leur ligne de démarcation.

La dichotomie, supposée dans les milieux protestants français entre libéralisme et revivalisme, renvoie instinctivement à celle envisagée entre Lumières et romantisme. Or, toute rupture s'inscrit dans une continuité, et en ce sens, j'appréhenderai plutôt le romantisme comme une radicalisation de la critique sociale des Lumières que comme leur totale remise en cause.

Labor et Fides, 2001, 423 p.

⁷⁵² *Ibid*, p. 24.

XXVI

Leonard Thomson, dans une biographie de Mosheosho, décrit ainsi les pionniers de la SMEP : « Issus d'anciennes familles huguenotes, membres de la petite bourgeoisie, ils avaient répondu à la montée de la ferveur missionnaire qui gagna les Églises protestantes françaises après les guerres napoléoniennes⁷⁵³ ».

Au-delà de cette première approche, ces jeunes protestants sont des fils des Lumières comme le fait constater à juste titre Alain Ricard, « sensibles à la modération et au relativisme », apparemment plus inspirés par Montesquieu dans sa description des « peuples sauvages et barbares » que par le primitivisme rousseauiste préromantique⁷⁵⁴. Ils sont des hommes de terrain. Ils veulent expérimenter comme leur formation à la fois théorique et pratique à la Maison de missions à Paris les y a préparés. En apprentis physiocrates, ils développeront notamment des cultures fruitières dans les stations.

Les missionnaires sont soucieux d'apprendre les langues. Ainsi, ils ont étudié l'arabe avec Garcin de Tassy (1794-1878) parce qu'ils imaginaient qu'ils iraient évangéliser en Algérie. Arrivés chez les *Sotho*, l'une de leur première préoccupation sera de s'emparer des mots de leurs hôtes pour mieux porter la parole du Christ. Mais la démarche linguistique des pionniers ne s'arrête pas à cette seule vulgarisation des évangiles. En ethnographes, en

⁷⁵³ Leonard Thomson, *Moshoeshoe of Lesotho 1786-1870*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 72.

⁷⁵⁴ Thomas Arbousset, *Excursion missionnaire dans les Montagnes bleues*, Paris, Khartala, 2000, p.54 (édition présentée par A.Ricard).

XXVII

folkloristes, ils vont collecter les contes, proverbes et éloges, véritables « chant nationaux »⁷⁵⁵. Eugène Casalis auteur d'un chant de Noël en béarnais la langue de sa région natale et plein d'enthousiasme qualifia les Montagnes Blanches de « Pyrénées de l'Afrique australe », image d'une identité « transcontinentalisée »⁷⁵⁶. Romantiques, les pionniers le sont par ces gestes, mais sans doute encore plus par leur choix pour la mission parce que le romantisme ne se limite pas à un mouvement littéraire et artistique. Il est une vision du monde⁷⁵⁷. Thomas Arbousset et Eugène Casalis n'ont pas choisi le pastorat. Ils ont voulu devenir missionnaires. Ils ne se sont pas limités à la tradition des Huguenots portée par leurs familles. Ils se sont ouverts à des piétés venues d'ailleurs, sans doute par besoin d'ailleurs, pour s'inventer ailleurs, mais à partir d'un passé en partie mythifié, ce que leur offre le Réveil qui se veut un retour à la Réforme.

Les terres d'Afrique australe sur lesquelles débarquent les pionniers de la SMEP sont des espaces à défricher, où les frontières du progrès sont susceptibles d'être sans cesse repoussées. Les missionnaires, dans leurs stations vont y bâtir des maisons en pierre comme pour y poser un bout de leur civilisation. Leur démarche est celle d'hommes des Lumières.

De retour aux textes, aux écrits des pionniers consignés dans les *Journaux des missions*, je constate que la virginité n'est pas uniquement territoriale, elle est aussi celle des *Sotho*, qui sont décrits « sans culte », « vivant dans le présent » et « avides d'instruction »⁷⁵⁸.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p.165.

⁷⁵⁶ Laurence Espinosa., *Eugène Casalis (1812-1891)*, Pau, UPPA., TER de maîtrise, 1990, 124 p.

⁷⁵⁷ Sur le romantisme, on pourra se référer à :Paul Bénichou, *Romantismes français I, Le sacre de l'écrivain – Le temps des prophètes*, Paris, Gallimard, 2004 (premières éditions 1975, 1977).

Michaël Löwy, Robert Sayre, *Esprits de feu, figures du romantisme anti-capitalistes*, Paris, Editions du Sandre, 2010, 288p.

⁷⁵⁸ JME 1834, 1842.

XXVIII

Autrement dit le Sotho décrit, écrit « sans religion », « sans histoire » (sans passé et sans futur) et « sans instruction » (avide - à vide) naît avec le missionnaire, comme son double. Ce double est en quelque sorte le projeté romantique, la part d'irrationnel de l'homme rationnel. C'est en ce sens que je veux parler de « pari romantique » quand le missionnaire puise dans une foi nostalgique pour s'utopier.

*Manoah, Libé, Mara, Félékoane*⁷⁵⁹ sont des convertis. Les récits des pionniers qui racontent leurs conversions s'apparentent à des exercices de style, dans lesquels les rédacteurs font appel à des procédés rhétoriques pour convaincre un lectorat lettré. Autrement dit ces *Sotho* ont d'abord force de symbole. A ce titre, j'ai retenu la figure de *Félékoane*, « converti, homme de petite taille, chétif, infirme, à l'extérieur repoussant », antithèse des *Sotho* reconnaissables à « la beauté de leurs formes »⁷⁶⁰, pour signifier la transition historico-politique qui s'opère, le caractère inachevé, « infirme » du projet initial et la frayeur inhérente à ses perspectives, « repoussant » ; un arrêt sur image.

⁷⁵⁹ JME 1842, 1847.

⁷⁶⁰ JME. 1842 p12.

XXIX

La « ligne Warden » : déplacement de frontière

Au cours de ma jeunesse dans le Transkei, j'écoutais les anciens de ma tribu qui racontaient des histoires des jours lointains. Entre autres histoires, ils m'ont parlé de ces guerres livrées par nos ancêtres pour défendre notre terre. Les noms de Dingane et Bambatha, Hintsa et Makana, Squngthi et Dalasile, Moshoeshoe et Sekhukhune étaient loués, et parés de la gloire de toute la nation africaine⁷⁶¹.

« Extraordinaire » ou « conciliateur à tout prix » pour les missionnaires⁷⁶², modèle africain tiré d'une expérience authentiquement africaine pour Marc Spindler⁷⁶³, compagnon de voyage de Thomas Arbousset dans les Montagnes bleues⁷⁶⁴, illustration d'un livre de Armand de Quatrefages⁷⁶⁵, « collaborateur » pour certains auteurs africains, sujet d'un article dans *Point de vue et images du monde*⁷⁶⁶, Moshoeshoe, figure emblématique de la geste missionnaire est une invitation à la prudence pour qui voudrait trop vite cataloguer, sublimer ou condamner. Tout est ici question de point de vue et de circonstances, tout est nuances.

Dans la première moitié du XIX^e siècle, les *Sotho* occupent les terres situées à

⁷⁶¹ Nelson Mandela, « Discours depuis le banc des accusés », procès de Rivonia, Palais de justice, Prétoria, Afrique du sud, 20 avril 1964 « dans » N. Mandela, *Pensées pour moi-même – le livre autorisé de citations*, Edition de la Martinière, 2011, p.30 (traduit par M. Berrée).

⁷⁶² JME 1843 p.444 ; JME 1847 p.20

⁷⁶³ Marc Spindler, « Le modèle Moshesh dans la missiologie protestante du XIX^e siècle », *Colloque du CREDIC*, août 1985, p.1

⁷⁶⁴ Armand de Quatrefages, *Histoire générale des races humaines* (2 vols., 1886-89)

⁷⁶⁵ Thomas Arbousset, *op.cit.*

⁷⁶⁶ Seldon, « Moshoeshoe II « temporairement déposé ». Le Lesotho sans roi ? », *Point de vue et Images du Monde*, 12 avril 1990, n° 2176, p. 16-17

XXX

l'extrémité méridionale du continent africain. Un espace au sein duquel s'est formé l'actuel Lesotho⁷⁶⁷.

Avec les *Nguni*, les *Sotho*, plus précisément les *Sotho-Tswana*, incorporent le sous-groupe des *Bantu* méridionaux. C'est à dire qu'ils font partie des migrants qui ont atteint le point sud le plus éloigné de leur centre originel supposé. Alors que les *Nguni* ont suivi la côte, les *Sotho* ont emprunté une route intérieure. Au milieu du XVIII^e siècle, lorsque des colons Hollandais rencontrent des *Bantu*, sur le *Fish River*, ces derniers ne vivent qu'à huit cents kilomètres de la ville du Cap.

Contrairement, à ce qu'a longtemps prôné une historiographie « blanche » régionale notamment, ces Africains n'étaient pas de nouveaux arrivants, mais étaient présents dans le pays depuis au moins deux siècles comme en témoignent les emprunts linguistiques aux premiers habitants de la région les *Khoi-Khoi* et les *San*.

Les *Sotho* sont divisés en quatre clans : les *Fokeng* (répartis en *Patsa*, *Mutla*, *Mantomane* et *Maotan*), les *Kwena* (*Monakeng*, *Maiyane*), *Hlakwana* et *Khwakhwa*. . Ils se répartissent entre le Drakensberg et les terres limitrophes des rives septentrionales et occidentales du Caledon ou *Mohokare*, affluent de l'Orange ou *Sinqu*.

⁷⁶⁷ Sur l'histoire des Sotho au XIX^e siècle nous nous référons à : Elikia M'Bokolo, *La dispersion des Bantu . L'Afrique australe du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Présence Africaine, 1989, 312 p. ; David Hammond-Tooke, *The Bantu-Speaking Peoples of Southern Africa*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974, 286 p. ; Monica Wilson, Leonard Thomson (Dir.), " ch.9 : The Nguni Outburst", "in" *The Oxford History of South Africa.*, Oxford, UP, p.319-352

XXXI

Dans les années 1820, un jeune chef Kwena entreprend la fédération de ces clans. Celui que la postérité connaîtra sous le nom de Moshoeshoe, naît en 1796. Il est le fils aîné de Mokhachane, chef des *Mokoteli*, un lignage des *Kwena*. Il grandit au village paternel de *Menkhoaneng*, situé au nord de l'actuel Lesotho. Très vite il montre son habileté à capturer le bétail et sa capacité à diriger des hommes. On le dit si rapide qu'il se serait un jour emparé d'animaux et les aurait tondus devant leurs « propriétaires » éberlués. Il aurait alors pris le nom de Moshoeshoe, onomatopée rappelant le bruit de la tonte. Son premier nom était Lepoqo.

En 1820, il quitte le village paternel avec ses proches pour s'installer plus au nord au pied de la montagne *Botha-Bothe*. A la même époque, un chef *Nguni*, le *Zulu* Shaka se lance dans une aventure expansionniste à partir de ses territoires situés à l'est du Drakensberg. Pour éviter l'affrontement armé, les hommes de Moshoeshoe, à l'instar d'autres peuples, lui remettent en tribut, des têtes de bétail.

Cependant, les *Tlokwa* appartenant également au sous-groupe des *Sotho-Tswana* profitent de la situation pour attaquer les *Sotho* dont ils sont « les ennemis nés »⁷⁶⁸. Les affrontements, qui se succèdent entre 1822 et 1823, aboutissent en 1824 au siège de *Botha-Bothe*.

Moshoeshoe se met alors en quête d'un refuge un peu plus sûr. Il le trouve à quatre-vingts kilomètres au sud, sur le plateau élevé de *Thaba-Bosiu*. Ce site est une place défensive

⁷⁶⁸ Claude-Hélène Perrot, *Les Sotho et les missionnaires européens au XIX^e siècle*, Annales de l'Université d'Abidjan, 1970, 190 p.

qui permet aux Sotho de résister aux *Ngwane*, un groupe de *Nguni* mené par Sobuza, qui seront connus ultérieurement sous le nom de *Swazi*, en 1828 ; de nouveau aux *Tlokwa* en 1829 et aux *Ndebele*, *Zulu* qui ont suivi Mzilikazi un lieutenant rebelle de Shaka, en 1831.

Cette date marque la fin du *lifacane* pour les Sotho, terme qui signifie littéralement en sesotho « mouvement tumultueux de population » et désigne la période de troubles imputables à la politique expansionniste des *Zulu*. Le mot équivalent pour les *Nguni* est *mfecane*.

Entre 1833 et 1834, environ huit mille *Rolong*, un groupe de langue tswana, s'établissent à *Thaba-Nchu* à quatre-vingts kilomètres à l'ouest de *Thaba-Bosiu*. Parmi eux vivent des missionnaires européens. Moshoeshoe leur réserve un accueil amical. Le chef des *Kwena* sait qu'il doit chercher à maintenir un minimum de cohésion dans son royaume composé d'éléments disparates.

Dans ce but, il a recours au *mafisa*, octroi de têtes de bétail en usufruit à ses protégés, d'un troupeau dont il est le seul détenteur au nom de ses ancêtres. Il joue de stratégies matrimoniales qui lui permettent de placer des hommes sûrs (ses proches) à des postes hiérarchiques clés. Enfin, il accueille sur son territoire des missionnaires. Ayant observé ces Européens chez les *Rolong* voisins, il pense qu'ils pourront jouer un rôle essentiel comme intermédiaires pour l'obtention d'armes nécessaires au maintien de la paix dans son royaume. Les missionnaires qui sont des Français de la Société des Missions Evangéliques de Paris, vont désormais avoir une influence sur l'avenir du royaume des *Sotho*. Dans un premier temps, ils vont esquisser un rapprochement avec les détenteurs du pouvoir politique. Pour que l'évangile puisse avoir une quelconque influence sur les *Sotho*, elle doit avoir valeur d'exemple. Il importe donc de convaincre d'abord les chefs.

XXXII

Moshoeshoe ouvre ainsi la voie en abolissant la circoncision, luttant contre la « sorcellerie » et en incitant au baptême. Il ne se convertira cependant jamais.

Pendant cette première période, les intérêts des uns et des autres convergent. En effet, Le chef des *Sotho* concède des terres aux missionnaires pour y établir leurs stations. Motivé par une politique d'assimilation des populations voisines, il permet par son geste aux évangélisateurs d'accroître également leur influence.

Jusqu'au milieu des années 1840 la mission chez les *Sotho* connaît ce qu'il est convenu d'appeler son « Âge d'or ». Cependant, tous les *Sotho* n'adhèrent pas au christianisme. Certains y sont même farouchement hostiles. Alors que les chrétiens se recrutent parmi les jeunes et les « sympathisants » de Moshoeshoe, Mokhachane, son père, la famille de Mantsane, sa « grande femme », première épouse et mère des héritiers du pouvoir, ainsi que les chefs de la région de Bérée, représentent les principaux opposants au christianisme. En 1841, les adversaires politiques de Moshoeshoe réunissent un *pitso*, une assemblée villageoise, dans le but d'organiser une opposition à la religion des Européens. Le contexte leur est bientôt favorable⁷⁶⁹.

Les *Boer*, ont quitté la région du Cap, à la recherche de nouvelles terres, hostiles à la politique des Britanniques qui ont aboli l'esclavage dès 1833 dans leurs colonies. Certains d'entre eux s'installent dans le sud-est du *High Veld* et menacent bientôt le royaume de Moshoeshoe.

Pour assurer sa défense, le chef décide de faire appel aux Britanniques. Dans un

⁷⁶⁹Claude-Hélène Perrot, *op.cit.*

XXXIII

premier temps, sa démarche est porteuse puisqu'en 1843 il signe un traité avec le gouverneur du Cap George Napier (1784-1855) qui reconnaît au chef des *Sotho* sa souveraineté sur une grande partie de la région. Mais, en 1848, les Anglais établissent un contrôle sur les terres situées entre le Vaal et l'Orange en y créant la Souveraineté d'Orange. Moshoeshoe se voit privé d'une partie de ses territoires du sud-ouest.

Sa déception ne cesse de s'accroître. L'administrateur Henry Warden à l'écoute des revendications des Boers et autres ennemis des Sotho qu'ils accusent d'être les principaux auteurs de troubles y contribue grandement.

En 1849, Henry Warden fait tracer une frontière défavorable aux hommes de Moshoeshoe et en 1851, il les attaque. Battus, les Anglais remettent en cause l'existence de la Souveraineté de l'Orange. En février 1854, lors de la Convention de Bloemfontein l'autorité sur la région est transférée aux *Boer*. La Souveraineté devient l'Etat Libre d'Orange. Contrairement aux souhaits ou aux attentes des Sotho, la « ligne Warden » est maintenue. Les Sotho et les *Boer* s'affrontent entre 1865 et 1868. Les Européens profitent des difficultés des Africains à se procurer des armes.

En 1867, les chefs *Sotho* capitulent. En mars 1868, l'Angleterre qui souhaite étendre son hégémonie sur l'Afrique australe pour protéger ses relations commerciales, prend sous son contrôle direct le royaume des *Sotho* qui devient le Basutoland.

En 1869, les frontières sont de nouveau remises en question et les Sotho perdent leurs terres les plus fertiles au profit de l'Etat Libre d'Orange. L'office colonial de Londres refuse de continuer une gestion directe et en 1871, le Basutoland tombe sous le

XXXIV

contrôle du Cap. Moshoeshoe meurt en mars 1870. Dans ce contexte, les présumés pacifistes des missionnaires se heurtent à la nécessaire guerre pour les *Sotho* afin de maintenir intacte leur intégrité territoriale. Par leur attitude, un divorce s'opère entre eux et ceux que j'ai convenu d'appeler leur projeté romantique, leur charge utopique. L'église est désertée par des personnalités influentes comme Massoupa le fils de Moshoeshoe. La conversion par le haut, l'exemplarité n'est plus de mise. Les missionnaires n'ont plus d'autres choix que de s'adresser aux individus, aux exclus et victimes de l'ordre guerrier. Le processus symbolique d'« humanisation » glisse vers le processus concret « d'humanitarisation ». La frontière matérielle imposée aux hommes de Moshoeshoe se substitue aux frontières intérieures conscientes ou non disposées par les missionnaires lors de leur arrivée en territoire *sotho*. Le protectorat qui est une mise sous tutelle d'un État par un autre devient l'aboutissement du projet de « christianisation ».

Conclusion

La rencontre entre les Sotho autour de leur chef Moshoeshoe et les missionnaires de la SMEP ont donné lieu à plusieurs travaux universitaires. Ainsi, nous disposons d'une bibliographie très riche sur le sujet.

De ce fait, notre démarche pourrait apparaître redondante, tautologique même. Cependant, si le contexte socio-historique dans lequel s'est déroulé l'évènement lui offre un premier cadre d'interprétations, ceux de ses réceptions successives s'invitent en

XXXV

autant de possibilités aux limites de l'anachronisme⁷⁷⁰ pour inscrire notre recherche dans une perspective faisant écho à notre contemporanéité⁷⁷¹.

La question de la frontière, dans une société mondialisée, proposée dans le cadre d'un séminaire organisé par l'université de Pau (UPPA) le 24 février 2012 et précisément intitulé « La frontière : contrainte ou ressource pour l'individu ? », nous est apparue comme l'une des ses possibilités ; une exhortation à réinterroger nos sources.

⁷⁷⁰ Sur la question de l'anachronisme : Nicole Loraux, Nicole, « Éloge de l'anachronisme en histoire », in *Le Genre humain*, juin 1993, N° 27, p.23-3 Jacques Rancière, « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien », *L'Inactuel*, n° 6, automne 1996, p. 53.

⁷⁷¹ Pour interroger la contemporanéité en anthropologie à partir de notre sujet Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1997, 200 p. , *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris, Payot & Rivages, coll. Manuels Payot, 2009, 91 p ; Johannes Fabian , *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983, 205 p. ; Abel Kouvouama, *La modernité en question*, Paris Paari, 2001, 132 p ; Alicia Ferreira *Gonçalves*, « Anthropologie, ethnographie et contemporanéité », *Journal des anthropologues*, 2007, p.110-111, (<http://jda.revues.org/3516>)

En résonance avec l'actualité du Lesotho : Véronique Faure, *dynamique religieuse en Afrique australes*, Paris, Khartala, 2000, 362 p.

RESUME

Cette étude anthropologique est une interrogation sur la possibilité d'une rencontre entre les *Sotho* de l'Afrique australe et des missionnaires de la Société des missions évangéliques de Paris au XIX^e siècle. Elle est un exercice de « sur-écriture » à partir de l'analyse renouvelée de textes insérés dans les *Journaux des missions évangéliques*. Trois partis pris principaux guident cette exploration. D'abord, si la rencontre a eu lieu, qu'en est-il de sa répartition ? La première piste suivie invite à se questionner sur les modalités des contacts avec l'ensemble des *Sotho*, la femme *Sotho* ou le chef Moshoeshoe. Ensuite, si Dieu a conduit les religieux auprès des Africains, omniprésent, il n'est pas que surplombant. Le second point aborde la question de la matérialité de Dieu comme pour le toucher et éventuellement atteindre la rencontre. Enfin, les *Sotho*, hôtes des missionnaires, deviennent les otages des narrateurs. Leurs adversaires, les autres Africains, croisés par les évangélistes sont-ils l'Autre dont l'absence ne peut que remettre en cause toute idée de rencontre ?

ABSTRACT

This anthropological study is an interrogation about a possible talks between Sotho of Southern Africa and missionaries of the French 'Société des missions évangéliques de Paris' during the 19th century. It is an exercise of transcription from renewed analysis of write-ups published in journals of evangelical missions. Three major preconceptions have guided this analysis so far. First of all, if meetings took place, what was the occurrence of such events? The first trail questions the modalities of the contacts with the Sotho together, the Sotho woman or with the chief Moshoeshoe. Then, if God has led clergymen to the Africans, omnipresent God is not only overhanging. The second point deals with the materiality of God so as to touch him and eventually reach the meeting. Finally the Sotho, hosts of the missionaries, became the hostages of the storytellers. Are the Soto's opponents, the other Africans who were met by the evangelists, the ones whose absence may lead to reconsidering the idea of meeting?

