

NOTA PRÉVIA:

Este é o 3º capítulo da tese de doutoramento do escritor angolano Arlindo Barbeitos apresentada nos dias 6 e 7 de Outubro na Universidade da Beira Interior (Covilhã) e cujos orientadores foram os professores **José Carlos Venâncio** (UBI) e **Elikia M'Bokolo** (EHESS-Universidade de Paris).

Estando prevista a sua publicação, não é infelizmente possível inserir neste "site" todo o volumoso trabalho de investigação que mereceu, por unanimidade, os mais rasgados elogios do júri.

Arlindo Barbeitos é, sem dúvida, um dos mais importantes intelectuais e pensadores da Angola contemporânea.



3. Héli Chatelain : le projet de Dieu et le génie du colonialisme

" Il voit, comme en vision, le centre noir de l'Afrique, qui vient d'être révélé par Livingstone et Stanley, et il saisit combien de vies d'hommes doivent être offertes, comme en sacrifice, pour amener au salut tant de pauvres païens perdus." Alida Chatelain.¹

" Lorsqu'il ne les visait pas (les peuples du bassin du fleuve Congo) dans la mire de son fusil, Stanley ne voyait essentiellement en eux qu'une source d'approvisionnement, des gens avec lesquels il pouvait troquer des babioles ou du tissu contre des vivres." Adam Hochschild.²

"...Ce sont les Portugais qui, dans le monde moderne, ont consolidé la suprématie blanche. Vraiment, aucun autre peuple européen n'a prêté de si grands services à la Civilisation Occidentale. Le Dieu d'Ourique a

¹ Commentaire écrit par Alida Chatelain sur son frère. Voir **Alida CHATELAIN, 1859-1908 HÉLI CHATELAIN L'Ami de L'Angola Fondateur de la Mission Philoafricaine d'après sa correspondance** Alida Chatelain Secrétaire de la Mission Philoafricaine avec la collaboration de Amy Roch, pasteur. Lausanne 1918. Secrétariat de la Mission Philoafricaine. P. 13.

² Voir **Adam HOCHSCHILD, LES FANTÔMES DU ROI LÉOPOLD II Un holocauste oublié** (Titre originel : *King Leopold's Ghost A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, publié par Houghton Mifflin Company, New York.) Traduit de l'anglais - E.U.A.- par Marie-Claude Elsen et Farnk Straschitz.. Paris 1998. Belfo. P. 80.

donné au Portugal le rôle de sauveur de la race blanche. " Lopo Vaz
De Sampaio E Melo³

Une explication préalable

Parmi tant d'autres figures religieuses et parfois d'envergure qui ont agi en Angola, j'ai choisi le missionnaire suisse et protestant Héli Chatelain, parce qu'il a été une des personnalités chrétiennes les plus marquantes, sinon la plus extraordinaire, des années à cheval sur la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e. Cette période accidentée a constitué la charnière entre les deux types de colonisation qui ont engendré l'Angola en tant que colonie portugaise moderne. Ce choix est appuyé par l'excellente réputation qu'il garde chez un bon nombre d'Angolais d'origine **angolense** qui rappellent sa ferme défense des idiomes locaux et également ses critiques, bien que discrètes, vis-à-vis de certains aspects de l'action coloniale portugaise. Mais sa renommée se doit aussi à une quantité considérable de travaux linguistiques, dans lesquels s'incluent les traductions d'écrits sacrés en langues africaines et un recueil de contes de la tradition orale en langue kimbundu. En effet, dans ce dernier domaine, très sensible quoique ordinairement négligé, il a été le pionnier qui a su frayer un chemin qui seulement plus tard a été parcouru par d'autres, protestants et catholiques, religieux et laïcs. Ces raisons, son impressionnante force de caractère et ses multiples activités et talents suffisent à concéder à son œuvre et à lui-même une place unique dans le contexte de l'Angola de son temps. En vérité, je suis persuadé que, dans l'ensemble, sa tenue, parfois héroïque, dégageait une détermination si convaincante qu'elle suscita une admiration qui peut-être ne fut pas complètement étrangère à cette option. En outre, il y a sur lui une bibliographie relativement abondante qui facilite la recherche. Pourtant, ma principale source de renseignements sur cet individu hors du commun qui a vécu de longues années en Angola et y a laissé des vestiges toujours visibles, réside surtout dans la compilation des lettres adressées par lui à sa sœur Alida Chatelain qui l'a publiée.

³ Voir **Lopo Vaz DE SAMPAIO E MELO** " *Da influência da eugenia no fenómeno da colonização e na política do Império*" In **ALTA CULTURA COLONIAL. Discurso Inaugural e Conferências**, Lisboa 1936. República Portuguesa. Ministério das Colónias. Divisão De Publicações e Biblioteca. Agência Geral das Colónias. P. 132.

D'après la légende populaire, Afonso Henriques, le premier roi portugais, aurait battu les troupes musulmanes des Almoravides à Ourique, en 1139, grâce à une intervention divine .

En dépit de tout cela, je n'ai pas l'intention de relater en détail la vie de cet homme très complexe, mais, plutôt d'encadrer historiquement son intervention, en faisant ressortir quelques facettes idéologiques de son travail qui, à mon avis, méritent une réappréciation rigoureuse. Et je préviens que, en le prenant comme une individualité emblématique, je ne suis pas guidé par la volonté de le convertir en «bouc émissaire» sur lequel tomberaient les fautes de l'action missionnaire ou d'une congrégation particulière, et je n'ai pas cédé non plus au désir de le célébrer en tant que protagoniste exceptionnel de la christianisation angolaise. En revanche, je souhaite démontrer comment un personnage, si exceptionnel que lui, rend plus aisée la tâche de déceler les contradictions et les équivoques inséparables d'une entreprise religieuse, qui fut primordiale dans la construction de l'Angola actuel.

Je tiens, par surcroît, à avertir que l'intention visée par cet examen critique de l'évangélisation en Angola ne consiste nullement en la contestation de la foi chrétienne en tant que telle, ou toute autre foi. Réellement, je pars de l'opinion défendue par George Simmel qui, disciple de Kant, admettait que les croyances religieuses ne devaient être envisagées que comme des choses de l'âme. De la sorte, ce remarquable sociologue renonçait à ce qu'il pensait être le malentendu de fonder la véracité ou la fausseté des religions par une approche scientifique, car leur réalité se situait ailleurs.⁴ Cependant, la validité de cette position rendait dogmatique l'exclusivité relative aux mystères de la transcendance divine et du Christianisme en général et, de même, rendait encore plus problématiques les postulats de l'oeuvre sacerdotale qu'ils ne l'étaient au début. Je signale encore que je ne discute pas la mission en elle ou les thèmes théologiques, mais je pose plutôt, à l'exemple de Mudimbe, l'aigu problème éthique des méthodes et des conditions de la transmission de la gnose chrétienne à des Africains en situation d'assujettissement colonial.⁵

Une vocation religieuse et son projet libérateur

Le débarquement le 27 février 1885 du missionnaire Héli Chatelain à Luanda, cette petite ville qui devait avoir à l'époque environ 18.000 habitants, est passé presque inaperçu et aurait été complètement oublié si le susdit arrivant ne s'était pas transformé

⁴ Voir Georg SIMMEL "Das Problem der religiösen Lage" In *PHILOSOPHISCHE KULTUR Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne Gesammelte Essays Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas*. (1^e édition posthume Potsdam 1923 Gustav Kiepenheuer Verlag) Berlin 1983. Verlag Klaus Wagenbach. Pp. 168-178.

⁵ Voir V.Y. MUDIMBE *The Invention of Africa Gnosis, Philosophy, And The Order Of Knowledge* London 1988, James Currey. Pp.44-64.

en une personnalité d'une importance digne de registre dans les domaines de la culture et de l'histoire angolaises.⁶ À en juger par la lettre envoyée à la famille en Suisse, la surprise que Luanda lui causa fut assez grande et agréable lorsqu'il la découvrit du bateau, car il s'attendait sûrement à un misérable petit bourg perdu en Afrique. Et il commentait : " *Je la vois enfin, mais plus belle, plus riche que je n'osais l'espérer*", en ajoutant qu'il avait été bien reçu par les autorités et par la société locale. En réalité, cet homme cultivé et curieux des choses du pays avait vite réussi à pénétrer dans les cercles les plus influents et les mieux éduqués de la ville, où il a pu devenir un interlocuteur très prisé des Portugais et des Angolais. C'est ainsi que, quelques mois seulement après son arrivée, il était prié d'écrire des articles pour l'hebdomadaire *Le Mercantil* et de donner des cours dans des écoles luandaïses.

Le missionnaire appartenait à une famille bourgeoise de la Suisse romande, imbue d'une solide foi calviniste qui assumait chez lui la modalité d'un puritanisme ardent que des épreuves douloureuses et constantes ont revitalisé.⁷ À l'adolescence, de graves maladies ont contraint le jeune homme à s'accorder des repos qui lui prenaient parfois de longues années et dont il profitait pour lire des livres, disponibles à profusion chez lui ou empruntés ailleurs.⁸ Selon Alida Chatelain, dans un manuscrit autobiographique, retrouvé dans une bibliothèque de New-York après sa mort, Héli Chatelain, en se rapportant à lui-même à la troisième personne, racontait qu'à cette époque-là, il était possédé d'une immense soif de savoir et de vérité qui l'incitait à lire dès six heures du matin jusqu'à dix heures du soir ; il relevait qu'il ne croyait qu'aux faits et que la fiction l'ennuyait, mais qu'il aimait l'histoire et la poésie et qu'il avait très tôt connu les classiques français et allemands. Ce récit personnel précisait qu'il avait étudié l'hébreu et le grec afin de lire la Bible dans ses versions les plus anciennes, qu'il avait appris l'anglais et d'autres langues européennes pour apprécier ces œuvres dans leurs idiomes d'origine et qu'il avait dévoré les textes des grands penseurs grecs, français, allemands, anglais et italiens.⁹ Pourtant, il précisait encore que, à ce moment-là, il avait été accablé

⁶ Voir **Mário António F. OLIVEIRA** *Reler África Apresentação, Revisão e Nota Bibliográfica de Heitor Gomes Teixeira*. Instituto de Antropologia. Universidade de Coimbra 1990. Pp. 416-417. Pourtant, une information statistique de 1898, provenant de l'*Annuario Estatístico d'Angola* et parue dans le **BOLETIM OFFICIAL DO GOVERNO DA PROVINCIA DE ANGOLA** N° 20, daté de Loanda, 18 de Maio de 1901, p. 244, lui attribuait une population de 28.171 personnes.

⁷ Depuis plusieurs générations, l'horlogerie était une des occupations des ancêtres du côté maternel d'Héli Chatelain. Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp.1-2.

⁸ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp 1-17.

⁹ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp. 12-13.

par une grande crise qui, en coïncidant avec l'affaiblissement progressif de son corps qui demeura immobile, le poussait à se convaincre que la mort l'emporterait bientôt. Le moment était arrivé, imaginait-il, de quitter le monde physique et spirituel qui le fascinait tant et de se préparer à affronter l'éternité – Dieu... En poursuivant ces confidences, qui nous sont évidemment transmises par sa sœur, il avouait que, face à la perfection et à la sainteté divines, il sentait la *"laideur et l'état de péché de son coeur naturel"* et se jugeait *"digne de condamnation"*; il assurait que, dans son désespoir, il appelait le Seigneur à son secours et que Celui-ci, en lui donnant la main, remplaçait doucement par de la lumière les *"ténèbres"* qui enveloppaient son âme et permettait que *"la joie"* de se savoir *"prêt à abandonner son corps souffrant pour aller auprès de Dieu"* écartât définitivement la tristesse qui l'affligeait.¹⁰ Néanmoins, en finissant son compte rendu des propos de son frère, Alida Chatelain disait que *"la reconnaissance"* remplissait désormais son cœur et le rendait *"désireux de faire, avant de mourir, quelque chose pour Dieu et pour l'humanité"* et que, à l'occasion, il fut illuminé par la vision du *"centre noir de l'Afrique"*, qui venait *"d'être révélé par Livingstone et Stanley"*, qui le saisit et lui insuffla la mission de sauver *"des pauvres païens perdus."*¹¹ Ainsi, à la suite de cet épisode incantatoire, quoique tourmenté tout le long de son existence par un harassant mal de hanche, il jura vouer toutes ses énergies au salut des âmes des Africains et ne s'épargna aucun effort pour l'accomplissement d'un devoir qu'il tenait pour un cadeau du ciel.¹²

Au sujet des lectures copieuses de l'adolescence, déjà depuis de l'Angola et environ une vingtaine d'années plus tard, il écrivait au pasteur chez lequel il avait fait son instruction religieuse une lettre qui illustrait beaucoup de sa pensée et de sa tenue en Afrique. Il affirmait que *"deux choses sont gravées dans ma mémoire et ont influencé ma vie : l'une est l'acceptation de Jésus comme mon Sauveur personnel et Sauveur du monde ; l'autre, le renoncement au diable, au monde et à la chair"*. Et il précisait que, pendant les études solitaires, la première avait représenté une vraie *"digue contre*

¹⁰ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. p. 13.

¹¹ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. p. 13.

¹² Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp.1-17. Très justement, Didier Péclard signale à ce sujet que *"la pierre de touche de l'engagement de Chatelain fut cette notion de l'appel, de vocation, et il donne l'impression de s'être contenté de se soumettre à une injonction divine"* Voir **Didier PÉCLARD** *"ETHOS MISSIONNAIRE ET ESPRIT DU CAPITALISME La Mission Philoafricaine en Angola 1897-1907"* In **LE FAIT MISSIONNAIRE Histoire et Héritages-Approche Pluridisciplinaire** Cahiers occasionnels édités par Klauspeter Blaser. Lausanne 1995. Université de Lausanne. P.13.

l'influence du rationalisme".¹³ De cette manière, disait-il, il avait su résister à la séduction rationaliste des philosophes et des théologiens, allemands en particulier, qu'il avait avidement pratiqués et qui menaçaient sa foi en un Christ vivant et régnant sur les hommes et l'univers. À la fin, il proclamait que le rationalisme n'avait jamais réussi à lui fournir des "*preuves irréfutables*" de la fausseté des convictions que lui confiait son intuition et que son expérience et ses tribulations avaient toujours été capables de confirmer.¹⁴

Obsédé par l'idée du combat contre l'esclavage, il est parti en 1883 en Amérique, parce qu'il était persuadé qu'il y pourrait, parmi les Noirs convertis, découvrir plus facilement que dans un autre endroit des ouvriers-missionnaires disposés à l'aider dans son dessein d'évangéliser et d'améliorer la condition des Africains.¹⁵ À New-York, de 1883 à 1884, il a fréquenté un séminaire de théologie qui fut réellement la seule formation régulière reçue au long de sa vie et c'est aussi dans cette ville qu'une rencontre fortuite le liera pour de bon à l'Angola. En devenant collègue d'études et ami du Dr. William Summers, qui devait accompagner l'évêque méthodiste William Taylor à Luanda, le hasard a déterminé son futur.¹⁶ Dans le but de matérialiser son rêve, le jeune Suisse a décidé de suivre son compagnon en Afrique et de se mettre au service de cette congrégation américaine qui l'a admis en tant que linguiste. De cette façon inattendue, naissait un attachement qui se conserva jusqu'à la mort et qui fut abondamment nourri par les difficultés auxquelles il avait été confronté et par les douloureuses séquelles de la traite ou de l'esclavage trouvées sur place.¹⁷

Après la conclusion du cours mentionné, ayant l'Angola comme objectif, il a quitté les États-Unis pour l'Angleterre, où il devait d'abord prendre contact avec plusieurs entités ecclésiastiques qui l'ont accueilli affectueusement et lui ont donné des appuis précieux. De plus, avec l'objectif de faire la connaissance d'africanistes fameux et de leurs travaux, il était allé en Allemagne. À Berlin et à Hambourg, il avait parlé avec des explorateurs, des savants et avait étudié les manuscrits de Wissmann et de Pogge qui avaient traversé l'intérieur de l'Angola. Encore à Berlin, Chatelain a eu l'occasion

¹³ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. p. 14.

¹⁴ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. pp. 14-15.

¹⁵ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. pp.25-28.

¹⁶ Voir Michael Anthony SAMUELS *EDUCATION IN ANGOLA 1878-1914 A History of Culture Transfer and Administration* New York 1970. Teachers College Press. Teachers College. Columbia University New York. Pp.71-72.

¹⁷ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. pp. 65-80,201-228, 248-260.

d'avoir "*un entretien de deux heures et demie*" avec Stanley qui doutait du succès de son projet. Et, à Bruxelles, il avait rencontré le colonel Strauch, directeur de l'Association internationale africaine, "*qui va organiser l'État libre du Congo*"¹⁸

Enfin, son plan se concrétisait, puisqu'il est parti pour l'Angola associé au groupe méthodiste de l'évêque Taylor, en qualité de professeur de portugais. De cette manière débutait la première phase, la plus paisible, de l'action sacerdotale d'Héli Chatelain en Angola qui s'était presque complètement déroulée dans la région de langue kimbundu. Toutefois, durant cette période initiale de ses activités angolaises, il s'était aussi arrêté à Benguela pendant deux ou trois semaines afin de se soigner d'une maladie sérieuse. Ici, il fut invité à visiter la ville de Moçâmedes (Cidade do Namibe) et il y resta quelques jours pour se rétablir complètement.¹⁹ Entre 1885 et 1887, il a vécu d'abord à Luanda, puis à Malanje où il avait diligemment contribué à la fondation des respectives stations méthodistes, mais, il a également profité de l'occasion que ce séjour lui offrait pour apprendre un idiome qu'il a employé, comme enseignant, dans des établissements scolaires de ces deux endroits.²⁰ Doué d'un prodigieux talent pour les langues et d'une notable capacité de travail, il les mettait en valeur en entreprenant des recherches qui l'ont mené à produire, pendant un laps de temps relativement court, un abécédaire, une grammaire, un vocabulaire du Kimbundu et à entamer la traduction des Écritures dans cet idiome.²¹

S'étant assigné pour objectif l'impression du résultat de son infatigable travail de philologue et de traducteur, il décida, en novembre 1887, de rentrer en Europe et d'emmener avec lui l'Angolais João César Borges. Le jeune homme, dont le métier était celui de tailleur et qui avait été un de ses anciens élèves à Luanda, devait à présent l'assister dans l'élaboration de textes en Kimbundu.²² Au bout de quelques semaines assez intenses à Lisbonne, tous deux se sont rendus en Angleterre. Cependant, dans ce pays, Héli Chatelain n'a pu obtenir qu'une maigre portion des appuis qu'il demandait pour publier la totalité de ses écrits, se voyant alors obligé à le faire à ses propres frais.

À cause d'une aggravation de son état de santé, ils allèrent en Suisse, en passant par Paris, mais João ne se sentait pas bien en Europe et souhaitait retourner au pays. Néanmoins, chez la famille de son protecteur, en pleine campagne, le jeune Africain

¹⁸ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp. 41-49.

¹⁹ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp. 66-76.

²⁰ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp.80-84, 107-120.

²¹ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp. 104, 120, 132.

²² Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp. 121-122.

avait éprouvé "un sentiment de joie pour la première fois au cours de ce long voyage".²³ Entre-temps, le missionnaire non seulement lui avait appris à écrire et à lire convenablement mais persistait aussi dans l'éducation du garçon, "veillant surtout à ce qu'il ait toujours du travail". João, après "trois mois à Londres, et quelques mois en Suisse comprenait très bien l'anglais et le français" et, en outre, acquérait des "manières...si convenables qu'il pouvait être reçu à toutes les tables".²⁴

Ce fut pendant ces calmes moments en Suisse, passés avec l'Angolais, que furent produits la *Grammaire du Kimbundu (Grammatica Elementar do Kimbundu ou Lingua de Angola)*, et la traduction de l'*Évangile selon Saint Jean* qui, joint à d'autres écrits religieux tels que l'*Évangile selon Saint Luc* de traduction postérieure, ont joué un rôle capital dans la diffusion du protestantisme dans les régions de l'Angola où l'on parle cet idiome.²⁵ Le succès de ces œuvres a été remarquable car il a reçu de nombreux signes de sympathie qui lui parvenaient, depuis les autorités portugaises qui déclaraient sa grammaire manuel d'étude des fonctionnaires coloniaux, aux missionnaires et aux Angolais des couches sociales les plus diverses qui lui ont souvent démontré leur gratitude.²⁶ Une attestation chaleureuse et indiscutable de cet impact nous fut fournie par Ladislau Batalha, un Portugais d'orientation socialiste qui a vécu dans la colonie sensiblement en même temps que Chatelain et que l'expert de l'éducation coloniale en Angola, Michel A. Samuels, qualifié de linguiste autodidacte.²⁷ Dans un de ses livres sur l'Angola, Batalha évoquait en termes élogieux le pasteur, relevant principalement l'importance de la grammaire kimbundu pour les Africains eux-mêmes et pour tous les autres qui s'intéressaient à la colonie ; il précisait de même que le missionnaire avait élucidé le fonctionnement des langues bantou et consolidé quelques-unes des prévisions que Bleek avait avancées.²⁸

Ladislau Batalha paraît avoir été à l'époque un des rares intellectuels portugais qui, ayant adhéré à l'idéal républicain et s'occupant d'Afrique, ait su résister à la séduction

²³ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. p. 127.

²⁴ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. P. 128.

²⁵ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. Pp. 127, 139. La grammaire fut imprimée en kimbundu, en portugais et en anglais ; Emílio J. M. de CARVALHO Bispo da Igreja Metodista Unida *Heróis Angolanos Do Metodismo*. Edição da Igreja Metodista Unida em Angola. Luanda 1982. Pp.13-14..

²⁶ Voir Alida CHATELAIN Op. cit. pp.127, 143-145.

²⁷ Voir Michael Anthony SAMUELS (1970) Op.cit. p.53.

²⁸ Voir Ladislau BATALHA *A Lingua de Angola*. Col. Propaganda de Instrução. Bibliotheca do Povo e das Escolas. 35ª série. Companhia Nacional Editora. Lisboa 1891. P. 7-11. Voir encore du même auteur *Angola* Col. Bibliotheca do Povo e das Escolas. N° 164. Companhia Nacional Editora. Lisboa 1889 et *Costumes Angolenses* Col. Bibliotheca do Povo e das Escolas N° 177. Companhia Nacional Editora. Lisboa 1890.

facile des doctrines racistes alors en vogue. Il a utilisé Chatelain pour défendre les Noirs et s'attaquer à Oliveira Martins, dont il n'acceptait pas le mépris pour les Africains, mis abondamment en évidence dans plusieurs de ses livres. Pour s'opposer à l'historien, il mentionnait le missionnaire qui croyait que "*la littérature héréditaire des Noirs, qui peut rivaliser avec celle d'une race quelconque, fournit plus d'une preuve que le Noir n'est pas un être fatalement inférieur tel que le prétendent par préjugé ou par superficialité quelques-uns*".²⁹ Les citations faites par Batalha indiquent qu'il a lu des *Folk-Tales of Angola* qui constituent un recueil de «contes populaires» des Angolais de langue kimbundu réunis par Héli Chatelain. D'ailleurs, une partie de l'enquête préliminaire avait été effectuée par le religieux avant et pendant son troisième séjour à Luanda, de 1891 à 1892, comme agent commercial des États-Unis.

Un autre témoin de l'activité foisonnante de ce rare personnage, qui avait sans doute provoqué une impression très marquante dans la société luandaise du temps, a été l'écrivain angolais Joaquim Cordeiro da Mata. En fait, Alida Chatelain se référait à lui en affirmant, d'après une lettre de son frère, que l'Angolais était "*pasmado* (étonné) d'avoir trouvé un homme désintéressé".³⁰ Et, dans la préface aux *Folk-Tales of Angola* qu'il a publiés aux États-Unis en 1894, le missionnaire lui-même parlait de Cordeiro da Mata, annonçant que l' "*avenir de la littérature angolaise en Ki-mbundu, il y a neuf ans encore si raillé et combattu, est pratiquement assuré. J. Cordeiro da Mata, le poète noir du fleuve Kwanza a abandonné la muse portugaise afin de vouer ses talents à la naissante littérature nationale. Les autodidactes et pragmatiques Ambaquistas de l'intérieur ont commencé à comprendre la supériorité, pour leur correspondance privée, de leur langue par rapport à la portugaise qui est pour eux comme le Latin pour un paysan portugais.*"³¹

Quant à lui, le petit peuple, stupéfait et charmé par le respect et l'intérêt que cet étranger lui portait, il l'appelait à Luanda "*Kamba dya Ngola*" (l'ami de l'Angola) et ce surnom désignera symboliquement, à l'avenir, le lien réciproque qui l'unira à la

²⁹ Voir Héli CHATELAIN *Contos Populares de Angola* Edição portuguesa dirigida e orientada pelo Dr. Fernando De Castro Pires De Lima. Tradução do inglês pelo Ten. Cor. M. Garcia da Silva. Revisão do texto pelo Prof. Ilídio Da Silva Lopes. (Titre original : *Folk-Tales of Angola. Fifty Tales With Kimbundu Text Literal English Translation. Introduction And Notes* – Collected and edited by Héli Chatelain. Late U.S. Commercial Agent at Loanda West Africa. Boston and New York. Published for The American Folk-Lore Society by G. E. Stechert & Co. 1894) Agência Geral Do Ultramar. Lisboa MCMLXIV. P.21.

³⁰ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op.cit. pp.160/161. Héli Chatelain avait lui-même employé le mot portugais "*pasmado*".

³¹ Voir Héli CHATELAIN (1964). Op. cit. pp. 66/67.

colonie et l'incitera à décliner des offres avantageuses de s'installer ailleurs. À toutes ces propositions, il répondait: "*j'appartiens à l'Angola.*"³² Il avait même gagné la reconnaissance du Gouverneur Guilherme Brito Capelo qui ne se distinguait pas par son estime à l'égard des religieux ; pourtant, il communiqua à Chatelain qu'il avait "*rendu un grand service à l'Angola et à la science...*"³³ Néanmoins, l'éloge le plus étonnant de l'œuvre du pasteur provenait du prêtre portugais António Moreira Bazílio qui, bien plus tard, présidait, dans une période non indiquée, la commission de spécialistes de langues angolaises qui vérifiaient officiellement la compétence des fonctionnaires coloniaux dans ces idiomes. En pleine ère de Salazar, il faisait très honnêtement ressortir sa rigueur scientifique et assurait que le manuel était encore et serait longtemps encore "*la meilleure des grammaires publiées sur le Kimbundu*", parce qu'elle avait été "*rédigée avec une précision, une tendresse et une passion scientifique insurpassables.*" (inexcedíveis)³⁴

Malgré l'anticléricalisme qui régnait dans divers secteurs de la société portugaise, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, la portée du travail des missionnaires et des missions dans la pénétration et la consolidation de la souveraineté de Lisbonne en Afrique avait entre-temps été comprise par plusieurs politiciens qui, devant la faiblesse consternante des congrégations nationales, consentaient à tolérer la présence de religieux étrangers.³⁵ Une démonstration de ce pragmatisme fut faite par le gouverneur de l'ancien district de Benguela, Guilherme Gomes Coelho, dans son rapport envoyé en 1887 au gouverneur Guilherme Brito Capelo, signalant qu'à partir du moment où les congrégations religieuses étaient actives dans les colonies, il ne regardait pas leur

³² Voir Alida CHATELAIN (1918) Op.cit. p. 176.

³³ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op.cit. p.145.

³⁴ Voir Padre António MOREIRA BAZÍLIO "*Juizo crítico sobre os trabalhos já publicados na língua Kimbundu pelo suíço Héli Chatelain mercê do tesouro lingüístico deixado pelos missionários portugueses. Convite para a criação de um Instituto de Lingüística e de Etnologia Africana*" In *LÍNGUAS DE ANGOLA. O Kimbundu Prático Ou Guia de Conversação Em Português-Kimbundu Idioma Falado Nas Regiões De Luanda E De Malanje Província De Angola* Pelo Padre Domingos VIEIRA BAIÃO Missionário S. SP. Bolseiro Do Instituto Para A Alta Cultura. Centro De Estudos Filológicos. Pap. E Tip. Baptista, Ltd Porto 1942. P.75. Le commentaire du Père Bazílio fut écrit à Mossâmedes en décembre 1940.

³⁵ Voir Maria Manuela LUCAS "*Organização do Império*". Pp.285-311 ; Vítor NETO "*O Estado e a Igreja*". Pp.265-283. In *HISTÓRIA DE PORTUGAL* Direcção De José MATTOSO Quinto Volume *O Liberalismo* . Coordenadores Prof. Doutor Luís REIS TORRALBA Prof. Doutor João Lourenço ROQUE Lisboa 1993. Círculo De Leitores; Françoise LATOUR DA VEIGA PINTO *Le Portugal Et Le Congo Au XIX^e Siècle Étude d'histoire des relations internationales* Préface de Jacques Freymond. Directeur de l'Institut Universitaire des Hautes Études Internationales de Genève. Paris 1972. P.U.F. Pp. 81-85.

nationalité et, en plus, il ne ménageait pas les éloges à leur labour en Afrique.³⁶ De son côté, le gouverneur général ne cachait pas qu'il était parfaitement conscient des carences administratives, politiques et économiques de son autorité ainsi que du besoin impérieux du Portugal de s'imposer en Afrique par tous les moyens auxquels il pouvait avoir recours. Car il n'oubliait pas, non plus, que l'implantation portugaise ne se limitait pas à l'occupation militaire et que les outils mis à sa disposition restaient très modestes. Et Guilherme Capelo, qui n'était pas dupe, avait bien saisi le lien qui l'unissait au missionnaire suisse, comprenant l'appui que, malgré tout, il pouvait procurer au renforcement de la vacillante présence portugaise en Angola. Ce dernier aspect était d'ailleurs un des motifs qui l'instiguait à supposer que, dans tous les domaines, l'Angola n'atteindrait un niveau de développement comparable à celui des colonies britanniques ou hollandaises les plus rentables que quand il aurait un peuplement européen appréciable. En réalité, la raison principale de ce jugement résidait dans sa croyance que l'autochtone était insuffisamment doué et la preuve, selon lui, se voyait dans le travail de l'ouvrier noir qui "*est toujours mauvais et ne vaut pas un tiers de celui d'un Blanc*".³⁷ Cependant, en dépit de son manque de sympathie pour les Africains, il savait bien que l'évolution désirée par lui rendait indispensable la formation du natif et spécialement dans les régions dont le climat lui semblait peu supportable pour les Européens.³⁸ Donc, pour redresser autant que possible cet état de choses, il estimait que "*l'instruction obligatoire des enfants, dans les centres les plus peuplés de la province, serait une mesure extrêmement correcte*" (**acertadíssima**), et il ne reste aucun doute qu'il comptait sur les missionnaires pour aboutir à cette tâche.³⁹ Alors, la sollicitude de Chatelain plaisait sûrement à un gouverneur qui, autant que lui, considérait l'Africain comme étant un être immoral et ignorant qu'il fallait non seulement rendre moins démunis, mais aussi former moralement. Face à la volonté partagée par les deux hommes de faire sortir les Africains de leur "*obscurantisme complet*" et du "*péché*", en les

³⁶ Voir **Guilherme GOMES COELHO** " *Relatorio de 1887*" In *Relatorios dos Governadores da Provincia de Angola* Lisboa. Ministério da Marinha e Ultramar. Das Provincias Ultramarinas. Imprensa Nacional 1889. Réimpression de la Sociedade de Geografia de Lisboa. Pp.19-21. D'ailleurs, ledit haut fonctionnaire prétendait "*que si l'histoire nous apprend à avoir de l'antipathie pour elles, pour leurs ambitions politiques et pour les doctrines politiques d'autrefois, je dois pourtant avouer que, en Afrique, j'éprouve pour ces congrégations, et spécialement pour les françaises, une grande sympathie, un sincère respect, parce que je sais combien leurs efforts ont été utiles à la civilisation indigène partout où ils ont déployé leur office*".

³⁷ Voir **Guilherme BRITO CAPELO** " *Relatorio de Brito Capelo 1887*" In *Relatorios....* (1889) Op. cit. p.21.

³⁸ Voir **Guilherme BRITO CAPELO** (1889) Op. cit. p.21.

³⁹ Voir **Guilherme BRITO CAPELO** (1889) Op. cit. pp.44-45.

préparant pour des modalités de travail plus conformes à la notion de au progrès envisagée à l'époque les divergences qui auraient pu émerger entre deux personnalités si distinctes ne seraient que d'envergure mineure.⁴⁰ En fait, pour le gouverneur, l'écart qui l'éloignait, en tant que délégué en Afrique d'un pouvoir colonial catholique périphérique, d'un religieux calviniste n'était que secondaire lorsqu'il était comparé à celui qui séparait les deux Européens des gentils (**gentios**) qui constituaient le gros des futures ouailles de Chatelain. Dans ce contexte et étant donné l'anticléricalisme affiché alors par les autorités portugaises, la différence entre les confessions chrétiennes ne devenait sérieuse que si elle reflétait une contradiction politique avec une grande puissance rivale. Quoique dans ses traits principaux l'occupation portugaise Afrique ne différât pas de celle des autres colonisateurs, elle conservait des spécificités, notamment des archaïsmes socioculturels et des fragilités économiques et politiques qui la rendaient plus dépendante des aléas de la constellation internationale de forces que les autres dominateurs européens. Par conséquent, au cours de cette phase initiale de l'activité du pasteur, le facteur décisif de la menace politique, que son origine aurait pu représenter aux yeux de Lisbonne, était absent et son propre comportement avait paru aux Portugais donner assez de démonstrations de neutralité. Cet aspect conserve quelque signification à une époque historique dans laquelle évangelisation et stratégie d'État se mêlaient parfois dans un écheveau inextricable.⁴¹ Toutefois, David Birmingham, qui a puisé son information dans des documents légués par Héli Chatelain mais ignorés par la soeur dans sa compilation de lettres, a su découvrir des détails qui nous donnent une idée plus différenciée des idées politiques de cet homme si insolite, particulièrement en ce qui concerne son approche austère et paternaliste, quoique passionnée et sincère, de la défense des intérêts des Angolais. Ainsi, l'historien révèle que, surtout pendant la seconde partie de son séjour dans la possession, vraiment gêné par la corruption généralisée qui y régnait et par le maintien de l'esclavage et de la traite, même si cela était présenté sous l'apparence trompeuse du travail sous contrat ou du recrutement légal de **serviçais**, il avait préféré que les Anglais s'emparent de

⁴⁰ Voir **Guilherme BRITO CAPELO** (1889) Op. cit. p.19 ; **Alida CHATELAIN** (1918) Op.cit. p.231.

⁴¹ Voir **Françoise LATOUR da VEIGA PINTO** (1972) Op.cit. Pp.81-87 ; **Elikia M'BOKOLO** *Afrique Noire Histoire et Civilisations* Tome II XIX-XX siècles. Avec la collaboration de **Sophie LE CALLENNEC** et de **Thierno BAH, Jean COPANS, Locha MATESSO, Lelo NZUZI** Paris 1992. Universités Francophones. UREF. Hatier- AUPELEF Pp. 392-397.

l'Angola, car il les tenait, malgré des réserves envers eux, pour plus efficaces et pour plus consistants que les dominateurs portugais.⁴²

Revenons au parcours de notre personnage central. En juin 1889, toujours en compagnie de João, le missionnaire débarquait de nouveau à New York ; néanmoins, cette fois-ci il n'y est resté que quelques mois parce qu'il devait retourner peu après en Angola, incorporé comme conseiller dans une expédition scientifique chargée d'étudier sur place une éclipse solaire qui aurait lieu en décembre de cette année-là. Quant à João, il resterait en Amérique chez un ami d'Héli Chatelain pour recevoir une éducation scolaire de teneur pratique qui s'encadrerait dans les projets du religieux.⁴³

Déjà en Afrique, à cause d'un malentendu, le conseiller de l'expédition a manqué son bateau et n'est pas rentré à New York ; cependant, il s'est félicité de l'accident puisqu'il obtenait la chance de continuer ses enquêtes linguistiques et d'acquérir également des matériaux précieux pour le musée national de Washington.⁴⁴ Bien que ses succès à Luanda et dans l'arrière-pays l'encourageaient à prolonger ses jours en Afrique, il devait se rendre en Amérique pour présenter à Washington la partie du rapport de l'expédition qui lui avait été confiée.⁴⁵ En juin 1890, il quittait Luanda pour Philadelphie, aux États-Unis, en compagnie de Jeremias Álvares da Costa (Jelemia dya Sabatelu), un jeune cordonnier de Malanje qui avait été son premier converti dans cette station de l'intérieur.⁴⁶ Avec eux dans le même navire, voyageaient en troisième classe plus de deux cents Angolais (les fameux **serviçais**) qui se destinaient aux plantations de cacao des îles de São Tomé et Príncipe.⁴⁷ Par la lecture des lettres de Chatelain, nous apprenons qu'un autre Angolais, Suplício, était allé aux États-Unis avec lui, paraît-il en

⁴² Voir **David BIRMINGHAM** "Daily Life In Colonial Angola " In *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885-c.1930) III REUNIÃO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DE ÁFRICA* Sob A Direcção de Maria Emília Madeira Santos. IICT Instituto de Investigação Científica Tropical. Ministério Da Ciência E Da Tecnologia. Centro De Estudos De História E Cartografia. Lisboa 2000. Pp.417-429.

⁴³ En effet, plus tard, il s'est inscrit à l'Université de Howard, à Washington, pour continuer ses études. Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp. 138-140, 159.

⁴⁴ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp. 142-143.

⁴⁵ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp.141-146.

⁴⁶ Héli Chatelain a révélé que, avant que le jeune n'ait retracé ces incidents, personne n'avait su que Jeremias da Costa ainsi qu'un frère et un cousin avaient dû endurer, après leur conversion, toutes sortes d'humiliations et de menaces, même contre leur vie, de la part des habitants de leur village et des environs. Il a raconté que le jeune homme était venu à pied de Malanje à Luanda (environ 450 kms), pour rejoindre le missionnaire. Il a ajouté que, pour lui, ces Angolais étaient de meilleurs chrétiens que "*beaucoup d'entre nous* " Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp. 153-154 ; **Emílio J. M. de CARVALHO**, (1982) Op. cit. pp. 13-14.

⁴⁷ À propos des conditions de recrutement et de travail, qui étaient insupportables et qui furent confirmées par Héli Chatelain, voir le chapitre *Le colonisateur, la révolte africaine et les équivoques de l'assimilation*.

1890 ; pourtant, aucun éclaircissement ne nous est livré sur les circonstances de son départ de Luanda pour l'étranger. D'une façon un peu inopinée et étrange, nous sommes informés, à un certain passage du recueil d'Alida Chatelain, que le prêtre avait laissé deux jeunes noirs, João et ledit Suplício, à l'Université de Howard en Amérique.⁴⁸

À Washington, Héli Chatelain s'est débarrassé de ses encombrantes collections de "curiosités" au Smithsonian Institute, dont la direction l'a accueilli chaleureusement et s'est engagée à imprimer ses livres et à lui fournir le papier et le carton nécessaires à ses entreprises scientifiques. La condition du négoce comportait uniquement un voyage en Afrique avec la mission de récolter les matériaux souhaités par l'institut.⁴⁹ Mais il ne voulait pas partir en Afrique sans avoir achevé les projets scientifiques et littéraires qui occupaient son esprit depuis le commencement de ses recherches sur le kimbundu. Donc, il a entamé la rédaction de son ouvrage sur des contes appartenant à la tradition orale des Ambundu (*Folk-Tales of Angola*), dont il croyait qu'il était "d'une importance immense, non seulement pour le monde scientifique, mais aussi pour l'Angola et le reste de l'Afrique".⁵⁰ Nous savons déjà que le crédit attribué par Ladislau Batalha au livre montrait qu'il n'était pas passé inaperçu au Portugal à une époque où, selon Françoise Latour da Veiga Pinto, les choses africaines intéressaient manifestement l'opinion publique.⁵¹ Toutefois, ses plans ne se bornaient pas à un seul titre, car il pensait encore s'attaquer aux proverbes kimbundu, à des vocabulaires et à des notes grammaticales sur les "différents dialectes" et finalement à un grand dictionnaire de la langue en question. De plus, il envoyait régulièrement à Luanda des traductions en Kimbundu de cantiques religieux, puisqu'il s'était rendu compte du très bon accueil que les gens en Angola leur faisaient.⁵²

Là-dessus, Michel de Certeau nous rappelle comment les dictionnaires des langues « sauvages » élaborés par les missionnaires occidentaux portent, dès le début, les traces douteuses d'une compréhension hiérarchisée du monde et de tout un triage abusif des énoncés de l'autre, rendu maintenant apparemment plus transparent. Dans la suite, l'auteur parle du "mensonge de l'interprétation" dont il faut admettre qu'il atteint des recherches linguistiques ou ethnologiques et d'autres travaux scientifiques à la fois,

⁴⁸ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. p. 174. La manière imprévue dont cette information nous est transmise suscite des soupçons sur une très probable censure postérieure quant aux événements entourant le voyage de Suplício.

⁴⁹ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp. 154-156.

⁵⁰ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. p. 153.

⁵¹ Voir **Françoise LATOUR DA VEIGA PINTO** (1972) Op.cit. p. 40.

⁵² Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. P.153.

réalisés dans des conditions comparables. Et c'est évident que, en dépit de l'entrain et du sérieux qui les caractérisaient, il serait difficile de ne pas appliquer cette critique aux enquêtes de Chatelain et à leurs résultats.⁵³

De son côté, Jeremias, en tant qu'objet vivant de la curiosité des scientifiques et des visiteurs du Smithsonian Institute, fut perpétué sur plusieurs photographies ainsi que par "*une magnifique statue*", exposée "*en costume africain*" au public et munie d'une légende, rédigée par Héli Chatelain, sur lui et sa "*tribu*".⁵⁴ L'évêque angolais Emílio J. M. de Carvalho, qui a dirigé l'«Église Méthodiste Unie en Angola» a fait allusion à Jeremias Álvares da Costa dans sa brochure intitulée *Heróis Angolanos do Metodismo*, publiée en 1982 par cette institution religieuse angolaise. Cependant, bien qu'il ait évoqué la statue, il se tait sur la pointe de voyeurisme réifiant qui est perceptible dans les procédés de préservation de la mémoire du jeune Africain, puisqu'il se limite à rendre hommage à la "*contribution précieuse (valiosa)*" de l'humble savetier dans la diffusion de la foi méthodiste dans son pays. Et cet apport a consisté, d'après lui, à être l'assistant de Chatelain dans l'étude du kimbundu et dans la l'élaboration de *Folk Tales of Angola*.⁵⁵

Le Smithsonian Institut, afin d'accélérer le départ du missionnaire en Angola pour collectionner les objets nécessaires pour une exposition, a suggéré à Chatelain qu'il devienne consul des États-Unis à Luanda. L'idée ne déplaisait point à l'intéressé qui imagina immédiatement que ce poste aurait pu concourir à l'accomplissement de son plan de combat contre l'esclavage et la traite. Bien que rien ne contrariât sa nomination, par manque de temps le Sénat n'a pu la ratifier et le pasteur a donc reçu le titre officiel d'agent commercial, sans que pour autant cette formalité ait changé la nature ou la portée de la mission consulaire. Donc, au mois d'août 1891, le missionnaire et Jeremias Costa, contents d'être de nouveau en Angola, arrivaient à Luanda. Chatelain occupait aussitôt ses fonctions consulaires et le cordonnier se hâtait de retourner à Malanje.⁵⁶ Au long de ce séjour, qui s'est montré assez court, Chatelain a décidé de renoncer à "*donner des leçons aux grands de Luanda*" et de se dédier "*aux Noirs les plus*

⁵³ Voir Michel De CERTEAU *L'écriture de l'histoire* (1^{re} édition 1975). Paris 1993. Col. Bibliothèque des Histoires. Nrf. Éditions Galimard. Pp 267-271.

⁵⁴ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. p.153. D'après Alida Chatelain, le jeune angolais "*fut bien déçu*", parce qu'"*il aurait préféré paraître en beaux habits européens*" Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. pp.157-158.

⁵⁵ Voir Emílio J. M. DE CARVALHO (1982) Op. cit. pp. 13-14.

⁵⁶ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. p.159.

insignifiants ", parce que c'était "*bien pour eux*" qu'il était venu en Afrique.⁵⁷ Effectivement, le principal souci du religieux restait celui de donner aux Africains, spécialement ceux qui se maintenaient dans la condition d'esclaves, la formation qui leur permettait d'établir des communautés chrétiennes si prospères qu'elles seraient capables de se suffire à elles-mêmes.⁵⁸ La préoccupation du missionnaire traduisait fidèlement le courant anti-esclavagiste et abolitionniste qui prévalait déjà à son époque, et même parmi ceux qui naguère n'étaient pas prêts à condamner le travail asservi en Afrique. Un produit clair de ce point de vue a été la Conférence de Bruxelles de 1889-1890, où ont été présents les États européens possédant des territoires Africains qui ont signé à l'occasion l'Acte de Bruxelles, selon lequel les puissances touchées promettaient de combattre l'esclavage, de promouvoir la libération des esclaves existants et de favoriser leur éducation.⁵⁹

Désormais, dans leur propre intérêt, les pouvoirs coloniaux voulaient abandonner l'économie de traite pour la substituer par celle de marché sans changer pour autant les rapports de domination et l'exploitation effrénée que, très souvent, ils entraînaient. Leur attention se déplaçait maintenant vers une main-d'œuvre rémunérée, obéissante, disciplinée, enfin plus apte à répondre aux exigences de rentabilité d'une économie mercantile basée sur le commerce, sur la plantation tropicale ou sur l'extraction minière.⁶⁰ Or, la morale du travail inhérente au plan d'appui aux ex-esclaves, avancée par Chatelain après la Conférence anti-esclavagiste tenue à Bruxelles en 1892, correspondait parfaitement aux besoins des appareils productifs coloniaux. Et, dans le cas portugais, l'intérêt des groupes économiques et politiques concernés les portait à utiliser au maximum les bras disponibles, de préférence très bon marché et dociles, plutôt qu'à investir un capital rare ou peu disposé à s'aventurer dans les colonies.⁶¹ Comme confirmation, Michael A. Samuels indique que le Gouverneur Cabral Moncada (1900-1903), dans une lettre envoyée au Ministre des Colonies (1902), soutenait que, "*pour le moment*" il fallait "*moraliser, civiliser et éduquer*" les Africains et, quant à

⁵⁷ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. p. 164.

⁵⁸ Voir **Didier PÉCLARD** (1995) Op. cit. pp.23-26.

⁵⁹ Voir **Didier PÉCLARD** (1995) Op. cit. p.24 ; **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. p.190.

⁶⁰ Voir **Elikia M'BOKOLO** (1992) Op. cit. pp. 367-377.

⁶¹ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp. 190-192 ; **Adelino TORRES** *O Império Português Entre O Real E O Imaginário Prefácio de Alfredo Margarido*. Coleção Estudos Sobre A África 5. Escher. Lisboa 1991. Pp. 56-59.

l'instruction, il était de l'avis qu'"elle était un luxe qui pouvait être gardé pour plus tard"⁶²

Durant son cinquième séjour aux États-Unis, de 1895 à 1897, le pasteur condensait dans une lettre à sa sœur ses idées autour de trois projets majeurs qui consistaient en : - "1° une société pour fonder des colonies d'esclaves libérés ; - 2° Une société commerciale et industrielle pour l'Afrique, régie par des principes chrétiens ; - 3° Une société pour la création de littératures indigènes en Afrique, et en particulier celle d'une langue et d'une littérature commune pour les cent millions de Bantous. Les trois organisations seront indépendantes, mais se compléteront mutuellement"⁶³

Avec l'appui de quelques coreligionnaires, il a créé en 1896 «*La Ligue Africaine des Libérateurs*» pour parvenir à ces buts qu'il estimait uniquement humanitaires et civilisateurs, donc libres d'autres implications, spécialement les politiques.⁶⁴ Dans un tract, pour lequel il choisissait le titre suggestif emprunté à Livingstone de "*La Plaie Béante du Monde*", il exposait la charpente d'un véritable projet de transformation de l'Afrique et avant tout de ses habitants, que Alida Chatelain explicitait dans son livre. Les clauses du plan étaient les suivantes: -"1° *Obtenir de la Grande-Bretagne, de l'Allemagne, de la France, du Portugal et de l'État du Congo, des territoires convenables et des esclaves libérés, avec des subsides, si possible ;*

- 2° *Établir ces anciens esclaves sur ces concessions, avec des outils, des semences, des vêtements et la nourriture nécessaire pour les mettre en mesure d'obtenir une première récolte ;*

- 3° *Leur enseigner par l'exemple à faire des progrès dans l'agriculture et dans les métiers, à introduire le commerce et de nouvelles cultures pouvant y donner lieu ;*

- 4° *Leur vendre les concessions aussitôt qu'ils auront assez gagné pour les acheter, et leur procurer des papiers officiels, dès qu'ils pourront comprendre et réaliser l'importance et les responsabilités du fait d'être propriétaires ;*

- 5° *Leur enseigner la lecture, l'écriture, l'arithmétique, la géographie, et leur donner une instruction pratique dans la religion chrétienne, sans esprit sectaire, et une instruction civique ;*

⁶² Voir **Michael A. SAMUELS** (1970) Op.cit. p.110.

⁶³ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. p.189. (L'italique, que j'ai souligné pour se distinguer du reste de la citation, se doit à l'auteur lui-même.)

⁶⁴ Voir **Didier PÉCLARD** (1995) Op. cit. pp.23.

- 6° Stimuler les colons au travail en achetant leurs produits et en leur donnant en échange des articles de commerce utiles ;

- 7° Soumettre chaque colonie à un code de règlements destinés à exclure les causes principales des misères africaines : a) la sorcellerie, b) la polygamie, c) les boissons alcooliques et l'habitude de fumer le chanvre, d) la paresse, due en grande partie à l'esclavage, e) l'influence des colons immoraux.⁶⁵

Même si les termes de ce programme se chargeaient d'un ton rationnel, sobre et objectif, la dimension utopique, fortement empreinte d'un sentiment religieux, sous-jacente au dessein originel d'Héli Chatelain, saute aux yeux de l'observateur plus vigilant et rapproche son créateur de nombreux doctrinaires chrétiens ou laïcs, depuis saint Augustin et sa *Cité de Dieu* aux inventions des penseurs utopistes du XIX^e siècle.⁶⁶ Sur son chemin de retour en Angola, en passant en 1897 par Lisbonne, il arriva même à aborder ce sujet avec le Ministre des Colonies qui, sans s'engager du tout, lui souhaita uniquement une "*bonne réussite*".⁶⁷ En vérité, Chatelain n'avait trouvé chez les représentants du pouvoir qu'un enthousiasme mitigé pour un plan ambitieux dont le but final contredisait, ou dépassait, les intentions politico-économiques des puissances coloniales, parce qu'il risquait, à la longue, de ronger dangereusement les fondements de leur propre expansion. Il est donc très vraisemblable que les politiciens occidentaux, appartenant aux États concernés par la question de l'esclavage et dont il a en vain essayé de capter l'attention, aient aussitôt compris que l'aboutissement d'un projet pareil ne leur convenait pas et que cela ait été une des causes majeures de leur accueil froid à une entreprise qui acquerrait dorénavant un accent parfaitement irréaliste. Dans le cas du Portugal, quelques-unes des propositions du religieux, telles que l'interdiction totale de la vente de boissons alcooliques aux Africains et l'abolition, ou du moins, la réglementation rigoureuse des conditions de recrutement et de travail des **serviçais** auraient porté de sérieux préjudices à des intérêts solidement installés, ce qui en soi

⁶⁵ Voir **Didier PÉCLARD** (1995) Op. cit. pp.24-25 ; **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp. 190-191. Sans modifier le sens, la version de ce programme reproduite par Alida Chatelain diffère légèrement de l'énoncé originel pris par Didier Péclard. Ainsi, dans le point 7, le missionnaire fait référence à des "*blancs immoraux*" tandis que la sœur parle simplement de "*colons*."

⁶⁶ Voir **Jean SERVIER** *Histoire de l'utopie* Nouvelle Édition (1ère édition 1967) Paris 1991. Col. Essais. Folio 172. Gallimard. Pp.321-346, 348-354.

⁶⁷ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp.200-201.

suffisait à justifier le poli mais clair signe de manque d'empressement de la part de Lisbonne pour la réalisation du programme du missionnaire.⁶⁸

C'est à la suite de cet insuccès que le pasteur, en s'installant en 1897 aux alentours de Caluquembe, au Nord de l'actuelle province d'Huila, inaugura la seconde phase de ses séjours et travaux en Angola qui, par leur nature, divergeaient beaucoup de ceux du début, bien plus irréguliers et marqués par la fréquentation de la bonne société urbaine. Là, en plein pays des Ovimbundu, il a fondé son premier établissement indépendant d'exploitation agricole et commerciale, auquel il a conféré le nom du président américain Lincoln qu'il admirait à cause de sa décision de libérer les esclaves et aussi en raison du fait qu'il a été assassiné.⁶⁹ Comme auparavant dans les régions des Ambundu (Kimbundu), il a rapidement appris l'idiome local, l'umbundu et s'est consacré à une infatigable activité dans les domaines les plus divers sur lesquels David Birmingham nous révèle des aspects fort intéressants. L'historien illustre comment le pasteur a su mener à Caluquembe une existence marquée d'un pragmatisme robuste, souvent bien peu orthodoxe, qu'on n'associe pas d'emblée à sa foi puritaine et à sa condition sacerdotale. L'auteur montre qu'il a eu là l'occasion d'étaler de multiples dons, notamment de pharmacien, de photographe, de recruteur de main-d'œuvre légale et surtout de commerçant – il vendait de gros chariots adaptés au terrain, les bœufs respectifs et des articles de première nécessité.⁷⁰ Et, parmi ces nombreuses capacités ressortaient de nouveau ses talents de linguiste et de traducteur qu'il voyait comme des accessoires irremplaçables pour la catéchèse.

Dans un beau livre qui expose les aventures et mésaventures, au départ de l'ère victorienne (1840-1841), d'un groupe philanthropique britannique en Afrique, Howard Temperley nous raconte que deux des missionnaires associés à cette expédition pionnière avaient conclu, après une dure expérience, que l'introduction de la parole de l'Évangile en pays africain exigeait sa traduction dans l'idiome vernaculaire. L'auteur nous informe également qu'une des associations liées à cette entreprise avait eu l'idée de faire venir des jeunes Africains en Angleterre afin qu'ils acquièrent des connaissances et des métiers variés. Il est assez probable que Chatelain s'est inspiré de

⁶⁸ Voir les chapitres : *Oliveira Matins : la race, l'Afrique et la rédemption du Portugal et Le colonialisme, la révolte africaine et les équivoques de l'assimilation.*

⁶⁹ Voir **Alida CHATELAIN** Op. cit. Pp. 3, 209-243.

⁷⁰ Voir **David BIRMINGHAM** (2000) Op. cit. pp. 417-422. Il faut souligner que Chatelain prenait très au sérieux les conditions de travail, de vie et de rémunération des hommes engagés par lui. Cet aspect, apparemment contradictoire dans la situation de l'Angola du passé, s'inscrit entièrement dans son éthique et dans sa « pédagogie par le travail ».

cette expérience quand il a emmené aux USA trois Angolais avec lui pour y suivre des études.⁷¹

Au sujet du mouvement abolitionniste, Bernard Salvaing expose les liens entre ses activités et la venue de missionnaires protestants en Afrique qui se sont d'ailleurs retrouvés à l'origine du Sierra Leone et du Libéria dont les débuts remontaient à la fin du XVIII^e siècle et aux premières décennies du XIX^e. En effet, les deux événements avaient contribué à fonder des stations évangéliques dans d'autres régions occidentales du continent bien antérieures à l'arrivée de Chatelain en Angola et avaient, de la sorte, concouru décisivement à la formation de courants d'opinion et de sensibilité qui ont influé sur l'adolescent suisse dans son lit de malade.⁷² De leur côté, Jean et John Camaroff nous expliquent de quelle façon l'agriculture commerciale constituait, pour beaucoup de missionnaires protestants de l'époque, la panacée qui devrait bâtir l'infrastructure matérielle et morale indispensable à leur conception du « salut » des Africains. En poursuivant leur argumentation, les deux anthropologues ajoutent que le "*monde imaginaire*" composant les visées de ces religieux alliait l'utopie de Jeremy Bentham – conquête de la liberté par l'intermédiaire du commerce libre – avec le principe de l'accumulation de capital obtenu par le travail dur : principe qui constituait un des fondements incontournables de la notion protestante de la construction rationnelle de soi.⁷³ Or, comme nous l'avons déjà constaté, tous ces traits réapparaissaient de manière assez nette chez Héli Chatelain, dénotant ainsi la diversité d'influences qu'il avait subies. Néanmoins, en dépit de la justesse de maints commentaires, il demeurait chez Chatelain une grandeur qui dépassait les contraintes, parfois pénibles, de sa personnalité et les médiocrités de la contingence historique. En interprétant Vladimir Jankélévitch, on dirait qu'elle se plaçait dans la seule violence créatrice : celle qui, à travers le sacrifice, l'emporte sur nos instincts et sur nos inclinations et se rassemble dans l'effort qui fait rebrousser chemin et aller contre la direction naturelle de la vie pour aboutir à la "*violence du moi qui violente son propre*

⁷¹ Voir **Howard TEMPERLEY** *WHITE DREAMS, BLACK AFRICA The Antislavery Expedition to the River Niger 1841-1842* New Haven and London 1991. Yale University Press. Pp.170-172.

⁷² Voir **Bernard SALVAING** *Les Missionnaires À La Rencontre De L'Afrique Au XIX. Siècle (Côte des Esclaves et pays yoruba, 1840-1891)* Publié avec le concours du Centre National du Livre. Paris 1994. Éditions L'Harmattan. Pp. 33-50.

⁷³ Voir **John and Jean COMAROFF** *Ethnography And The Historical Imagination* Boulder, San Francisco and Oxford 1992. Col. Studies in the Ethnographic Imagination, Westview Press. P.194.

soi-même par amour pour l'autre".⁷⁴ Ou, autrement, par la foi, il promettait au prochain le don total de soi, comme si cette offre était la seule contrepartie digne du don de la vie reçu du Christ lui-même. Et c'est dans cet abandon de soi, équivalant à un acte de confiance inconditionnel en Dieu, que se rangeait la magnanimité de cet homme remarquable et que s'ancrait une large portion de ses misères ainsi qu'une bonne part narcissique inconsciente. Alors, comment envisager d'une façon terrestre et prosaïque son désir ardent, implicite du reste à la doctrine calviniste de la prédestination et qui transparissait nettement à travers toute sa conduite, d'être un des rares « élus » de la volonté divine ?...

L'évangélisation : les bonnes intentions et les malentendus

Pour Edward Said, la mission et le colonialisme, indépendamment des pays considérés et de leurs supports matériels et spirituels, ne constituent que les deux faces complémentaires d'un même mouvement impulsé par l'Europe dont les représentations se déterminaient selon un système de "*structures d'attitudes et de références*", reposant sur l'idée de la supériorité incontestable de l'Occident, qui préservait un vaste ensemble d'éléments fondamentaux partagés par toutes les puissances coloniales.⁷⁵ Ces repères mentaux, plutôt stables et amplement divulgués, étaient présents dans les plus divers secteurs de l'organisation sociale, économique, politique et culturelle de l'Occident, et certains d'entre eux persistent dans l'actualité de manière plus discrète qu'auparavant. D'après lui, ils ont marqué en termes généraux la pensée et la pratique européennes de l'époque, depuis les motivations d'une campagne militaire quelque part en Afrique ou ailleurs, en passant par les raisons de la catéchèse des « païens », jusqu'à des éléments structurels des œuvres littéraires ou artistiques les plus fameuses.⁷⁶

Quant à lui, Valentin Mudimbe affirme que les discours des missionnaires sur les Africains étaient puissants et qu'ils obéissaient à un modèle de signes et de symboles qui a non seulement conduit à la métamorphose de l'indigène, mais encore au questionnement de la légitimité de ce processus arbitraire par celui qui fut sa victime.⁷⁷ En obéissance à un ordre de pensée voisin, A. Mbembe dénonce l'étroitesse d'un dessein qui porte, dès la naissance, le "*sceau de l'ambiguïté*", parce que si, d'une part,

⁷⁴ Voir **Vladimir JANKÉLÉVITCH** *Le Pur Et L'Impur* (1ère. édition 1960) Paris 1998. Col. Champs. 66. Flammarion. P. 205.

⁷⁵ Voir **Edward SAID** *Culture And Imperialism* London 1994. Vintage Pp.XXV-XXVI, 61-62.

⁷⁶ Voir **Edward SAID** (1994) Op. cit. pp. 50-72.

⁷⁷ Voir **V.Y. MUDIMBE** (1988) Op.cit.pp. 44-64.

il postulait l'unité de tous les êtres humains devant Dieu et, d'autre part, il favorisait la relégation du Noir à une position de subalternité humiliante dont il était incapable de définir l'instant et les circonstances de son abolition.⁷⁸

Donc, dans une pareille situation, était-il juste de s'interroger sur la façon de garantir crédiblement à l'Africain, dont les prémisses mentales et culturelles étaient autres, que le « salut » de l'âme compensait, même temporairement, l'emprisonnement arbitraire et la confiscation brutale du corps par l'Européen ? Bref, à l'intérieur des propres termes de l'énoncé religieux, se dessinaient la contradiction fondamentale et les limites d'une entreprise qui menaçait d'éclater lorsqu'elle avait l'air de réussir. Et là réside, anticipant le texte qui s'ensuit, la critique capitale envers une personnalité exemplaire dans le double sens du mot : d'abord, par son abnégation en faveur d'une cause qu'il imaginait sublime mais qui présentait des failles graves ; ensuite, parce que, malgré son immense dévotion et sa tenue inaccoutumée, ses idées ne s'écartaient pas assez, dans les éléments essentiels, de celles qui prédominaient à son époque chez un grand nombre de ses confrères.

La comparaison effectuée par l'Européen avec l'autre africain avait engendré une différence qui s'est convertie en inversion irréfléchie et déformante des qualités du Blanc au détriment du Noir. Or, ce fut ce renversement machinal qui réclama la conversion de l'Africain à la foi européenne afin que son humanité, jugée mineure, réussît à s'accomplir entièrement. Pourtant, selon les paroles péremptoires de Francis Affergan, toute digue efficace contre la fabrication des altérités éthiquement inadmissibles – telles que la xénophobie ou la racisation, qui fut coupable de ce grotesque trope occidental qu'a été l'infantilisation du Noir – oblige au dialogue entre les intervenants et n'accepte de leur part "*aucun droit à la différence, trivial et démagogique, pour se faire autre*"⁷⁹.

L'anthropologue Hans Bosse, à partir d'une approche psychanalytique de caractère freudien inspirée par Georges Devereux et par Paul Parin mais aussi par la philosophie marxiste, emprunte à Jürgen Habermas le concept de "*colonisation du for intérieur*" (**Kolonisierung der inneren Natur**) pour nommer les transformations traumatisantes de l'action des missionnaires sur les indigènes des colonies européennes. Pour lui, cette intervention s'est traduite par une "*appropriation de la conscience*" qui a entraîné

⁷⁸ Voir Achille MBEMBE *Afriques indociles Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale* Paris 1988. Karthala. Pp37-44. 51, 69-73, 88-89.

⁷⁹ Voir Francis AFFERGAN *EXOTISME ET ALTÉRITÉ Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie* Paris 1987. Col. Sociologie d'aujourd'hui. Presses Universitaires de France.. P.84.

l'évacuation d'une pensée et d'un imaginaire endogènes antérieurs et leur remplacement par les correspondants étrangers, proclamés supérieurs.⁸⁰ Dans ce sens, pour cet anthropologue, l'œuvre de christianisation équivaut, avant toute autre chose, au revers immatériel de la domination matérielle. Quoique d'un angle légèrement distinct, les conclusions de Hans Bosse se recourent complètement avec les censures que les penseurs africains Mudimbe et Mbembe ont adressées à un effort d'évangélisation qui, ayant été incapable ou peu disposé à abdiquer du colonialisme pour agir, s'est laissé instrumentaliser ou, pis, s'est agglutiné avec lui. Recourant à une démarche analytique proche, bien que plutôt influencée par Lacan, Christian Geffray a rencontré au Brésil une modalité de domination, elle également d'empreinte portugaise, qu'il a qualifiée de "*paternaliste*" et qui lui a rappelé le Mozambique colonial. En Amérique, il a été confronté à un rapport entre dominateur et dominé qui avait lieu dans un cadre transfiguré par un lien émotionnel se réalisant au nom de l'amour du patron vis-à-vis du subordonné qui, dans sa dépendance, se convainquait qu'il avait contracté une "*dette*" envers le maître.⁸¹

Or, le genre de rapports asymétriques qui s'instauraient à la station de Lincoln au Sud de l'Angola entre Chatelain et ses disciples africains, nous autorise, une fois prises les précautions nécessaires, à établir un parallélisme entre le missionnaire et la relation autoritaire de dépendance existant au Brésil. Réellement, l'analogie incite à déduire que l'agent religieux, dont était notoire la position paternaliste face à un Noir réduit au statut d'enfant, espérait que celui-ci s'identifiât à lui, par l'intermédiaire d'une "*dette*" imaginaire qui scellerait sa soumission à l'adulte blanc qui jurait l'aimer.⁸² De cela, selon la logique de Geffray, résulte un lien de servitude impliquant un solide rapport fictif qui permettait à la parole du dominant de s'exprimer librement et sans contestation, parce qu'elle seule renvoyait à la vérité, sinon à Dieu.⁸³ De cette façon s'ajoutait au noyau du projet émancipateur du religieux une modalité d'interaction

⁸⁰ Voir Hans BOSSE *Diebe, Lügner, Faulenzer Zur Ethno-Hermeneutik von Abhängigkeit und Verweigerung in der Dritten Welt Mit einem Geleitwort von Paul Parin* Frankfurt am Main 1979. Syndikat P.10. ; Jürgen HABERMAS *THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* Band 2. Frankfurt am Main 1995. Col. Taschenbuch Wissenschaft. St 1175. Suhrkamp Verlag. Pp.521-523.

⁸¹ Voir Christian GEFFRAY *Le nom du Maître Contribution à l'anthropologie analytique* Paris 1997. Hypothèses Arcanes. Pp.31-41, 43-71.

⁸² Voir Christian GEFFRAY (1997) Op.cit. pp. 85-90, 120-122. Effectivement, à un certain moment, le missionnaire écrivait à sa sœur que "*les Noirs ne sont que des grands enfants.*" Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. p.110.

⁸³ Voir Christian GEFFRAY (1997) Op. cit. pp.38-39.

déséquilibrée et hiérarchique que l'inégalité de savoirs, de valeurs et de compétences communicatives et normatives défigurait, rendant trop aléatoire la perspective d'autonomie de l'indigène dont les stades et les formes de son évolution se dérobaient pour un temps indéterminé à son arbitre. En outre, il est clair que l'austère théologie calviniste ne promouvait pas un changement hâtif, puisqu'elle accordait à la démarche de ce disciple zélé un trait, simultanément conservateur et autoritaire, de respect et d'obéissance à l'égard des pouvoirs institués qui, malgré leur sujétion à Dieu, ne perdaient pas sur la terre un grain de leur souveraineté vis-à-vis des fidèles.⁸⁴ Donc, à l'école de la longue patience, qui était celle de la mission, se joignait dans le cas spécial de notre pasteur une dose de stoïcisme, alourdie d'une "*conception dramatique de l'existence*" typique de l'évangélisation qui, en répétant Achille Mbembe, tendait à conserver une situation coloniale inique.⁸⁵

C'est en invoquant simultanément le contraste « civilisation » versus « sauvagerie » et son pendant « christianisme » versus « paganisme » que la conquête et l'apostolat, enfin la présence européenne, s'étaient légitimés. Au bout de cette intrusion, l'exercice de la souveraineté extérieure et l'évangélisation signifiaient pour l'Africain un changement révolutionnaire de son milieu naturel et humain et une violation non moins intense de son monde spirituel dont les effets réunis ne pouvaient qu'être déchirants. Achille Mbembe estime que les ingrédients de l'ingérence externe se nouent "*en un même faisceau, la construction de concepts organisateurs du monde d'ici-bas et de l'au-delà avec un imaginaire du pouvoir, de l'autorité, de la société, du temps, de la justice et du rêve, bref, de l'histoire et de sa vérité ultime. La distinction entre le « pouvoir temporel » et le « pouvoir spirituel » est donc artificielle et n'aide pas à libérer l'interrogation politique des rives institutionnelles pour la diriger vers les autres coupes profondes du réel.*"⁸⁶ Par conséquent, ce revirement a constitué pour l'autochtone une césure si profonde (dans les modes de parler, de penser, de communiquer, de se voir à soi et de regarder l'autre et le monde) que sous beaucoup d'aspects l'Afrique précoloniale est abusivement devenue un pays inconnu pour lui. En fait, le bouleversement inouï infligé violemment aux natifs dans leur vie par une

⁸⁴ Voir **Karl GRIEWANK** *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte* Aus dem Nachlass herausgegeben von Ingeborg Horn-Staiger. Mit einem Nachwort von Hermann Heimpel. Frankfurt am Main 1973. Col. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. St 52. Suhrkamp Verlag. Pp.131-133.

⁸⁵ Voir **Achille MBEMBE** (1988) Op. cit. p. 72. (L'auteur a mis l'adjectif "*dramatique*" en italique.)

⁸⁶ Voir **Achille MBEMBE** (1988) Op. cit. p.27. (Les guillemets de «pouvoir spirituel » et « pouvoir temporel » sont de l'auteur.)

incursion européenne si massive et si plurielle oblige à se questionner sur la valeur éthique de l'allégué secours contre les séquelles de la traite et de l'esclavage qui, sans perdre son urgence, voit se dissiper une grande partie de sa crédibilité.

D'après la doctrine de la prédestination prêchée par Calvin et que Chatelain avait intériorisée, le travail s'enracinait dans la soumission à Dieu et signifiait, après la chute, l'expiation des péchés que nous avons commis. Cependant, par la voie de l'ascèse, il se muait en moyen majeur pour atteindre la vertu personnelle qui, en devenant sur la terre un rituel quotidien de consécration divine, apportait un sens à l'existence de l'individu, pour qui l'accumulation de propriété constituait non seulement une preuve de pitié, mais aussi d'engagement utile à la collectivité.⁸⁷ Une telle tenue, dont il ne faut pas négliger l'importance normative et civique, correspondait à une rationalisation du travail qui potentialisait sa rentabilité. Néanmoins, dans le contexte étroit ou hasardeux de la dépendance coloniale, cette attitude morale ne se convertissait pas nécessairement en une amélioration du bien-être ou du statut social de l'indigène, mais plutôt en un accroissement de la richesse de son maître.

Prenant comme point de départ l'avis de Bernard Salvaing sur le comportement du "*Français républicain et sceptique*" à l'égard de la mission dans les colonies de Paris en Afrique et de leurs populations, on peut admettre sans grande probabilité d'erreur que sa position ne s'éloignait pas beaucoup du pragmatisme du fonctionnaire portugais, anticlérical ou non, placé en Angola entre la fin du XIX^e siècle et l'apogée du colonialisme au XX^e.⁸⁸ L'un et l'autre étaient fermement convaincus que la « civilisation » se devait au travail et que le « retard » du Noir se justifiait, sinon en raison d'une prétendue « infériorité raciale », du moins par sa « paresse » impénitente que les religieux étaient censés combattre.⁸⁹ Malgré quelques divergences mineures, on peut supposer que cet avis ne contredisait pas, non plus, les opinions et les procédés

⁸⁷ Comme le commente ironiquement Ernst Bloch, cette notion de travail rationalise le dur combat des fidèles contre l'appel des instincts vitaux, sous la forme de l'ascèse voulue par le moralisme d'un Dieu législateur. **Ernst BLOCH THOMAS MÜNZER** *Als Theologe Der Revolution* (1ère édition 1960 Aufbau-Verlag Berlin). Frankfurt am Main 1972. Coll. Bibliothek Suhrkamp. St 77. Suhrkamp Verlag. Pp.118-123.

⁸⁸ Voir **Bernard SALVAING** (1994) Op. cit. pp. 76-79.

⁸⁹ Michael A. Samuels nous montre que l'écart séparant les protestants des catholiques au début de la mission, par l'accent plus fort attribué par les premiers au travail dans l'éducation des Africains, fut rattrapé par les seconds, spécialement les étrangers, au fur et à mesure que la souveraineté portugaise s'implantait en Angola. Comme résultat, la pratique de quelques confessions convenait à un régime colonial qui manquait de main-d'oeuvre. Voir **Michael Anthony SAMUELS** (1970) Op.cit. pp-74-77,109-112.

usuels des autorités britanniques dans leurs possessions.⁹⁰ En ce qui concerne les territoires allemands et les missionnaires de cette provenance, Anton Markmiller expose par quelles méthodes l'activité évangélisatrice excella dans la conversion des Africains en une main-d'œuvre plus maniable et principalement plus productive pour les entreprises européennes établies dans le continent noir.⁹¹ Quant aux colonies belges, ni Thomas Turner ni Lucien Lavardière ne démentent que l'action et la manière de se tenir des religieux qui ont opéré dans ces pays coïncidaient avec le paternalisme envers le Noir et avec la croyance concomitante en l'inexorabilité de la domination européenne partagés pratiquement par la totalité des missionnaires.⁹²

Michel Foucault étaié les arguments des auteurs mentionnés lorsqu'il énumère les modes employés, depuis le XVII^e siècle, par les pouvoirs de quelques pays occidentaux pour rendre les "*corps plus dociles*" à leurs desseins. Selon lui, la domination commençait alors à abdiquer d'un rapport brutal d'appropriation du corps, comparable à celui sur lequel se basait l'esclavage, et optait pour des procédés plus subtils soutenus par les "*disciplines*".⁹³ Celles-ci, des techniques différentes appliquées au corps, visaient surtout une augmentation des habilités physiques des hommes aptes à se concilier avec des formes d'obéissance plus souples que les antérieures, sans qu'elles aient pour autant atténué la rentabilité corporelle. Ainsi s'inaugurait une politique coercitive de la manipulation du corps qui englobait des éléments discursifs et des comportements, dont précisément les missionnaires furent dans les colonies les agents de transmission les plus efficaces. Et il est évident que, au-delà des nationalités ou des tendances politiques, ce côté utilitaire n'a pas échappé aux fonctionnaires coloniaux plus fins, parce qu'on ne doit pas oublier que la domination de la nature (que la solvabilité des colonies exigeait) passait par la « domestication » des hommes qui l'habitaient.

En vérité, il faut se méfier de l'impression que la maîtrise de deux langues angolaises par Héli Chatelain et sa connaissance de certaines traditions orales ont été des clés suffisantes pour lui fournir l'accès aux croyances et aux comportements les plus

⁹⁰ Voir **Bernard SALVAING** (1994) Op.cit. pp.67-74.

⁹¹ Voir **Anton MARKMILLER** «*Die Erziehung Des Negers Zur Arbeit*» *Wie die koloniale Pädagogik Afrikanische Gesellschaften in die Abhängigkeit führte* Berlin 1995. Dietrich Reimer Verlag. Pp.70-74, 74-82.

⁹² Voir **Thomas TURNER** *ETHNOGENÈSE ET NATIONALISME EN AFRIQUE CENTRALE Aux racines de Patrice Lumumba* Préfacé par Crawford Young Traduit de l'anglais (USA) Paris 2000. Col. "Congo-Zaïre" - Histoire & Société. L'Harmattan. Pp.188-204 ; **Lucien LAVARDIÈRE** *L'Africain Et Le Missionnaire L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française* Essai de sociologie littéraire. Montreal 1987. Pp.136-138, 142-143,165-171.

⁹³ Voir **Michel FOUCAULT** *SURVEILLER ET PUNIR La naissance de la prison* Paris 1975/1993. Col. Tel. 225. Gallimard. Pp.159-166.

intimes des Angolais, surtout des païens. D'autre part, on peut réellement se demander si l'interaction qui a eu lieu nous autorise à croire que le contenu du message du pasteur a été toujours saisi en profondeur, notamment dans les implications théologiques les plus étrangères à la sensibilité africaine. En effet, dans la rencontre entre un prêtre étranger et des natifs, la langue, comme moyen de communication interactive, met en jeu un ensemble d'aspects privés des socialisations singulières qui, reproduisant les ambiances existentielles des acteurs, retiennent toujours en soi des moments d'obscurité difficilement transmissibles. Ainsi se posait immédiatement la délicate question des limites et du sens de la compréhension des énoncés en présence, car pour qu'un entendement étendu et juste ait lieu, il est indispensable que les interlocuteurs soient capables de se retrouver sur un terrain subjectif, objectif et social qui favorise la négociation de définitions communes. Et cela exigeait le recours au capital d'expériences antérieures de chacun qui nécessairement divergeaient beaucoup et qui étaient perturbées par une asymétrie initiale qui tendait à se dégrader. Par conséquent, l'absence d'une "*dimension vécue dans le monde de la vie (Lebenswelt)*", que les intervenants auraient pu partager pendant leur genèse comme des acteurs sociaux, rendait déjà problématique un échange riche et équilibré.⁹⁴ En outre, l'inexistence d'un fond mutuel était encore et avant tout aggravée par la dépendance coloniale, qu'un eurocentrisme alimentant simultanément la domination européenne et le projet de « salut » envenimait a priori. Dans une telle situation,, la négociation souhaitable entre deux systèmes symboliques – ou, mieux, deux visions du monde qui ont servi aux sociétés correspondantes pour se représenter à elles-mêmes et se donner des interprétations de la réalité et des hommes – ne s'est aucunement réalisée de mode équitable.⁹⁵

L'ingérence coloniale, en retirant à l'indigène la faculté de la parole et la liberté de disposition physique de soi, l'amoindrissait à un statut comparable à celui d'un enfant qu'on aurait délaissé à la manipulation pratiquée par autrui. Délibérément, la souveraineté européenne produisait les prémisses idéales pour que l'Africain se convertisse en récipient, apparemment passif, d'un don venu de l'extérieur qui, lui *seul*,

⁹⁴ Voir **Edgar MORIN** *Sociologie Édition revue et augmentée par l'auteur* (1ère édition 1984). Paris 1994 . Col. Points. Essais. 276. Fayard. P.11.

⁹⁵ Un article magistral de Marc Augé explicite en quelques pages la problématique du dialogue incontournable. Voir **Marc AUGÉ** "*La religion entre magie et philosophie*". In **AFRIQUE PLURIELLE AFRIQUE ACTUELLE Hommage à Georges Balandier** Paris 1986. Éditions Karthala. Pp.61-69.

pouvait attribuer un sens à son existence. Le missionnaire, se fiant à l'inspiration divine, était avide de transmettre ce legs sacré qui réclamait la soumission symbolique absolue de l'Angolais, comme si, pour gagner l'affranchissement spirituel, celui-ci devait troquer l'esclavage, ou les pires excès de la violence coloniale, contre l'abdication des ressorts spécifiques de son patrimoine culturel, de son libre arbitre et des pratiques sociales qu'ils présupposaient.⁹⁶ Donc, avec la renonciation accomplie par le natif dans le champ de l'immatériel s'instituait une criante distorsion de base dont le résultat consistait à rabattre les relations entre l'Européen et l'Africain à l'état injuste de celles entre un sujet donneur et un objet receveur. Voire en abstrayant des rapports matériels asymétriques qui le conditionnaient, ce lien, ardu à s'instaurer mais plus difficile à défaire, équivalait à un comble univoque de spiritualité où l'un, l'Européen, était prêt à octroyer, dans son propre intérêt, une portion de soi sans accepter de l'autre la contrepartie, parce qu'aussitôt classée comme inférieure par lui-même, sinon pernicieuse. Parce que le vrai dialogue implique égalité, il n'avait pas lieu et l'échange restait tronqué, laissant donc s'insinuer chez le Blanc, prisonnier de son immanence, un solipsisme narcissique déguisé en son opposite.⁹⁷ À ce sujet, en certaine occasion, Mudimbe annonçait drastiquement que "*le missionnaire... n'a strictement rien à dire au païen*".⁹⁸

La résistance de Chatelain au rationalisme évoquait Barrès qui, comme d'autres précurseurs et théoriciens du fascisme, ne cachait pas l'hostilité aux mutations de leur temps et estimait que "*l'idée rationaliste*" était antagonique de la vie et de ses manifestations spontanées.⁹⁹ Franchement, je regrette que le missionnaire ait voulu fuir les «sirènes» d'une raison critique qui l'aurait, peut-être, rendu plus capable d'appréhender quelques-unes des limitations «tribales» et temporelles propres à un regard trop borné par de grandes oeillères. En somme, rétréci par un point de vue régional, le projet universel, que sa ferveur cultivait, dénotait dès le départ un grave

⁹⁶ Je pense, par exemple, à des danses ou à des rites divers ayant une énorme valeur symbolique, voire thérapeutique, que Chatelain considéra «immoraux».

⁹⁷ Lire au sujet du dialogue, les considérations de Marc Augé sur l'intrusion des Blancs dans la Basse Côte d'Ivoire. Voir **Marc AUGÉ THÉORIES DES POUVOIRS ET IDÉOLOGIE Étude de cas en Côte d'Ivoire** Paris 1975. Col. Savoir. Hermann. Pp. 237-238.

⁹⁸ Voir **V. Y. MUDIMBÉ L'odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire** Paris 1982. Présence Africaine. P.71.

⁹⁹ Voir **Zeev STERHELL A Modernidade E Os Seus Inimigos. Da revolta contra as luzes à rejeição da democracia** . In **O ETERNO RETORNO Contra a democracia a ideologia da decadência Zeev Sternhell (org.)** (1ère édition française, Paris 1994. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques). Traduction de Maria Carvalho. Lisboa 1999. Coleção Torre de Babel. Editorial Bizâncio. P.14.

étranglement dans son approche de l'Afrique qui contrastait vivement avec la largesse du songe et de la taille du plan originaire. Le rejet de la réflexion sur soi et sur ses propres prémisses socioculturelles s'était mué en une dénégation de savoir qui se trahissait dans l'incapacité d'aborder la traite, l'esclavage et la domination européenne dans un contexte historique et sociologique plus ample que celui comporté par l'insuffisance de sa grille morale et théologique. L'inadéquation résultante imprégnait son évangélisation de la perspective cruelle d'une " *théologie de la malédiction*" qui tendait à " *exacerber chez le Noir le complexe de culpabilité vis à vis de son destin*".¹⁰⁰

Toutefois, au contraire d'autres promoteurs de l'occupation européenne, Chatelain tenait à l'unité ontologique du genre humain qui émanait pour lui de l'universalité de la grâce divine. Mais ses dogmes religieux ne le laissaient pas voir les potentialités d'une spiritualité africaine, qu'il dépréciait ou négligeait, appauvrissant aussitôt une approche de type culturaliste qui prescrivait l'octroi autoritaire à l'autochtone de la foi chrétienne et des façons occidentales qu'il énonçait comme les seules admissibles. Réellement, sa position naïvement ethnocentriste, bien que usuelle au sein de la majorité écrasante des Européens entraînés par l'aventure coloniale, ternissait dès le début l'étendue humanitaire d'une entreprise honnête, à laquelle sa ténacité donnait parfois une facette qui aurait paru menaçante à bien des Angolais. Donc, face à la violence et à l'indigence intellectuelle du carcan colonial, la sincérité de ses motivations et ses multiples talents, qui conféraient à son action une touche libératrice, voire ludique, ne modifiaient pas beaucoup l'âpreté de la dépendance, puisque confinés à un espace socioculturel nettement circonscrit. Néanmoins, son amour vif pour la musique, qu'il communiquait si patiemment aux Angolais, les attentions et les gentillesse envers eux restent comme des gestes méritoires, qu'on ne doit pas méjuger ; ajoutées aux recherches scientifiques sur des choses angolaises, au souci pour le bien-être et pour l'éducation des natifs, où s'inscrivaient les écoles en idiome africain, les bibliothèques populaires et les dépôts de

¹⁰⁰ Voir **Achille MBEMBE** (1988) Op.cit. pp.40-42. Un poème fameux en Angola, "*M'sieu Santo*", de Viriato da Cruz – nationaliste angolais né à Porto Amboim en 1928 et mort à Pékin en 1973 – montre bien la malédiction dénoncée par A. Mbembe. "...*Hum-hum / . Mais laisse donc / quand mourra M'sieu Santo / on amènera le kimbanda(le devin)/ pour que Ngombo(Dieu de la vérité) nous dise/ si grand son malheur/a été l'oubli de Sandu(Dieu de l'amour)/ ou si c'est le malheur/ de toute une race*"... In **Mário de ANDRADE** *La poésie africaine d'expression portugaise*. Anthologie précédée de "*Évolution et tendances actuelles*". Traduction et adaptations de Jean Todrani et André Joucla-Ruau. Honfleur 1969. Col.Les poètes contemporains en poche. Pierre Jean Oswald Éditeur. Pp.94-96.

livres en Kimbundu et en portugais, ces qualités justifient sa réputation aux yeux de beaucoup.¹⁰¹

Si ses activités estimables recelaient un côté émancipateur, sa propre conscience et les balises du système de domination se chargeaient d'imposer à ses actes des déformations et des limites qui contournaient son intelligence, obnubilée par une transcendance étrangère au milieu et à l'occasion historique. Malheureusement, l'engagement du pasteur s'avère moins lumineux et moins pur qu'il ne le paraît et il s'obscurcit même quand on relève qu'il contenait en lui la cécité que la contingence historique infligeait à son horizon culturel, l'empêchant de saisir non seulement la nature usurpatrice et terriblement astreignante de l'intervention coloniale, mais aussi les traces d'insolence que son action missionnaire contenait. Et ce genre d'aveuglement à son insu englobait une opacité supplémentaire jaillissant du refoulement voulu et constant d'un rationalisme qui apparemment portait en lui la menace d'interrogations périlleuses sur son vœu juvénile de dévouement total à Dieu. Cette option pour la foi, bien perceptible dans des poèmes écrits en langue anglaise au début de sa carrière, était la source d'où il tirait l'énergie et la détermination impressionnantes qui le distinguaient. Pourtant, ce choix était si obsessif qu'il devenait plus aléatoire que ne le saurait percevoir un regard distrait.¹⁰² Puisque la démarche mystique et l'éthique stricte, découlant de la sublimation accomplie par lui, l'exhortaient à proscrire péremptoirement une compréhension ouverte et non timorée des phénomènes de la chair et à les rapprocher très vite d'un mal personnifié inévitablement par un diable qui ressemblait beaucoup au revers réprimé de soi-même.¹⁰³ Dans la suite, des routines sociales séculaires furent alors discrétionnairement bannies sous la classification de "*coutumes immorales païennes*" et impitoyablement remplacées par le modèle d'une société bourgeoise occidentale du XIX^e siècle que Foucault tient pour trempée dans une "*perversion éclatante et éclatée*."¹⁰⁴ Norbert Elias, de sa part, certifie les restrictions coercitives de la vie sexuelle que la bourgeoisie occidentale, en compétition et en contraste avec une aristocratie arrogante et parfois libertine, s'appliquait à elle-même,

¹⁰¹ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op.cit.pp.141-145,160,185-200.

¹⁰² Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op.cit.pp.182-184.

¹⁰³ Dans un essai, déjà évoqué ici, sur la religiosité à l'aube de la modernité, Georg Simmel dit que le mysticisme enveloppe les choses religieuses dans un tel "*crépuscule*" qu'il efface leurs contours et rend impossible toute discussion à son propos. Voir **Georg SIMMEL** *Philosophische Kultur...*(1923/ 1983) Op.cit.p.181.

¹⁰⁴ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op.cit. p.312 ; **Michel FOUCAULT** *Histoire De La Sexualité I. La volonté de savoir* Paris 1976/1994. Col. Tel.248. Gallimard. P. 64.

spécialement dès la fin du XVIII^e siècle et au cours du prochain, pour se présenter, en geste compensatoire, comme modèle d'autodiscipline et de fermeté morale.¹⁰⁵

Il est indiscutable que les rapports avec des pulsions naturelles, en particulier sexuelles, aboutissaient dans l'Occident chrétien à un vieil et harassant embarras que le calvinisme a appesanti. Certes, la retenue d'Héli Chatelain attestait des symptômes d'un refoulement si profond que, d'après le raisonnement de Michel de Certeau, lui tout seul constituait un obstacle suffisant pour arrêter "*l'irruption de l'impensé*" dans son esprit et pour l'épargner à l'exposition des risques terrifiants qu'il abritait.¹⁰⁶ L'outrance qui en dérivait s'extériorisait dans l'emportement de la condamnation de la « sorcellerie » et des usages matrimoniaux et sexuels des Africains qui se changeaient pour Chatelain en catalyseurs et en victimes d'une perturbation qui leur était étrangère.¹⁰⁷ Sur ce thème, si consternant pour le pasteur, Michel de Certeau indique comment, pendant les dernières décennies du XVII^e siècle, les clivages au sein des diverses croyances chrétiennes ont provoqué une désarticulation douloureuse d'éléments doctrinaux jusqu'alors communs. Selon lui, ces fractures à l'intérieur de la foi chrétienne avaient engendré des doutes qui ont brouillé des repères religieux centenaires et entraîné la perte d'une grande partie du traditionnel pouvoir d'orientation et d'intégration sociale des Églises, parce qu'elles ne parvenaient plus à pourvoir, à la mesure du passé, à la pensée et à la conduite des fidèles "*l'énoncé des lois générales*" de la vie sociale qui les avaient guidé et conforté auparavant.¹⁰⁸ Cette fragmentation des "*symboles collectifs d'appartenance religieuse*" favorisa les comportements divergents, tels que le développement explosif de la sorcellerie dans les classes inférieures. Ces pratiques, en se détachant des normes traditionnellement instituées et reconnues, formaient un "*lexique imaginaire d'une anti-société*" pour tous ceux qui aspiraient à la restauration de l'ordre et des principes théologiques clairement définis et indiscutables.¹⁰⁹ Quoique au prix de l'endurcissement des divisions de nature doctrinaire ou géographique et socioculturelle des institutions religieuses, l'apaisement postérieur a, du moins extérieurement, guéri quelques-unes des

¹⁰⁵ Voir Norbert ELIAS *ÜBER DEN PROZESS DER ZIVILISATION. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* Erster Band *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. (1ère édition 1969 Verlag Francke A.G. Bern, Suisse). Frankfurt am Main 1977. Col. Suhrkamp Taschenbuch / Wissenschaft. St.158. Suhrkamp Verlag. Pp.253-259.

¹⁰⁶ Voir Michel de CERTEAU *LA PRISE DE PAROLE et autres écrits politiques Édition établie et présentée par Luce Giard*. Paris 1994. Col. Points. Inédit. Essais. 281. Éditions du Seuil. P.31.

¹⁰⁷ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op.cit.pp.231, 265, 312.

¹⁰⁸ Voir Michel DE CERTEAU *L'écriture...* (1975/1993)...Op cit. p. 161.

¹⁰⁹ Voir Michel DE CERTEAU *L'écriture...* (1975/1993) Op cit. pp. 161-162.

plaies anciennes. Cependant, des rémanences subsistaient qui s'exprimaient dans les milieux des défenseurs des nouvelles orthodoxies, tantôt par le "*doute critique*", tantôt par des "*retours du refoulé païen*."¹¹⁰

Les remarques de Michel de Certeau actualisent les antécédents historiques d'une problématique très délicate qui, en dépit de tous les filtres de l'auteur lui-même et de sa sœur Alida, affleure discrètement d'une relecture des lettres d'Héli Chatelain. Car entre les lignes, on décèle çà et là que ce jeune homme, supérieurement sensible et intelligent, n'a pas été pas menagé, avant tout aux moments les plus turbulents de sa crise, par la visite de plusieurs des torturants démons qui logeaient dans son inconscient. Ainsi, la fougue de son adhésion à Dieu, ce havre sûr contre les périls de la maladie... et du péché, constitue un indice de refoulement qui, sans désigner avec précision l'objet de la fuite, laisse sourdre des suspicions que ses commentaires sur le comportement sexuel des Africains consolident. Naturellement, ce ne fut pas une affaire simple pour un religieux calviniste suisse, issu d'une famille de la moyenne bourgeoisie imbue d'une dévotion rigoureuse et obsédée par la hantise du péché, que la confrontation avec un univers africain libre des pesants sentiments de culpabilité que les choses de la chair soulevaient fatalement chez lui. De plus, suivant Michel de Certeau, dans le sillage des conflits religieux invoqués plus haut les fantasmes réprimés des sorcières de jadis, dansant "*ivres de plaisir*", ont connu un prompt transfert aux tropiques où ils furent aussitôt incarnés par les natifs dont le comportement fut rapidement blâmé d'immoral, comme le propre missionnaire le montrait.¹¹¹

De cette impuissance gnoséologique et psychologique d'Héli Chatelain dérivait une incompréhension fondamentale de l'autre qui générait l'épaisseur d'un préjugé qui, *nolens volens*, le menait à la démonisation des coutumes africaines et à la proximité du gouverneur Guilherme Capelo et de la discrimination environnante contre le Noir. Depuis cette période initiale du colonialisme moderne de Lisbonne, et à l'instar d'autres exemples partout en Afrique coloniale, les instances religieuses et les autorités laïques, en dépit des différences occasionnelles, se sont instrumentalisées et complétées mutuellement, pour conditionner l'indigène, à un degré jamais expérimenté antérieurement, à leur goût et à leur avantage.¹¹² Didier Péclard, dans son étude sur Héli

¹¹⁰ Voir Michel DE CERTEAU *L'écriture...* (1975/1993) Op cit. p.162.

¹¹¹ Voir Michel DE CERTEAU *L'écriture...* (1975/1993) Op cit. pp.243-244.

¹¹² Voir Sophie LE CALLENNEC "*IV Mission et école, outils de la colonisation*". In **Elikia M'BOKOLO** (1992) Op.cit. pp.392-397. Tome II.

Chatelain, confirme que l'activité débordante du religieux se maintenait prisonnière de paramètres historiques et idéologiques qui la renfermaient, en fin de compte, dans une posture et dans une conduite ambivalentes vis-à-vis de l'Africain.¹¹³ En fait, l'indifférence à l'égard des choses matérielles et la dévouement admirable à la tâche qu'il s'était fixée à lui-même et aux gens ne l'empêchait pas de participer, avec tous les promoteurs déclarés du colonialisme, à l'idée de la supériorité culturelle, morale et religieuse incontestable de l'Occident et de l'infériorité de l'Africain.¹¹⁴ Donc, on ne doit pas s'étonner que le pasteur vantait les bonnes conditions climatiques des plateaux angolais, propices aux colons blancs, pour qu'ils s'y établissent, parce qu'ils pourraient, se figurait-il, aider "*la population native arriérée à s'élever à leur propre niveau.*"¹¹⁵

En conclusion, à cause de ses présupposés équivoques, le sacrifice exemplaire du pasteur fut amené à prendre le pouvoir étranger comme un fait accompli très utile à l'objectif de la métamorphose du païen en chrétien. Ou mieux, le plan d'évangélisation de Chatelain, tel que les autres, contribua de même à la consolidation du colonialisme, parce qu'il était parvenu à la position paradoxale d'accepter que l'assujettissement au Blanc devienne un moyen indispensable au Noir pour qu'il accède au chemin du salut. Et celui-ci passait, d'après Didier Péclard, par une "*sorte de Royaume de Dieu*", libéré des errements de la civilisation matérielle occidentale que, pourtant, le dominé semblait convoiter.¹¹⁶ En outre, non moins épineuses que les difficultés de ce projet se révélaient les contraintes, assez concrètes, du système de domination portugaise qui l'ont parfois forcé aux détours bizarres relatés par David Birmingham.¹¹⁷

En guise de glose à l'étude de T. O Ranger et de I. N. Kimambo sur l'œuvre des missionnaires durant la période coloniale, il ne serait pas exagéré d'affirmer que Chatelain, malgré ses connaissances et son abnégation admirables, avait "*assez mal compris ce qui se passait*" autour de lui.¹¹⁸ Et là-dessus, Jean et John Comaroff concluent prosaïquement que le "*jardin africain*", qui selon les désirs mystiques de nombreux religieux était présumé représenter la vraie communauté des fidèles créée ici-

¹¹³ Voir **Didier PÉCLARD** (1995) Op. cit pp. 54-64.

¹¹⁴ Voir **Bernard SALVAING** (1994) Op. cit. pp.230-236.

¹¹⁵ Voir **Héli CHATELAIN** (1964/1894) Op. cit. pp.71-72.

¹¹⁶ Voir **Didier PÉCLARD** (1995) Op.cit. p.23.

¹¹⁷ Voir **David BIRMINGHAM** (2000) Op. cit. pp. 417-422.

¹¹⁸ Voir **T. O RANGER and I. N. KIMAMBO** "*Introduction*". In *The Historical Study of African Religion With Special Reference To East And Central Africa* London 1972. Edited by T.O.Ranger and I. N. Kimambo. Heinemann. Pp.1-26.

bas, devenait partie intégrante d'un marché impérial qui les puissances européennes étaient en train d'implanter.¹¹⁹

Le sacré, l'anticonformisme et le profane des Lumières malgré tout

Derrière les projections inconvenantes du pasteur se détachait l'exigence d'un absolu, se prétendant infaillible et valable pour tous les hommes et pour tous les temps, dont la source réside dans des conceptions du monde et dans des procédés sujets à des contraintes historiques et culturelles bien spécifiques qui difficilement attestent la validité d'une demande pareille et encore moins des assertions proférées en son nom. Charles Taylor retrace comment, dans la pensée occidentale, la fissure entre âme et corps, qui se situe historiquement à la racine de cette quête de l'absolu qui pénétrait ostensiblement la personnalité du pasteur, s'était creusée au cours de plusieurs siècles. Il explique que saint Augustin, en reprenant la philosophie de Platon à travers Plotin, avait édifié les fondements d'un entendement qui a identifié la raison à un Dieu éternel et immatériel, proclamé l'unique détenteur de la vérité incontestable et illimitée. En se servant de la distinction de Platon entre le monde intelligible et le monde sensible, le penseur chrétien avait établi une dichotomie antagonique qui opposait l'immortalité des idées à la chair qui, en tant que substance physique, appartenait à l'ordre temporel des objets périssables et pollués. Alors, poursuit Taylor, quoique le corps soit, lui aussi, une création divine, il ne nous consentait qu'une connaissance restreinte de Dieu, parce que saint Augustin croyait que l'esprit constituait l'outil qu'Il nous avait confié pour arriver à la vraie intelligence des hommes et de l'absolu qui était Lui. Mais lorsqu'il stipulait que seule cette connaissance spirituelle était apte à exprimer la vérité, Augustin formulait les prémisses pour l'épanouissement d'une intériorité de l'homme qui correspondait à l'âme, notre composante supérieure, perpétuelle et immuable, par l'intermédiaire de laquelle nous pouvions entrer en communion avec Dieu. Pour le saint nord-africain, cette voie qui menait vers le dedans, là où habitait la parole divine, requérait de chacun de nous le renoncement à toute mondanité liée à l'extériorité corporelle qui nous rattachait au domaine inférieur des sens et des bêtes.¹²⁰ Et, toujours d'après Taylor, le choix augustinien de l'intériorité a entamé la route qui a conduit à l'individualisme moderne et, principalement grâce à l'influence des sectes protestantes,

¹¹⁹ Voir **John and Jean COMAROFF** (1992) Op.cit. p.194.

¹²⁰ Voir **Charles TAYLOR** *LES SOURCES DU MOI La formation de l'identité moderne* (Titre originel : *Sources of the self* Harvard University Press 1989.) Traduit sous la direction de Jean-Pierre Dupuy. Paris 1998. Col. La couleur des idées. Éditions du Seuil. Pp.173-189.

à un engagement personnel qui a permis que la volonté se convertisse en un pouvoir moral majeur dans l'éthique européenne contemporaine.¹²¹ Voilà une composante doctrinaire de la foi calviniste qui, dans la tâche qu'elle s'était assignée de réorganiser l'Église et l'univers, demeurait encore obéissante au lointain précepte de saint Augustin qui niait la gloire et l'honneur, parce que trop près de la suffisance du pouvoir temporel et futile des hommes.¹²²

Si la mystique et l'élan éducateur qui marquaient la contenance de Chatelain devaient beaucoup au vénérable enseignement augustinien, concrètement, l'une et l'autre furent favorisés par des circonstances qui, depuis la seconde moitié du XVII^e siècle, ont concouru dans cette même logique chrétienne à la privatisation et à l'intériorisation croissantes de la vie religieuse et, en même temps, à la subordination des pratiques de la foi aux formes sociales. À en juger par l'opinion de Michel de Certeau, ces comportements, en se séparant de plus en plus des domaines du civil et du politique et des activités du corps, s'écartaient du discours rationnel et se réfugiaient dans l'intimité du cœur.¹²³

Wolf Lepenies montre qu'en Occident le repli au XVIII^e siècle de l'individu bourgeois sur soi-même le poussait à cultiver la vie intime, les sentiments et la contemplation de la nature, l'invitant ainsi au développement d'une subjectivité qui, malgré son intériorité, acheminait le sujet vers un individualisme réducteur qui allait aux dépens du sens de la réalité. Et cela, parce que cette position intimiste, particulièrement en Europe Centrale, impliquait une fréquente échappée de la société et du monde dont la direction était laissée à d'autres.¹²⁴ Mais, avant le sociologue nommé, déjà Arnold Hauser exposait comment ce genre de fuite allait alimenter, dans la pensée et la sensibilité germanique du XIX^e siècle, des versions d'irrationalisme propres à une certaine mouvance du Romantisme qui se sont reflétées dans la philosophie, dans la littérature et dans les arts de modes qui furent parfois déplorables.¹²⁵

Michel de Certeau nous renseigne aussi que la philosophie des Lumières apposa le prédicat de « vulgaire » à la religion qui acquérait désormais un trait populaire

¹²¹ Voir **Charles TAYLOR** (1998) Op. cit. pp.233-235.

¹²² Voir **Charles TAYLOR** (1998) Op. cit. pp. 241-243,293-296.

¹²³ Voir **Michel De CERTEAU** *L'écriture...* (1975/1993) Op.cit. pp. 169-171.

¹²⁴ Voir **Walter LEPENIES** *Melancholie und Gesellschaft* Frankfurt am Main 1972. Col. Suhrkamp Taschenbuch. St 63. Suhrkamp Verlag. Pp. 96-101.

¹²⁵ Voir **Arnold HAUSER** *Sozialgeschichte Der Kunst Und Literatur* (1ère édition 1953 C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung). Col. Beck'schen Sonderausgaben. Verlag C.H. Beck. München 1973. Pp.629-638.

revêche à la raison accaparée par les élites éclairées.¹²⁶ Pourtant, les Églises n'ont pas réussi à rester longtemps à l'abri des effets envahissants de la vague rationaliste. Donc, précise encore l'historien, une des réactions à cette percée dans le champ religieux a été, spécialement chez les protestants, la réapparition d'une "*interprétation « spirituelle » de la Bible*", qui avait été abandonnée depuis la Réforme et s'accomplissait par la "*lecture édifiante, piétiste, populaire*", parce que l'Écriture sacrée était devenue "*l'espace symbolique où les expériences individuelles reçoivent de quoi s'exprimer*"¹²⁷

Dans la suite de ce raisonnement, Liah Greenfeld dit que le Piétisme allemand, cette "*religion du cœur*" (**Herzensreligion**), dont une des sources fut le mysticisme calviniste, s'adonnait au culte des émotions qui prévalaient contre les connaissances doctrinales, privilégiant le lien personnel des fidèles avec Jésus qui, pensaient-ils, les illuminerait.¹²⁸ Et, d'après cette historienne, les piétistes attribuaient à la langue un rôle primordial dans la communication avec Dieu, ce qui dénotait en même temps l'influence de Rousseau, qui dans son *Émile* faisait ressortir l'importance de l'idiome dans l'éducation, et du Romantisme qui lui a également prêté une grande attention, surtout aux rapports entre l'identité et la singularité d'un peuple et de ses moyens d'expression.¹²⁹ Liah Greenfeld nous informe encore que, dans une Allemagne d'Ancien Régime divisée en états (**Stände**), ces pieux protestants préconisaient la valorisation des classes moyennes et inférieures qui, à leurs yeux, personnifiaient mieux que les supérieures les vertus chrétiennes.¹³⁰

Héli Chatelain, qui dominait parfaitement l'allemand et qui n'ignorait pas non plus les mouvements intellectuels et artistiques qui se déployaient dans l'espace germanique, a prouvé, par ses goûts et par ses choix -- tels que, par exemple, l'étude des langues et des mythes des peuples anglois--, qu'il ne fut pas indifférent aux travaux de Herder, de Wilhelm von Humboldt et de Friedrich Schlegel, pour n'énumérer que quelques-uns des auteurs les plus prestigieux qui se sont penchés sur ces thèmes ou qui ont exercé une

¹²⁶ Voir **Michel DE CERTEAU** *L'écriture....* (1975/1993) Op.cit. pp.202-203. (Les guillemets utilisés proviennent de l'auteur.)

¹²⁷ Voir **Michel DE CERTEAU** *L'écriture...*(1975/1993) Op.cit. p.206. (Les guillemets de *spirituel* proviennent de l'auteur.)

¹²⁸ Voir **Liah GREENFELD** *NACIONALISMO Cinco Caminhos para a Modernidade* (Titre originel : *Nationalism : Five roads to modernity*. Harvard Press University U.S.A. 1992. Traduction de João Anapaz Álvares. Lisboa 1998. Col. Biblioteca Universitária 77. Publicações Europa-América. Pp.308-314.

¹²⁹ Voir **Liah GREENFELD** (1998) Op.cit.p.312-323 ; **Marc CRÉPON** *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel* Paris 1996. Éditions Payot & Rivages. Pp. 104-112, 301-321.

¹³⁰ Voir **Liah GREENFELD** (1998) Op. cit. pp.306-307, 311-314.

influence notoire sur d'autres moins fameux qui auraient pu l'avoir affecté. Malgré les relations difficiles entre les philosophes et les Églises, celles-ci, notamment les protestantes, ont assimilé, directement ou indirectement, beaucoup des intentions et des procédés des Lumières et ont, à leur façon, absorbé la rationalité et la notion de progrès qui leur étaient immanentes. C'est ainsi que plusieurs congrégations évangéliques, dans leur résolution de perfectionner l'homme, de le civiliser par l'éducation, ont parallèlement placé toute une emphase messianique et de croisade, bien comparable à celle qui animait les apologistes de l'«ère de la raison», découvrant dans ce parcours l'autre qu'il fallait transfigurer par la foi.¹³¹

Quant au plan de transformation de l'Africain et aux concepts de la «perfectibilité humaine» et du «progrès» qui lui sont sous-jacents, Zeev Sternhell nous montre que, dans l'histoire européenne, ces idées surgirent dans la suite d'un développement intellectuel qui, s'esquissant depuis à la fin du XVII^e siècle, marquait une rupture à l'égard du passé et de ses modèles normatifs et laissait entrevoir les signes avant-coureurs de ce qu'on nomme aujourd'hui la modernité.¹³² Dans la foulée de ce processus, se raffermirent, avec les Lumières, la révolution scientifique et philosophique ainsi que la critique, qui leur était inhérente, en tant que méthode de recherche, de création et d'action, lesquelles, combinées, invitaient à conjecturer une croissance interminable du savoir et une évolution constante vers une société plus morale et plus parfaite. Et pour y arriver, furent appliqués des principes universalistes de l'éthique et du droit aux formes de domination, car la foi dans la raison et dans la science faisait du changement rationnel de la vie politique et sociale un objectif souhaitable et plausible. Toujours d'après Zeev Sternhell, cette instrumentalisation de la raison, envisagée et employée maintenant comme un outil profitable simultanément aux individus, à la société et à la maîtrise du monde, constitua une caractéristique majeure de l'époque moderne et une attraction à laquelle Héli Chatelain n'était pas totalement insensible.¹³³

Une des conséquences objectives de ces développements fut l'introduction dans les programmes scolaires des «vertus» socioculturelles et économiques, avec lesquelles se confondaient maintenant des qualités représentées entre-temps comme chrétiennes,

¹³¹ Voir **Michel DE CERTEAU** *L'écriture....* (1975/1993) Op. cit.pp. 194-196.

¹³² Voir **Zeev STERHELL** "A Modernidade E Os Seus Inimigos. Da revolta contra as luzes à rejeição da democracia ". In **Zeev STERHELL** org. (1999) Op.cit. p. 10.

¹³³ Voir **Zeev STERHELL** (1999) Op.cit.p.10.

telles que la politesse, l'hygiène, le rendement et la compétition : leur objectif était respectivement le maintien, le contrôle du corps, l'utilité sociale, la compétence pour lutter pour un statut convenable et pour la « civilité » qui visait la conservation des lois et des conventions sociales de l'ordre en vigueur, toujours perçu comme divin.¹³⁴ En plus, soutient l'auteur, l'époque des Lumières a non seulement fomenté l'essor d'une nouvelle mystique chrétienne, mais elle a de même promu les manifestations artistiques d'une expérience spirituelle qui a eu dans la musique son expression la plus achevée qui a trouvé dans le monde protestant un terrain plus fertile que parmi les catholiques.¹³⁵ Puisqu'elle s'était étendue à plusieurs régions de l'Europe Occidentale, cette évolution est également parvenue à la Suisse Romande où elle fut incorporée au vibrant renouveau protestant de la première moitié du XIX^e siècle que ce pays a connu et qui a atteint le milieu familial du futur pasteur qui était géographiquement et émotionnellement proche de la récente Église Évangélique Libre des cantons de Vau et de Neuchâtel.¹³⁶ Un écho de ce regain religieux et des aspects socioculturels qu'il avait assimilés se rencontrait dans la passion musicale qui portait le missionnaire à composer et à chanter infatigablement des hymnes pour ses ouailles angolaises, qui les aimaient bien, reproduisant alors en Afrique les cantiques pleins de dévotion qui accompagnaient en Suisse le service religieux des "écoles du dimanche" instituées par le réveil protestant de l'Église Libre.¹³⁷

En somme, nous avons constaté que l'apprentissage inusité de Chatelain ne fut pas préservé d'antécédents socioculturels et religieux qui l'amenaient à avoir recours à des attitudes et à des méthodes inspirées des Lumières afin de transmettre un message qui, sans s'écarter trop du leur, ne se recoupait pas nécessairement avec celui qu'elles auraient apprécié le plus. Ses destinataires, les Angolais, que la conduite parfois assez déconcertante du missionnaire a certainement surpris, prenaient désormais la place des catégories sociales les moins favorisées de l'Europe. À ce propos, il convient de rappeler que Max Weber avait attiré l'attention sur les allures anticonformistes des membres des sectes chrétiennes qui ont participé à la construction de la religiosité du

¹³⁴ Voir **Michel De CERTEAU** *L'écriture....* (1975/1993) Op.cit. p. 169. (Les guillemets utilisés proviennent de l'auteur.)

¹³⁵ Voir **Michel DE CERTEAU** *L'écriture....* (1975/1993) Op.cit. pp. 201-202.

¹³⁶ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op.cit.Pp.6-7 ; **Patrick HARRIES** (Historian, University of Cape Town) "Missionary Endeavor And The Politics Of Identity In Switzerland". In **LE FAIT MISSIONNAIRE Histoire et Héritages- Approche Pluridisciplinaire** Cahiers occasionnels édités par Klauspeter Blaser. Cahier N°6. Lausanne, septembre 1998. Pp.41-42.

¹³⁷ Voir **Patrick HARRIES** (1998) Op.cit. p.49 ; **Alida CHATELAIN** (1918) Op.cit.p.6.

pasteur.¹³⁸ De leur part, Jean et John Comaroff relèvent que la provenance d'un fond rural, lié au paysannat ou au monde des artisans, nourrissait le caractère "*non-conformiste*" de certains religieux protestants qui souvent ne possédaient aucune formation supérieure ou régulière et s'insurgeaient contre un ordre et des pouvoirs institués qui les marginalisaient.¹³⁹ Et il n'est pas improbable non plus qu'une bonne partie de leur contestation gardait des rémanences tardives de l'ancestral millénarisme chrétien qui a tant pesé sur des sectes protestantes britanniques et dont les traces ne devaient pas être tout à fait inconnues du pasteur suisse qui a entretenu des contacts intenses avec des coreligionnaires anglo-saxons.¹⁴⁰

En dépit de l'archaïsme des vestiges millénaristes intrinsèques à son projet, le programme du pasteur contenait une solide dimension d'ingénierie humaine qui le rattachait nettement aux Lumières et aux utopies d'une modernité qui lui causait tant de dégoût. Or, suivant Michel de Certeau, cette démarche, d'une certaine façon contradictoire, dérivait simplement du fait que le christianisme, à la fin du XVIII^e siècle, s'était métamorphosé "*en éthique et, plus largement, en culture*", ce qui, apparemment à l'insu du missionnaire et d'autres religieux, a facilité l'inclusion de l'idée du progrès et la rationalité qui lui demeurait implicite.¹⁴¹ Mais là se nichait sûrement une inconsistance aux tonalités typiquement calvinistes, signalée par Didier Péclard, qui consistait dans la promotion chez les Angolais de l'éthique capitaliste et de l'idéologie respective, tout en aspirant à la fondation d'une « cité de Dieu ».¹⁴²

Même si le matérialisme de la société occidentale moderne et le désenchantement du monde, qui suivait le processus de rationalisation et de sécularisation, déplaisaient à Héli Chatelain, la vérité est que, dans une large mesure, ils ont été des fruits indésirables et inattendus de l'essence et de la pratique de sa propre foi.¹⁴³ Ainsi, Max Weber associait non seulement le calvinisme à la religiosité communautaire des artisans de la

¹³⁸ Max Weber, en parlant des puritains européens, a fait ressortir la religiosité séctaire et non-conformiste (*unoffiziell*) des communautés originaires de la petite-bourgeoisie. Voir **Max WEBER** " *Typen religiöser Vergemeinschaftung - Religionssoziologie.* " In **WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT. Grundriss Der Verstehenden Soziologie** Studienausgabe Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Köln / Berlin 1964. V. Kapitel . P.380. Erster Halbband.

¹³⁹ Voir **John and Jean CAMOROFF** (1992) Op.cit. Pp.192-197.

¹⁴⁰ Voir **Norman COHN NA SENDA DO MILÉNIO Milenaristas Revolucionários E Anarquistas Místicos Da Idade Média** (Titre anglais : *The Pursuit of the Millenium*, 1957, 1961, 1970.) Tradução de Fernando Neves e António Vasconcelos. Lisboa 1981. Editorial Presença. P.228 ; **Didier PÉCLARD** (1995) Op. cit. p.14..

¹⁴¹ Voir **Michel DE CERTEAU L'écriture....** (1975/1993) Op cit. p.194.

¹⁴² Voir **Didier PÉCLARD** (1995) Op. cit. pp. 87-93.

¹⁴³ Voir **Didier PÉCLARD** (1995) Op. cit. pp.12-16.

petite et de la moyenne bourgeoisie (son cas) qui, par leur austérité et par leur rationalité économique, avaient vigoureusement aidé à l'avènement du capitalisme de nos jours, mais encore à la modernité et aux ruptures involontaires et douloureuses qu'elle causa.¹⁴⁴ Marcel Hénaff partage cette conclusion et ajoute que le désenchantement – résultat imprévu quoique nécessaire de la progression énergiquement stimulée par la rigueur puritaine – demeure inséparablement lié à un "*individualisme radical*", "*car chaque croyant est seul face à Dieu dans l'affaire de l'élection*".¹⁴⁵ Et, de nouveau, on se voit confronté à une des faces de l'antinomie fondamentale du calviniste qui détestait de nombreux effets du modernisme, tels que par exemple la laïcisation croissante de la société, l'isolement excessif de l'individu ou le cortège d'immoralités, qu'il mettait à leur compte. Néanmoins, le non-conformisme, la sensibilité, le savoir et plusieurs des talents du pasteur démontraient qu'il était une personification achevée et très originale de son époque dont il révélait, apparemment sans le pressentir de façon claire, quelques-unes de ses plus préoccupantes contradictions.

Même si beaucoup d'aspects de son comportement justifiaient pleinement l'éventualité, considérée par Didier Péclard de l'inclure dans la catégorie weberienne d'un idéal-type, il faut, à mon avis, rappeler qu'il subsistait dans ce visionnaire un substrat peu orthodoxe qui, se dérochant aux d'opinions et aux d'usages établis, précarisait quelque peu ce choix.¹⁴⁶ Donc, bien que la formation d'autodidacte et l'anticonformisme de Chatelain le rapprochaient du parcours de certains collègues britanniques évoqués plus haut, plusieurs nuances de son profil le distançaient, peut-être davantage, du missionnaire moyen et des expressions les plus conventionnelles de la religiosité contemporaine en Europe Occidentale. D'abord, la longue maladie d'enfance, qui ne fut jamais complètement guérie et dont en définitive il est mort, et ses interminables lectures le détachaient déjà de la majorité de ses confrères. Cette souffrance atroce et le drame émouvant de sa conversion, qu'on doit aborder simultanément, furent responsables d'un mysticisme fervent qui s'alliait à un volontariste très pragmatique, à la fois inespéré et extraordinaire par son courage et par sa persistance. Enfin, toutes ces circonstances, je le répète, faisaient de lui un cas qui dépassait de loin les contours et le trajet sacerdotaux coutumiers. Si l'ardeur et

¹⁴⁴ Voir **Max WEBER** (1964) Op.cit. pp.376-379.

¹⁴⁵ Voir **Marcel HÉNAFF** *LE PRIX DE LA VÉRITÉ. Le don, l'argent, la philosophie* Paris 2002. Col. La Couleur Des Idées. Éditions du Seuil. Pp.358-359. (Le mot en gras se trouve en italique dans la version de l'auteur)

¹⁴⁶ Voir **Didier PÉCLARD** (1995) Op. cit. pp.17-18.

l'attachement si personnel à Dieu conservaient leur nature calviniste, la détermination stoïque avec laquelle il se consacrait à son œuvre en Angola et l'intensité avec laquelle il vivait ce qu'il prenait pour un appel transcendant, dépassaient les bornes de la dévotion habituelle et ressemblaient aux prophètes du Vieux Testament décrits par Max Weber.¹⁴⁷ Réellement, une telle passion et la tenue qu'elle animait le détournait des formes de pitié ordinaires et l'amenaient, en dépit de ses occupations mondaines, dans le voisinage de toute une cohorte de figures intemporelles dont la religiosité et le vécu du divin ne s'accordaient pas facilement avec les orthodoxies dominantes et avec leurs pratiques.

La poignante crise existentielle et les visions qui ont précédé la révélation de sa vocation sacerdotale en Afrique, son horreur obsédante pour la « sorcellerie » et le « fétichisme » et l'inébranlable volonté de puissance qui affleurait dissimulée derrière l'humilité de quelqu'un qui se proclamait au service des hommes au nom de Dieu, évoquaient fortement les phases qui précédaient ou suivaient l'initiation des chamans étudiés par Mircea Eliade ou des expériences comparables éprouvées par des prophètes africains actuels.¹⁴⁸ La similitude phénoménologique des instants d'extase, qui accompagnaient la révélation, dévoile une universalité humaine – à laquelle il tenait par la voie de sa foi calviniste – qui allait au-delà des régionalismes culturels ou religieux, rendant plus difficile l'insertion de Chatelain dans la catégorie suggérée. Car ces moments extraordinaires et décisifs, où s'agglutinent immanence et transcendance, fini et infini dans le divin, ne distinguent pas, dans leurs caractéristiques fondamentales, les expériences des mystiques chrétiens ou musulmans du passé ou du présent, de celles du chaman ou du prophète africain du présent.

Quoique l'utopie de Chatelain se voulait fondée sur l'amour pour le prochain, force est d'admettre que ce havre tant prisé par lui comportait un nombre assez élevé de barrières morales trop strictes et trop incompréhensibles à des Africains communs pour pouvoir y abriter les plus nécessiteux sans que la première rencontre ne fût, du moins, décourageante pour plusieurs d'entre eux. Par conséquent, même l'ascendant que le pasteur avait réussi à obtenir sur un nombre proportionnellement large d'Angolais ne

¹⁴⁷ Voir **Max WEBER** (1964) Op. cit. p.346. I tome.

¹⁴⁸ Voir **Mircea ELIADE** *Schamanismus Und Archaische Ekstasetechnik* (Titre original : *Le Chamanisme*. Éditions Payot, Paris s.d.) Traduction d'Inge Köck. Zürich und Stuttgart s.d. Rascher & Cie. AG. Pp.43-48 ; **Jean-Pierre DOZON** *LA CAUSE DES PROPHÈTES. Politique et Religion En Afrique Contemporaine* Paris 1995. Col. La Librairie Du XX^e Siècle. Éditions du Seuil. Pp.7-11, 26-27, 63-67.

suffit pas, a posteriori, à légitimer de manière incontestable une œuvre qui est née de l'imagination accidentelle d'un homme convaincu qu'il était détenteur de la seule voie valable pour arriver à l'intelligence de la « vérité » sur l'humain et sur le religieux. Alors, en se prétendant universels et infaillibles, un entendement et un discours particuliers s'arrogeaient le droit d'imposer, dans tous les domaines, à l'autre un ordre irrévocable, à obéir sous peine de damnation éternelle en cas d'insoumission. Cependant, soit la compréhension ou et les langages prescrites par Chatelain provenaient de configurations socioculturelles historiquement définies et avaient été commandés par des idéologies et des convictions de toute évidence identifiables et réagissant à une expérience contingente. En fait, malgré la revendication compensatoire d'absolu, on voit se détacher aujourd'hui le relativisme d'un message qui uniquement grâce à l'hégémonie européenne s'était figuré au-dessus de toute religion ou de mode de vie africains. Il est indéniable que, captif de l'ambiance de l'époque et de son milieu socioculturel, il proposait une variante de « progrès » que rendait inévitable la colonisation. Néanmoins, il faut reconnaître qu'il souhaitait honnêtement que les côtés les plus honteux de la domination étrangère soient abolis et que la mission soit apte à munir les autochtones de telle façon que cette présence extérieure leur soit plus supportable et plus utile. Et il ne serait pas osé de partir de la prémisse que, à très long terme, son programme aboutirait à l'émancipation d'un Africain grandement occidentalisé, en définitive devenu intelligible à l'Européen et digne de sa confiance, malgré la préservation des langues et des composantes « moralement acceptables » des cultures natives, puisque dressé conformément à l'unicité d'un modèle normatif de valeurs et de procédés, sinon de pensée, originaire du dominateur.

Au cours de sa première phase en Angola, des conflits possibles sur le terrain avec des autorités régionales et les intérêts privés correspondants ne faisaient qu'augmenter sa détermination d'appuyer les réformes que Lisbonne prétendait effectuer en Angola.¹⁴⁹ Pourtant, comme je l'ai déjà souligné, David Birmingham nous montre que plus tard, à Caluquembe, le missionnaire, suisse de naissance et américain de nationalité, avait conspiré contre la domination portugaise en faveur de la britannique et contre l'Église catholique.¹⁵⁰ Mais ces agissements conspirateurs ne l'ont pas empêché de s'arranger sur place, très diplomatiquement, avec des pouvoirs installés qui, par leur

¹⁴⁹ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op.cit. p.201 ; **Héli CHATELAIN** (1894/ 1964) Op.cit. p.68.

¹⁵⁰ Voir **David BIRMINGHAM** (2000) Op. cit. p.429.

inertie, leur corruption ou leur incompetence l'avaient déçu.¹⁵¹ Et il est probable que, tenant compte du prestige dont le pasteur jouissait chez plusieurs **angolenses** instruits, ses idées politiques, quoique discrètes, ont concouru à forger une ambiance politique qui a instigué un abonné angolais de l'hebdomadaire de Lisbonne, *O Ultramarino-Folha Colonial*, à demander une intervention britannique en Angola. Ainsi, dans un long exposé qui s'adressait réellement au Roi Edward VII bien que publié au Portugal, ce lecteur de Luanda dénonçait les effets néfastes de l'incurie portugaise et assurait que les populations seraient prêtes à changer de nationalité : tantôt il s'attaquait à la politique économique protectionniste des intérêts métropolitains menée en Angola par le gouvernement central, tantôt il accusait le départ pour São Tomé et Príncipe de la main-d'œuvre angolaise en des circonstances absolument comparables à celles de l'esclavage.¹⁵² Cette requête, fort humiliante pour elles, a énormément irrité les autorités de coloniales qui ont lancé la police à la recherche de son auteur.¹⁵³

Une grande partie de l'influence que cet étranger exerçait sur une large quantité des Angolais « civilisés » de son temps, et même postérieur, s'expliquait facilement par le fait que, en dépit de leurs doutes à l'égard du Portugal, ces Africains étaient persuadés de la supériorité de la culture européenne et du christianisme et, dans cet enchaînement d'idées, croyaient sincèrement à la nécessité d'une colonisation éclairée et bienveillante pour que l'Afrique atteigne sa « maturité ».¹⁵⁴ Vraiment, son ami Cordeiro da Mata se montra très disposé à accepter l'appui d'un homme hors du commun, parce que, malgré tous les écarts qui les séparaient, de solides points de contact les unissaient. Car ils partageaient un penchant évolutionniste d'inspiration chrétienne qui les conduisait à tomber d'accord l'un avec l'autre, parce que tous deux se démarquaient d'un Darwinisme social qui se manifestait de plus en plus féroce à Lisbonne et au sein

¹⁵¹ Voir **Didier PÉCLARD** (1995) Op. cit. pp.56-64.

¹⁵² Voir *O Ultramarino-Folha Colonial* Lisboa. N° 81, 06 de Julho de 1902. Article publié sous le titre "Mau Sintoma". Ce genre de requête à l'Angleterre et aux États-Unis devait se répéter pendant la première moitié du XX^e siècle. Du reste, les colons de Moçâmedes avaient établi un grave précédent, quand, en 1878, ils avaient proposé l'annexion de leur colonat par Londres. Voir **Adelino TORRES** (1991) Op.cit. p.63.

¹⁵³ Voir *O Ultramarino-Folha Colonial* Lisboa. N° 87. 3 de Outubro de 1902. *Correspondência de Loanda*

¹⁵⁴ Dans ce sens, les paroles de Cordeiro da Mata peuvent être prises comme paradigmatiques pour la couche africaine en question. Il écrivait dans un journal de Luanda que " *la civilisation de l'Afrique, et cela nous blesse profondément de le dire, a été beaucoup trop lente et cela, sans doute, à cause du manque d'énergie et d'expérience civilisatrice des colonisateurs européens mais aussi -- et incontestablement -- du manque d'initiative des indigènes...*" Voir *Commercio d'Angola* Loanda. N° 18, 25 de Dezembro de 1892; **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp.167-168.

de ses représentants aux colonies.¹⁵⁵ Cette dimension humaniste alimentait certainement le respect que Chatelain imposait aux secteurs libéraux de la société coloniale, déjà très impressionnée par l'étendue et la diversité de ses connaissances.¹⁵⁶ Malheureusement, les notions de l'«égalité et de la perfectibilité des hommes», que les principes éthiques prescrivait au missionnaire et aux Angolais «civilisés» qui l'ont fréquenté, n'étaient pas de nature à leur faire comprendre la relativité qui les conditionnait, puisque que les contingences individuelles et collectives des uns et des autres reproduisaient trop les limites et les contraintes d'une ère hantée par "*les fantasmes de la primitivité*" et par d'autres préjugés culturels.¹⁵⁷ Cette période est certes révolue; toutefois, les effets fantasmagoriques de ses fictions et des comportements douteux qu'elles ont suscités nous assaillent toujours et nous forcent à la critique rétroactive.

De la religion aux embûches des représentations identitaires

. Nous savons que Chatelain soutenait que la conversion de l'Africain obligeait à une étude de sa langue et de sa culture, parce que "*en Afrique, où le contact intime avec les natifs n'est pas facile, et où il n'existe pas une littérature écrite, le seul moyen de pénétrer dans le caractère et la forme morale et intellectuelle des races et des tribus consiste dans l'étude complète de leurs institutions sociales et religieuses et leur littérature orale, ça veut dire de leur folklore*".¹⁵⁸ Un des aspects les plus fascinants de cette approche inattendue dans la colonie réside dans l'incitation faite aux intellectuels angolais de répéter en Afrique un itinéraire identique à celui parcouru par beaucoup de leurs confrères européens pendant et après le réveil des nationalités. Il est donc bien possible que le legs profane, notamment linguistique et ethnographique, reçu de Chatelain, ait eu pour de nombreux membres de l'élite angolaise occidentalisée une signification plus grande et moins controversée que le sacré qu'il a dû partager avec de nombreux autres propagateurs du christianisme. Contrairement aux religieux occidentaux précédents qui se sont aussi occupés des langues natives, le missionnaire suisse dépassait les paramètres immédiatement utilitaires de ses collègues de profession

¹⁵⁵ Voir le chapitre *Les indigènes et l'étonnante découverte des races*.

¹⁵⁶ Un détail révélateur des relations personnelles de Chatelain avec ce type d'individualités apparaît dans la mention, dans une lettre à sa sœur, de l'avocat et journaliste portugais Urbano de Castro, qu'il présentait comme "*mon ami*". Voir **Alida CHATELAIN** Op. cit. p. 95; **Júlio CASTRO LOPO** *Jornalismo De Angola Subsídios Para A Sua História* Luanda 1964. Edição do Centro De Informação E Turismo De Angola. Pp.21-34.

¹⁵⁷ Voir **V. Y. MUDIMBÉ** *L'odeur du père....* (1982) Op. cit. pp. 114-116.

¹⁵⁸ Voir **Héli CHATELAIN** (1894/1964) Op.cit. p.94.

et frôlait la fiction scientifique et politique quand il se référait à la "*création... d'une langue et d'une littérature commune pour les cent millions de Bantous*".¹⁵⁹ Cette courte phrase confirme avant tout l'amplitude des visées d'Héli Chatelain pour l'Afrique et nous autorise à entrer dans la spéculation, car elle permet de supposer que notre philologue, amateur pourtant exceptionnellement doué, acceptait, d'une part, la formation de littératures nationales à partir des idiomes correspondants dont l'Europe serait l'exemple et admettait, d'autre part, l'hypothèse de l'établissement, à très longue échéance, d'un grand État bantou basée sur une seule langue dont les U.S.A. constitueraient le modèle.

Entre-temps, pour faire démarrer le processus et à l'instar d'autres intellectuels ailleurs, il liait les langues natives aux « nations » respectives et au besoin de chacune de développer sa littérature « nationale » et il poussait les Angolais à être innovateurs.¹⁶⁰ En effet, des hommes comme Cordeiro da Mata étaient invités à amorcer un parcours accidenté et étendu qui devrait convertir des particularités de chaque peuple local en ingrédients identitaires spécifiques et, en tant que tels, devenir éventuellement des pièces d'un futur État national indépendant.

On est tenté d'établir une comparaison entre les considérations du moine capucin sicilien Fr. Bernardo Maria De Cannecattin, qui en 1804 a fait publier à Lisbonne un dictionnaire de Kimbundu / Portugais, avec celles du pasteur protestant. La distance qui sépare les opinions des deux hommes se révèle bien plus ample que la centaine d'années qui se situe entre elles et les divergences théologiques écartant Rome de l'Église calviniste. Elle coïncide plutôt avec la distance séparant un catholique, qui suintait encore l'ambiance de Contre-Réforme et se mouvait entièrement dans l'Ancien Régime, de la position d'un religieux qui, en dépit de sa vague nostalgie à l'égard du passé, agissait comme un visionnaire moderne.

Tandis que De Cannecatim dans ses explications au Roi portugais se bornait aux avantages pratiques de la langue locale dans l'"*exercice et la propagation du Christianisme*" et à la grande "*utilité aux intérêts politiques et commerciaux*", et ainsi ne paraissait pas très engagé à faire évoluer les natifs (des "*gens frustes*"), Chatelain, sans oublier la diffusion de la foi chrétienne et la consolidation du pouvoir européen,

¹⁵⁹ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op. cit. p.180.

¹⁶⁰ Voir Héli CHATELAIN (1894/1964) Op.cit. pp.75-79.

concevait un projet dont le lointain but final était une émancipation africaine gardant quelques ingrédients spécifiquement africains tels que l'idiome.¹⁶¹

L'héritage romantique des nationalismes européens, que le missionnaire avait sûrement découvert chez lui, en Allemagne ou dans l'Empire Austro-Hongrois et qu'il avait fait passer à certains Angolais, transparaisait dans l'attention qu'il avait concédée à la tradition orale africaine, dont le fruits le plus ambitieux a été le recueil de cinquante "*contes populaires*" kimbundu déjà cité. Son arrière-plan idéologique conciliait des morceaux de Herder, de Wilhelm von Humboldt et de plusieurs auteurs européens du romantisme avec une sévère moralité de souche piétiste et puritaine originaire des sectes protestantes anglo-saxonnes des XVII^e et XVIII^e siècles, comme l'explique Patrik Harries.¹⁶²

Les réflexions de Hans Kohn sur l'état du patriotisme helvétique, des dernières années du XVIII^e siècle à la seconde moitié du XIX^e, le menaient à le rapprocher plutôt de la situation allemande à la même époque que de la française. Cependant, selon cette analyse, on pouvait discerner un patrimoine proprement suisse où se détachaient les incidences de Rousseau et surtout de Pestalozzi.¹⁶³ Et naturellement on en décelait des traces chez Héli Chatelain, en particulier dans son projet d'édifier de petites communautés, où l'intensité des relations humaines et du contrôle social serait garantie en même temps, dans l'accent qu'il mettait sur l'éducation des enfants et des femmes et spécialement dans la valeur pédagogique attribuée au travail en tant qu'élément formateur primordial de la personnalité chrétienne.¹⁶⁴

Dans le domaine du patronage d'une littérature angolaise en langue kimbundu, Joaquim Cordeiro da Mata était assez intéressant, parce que le missionnaire, qui l'estimait, le prenait pour l'auteur qui assumerait et poursuivrait cette expression littéraire africaine. À un moment, entre 1891 et 1892, il le qualifiait d'"*intelligent, travailleur, mais parfois porté au découragement*"; toutefois, en 1894, il ajoutait qu'il "*est devenu phthisique et n'a plus qu'une courte existence devant lui*"..." c'était surtout sur

¹⁶¹ Voir **Fr. Bernardo DE CANNECATIM** *Capuchinho Italiano da Provincia de Palermo. Missionario Apostolico e Prefeito das Missões de Angola e Congo* **Diccionario Da Lingua Bunda ou Angolense. Explicada Na Portugueza E Latina** Lisboa 1804. Na Imprensa Regia Anno MDCCCIV. Pp. I – IV.

¹⁶² Voir **Patrick HARRIES** (1998) Op.cit pp.41-42 ; **Eric HOBSBAWM** *Nations Et Nationalisme Depuis 1780 Programme, Mythe, Réalité* Paris 1990. Col. Bibliothèque des Histoires. Nrf. Éditions Gallimard. P.77 ; **Marc CRÉPON** (1996) Op.cit. pp..220-238..

¹⁶³ Voir **Hans KOHN** *Die Idee des Nationalismus Urprung und Geschichte bis zur Französische Revolution* (Titre originel : *The Idea of Nationalism, A Study in its Origins and Background* E. U. A. 1944.) Traduit par Günther Nast-Kolb. Frankfurt am Main 1962. Fischer Verlag. Pp.361-365.

¹⁶⁴ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op. cit. pp.15, 110-112, 165-166.

lui que je comptais pour mener à bonne fin mon oeuvre littéraire en Kimboundou".¹⁶⁵ Ainsi, par l'intermédiaire d'un religieux helvétique, parvenait à un jeune Angolais, pénétré de culture portugaise, un amas d'influences européennes inédites et extérieures à la métropole qui, par la voie de la mission protestante, se sont lentement insinuées chez ses compatriotes, lesquels étaient encore païens. En 1892, deux ans avant sa mort, le poète angolais, en signe de remerciement, dédiait à Chatelain un syllabaire, pour l'apprentissage de l'idiome de sa région, qu'il avait élaboré en conformité avec les enseignements du maître européen.¹⁶⁶

En dépit de l'avènement des idéologies racialisantes modernes, qui chaperonnaient la dernière poussée européenne dans le monde et ses dévastations, les images de soi et d'autrui conçues par les **angolenses** et, à sa manière par Chatelain, non seulement s'écartaient notablement des notions correspondantes, substantialisées et hiérarchisées, qui faisaient alors irruption partout, mais encore s'éloignaient de celles fabriquées par les questionnements identitaires de l'actualité.¹⁶⁷ Cependant, le missionnaire, quoique plus intéressé aux langues et aux cultures des Africains que proprement à leurs "races", partageait lui aussi la croyance dans la validité scientifique de ces fausses catégories biologiques qui alors surgissaient inévitablement amalgamées aux idiomes et aux respectives extériorisations culturelles. Du reste, un détail mineur, relatif à la délicate question raciale, m'incite à examiner de près une inconsistance du pasteur qui se rapportait à son attitude admirative vis-à-vis du naturaliste suisse Louis Agassiz (1807-1873), dont il avait rencontré la piste aux États-Unis. Bref, d'après un récit fait par le religieux à sa sœur Alida, la biographie du scientifique mentionné, *"écrite par la veuve,"* lui a laissé une forte impression : il raconta qu'il avait été frappé par *"la ressemblance qu'il y a entre sa vie et la mienne : même enfance, passée au bord du même lac, lui à Môtier, moi à Morat, jusqu' à dix ans; fréquentation du même progymnase de Bienne; même filière suivie à Bienne, à Lausanne; à Neuchâtel, relations d'Agassiz avec mes cousins...; enfin l'établissement de tous les deux en Amérique"*.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op.cit. pp. 167, 178 .

¹⁶⁶ Voir **Mário António F. OLIVEIRA** *Reler África...* (1990) Op. cit. pp.145-149.

¹⁶⁷ Voir **Jean-François BAYART** *L'illusion identitaire* Paris 1996. Col.L'espace politique. Fayard. Pp. 23-26.

¹⁶⁸ Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op.cit.P.188. Stephen Jay Gould nous explique que la veuve d'Agassiz, qui avait organisé la biographie, l'avait expurgée de quelques passages féroce-ment antinoirs., Voir **Stephen JAY GOULD** *La mal-mesure de l'homme. L'intelligence sous la toise des savants* Traduit

En soi, le fait ne mérite que peu d'attention ; pourtant, l'arrière-plan de l'infériorisation du Noir, ouvertement arboré par le biologiste, lui concède une valeur qu'autrement il n'aurait pas. Donc, ce rappel acquiert sa part de justification quand on considère que des appréciations aussi négatives sur l'Africain que celles d'Agassiz dévoilent plus des côtés d'ombre des individus qui les proféraient ou qui les approuvaient qu'elles ne nous apprennent sur ceux du naturaliste L'épisode dont il s'agissait, la lecture de la biographie d' Agassiz, s'était produit aux États-Unis, entre 1895 et 1897, après trois séjours du pasteur en Angola, qui furent relativement courts, mais lui ont suffi pour obtenir l'information indispensable à la compilation et à la publication du livre de contes populaires du Kimbundu référé plus haut.

Jay Gould nous informe que Agassiz se trouva parmi les scientifiques les plus responsables aux États-Unis de la propagation du polygénisme et il relève surtout les déplorables répercussions de ladite position sur le développement de la société nord-américaine en ce qui concerne les rapports entre les différentes races qui la composent. Sa détermination dans la défense de ses opinions était telle que le naturaliste, un croyant convaincu, n'hésitait pas à entrer en choc avec des théologiens qui réprouvaient sa théorie de l'existence des Adam multiples, les accusant de démagogie.¹⁶⁹ Pour illustrer l'avis d'Agassiz, Jay Gould le ramène à l'émotion désagréable qu'il affirmait avoir sentie lorsqu'il avait vu les Noirs en Amérique pour la première fois. Et il cite le biologiste avouant que *"la pénible impression que j'ai éprouvée, d'autant que le sentiment qu'ils me donnèrent est contraire à toutes nos idées sur la confraternité du genre humain et sur l'origine de notre espèce... Néanmoins, je ressentis de la pitié à la vue de cette race dégradée et dégénérée et leur sort m'inspira de la compassion à la pensée qu'il s'agissait véritablement d'hommes. Cependant, il m'est impossible de refréner la sensation qu'ils ne sont pas du même sang que nous.... Quel malheur pour la race blanche d'avoir, dans certains pays, lié si étroitement son existence à celle des Noirs! Que Dieu nous préserve d'un tel contact!"*¹⁷⁰ Donc, bien que s'opposant à l'esclavage, il recommandait une stricte ségrégation entre les esclaves libérés et les Blancs. D'après lui, les Africains se plaçaient au plus bas niveau de l'échelle humaine ;

de l'américain par Jacques Chabert. Paris 1983/1992. Col.Le Livre de Poche. Biblio. Essais 4027. Éditions Ramsay. P.45.

¹⁶⁹ Voir **Stephen JAY GOULD** (1992) Op.cit. pp.43-45.

¹⁷⁰ Voir **Stephen JAY GOULD** (1992) Op.cit. pp.44 - 45.

partant, le métissage devrait à tout prix être évité, parce qu'il serait «contre nature».¹⁷¹ À l'exemple de nombreux scientifiques et intellectuels occidentaux de la même époque, il pensait que le mélange engendrait une progéniture dégradée, efféminée et stérile qui s'éteindrait d'elle-même. Ainsi, en se battant pour la séparation des races, il mettait en garde l'opinion publique nord-américaine contre un danger qui signifiait une menace effroyable envers "*nos institutions républicaines et notre civilisation*", car les institutions américaines étaient pour lui le fruit d'une "*population virile descendant de nations de même origine*"; et pour maintenir les «vertus» d'une race supposée supérieure, il préconisait le combat face "*à l'influence de l'égalité universelle*"...(afin de)..."*préserver les acquis de notre position éminente, la richesse de nos mœurs et de notre culture*"...¹⁷² Or, ces opinions, énonçant un parti pris bien explicite, celui d'un apartheid avant la lettre, le zoologiste, qui ne craignait jamais d'invoquer l'assistance de Dieu contre ses adversaires, les propageait dans un pays déchiré par une guerre civile et se démenant plus mal que bien avec un aigu conflit racial qui hantait Chatelain.¹⁷³

Les propos d'Agassiz prouvent que, à l'égal de tant d'autres de ses contemporains occidentaux touchés par les idées des Lumières et du Romantisme, il avait incorporé les notions esthétisantes sur le mâle blanc aux doctrines relatives aux races et à leur soi-disant hiérarchie. Robert J.C. Young, qui s'est de même penché sur l'ancien professeur de zoologie à l'université de Harvard, étale la fragilité de ses théories, spécialement sur le métissage, et pourfend la moralité douteuse qui les suscitait. En outre, il ne s'abstient pas d'affirmer qu'une aversion si violente que la sienne contre l'autre dissimulait très vraisemblablement un désir caché mais tenace qui, l'effrayant, le poussait à défendre la séparation raciale.¹⁷⁴ Là-dessus, le prof. Alan Ryan révèle qu'Agassiz, au cours d'une expédition au Brésil (1865-1866), a eu des expériences amoureuses avec de jeunes femmes non-blanches. Et il déclare encore que sa dénonciation se doit non seulement au fait que le savant "*exemplified something other than easy hypocrisy of someone who deplored miscegenation but enjoyed the sexual attractiveness of mulatto girls ; he also exemplified an extinct form of science....Agassiz stuck doggedly to his belief that species first existed as ideas in the mind of God and arrived in the world after the periodic*

¹⁷¹ Voir **Stephen JAY GOULD** (1992) Op.cit. pp.49-51.

¹⁷² Voir **Stephen JAY GOULD** (1992) Op.cit. p..50.

¹⁷³ Là-dessus, Alida Chatelain témoignait comment le "*mépris de certains Américains ont pour les Noirs cause à notre missionnaire un réel chagrin*" et elle signalait, plus tard, qu'il se plaignait de la brutalité des Boers envers eux. Voir **Alida CHATELAIN** (1918) Op.cit. pp.150,215-218.

¹⁷⁴ Voir **Robert J. C. YOUNG** *COLONIAL DESIRE Hybridity in Theory, Culture and Race* London / New York 1995. Routledge. Pp.148-150).

cleansings by glaciation that God employed to eliminate old species and make room for new ones ".¹⁷⁵

Au sujet de la virilité, évoquée fréquemment par le scientifique suisse, George L. Mosse expose comment la vision de l'unité du corps et de l'esprit, forgée par les Lumières, va fonder l'établissement d'une connexion entre l'apparence extérieure des gens et leur mérite et concourir ainsi à la fabrication d'images stéréotypées de l'ensemble dont on présumait qu'elles reflétaient l'entière personnalité des individus concernés. Par la suite, le visuel, en tant qu'expression de qualités physiques et morales, qu'on pouvait lire dans les traits et dans le port de chacun, prit une signification inconnue auparavant. Comme résultat, apparut avec le théologien suisse Johann Kaspar Lavater (1741-1801), que Alida Chatelain distinguait parmi les individualités qui avaient marqué son frère dans la jeunesse, une méthode d'observation des êtres humains à partir de leurs caractéristiques somatiques, comme le dessin du nez, la hauteur du front, la couleur des yeux ou la conformation corporelle.¹⁷⁶ Selon son inventeur, cette théorie sur la physiognomonie, qui se voulait scientifique, reconnaissait *"le caractère caché d'un être humain par son aspect extérieur."*¹⁷⁷ Toujours selon George Mosse, Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) lui procura les critères d'évaluation de cette apparence externe, en proposant les canons idéalisés de la beauté grecque ancienne – masculine en particulier – qui se convertissaient aussitôt en emblèmes de bonne conduite morale.¹⁷⁸ Alors, la physiognomonie – qui avait la prétention de démontrer que *"plus un être humain est vertueux, plus sa beauté est grande ; moins il est vertueux, plus il est laid"* – compta dans l'invention du concept occidental de virilité, puisqu'elle posait nettement le *"lien du corps et de l'esprit, de la moralité et de la conformation physique"*.¹⁷⁹

La virilité, exhibée comme la fusion de formes extérieures et de gestes esthétiquement stylisés, symbolisant l'énergie, le courage et l'action, avec des traits moraux non moins stéréotypés et impersonnelles, a séduit des hommes aussi influents

¹⁷⁵ Voir Alan RYAN *The Group* P. 19. In *THE NEW YORK REVIEW OF BOOKS* New York. Vol. XLVIII, Number 9, May 31, 2001. Je retiens la partie de la citation de Ryan sur les conceptions scientifiques du naturaliste, en dépit d'une sorte de Darwinisme social qui apparaît sous-jacent, parce que je présume qu'elles ne devaient pas s'écarter beaucoup de l'approche de Chatelain de ce genre de thèmes.

¹⁷⁶ Voir George L MOSSE *L'IMAGE DE L'HOMME. L'invention de la virilité moderne* (1^{ère} édition : 1996). Traduit de l'anglais par Michèle Hechter. Paris 1997. Éditions Abbeville. Pp.27-30; Alida CHATELAIN (1918) Op.cit.p.15.

¹⁷⁷ Voir George L MOSSE (1997) Op. cit. p.30. (Citation de Lavater).

¹⁷⁸ Voir George L MOSSE (1997) Op. cit. p.30.

¹⁷⁹ Voir George L MOSSE (1997) Op. cit. p. 31.

que Goethe, Herder ou des peintres fameux tels que l'Anglais Joshua Reynolds ou le Français David. Et ce fut également grâce à eux que, comme conception idéale, elle est entrée dans la construction du prototype de la personnalité du bourgeois occidental moderne.¹⁸⁰ En tant qu'attribut indispensable d'un modèle de masculinité, la virilité est de même parvenue à participer au renouveau piétiste et protestant du XVIII^e siècle et du commencement du XIX^e, notamment à la production d'un idéal calviniste du mâle : comme "*homme vrai*", explique Mosse, il possédait la maîtrise des passions et ajoutait la modération dans les plaisirs à la pureté morale et sexuelle, aboutissant de cette façon à une "*chrétienté musclée*".¹⁸¹ En fait, pour de pareils cercles religieux et pour certaines couches sociales de l'Occident victorien, ce principe d'une chasteté masculine vigoureuse équivalait à un rempart érigé par la vertu contre la «décadence» de la société et des mœurs, avant tout les sexuelles.¹⁸² Tel était l'avis de l'ami intime de Salazar, Dom Manuel Gonçalves Cerejeira, le cardinal patriarche de Lisbonne à l'époque du dictateur : pestant contre la débauche et ses conséquences fatales pour la vie des familles et des peuples, il trouvait que l'homme qui courtisait les femmes "*devenait moins homme*".¹⁸³ Mais, suivant la belle explication de Peter Gay, le culte de la virilité s'intégrait totalement dans les doctrines d'"*autojustification*" et dans la "*culture de la haine*", dont il dénonce les refoulements, les traumatismes et les hypocrisies qui les sous-tendaient.¹⁸⁴

Si des postures troubles et bien caractéristiques d'une ère relativement récente, comme celle de la virilité victorienne, se rassemblaient de façon éclatante dans le biologiste helvétique, notre pasteur, comme le montre Péclard, n'avait pas non plus su éviter les fantasmes d'une version musclée de la pitié évangélique. Et vraiment ces fantasmes s'évadaient furieux de lui quand il vitupérait "*la mollesse, l'effémination*" produites par "*l'abondance matérielle*" ou "*par les comforts de la chair*", qui étaient à

¹⁸⁰ Voir **George L MOSSE** (1997) Op. cit. pp. 38-41.

¹⁸¹ Voir **George L MOSSE** (1997) Op. cit. pp.53-55.

¹⁸² Voir **George L MOSSE** (1997) Op.cit. p.106.

¹⁸³ Voir **Manuel GONÇALVES CEREJEIRA** Cardeal Patriarca de Lisboa. Antigo Professor Da Faculdade De Letras Da Universidade de Coimbra (*Com A Tradução Das Suas Cartas*) **Cleonardo E A Sociedade Portuguesa Do seu Tempo** 3.^a edição actualizada. Coimbra 1949. Coimbra Editora, Limitada. P.220 ; **Manuel BRAGA DA CRUZ** "**CEREJEIRA, Manuel Gonçalves 1888-1977**" In **DICIONÁRIO. DE HISTÓRIA DO ESTADO NOVO A-L Volume I**. Direcção de **Fernando ROSAS / J. M. BRANDÃO de BRITO** *Coordenação e pesquisa iconográfica* **Maria Fernanda ROLLO** Círculo de Leitores. Lisboa 1996. Pp.142-143.

¹⁸⁴ Voir **Peter GAY LA CULTURE DE LA HAINE** *Hypocrisies et fantasmes de la bourgeoisie de Victoria à Freud* (Titre originel : *The Cultivation of Hatred* 1993 E.U.A.) Traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Pierre Lenôtre. Paris 1998. Col. Civilisations & Mentalités. Plon. Pp.107-126.

son avis des torts contre lesquels ni l'austérité des Églises, ni les responsabilités de la classe politique ne concédaient aucune protection digne de ce nom.¹⁸⁵ Pourtant, sa discrétion, sinon le silence, sur une facette vraiment fâcheuse de son compatriote, qui aurait dû importuner vivement un homme si prêt à accuser les vices d'autres Blancs, surprend. Même si l'on tient compte de l'épuration de la biographie d'Agassiz effectuée par la veuve et celle non moins prudente des lettres de son frère menée par Alida Chatelain, il faut se demander si le missionnaire n'était pas plus touché par la science et par la dévotion de son compatriote que par ses affligeantes opinions sur les Noirs qu'il préférait apparemment ignorer. Car il est presque inconcevable qu'une personne telle que Héli Chatelain, qui avait été un observateur assidu auprès de certains milieux savants américains où ces problèmes se débattaient fébrilement, n'ait pas entendu une seule référence aux idées du naturaliste. Et l'interrogation sur ce sujet, qui semble n'avoir jamais été traitée dans les lettres du pasteur à sa famille, devient d'autant plus inquiétante que nous savons que sa pensée et sa manière d'agir, saisissables dans tant de ses écrits, comme dans la préface et dans l'introduction aux *Folk-Tales of Angola*, divergeaient ouvertement des points de vue du zoologiste.¹⁸⁶ Réellement, on a l'impression que, pour le pasteur, la religiosité du naturaliste, ou par exemple celle des Afrikaners, représentait en soi une qualité suffisamment estimable pour voiler, ou atténuer, des fautes qui dans l'actualité, après la sécularisation, la lutte anti-coloniale, le combat des Noirs nord-américains pour les droits civils ou encore divers génocides, nous perturbent sérieusement – et cela même si l'on montre quelque indulgence envers des comportements qui étaient encore estimés admissibles ou pardonnables au XIX^e siècle...

Je crains que, en dépit de toutes ses capacités et de son aversion au racisme, Chatelain n'ait pas eu la sensibilité ou l'imagination nécessaires pour mesurer convenablement l'impact sur les Noirs de la discrimination blanche et des crimes qu'elle entraînait. Il semble que, chez lui, les convictions absolues en ce qui concerne la légitimité transcendante du combat pour le « salut de l'Africain » et la future compensation divine pour les souffrances subies ici-bas ont été capables d'obstruer l'intuition de la réalité plus intime de la victime concrète, confinée à l'infériorisation et à la dépendance et pâtissant du feu de leurs marques. Des considérations presque anodines, perçues au beau milieu de tant d'autres dans une de ses lettres, m'ont amené à

¹⁸⁵ Voir **Didier PÉCLARD** (1995) Op.cit. p.15.

¹⁸⁶ Voir **Héli CHATELAIN** (1964) Op.cit.pp. 66-67, 69-105.

soupçonner que « l'ami de l'Angola », fixé sur l'esclavage et sur l'urgence d'une alternative chrétienne aux religions et cultes indigènes, n'a pas complètement appréhendé la violence psychologique du changement de milieu et du préjugé racial et de leurs séquelles sur ses protégés africains. Les remarques faites sur les plaintes des étudiants angolais que le missionnaire avait laissés aux États-Unis fréquentant l'université de Howard, nous conduisent à supposer que personne – ni lui, ni ses compagnons blancs et ni les Africains – n'était conscient de l'envergure des problèmes, appartenant aux domaines psychique et socioculturel, que le déplacement et la vie en Amérique impliquaient et qui se posaient incontestablement aux deux jeunes gens transplantés. En somme, Suplício et João avaient commencé à se heurter à des obstacles qui les dépassaient et dont les effets se reproduisaient naturellement dans leurs conduites, devenues trop décevantes pour leur mentor et le cercle de Blancs autour d'eux.¹⁸⁷ Là-dessus, Chatelain avertissait que...*"le séjour en pays civilisé est plus dangereux qu'utile aux Africains. Le monde ici ne sait pas comment il convient de les traiter. On les gâte en leur montrant trop de confiance et de politesse. Suplício a voulu quitter Howard University et aller chez le Docteur Welch; et déjà il se plaint de ce que la race blanche est incapable de comprendre les sentiments d'Africains civilisés, simplement parce qu'on lui donne à faire du travail manuel."*¹⁸⁸ Dégoûté, le jeune homme a décidé de quitter les États-Unis et de retourner à Luanda ; quant à João, il a aussi interrompu son cours universitaire et s'est marié à Washington avec une Noire catholique. Ce fut là que le pasteur le revit en 1895, travaillant comme aide-cuisinier. Alida Chatelain, de son côté, écrivait que *"sentant qu'il avait gâché sa vie, il exprimait le désir de rentrer en Angola. Mais c'était trop tard ; il avait manqué son heure. Chatelain l'eût volontiers repris chez lui avec sa femme et ses enfants ; mais la femme et la belle-mère de Jean s'opposèrent à ce projet"*¹⁸⁹

Sans vouloir rétroactivement reconstruire en détail une situation à laquelle me manquent des données, je ne peux m'empêcher d'exprimer des doutes sur la disposition de Chatelain à comprendre profondément les sociétés angolaises qu'il avait rencontrées et l'ampleur des transformations qui s'opéraient dans les esprits de ces Africains transportés en Amérique. En regardant en arrière, on peut aujourd'hui aisément se figurer les difficultés émotionnelles et sociales, que leur protecteur semblait

¹⁸⁷ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op.cit. pp.174-175.

¹⁸⁸ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op.cit, Pp.174-175.

¹⁸⁹ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op.cit, P.175.

méconnaître, avec lesquelles se confrontaient à la fin du XIX^e siècle les étudiants noirs africains, à leur origine entièrement étrangers à la langue anglaise et aux mœurs américaines.¹⁹⁰ Tout d'abord, malgré la présence d'un racisme européen dans Angola de leur adolescence, que la fragilité démographique et les contradictions sociales au sein de la population blanche atténuaient, il est indiscutable qu'il n'avait pas le poids écrasant de celui qu'ils ont découvert aux U.S.A. D'autre part, il serait très improbable que les jeunes gens aient réussi à envisager leur séjour dans ce pays de la manière utilitaire et raccourcie du religieux qui le considérait objectivement comme un stade transitoire de leurs existences dont le but consistait dans l'obtention d'une formation qui les rendrait plus capables de répandre la bonne parole en Afrique. Par contre, il est assez vraisemblable que Suplício et João ont vu leur départ en Amérique comme une opportunité de promotion individuelle et sociale qui, dans leurs têtes déjà influencées par une société coloniale imbuë de valeurs de l'Ancien Régime et esclavagistes, se traduisait par des études permettant l'accès à un poste de prestige qui ne se conciliait nullement avec des besognes réservées chez eux à des gens qu'ils imaginaient appartenir à une condition sociale inférieure à la leur. De plus, les deux Angolais ont bien possiblement su noter que parmi les Euro-Américains, malgré leur empreinte protestante et démocratique, les activités intellectuelles étaient alors jugées socialement plus nobles que les manuelles. Même si cette suprématie s'extériorisait de façon déguisée ou indirecte, la confirmation résidait dans la coïncidence, qui trahissait automatiquement les artifices et les duplicités de la société, qu'elles étaient quasi complètement réservées aux Blancs. D'ailleurs, Agassiz proposait que l'éducation des Noirs devait s'ajuster à leurs "*capacités innées*", estimées inférieures, et qu'il valait mieux qu'ils s'en tiennent aux tâches physiques, puisque les intellectuelles se destinaient aux Blancs.¹⁹¹ Et il est sûr que la grande majorité de ses nouveaux concitoyens américains de souche européenne étaient d'accord avec lui. Bref, on peut également admettre que les étudiants aient logiquement pensé que si le missionnaire prêchait l'égalité des hommes et leur émancipation, pourquoi donc les condamner, eux, à exercer des métiers classés comme bas ?

¹⁹⁰ Comme souvent dans des occasions pareilles, qui du reste se sont répétées en Angola et à São Tomé et Prince, nous ne disposons sur ce type de situations que des documents écrits par des Européens. Cependant, parfois, on décèle dans des journaux du XIX^e siècle des plaintes de parents africains contre le rendement insatisfaisant de leurs enfants au Portugal et contre les problèmes sur lesquels ils butaient, comme les mauvais traitements, quand ils y allaient pour finir leurs études. Voir *A Família Portuguesa. Folha Colonial* Lisboa. N°32. 23 de Abril de 1894. *A Instrução Publica*

¹⁹¹ Voir **Stephen JAY GOULD** (1992) Op.cit. p.47.

Mais il est de même évident que derrière le programme pédagogique élaboré par le missionnaire se profilait, sévère et rude, l'éthique protestante à inculquer aux jeunes angolais – une éthique abondamment expliquée par Didier Péclard. En soi, cette éducation aurait eu un caractère moins usurpateur si elle n'était pas suivie d'une surdose répressive des pulsions et des émotions des garçons au nom d'une vision du monde auto-référentielle et en définitive narcissique, quoique travestie inconsciemment dans la plus modeste et la plus sobre des tenues. Par conséquent, en dépit de l'enveloppe d'amour et de dévouement sincères qui les imprégnait, les pratiques imposées unilatéralement par Chatelain s'inscrivaient dans les techniques de "*dressage individuel*", ou mieux, dans le cadre de ce que Foucault appelle "*l'assujettissement des hommes*" dans "*leur constitution comme sujets aux deux sens du mot*"¹⁹² Et il est aussi notoire que l'austérité, l'esprit de sacrifice pénitent et principalement l'expectative de reconnaissance de la part des Angolais ne constituaient pas le meilleur point de départ pour un autre type de compassion et de perspicacité que celles démontrées par une personnalité aussi rigide et volontariste que Chatelain. De plus, ses propos sur la méthode d'enseignement à employer avec les Noirs, qui après tout n'étaient que « de grands enfants », n'invitent pas à imaginer que son paternalisme, très vraisemblablement partagé par ses amis aux États-Unis, ait déployé assez d'entendement pour s'apercevoir de l'étroitesse bornée de l'eurocentrisme, des complexités personnelles de chacun des Angolais et des décalages et des embûches des allers et retours d'une culture à l'autre.¹⁹³

Ce genre d'attitudes devient peut-être plus compréhensible dès qu'on prend en considération que la variante d'une supposée identité collective blanche (européenne et euro-américaine), aussi peu réfléchie que celle de l'époque, même incarnée par une individualité comme Chatelain, affichait son inaptitude à sortir de ses propres frontières culturelles et émotionnelles et à concevoir le Noir autrement qu'en le métamorphosant dans une altérité exagérée à l'outrance. Cependant, la figure caricaturale, qu'une éloquence compensatoire gonflait parfois, ne se justifiait que par l'erreur tautologique d'un regard qui ne voyait en autrui qu'une projection renversée de soi.¹⁹⁴ Tandis que pour le biologiste l'obstacle de l'altérité corporelle s'exprimait dans une réaction de dégoût devant ce qu'il présumait personnifier la laideur physique et morale, chez le

¹⁹² Voir Michel FOUCAULT *Histoire de la sexualité I....* (1976/1994) Op.cit. pp. 80-81.

¹⁹³ Voir Alida CHATELAIN (1918) Op.cit. p. 245.

¹⁹⁴ Voir Francis AFFERGAN (1987) Op.cit. pp.85-91.

pasteur la nature de sa foi ne l'autorisait pas à tergiverser sur l'unité humaine. Donc, pour lui, la constatation de la diversité s'était glissée du physique au culturel qui lui apparaissait difforme et ruiné par le péché ou diminué par des comportements « enfantins ». Néanmoins, au-delà des différences écartant les deux Suisses, l'« impensé » suggéré par Michel de Certeau sous-tendait des affinités profondes les unissant – affinités que le religieux, du reste, avait décelées dans la biographie d'Agassiz.¹⁹⁵ En tous cas, prisonnier de son incapacité de faire éclater la conque du chez soi, une approche déterminée par une corrélation pareille d'identité et d'altérité engendrait obligatoirement une conscience étanche à l'idée de l'extension complète de l'humanité de l'autre et, partant, fermée à l'entendement de l'équivalence implicite à toute singularité culturelle ou anatomique de l'autre. Ainsi, malgré le programme solidaire de Chatelain, la raideur naïve des affections et des représentations de chacun des hommes les induisait mécaniquement à considérer un Blanc quelconque, même honni, comme un être plus proche d'eux qu'un Noir, car celui-ci venait toujours enveloppé dans l'étrangeté de leurs propres fantasmes.¹⁹⁶ Enfin, en tant que produits d'une même temporalité, le pasteur partageait avec une individualité aussi controversée que le scientifique un système de conventions morales, de croyances et de préjugés qui modelait leurs attitudes et fermait leurs yeux aux choses qui dépassaient l'horizon restreint que leurs codes sociaux dessinaient. Ainsi, le projet œcuménique du missionnaire et son envergure personnelle accentuaient encore davantage la démesure dramatique du provincialisme d'une ambition dont les Angolais furent l'objet et qui involontairement et a posteriori renvoyait les reflets de ses limites.

Si en rétrospective, l'action de ce missionnaire pieux et résolu dénotait, en dépit de lui, les équivoques déjà suffisamment commentés, on ne doit pas, d'autre part, négliger la grande signification que son œuvre conserve pour l'Angola, soit par sa valeur intrinsèque, soit parce qu'elle concerne aussi les réponses africaines aux modalités du colonialisme qui allaient bientôt s'instaurer. À l'intérieur d'une intervention se croyant primordialement religieuse, par l'accent sur la langue, la littérature nationale, la race et le sujet, le pasteur a contribué plus incisivement que d'autres avant lui à l'éclosion d'un

¹⁹⁵ Voir **Michel de CERTEAU** *La prise de...*(1994) Op.cit.pp. pp. 30-32.

¹⁹⁶ À ce sujet, Cornelius Castoriadis parle d'un travestissement du sujet qui, opéré par lui-même à l'égard de soi, le pousse à travestir l'autre. C'est cette opacité à eux-mêmes qui, en empêchant Agassiz et Chatelain de voir le Noir dans son humanité autonome, rendait l'intersubjectivité, donc la réciprocité, difficiles. Ainsi, l'autre fut réduit aux expressions fantasmagoriques de leurs propres inconscients dont le diable, l'enfer et le péché étaient des rationalisations évidentes. Voir **Cornelius CASTORIADIS** *L'institution imaginaire de la société* Paris 1975/1999. Col. Points. Essais.383. Éditions du Seuil. Pp.151-152, 158-161.

imaginaire social et politique inédit qui a approché les Angolais de la modernité occidentale, exactement de la laïque, qu'il désirait tant éviter ou du moins affaiblir.¹⁹⁷ De cette façon, en obéissance à une logique rationalisante et substantialiste sous-jacente à sa pensée religieuse, cet observateur étranger, au contraire de beaucoup de Portugais ou d'une grande partie des Angolais de l'époque, indiquait presque toujours la couleur ou l'origine de son interlocuteur local et joignait souvent à ces caractéristiques physiques et socioculturelles les attributs « civilisé » et « non civilisé ».¹⁹⁸ Or, au-delà d'autres détails, le souci d'exactitude dans la détermination des langues, des traditions orales et des phénotypes des Angolais rencontrés démontrait, par la persistance et par la revendication savante, des formes d'aperception et de représentation de l'homme bien plus pénétrées d'un sentiment producteur de différence (qu'elle soit raciale, ethnique, linguistique ou culturelle) que celles prédominantes dans le territoire à ce moment-là. Précisément par le sérieux du dessein scientifique, le choix et la dénomination de tels traits matériels incitaient aussitôt à leur survalorisation, parce que l'acte lui-même d'explicitation des identités et des altérités, plutôt immanentes et fluides, minait des unités anciennes, entraînant leur isolement et leur substantialisation potentiels ou réels, et les rendait alors problématiques, sinon mensongères, dans leur qualité de marqueurs classificatoires appartenant à des taxonomies réifiantes et statiques qui s'appliquaient à une réalité mouvante. De la sorte, de vieux équilibres africains – leurs pensées, leurs langages et leurs procédés – subissaient une intrusion qui bénéficiait à longue échéance à la mainmise du colonisateur et non pas aux indigènes dont les consciences devenaient désormais menacées, sans qu'elles aient l'occasion de se dire dans leur plénitude. À son insu, le pasteur secondait un mouvement plus global qui bouleverserait les mondes matériels et immatériels des groupes sociaux angolais et les relations entre eux, dont un des reflets dans le champ gnoséologique, donc conceptuel, impliquait l'« invention » de l'Angola moderne et des ses notions de soi et d'autrui.

¹⁹⁷ Lorsque je parle de ce « sujet », je pense par exemple à Joaquim Cordeiro da Mata qui, d'après les plans de Chatelain, devrait devenir en version angolaise, ce sujet par excellence qu'est l'auteur littéraire ou l'intellectuel critique. Ce sujet et l'impersonnalité de l'individu commun, personnifié par l'Angolais évangélisé, monogame, en principe arraché au contexte traditionnel, sont des figures de la modernité africaine anticipées par le missionnaire.

¹⁹⁸ Dans le contexte de ce travail, la distinction établie par lui entre "*mulâtres civilisés*" et "*non-civilisés*" est digne d'attention, puisqu'elle rappelle une ère, encore récente, où le type de « sang-mêlé » "*non-civilisé*", c'est-à-dire le métis intégré dans la culture dite traditionnelle, constituait une proportion élevée de cette strate sociale.

Même si ces modifications correspondaient à un appauvrissement, à l'égard des réseaux sociaux du passé et du corpus de leurs échanges, de leurs mécanismes mentaux et de la catégorisation respective, Chatelain délivrait aux Africains et aux Européens de nouveaux outils d'interprétation et de communication qui graduellement leur conféraient la capacité d'ordonner la pluralité d'un vécu en changement et de déceler en lui un sens qui lui restituait de l'intelligibilité. Car lui, qui se tenait à un logos divin, concourait sans s'en rendre compte à la production d'un monde sécularisé où régissaient, comme le déclarait Alain Touraine, "*des lois rationnelles et intelligibles pour la pensée de l'homme*" qu'une vision scientifique des choses avait élaborées et imposées.¹⁹⁹ En fait, accaparés par une science, maintes fois élémentaire et discutable, des notions telles que la race, l'ethnie, la langue ou la culture se muèrent à la longue en des marqueurs, ou mieux, en des composantes figées du programme de représentations d'identité et d'altérité, tendanciellement conflictuel, que ses initiatives scientifiques avaient largement inauguré. Par là, il s'était innocemment placé au commencement de la fabrication naturaliste des catégories identificatoires angolaises modernes que la doctrine et la pratique coloniales ont par la suite consacrées et figées arbitrairement sous forme de cloisonnements socioculturels, voire religieux, inconnus auparavant.

L'œuvre d'Héli Chatelain participait d'une rupture qui reproduisait dans la colonie une ère historique mondiale nouvelle, se recoupant avec la sécularisation du Nouveau Régime, qui a été celle des nationalismes mondiaux, de l'impérialisme et de leur corollaire racial, ethnique, culturel ou religieux. Et ici réside une autre ironie de l'histoire, car son insistance sur des facteurs biologiques et socioculturels d'affirmation africaine, qu'il prétendait être émancipatrice, s'emboîtait finalement avec le durcissement racialisant et ethnisant des autorités coloniales vis-à-vis de toutes les populations angolaises. Cette évolution, reflétant le processus de modernisation que le Portugal lui-même subissait, s'est accomplie, comme nous le savons, par la réforme très substantielle du discours et des techniques de soumission des natifs qui s'encadraient dans une nouvelle culture politique impériale puisant beaucoup de son contenu chez Oliveira Martins. Le changement de paradigme idéologique et pratique de la part du pouvoir à Lisbonne et à Luanda a évidemment contraint les élites angolaises et le reste de la population à une graduelle révision des images qu'ils se faisaient du monde, de soi et d'autrui, qui a favorisé le recours aux idées de l'«ami de l'Angola».

¹⁹⁹ Voir **Alain TOURAINE** *Critique De La Modernité* Paris 1992. Librairie Fayard. Pp.240-241.

En conclusion, comme je l'ai déjà annoncé, Héli Chatelain et des fonctionnaires coloniaux, que du reste il ne prisait pas tellement, se sont donné la main, sans s'en rendre vraiment compte, pour inventer une vision anthropologique des Angolais qui, même si décousue et hasardeuse, facilitait leur lecture et la transformation du pays à leur guise. Et, dans la circonstance, l'Africain perdait en proportion inverse l'autonomie et la capacité de se référer à lui-même et à l'autre par le truchement de sa pensée, de ses repères et de son langage et se voyait forcé à se rapporter à des moyens d'occasion fréquemment de souche étrangère. Ainsi se remplissaient les conditions, comme le remarquent Jean-Loup Amselle et Jean-François Bayart, pour que plus tard les indigènes reprennent l'idéologie du maître et l'assument, au nom de leur affirmation identitaire, comme la représentation « authentique » de leur nature africaine.²⁰⁰ Réellement, dans la meilleure des intentions, notre missionnaire a amorcé un lent processus, poursuivi par les colonisateurs et revitalisé par les propres Angolais, qui a mené à la création par eux-mêmes de configurations discursives et politiques nationalistes qui, ignorantes du passé et principalement incapables de concevoir des alternatives viables et autonomes à la situation coloniale, ont repris l'idéologie du dominateur et, en la reformulant superficiellement, ont provoqué des conflits raciaux, « tribaux » et religieux sanglants.

Protestants et catholiques : le désenchantement du monde et la situation coloniale

Cet essai sur Héli Chatelain, en tant que figure exemplaire dans l'ensemble hétéroclite de missionnaires qui ont opéré dans la colonie, fut aussi motivé par la faiblesse de la présence catholique portugaise en Angola de son temps.²⁰¹ Cela se devait en particulier à la décadence de l'Église officielle dans la possession, occasionnée par le bannissement des jésuites en 1759 et accélérée par l'expulsion des ordres religieux de tout le territoire portugais en 1834.²⁰² Quoique, au début des années 50, la paix ait mis

²⁰⁰ Voir **Jean-Loup AMSELLE** *LOGIQUES MÉTISSES Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* (1ère édition 1990) Paris 1999. Col. Bibliothèque scientifique Payot. Éditions Payot. Pp.28-31 ; **Jean-François BAYART** (1996) Op.cit. pp. 41-46, 49-53.

²⁰¹ David Birmingham dans son bel article sur l'Église en Angola, étale clairement les défaillances de l'Église Catholique portugaise dans la colonie. Voir **David BIRMINGHAM** "Angola and the Church" Chap. 7.. In *Portugal and Africa* London 1999. Macmillan Press. Pp.63-81.

²⁰² Cette insuffisance est reconnue par un ouvrage de propagande, publié par la Dictature qui venait de conquérir le pouvoir à Lisbonne et distribué en France au moment de l'Exposition Coloniale De Paris de 1931. Voir **Colonel A. BRANDÃO DE MELLO** *Avec la coopération des services officiels de la colonie et du traducteur, Mr.Frédéric-Léon Zysset ANGOLA Monographie Historique, Géographique Et Économique De La Colonie Destinée À L'Exposition Coloniale Internationale De Paris De 1931* Elaborée et compilée par le délégué de l'Angola à l'Exposition Coloniale Internationale De Paris de 1931. Imprimerie Nationale De Loanda 1931. Pp.41-44.

fin à la guerre civile, qui éclata en 1834, le libéralisme vainqueur et la période qui précéda la Première Guerre mondiale n'ont pas pardonné au catholicisme institutionnel son appui à l'absolutisme le plus conservateur.²⁰³ Ces longues décennies de radicalisme anticlérical de la part de l'État portugais ont ostensiblement ébranlé la capacité de réponse de l'Église. Ainsi, ni la création en 1853 du Séminaire de Luanda, qui par manque de professeurs n'a ouvert ses portes qu'en 1862, ni la fondation au Portugal du Collège de Cernache do Bonjardim, en 1855, n'ont réussi aussi vite que souhaité à colmater les lacunes creusées en Angola par les conséquences des disputes politiques métropolitaines.²⁰⁴ En outre, la méfiance des autorités ecclésiastiques portugaises envers la formation d'un clergé africain rendait le dénuement catholique encore plus pitoyable, encourageant dans la colonie l'initiative des protestants qui, à l'opposé de leurs rivaux, promouvait ce type de préparation.²⁰⁵ Les évangéliques, malgré la froideur ou même l'hostilité portugaise, bénéficiaient des résolutions de la Conférence de Berlin, corroborées par celles du traité signé par Londres et Lisbonne en 1891, qui réaffirmait la liberté d'action des diverses missions chrétiennes dans les colonies africaines.²⁰⁶ Et, grâce au soutien que leur accordaient certaines puissances européennes et les U.S.A., elles jouissaient en Angola d'un statut presque diplomatique.²⁰⁷

L'animosité d'une ample portion de la classe politique vis-à-vis de l'Église catholique culmina avec la République, proclamée en 1910 à Lisbonne, qui décida la séparation entre l'État et l'Église et l'abrogation de tous les établissements religieux dans le pays.²⁰⁸ Entre-temps, des voix appartenant surtout à un catholicisme nationaliste

²⁰³ Voir **Vítor NETO** *O Estado, A Igreja E A Sociedade em Portugal (1832-1911)* Lisboa 1998. Coleção Análise Social. Imprensa Nacional Casa da Moeda. Pp. 46-52.

²⁰⁴ Voir **Jill DIAS** "A situação da Igreja Católica" In *NOVA HISTÓRIA DA EXPANSÃO PORTUGUESA O Império Africano 1825* Volume X Coordenação **Valentim Alexandre e Jill Dias** Lisboa 1998. Editorial Estampa Pp.513-519.; **Valentim ALEXANDRE** " Liberalismo E Padroado / Revitalização Missionária / A Actividade Missionária Na Redifinação Do Espaço Imperial Português " In *HISTÓRIA DA EXPANSÃO PORTUGUESA Do Brasil para África* Volume IV Direcção : **Francisco BETHENCOURT / Kirti CHAUDHURI** Lisboa 1998. Círculo de Leitores Pp.428-438.

²⁰⁵ Voir **John T. TUCKER** *ANGOLA The Land Of The Blacksmith* London / Toronto 1933. World Dominion Press. P.51.. John T. TUCKER, se rapportant au traité de 1891, laisse entendre qu'il stimulait dans l'empire portugais "the cultural elevation of the natives" et encourageait la participation de toutes sortes de missionnaires dans la réalisation de cette tâche. D'ailleurs, dans la sillage de cette percée, à Luanda et dans son arrière-pays quelques familles d'Enfants du Pays s'étaient converties au méthodisme. De cette façon, elles « protestaient » contre la nouvelle politique portugaise. Voir **John T. TUCKER** (1933) Op. cit. p.33.

²⁰⁶ Voir **John T. TUCKER** *ANGOLA* (1933) Op.cit.p. 33 ; **Michael Anthony SAMUELS** (1970) Op.cit. p.63.

²⁰⁷ Voir **Valentim ALEXANDRE** "A Actividade Missionária Na Redifinação Do Espaço Imperial Português" In *HISTÓRIA DA EXPANSÃO PORTUGUESA* Volume IV *Do Brasil para África (1808-1930)* Direcção **Francisco BETHENCOURT e Kirti CHAUDHURI.**(1998) Op.cit. p. 435.

²⁰⁸ Voir **Vítor NETO** (1998) Op.cit. pp.265-273, 322-341, 354-361.

de caractère ultramontain s'étaient vigoureusement levées contre cet état de choses et liaient catégoriquement le destin du Portugal au catholicisme et les deux à la « question coloniale », réclamant le retour urgent de leurs congrégations religieuses en Afrique.²⁰⁹

En 1914, au sujet de la séparation des deux instances, s'est constitué à Luanda, après un rassemblement public, une commission de citoyens, formée par des colons portugais et par quelques **angolenses**, qui faisait parvenir au Ministre des Colonies une requête demandant l'abolition du divorce entre l'Église et l'État. La commission argumentait que cette rupture "*aura, comme conséquence inévitable, uniquement la disparition du clergé national*" qui "*continue à être ici le seul pourvoyeur conscient de la lumière de la science*". Autrement, il serait forcé "*à l'abri des traités internationaux*" à "*céder la place aux étrangers qui, comme tout le monde le sait, se limitent au travail de dénationalisation*".

Contrairement aux opinions exposées parfois par d'autres personnes intéressées, en particulier angolaises d'orientation laïque, les signataires alléguaient que l'action du Séminaire-Lycée de Luanda ... "*était sous tous les aspects louable*" et qu'il pouvait, tel que les autres écoles, poursuivre ses activités pédagogiques, quoique soumis "*comme jusqu'ici à la seule fiscalisation de l'État*". Au-delà d'autres considérations de nature religieuse et politique, les protestataires craignaient surtout la disparition des écoles religieuses et leur remplacement par des établissements publics. Quant à lui, António Guerra, le fonctionnaire qui remplaçait le Gouverneur Norton de Matos absent, refusa la pétition et l'envoya à Lisbonne.²¹⁰

À propos de ce débat, Michael A. Samuels considère que l'établissement cité, dont les cours commencèrent en 1907, avait alors atteint un niveau de qualité et de diversité de disciplines assez bon.²¹¹

Parmi les défenseurs de la ligne de pensée qui exigeait la concession immédiate de prérogatives spéciales aux missions catholiques, particulièrement les portugaises, se trouvait Quirino de Jesus. Cet homme, qui s'était transformé en une figure dominante de la haute finance portugaise associée à des intérêts coloniaux, proclamait déjà en 1894, dans l'"*avertissement préliminaire*" du premier numéro d'une revue, dont il a été le directeur et le fondateur, que l'objectif de la publication était la "*résurrection*" des

²⁰⁹ Voir **Amaro CARVALHO DA SILVA** *O PARTIDO DO NACIONALISMO CATÓLICO (1901-1910). Subsídios para a História Contemporânea Portuguesa* Lisboa 1996. Col.História. Edições Colibri. P.34 ; **Vítor NETO** (1998) Op.cit. pp. 380, 418-421.

²¹⁰ Voir *Requerimento* Loanda, 10 de Junho de 1914. In «*Angolana*», 1^a. Repartição, 2^a. Secção, Pasta 23(807) 1908-1918. Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa.

²¹¹ Voir **Michael A. SAMUELS** (1970) Op.cit. pp.106-108

"grandes et gloires" portugaises d'antan et qu'uniquement la construction d'un "Troisième Empire Lusitanien" en Afrique la convertirait en réalité. (**Terceiro Império Lusitano**). Il relevait ensuite que le magazine "*défendra avec enthousiasme et énergie les missions religieuses...*", parce que "*notre revue sera franchement et orthodoxement catholique*", parce que les "*hauts intérêts de notre patrie sont supérieurement acheminés vers les indépassables idéaux du christianisme, la religion de l'humanité*".²¹² Quoique juriste de formation, il est devenu un grand spécialiste en thèmes de nature économique et financière, ce que lui valut le poste d'un des plus influents collaborateurs de Salazar, au moment de sa montée au pouvoir, et un rôle déterminant dans la rédaction de l'«**Acto Colonial**» (1930-1932), la pierre angulaire de la politique de la Dictature envers les colonies.²¹³

En dépit de l'anticléricalisme prépondérant parmi les dirigeants républicains et des retentissements de leur laïcisme dans l'empire, en Angola, l'activité des missions, y compris les catholiques, se poursuivait sans aucune interruption.²¹⁴ Néanmoins, comme l'écrivait l'historien catholique Fortunato de Almeida en 1920, "*à partir de 1910 les missions catholiques portugaises sont de nouveau tombées en décadence et le nombre des missions étrangères a augmenté*". Il précisait que, d'après des sources gouvernementales à Luanda, il y avait dans tout le territoire angolais, en 1911, "*treize missions américaines, onze anglaises, vingt-huit françaises et quatre allemandes*".²¹⁵ Sans spécifier qui était qui et sous une perspective étroitement nationaliste, il omettait les Suisses et confondait les stations étrangères des distinctes confessions. Cependant, même si regardés avec une méfiance incontestable, les religieux catholiques étrangers déployaient d'ordinaire un zèle tellement irréprochable dans le catéchisme et dans le combat contre l'action des rivaux évangéliques que leur œuvre n'aurait certainement

²¹² Voir **PORTUGAL EM AFRICA (Revista científica) Publicação Mensal** Director Quirino Avelino de Jesus N° 1-Janeiro de 1894. Lisboa. Pp.1-2, 3-14.

²¹³ Voir **Fernando ROSAS "JESUS, Quirino Avelino de Jesus (1855-1935)"** In **Fernando ROSAS / J. M. BRANDÃO DE BRITO DICIONÁRIO...** (1996)Op.cit. pp. 497-498. Vol.A-L I ; **Quirino AVELINO de JESUS Nacionalismo Português** Porto 1932. Empresa Industrial Gráfica Do Porto, L.da. Pp.6-7, 196-201, 203-211.

²¹⁴ Voir **Richard A. H. ROBINSON "Os Católicos E A Primeira República "** In **A Primeira República Portuguesa Entre O Liberalismo E O Autoritarismo** Coordenação de **Nuno SEVERIANO TEIXEIRA e António COSTA PINTO** Lisboa 2000. Edições Colibri. Instituto de História Contemporânea. Universidade Nova de Lisboa. Pp.91-105.

²¹⁵ Voir **Fortunato DE ALMEIDA Portugal E As Colónias Portugêças Com um apêndice sobre a História da Geografia e uma nota bibliográfica sobre a Geografia de Portugal e dos seus domínios** Segunda edição. Coimbra 1920. Editor-Fortunato de Almeida. Pp 243-244 ; **Lawrence W. HENDERSON ANGOLA Five Centuries of Conflict** Ithaca And London 1979.Cornell University Press. P.113.

pas déplu à des patriotes portugais plus lucides. Ainsi, Fortunato de Almeida concluait mélancoliquement que la quantité des établissements étrangers tendait à la croissance, tandis que le nombre des portugais se bornait à trois et celui des restants avait atteint le nombre de cinquante-six.²¹⁶

Le missionnaire canadien John Tucker, qui avait passé quelques années en Angola, expliquait que, chez les prêtres catholiques, le pourcentage d'étrangers était très haut et que, par exemple, les congrégations françaises du Saint-Esprit ou des sœurs de Saint Joseph de Cluny, qui se montraient fort actives, résidaient déjà dans la colonie au temps de Chatelain. Incidemment, il signalait la présence d'un nombre considérable d'Alsaciens dans le nombreux groupe des Français.²¹⁷

Comme le confirment M.A. Samuels, dans son travail sur l'éducation en Angola et David Birmingham dans l'essai dédié à l'Église dans le territoire, cités plus haut, Almeida – même sous un angle strictement nationaliste – est injuste à l'égard des prêtres étrangers, en moyenne plus préparés que leurs confrères ibériques et parfois mieux acceptés par les populations. Il est bien connu en Angola que ces missionnaires ont joué un rôle exceptionnel dans la diffusion du catholicisme dans le pays, notamment au Centre et au Sud, et qu'ils furent fidèles au pouvoir de Lisbonne, même si les sentiments de quelques-uns d'entre eux vis-à-vis des Portugais ont pu être ambivalents.²¹⁸ Cette importance n'a pas diminué pendant l'ère de Salazar et il ne serait pas osé de croire que plusieurs d'entre eux sympathisaient avec un régime dont la nature manifestement catholique et affichant la vision vertueuse d'un monde patriarcal, aux teintes campagnardes, contenait tous les atouts pour leur plaire.²¹⁹ Et l'un d'eux, alsacien lui aussi, le Père Carlos Estermann, dont les ouvrages ethnographiques sur les peuples du Sud-Ouest angolais ont acquis une renommée internationale, était devenu une personnalité honorée par la puissance coloniale et par les milieux religieux et scientifiques qui lui étaient proches.²²⁰

²¹⁶ Voir **Fortunato DE ALMEIDA** (1920) Op. cit. p. 244. Au-delà de ses imprécisions, cette information d'un ardent patriote catholique vaut comme indice d'une crise aiguë qui avait atteint l'Angola et qui augmenta l'influence protestante à l'époque examinée par cette recherche.

²¹⁷ Voir **John T. TUCKER** (1933) Op.cit.pp.32-34...

²¹⁸ Voir **Michael A. SAMUELS** (1970) Op.cit. pp.56-73 ; **David BIRMINGHAM** *Portugal and Africa* (1999) Op.cit.pp.73 -78.

²¹⁹ Voir **Luís REIS TORRAL** *História E Ideologia* Coimbra 1989. Col. Minerva História. Livraria Minerva História. Pp.185-187.

²²⁰ Voir **Padre Carlos ESTERMANN, C. S. Sp.** *ETNOGRAFIA DO SUDOESTE DE ANGOLA - Volume 1 Os Povos Não-bantos E O Grupo Étnico dos Ambos*. Lisboa 1960. (2^a.edição, corrigida) ; *ETNOGRAFIA DO SUDOESTE DE ANGOLA Grupo Étnico Nhanheca-Humbe* Volume 2. Lisboa

Donnée qui restait malgré tout indéniable, la suspicion des nationalistes portugais envers les missionnaires étrangers en Afrique que l'on retrouvait chez les autorités coloniales monarchistes ou républicaines, arrivait à son paroxysme lorsqu'il s'agissait de protestants – qui d'habitude leur rendaient la pareille, même si plus prudemment que leurs adversaires nationaux. Comme résultat, les résonances de ces vétustes querelles européennes se répercutaient de façon moins camouflée et parfois plus virulente parmi les respectifs fidèles natifs qui, prenant la place de leurs mentors occidentaux, s'abstenaient sourdement d'avoir des relations les uns avec les autres ou bien se traitaient hostilement. Ainsi, en réponse à une enquête exigée par le ministre des colonies, le capitaine d'infanterie Genipro da Cunha d'Eça e Almeida, stationné à Noqui (extrême nord-occidentale du territoire) au service de l'état-major des forces expéditionnaires portugaises installées en Angola, rédigea un rapport sur les graves incidents survenus en 1914 dans la région de São-Salvador do Congo, rapport par lequel il informait que, par recommandation de leurs pasteurs britanniques (Baptistes), les protestants ba-kongo construisaient leurs maisons et cultivaient leurs champs loin de leurs compatriotes catholiques qu'ils évitaient délibérément.²²¹ En guise de confirmation, le Révérend Lawrence W. Henderson, qui durant plus de 20 ans a travaillé comme missionnaire protestant en Angola, témoigne que les villages indigènes avaient été organisés "*on the bases of Church affiliation*" et que "*each population developed its own self-identity*". Le missionnaire convenait honnêtement que cette séparation des communautés dans l'espace, se recoupant avec celle des esprits, entraînait un potentiel de conflit assez concret.²²² Dans la foulée des tensions entre les diverses entités religieuses ou laïques occidentales et leurs pratiques, les missions évangéliques assumaient souvent le rôle, que nous connaissons déjà à travers Chatelain et sa station Lincoln, de protecteurs des intérêts des indigènes, particulièrement des communautés sous leur dépendance religieuse, contre des excès des fonctionnaires ou des colons, ce qui augmentait évidemment l'irritation portugaise contre ces étrangers.²²³

1960 (2.^a edição) ; *ETNOGRAFIA DO SUDOESTE DE ANGOLA O Grupo Étnico Herrero* Volume 3. Lisboa 1961. Tous les volumes, respectivement numéros 4, 5 et 30, s'insèrent dans Coleção. Memórias. Série Antropológica E Etnológica. Junta De Investigação Do Ultramar.Lisboa.

²²¹ Voir **Genipro DA CUNHA D' EÇA E ALMEIDA** Capitão d'infanteria ao serviço do Estado-Maior *Ao Exmo. Snr. Delegado de S. Exa. O Ministro das Colonias. Do chefe do estado maior das forças em operações no districto do Congo* Noqui, 4 de Setembro de 1914. Caixa N°21, 2^a Divisão, 2^a Secção, Pasta N° 3. Ano 1914. Angola Arquivo Histórico Militar. Lisboa. P. 6. (Document dactylographié).

²²² Voir **Lawrence W. HENDERSON** (1979) Op.cit.pp. 147-148.

²²³ Quoique plus anciens, ces conflits et ces oppositions ont atteint des dimensions tragiques en 1961, lorsque les protestants furent accusés de provoquer ou d'appuyer le soulèvement africain contre le colonialisme portugais Voir **René PÉLISSIER LES GUERRES GRISES. Résistance Et Révoltes En**

Sans vouloir nullement attiser une confession chrétienne contre l'autre ou insinuer que les catholiques se révélaient toujours unanimes dans le soutien aux politiques de l'État colonial, ce qui ne fut pas le cas, je veux pourtant rehausser que le revers fâcheux de cette démarcation confessionnelle rigide se manifesta dans des fractures supplémentaires des populations angolaises qui s'additionnaient à celles déjà déclenchées par la racialisation et par l'ethnisation.

Mais revenons aux milieux patriotiques portugais qui n'étaient pas innocents dans ce type de polémiques dont les vrais enjeux se dissimulaient souvent sous le voile de la religion ; les élites catholiques traditionnelles, dont Quirino de Jesus était une figure représentative, bien qu'écartées du pouvoir par les monarchistes libéraux ou par les républicains démocrates, s'étaient accommodées des mutations qui accompagnaient le Nouveau Régime, sans pour autant avoir abandonné leurs idéaux ou leurs ambitions politiques.²²⁴ Consciemment ou spontanément, elles avaient repris à leur compte les idées exposées par Oliveira Martins et par d'autres idéologues sur la race, la nation et l'État, en les intégrant à leur image d'une société fondamentalement rurale, fortement hiérarchisée et aux représentations de l'empire qui se transmuait, d'après les paroles de Quirino de Jesus, en la « destinée du Portugal ».²²⁵ Une appréciation, même légère, de la préoccupante crise économique et financière régnant dans le pays depuis le brutal soubresaut de 1890-1891 suffit à faire comprendre que ce langage emphatique, aux accents messianiques, servait à décrire métaphoriquement la dramatique dépendance des colonies, ressentie par quelques cercles de la grande bourgeoisie ou des classes moyennes, surtout celles d'origine rurale, liées au commerce en gros, à la production vinicole et aux industries textiles.²²⁶ D'autre part, cet héritage matériel de l'Ancien Régime impliquait naturellement une conception du monde dont le catholicisme – sinon

Angola (1845 -1941) Montanets 1977, 78630 Orgeval France. Péliissier. Pp. 238-241 ; René PÉLISSIER *LA COLONIE DU MINOTAURE Nationalismes Et Révoltes En Angola (1926-1961)* Montanets 1978. 78630 Orgeval France. Péliissier. Pp. 436-442 ; Clifford PARSONS " *The Makings Of A Revolt*" In *Angola : A Symposium Views Of A Revolt* Issued under the auspices of the Institute of Race Relations, London 1962. Oxford University Press London, New York, CapeTown. Pp. 72-73, 76 ; Ronald H. CHILCOTE *Portuguese Africa* Englewood Cliffs, New Jersey 1967. Prentice-Hall, Inc. Pp.35, 58-59.

²²⁴ Voir Amaro CARVALHO DA SILVA (1996) Op.cit.pp.20-25.

²²⁵ Voir Quirino AVELINO DE JESUS *Nacionalismo....* (1932) Op.cit. pp.9-18, 45-47, 90-91, 120, 188, 198-201.

²²⁶ Voir António José TELO *Decadência e Queda da I República* (1.º Volume) Lisboa 1980. A Regra Do Jogo / História. (Livro I –1919 / 1922) Pp. 14-22 ; Miriam HALPERN PEREIRA *Das Revoluções Liberais Ao Estado Novo* Lisboa 1993. Col. Métodos. N.º 32. Editorial Presença. Pp. 208-217 ; Maria Manuela LUCAS "A Ideia Colonial Em Portugal (1875-1914)" In *REVISTA DA HISTÓRIA DAS IDEIAS – Descobrimientos, expansão e identidade nacional* Vol. 14. 1992. Instituto de História e Teoria das Ideias. Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra. Pp.312-313.

la monarchie – constituait par définition une pierre angulaire. Donc, le discours utilisé illustre en même temps le malaise et les problèmes que les changements causaient aux couches sociales référées ci-dessus et les solutions que la tradition leur dictait. Par l'intermédiaire d'un détournement romantique, les tenants du nationalisme catholique portugais s'imaginaient fuir la grisaille anonyme et matérialiste que la modernité avait apportée et dont la sécularisation, l'individualisme, les fractures et les conflits sociaux représentaient en plus des phénomènes inacceptables pour bon nombre de ces patriotes.²²⁷ La nécessité de la défense de leurs intérêts dans un cadre politique modifié conduisit ces forces nationalistes à absorber dans leur grille de lecture des choses et des hommes le concept organique de nation qui réunissait sang, race, peuple, territoire et volonté collective en une entité unitaire intemporelle qui, tout en sauvegardant de vieux privilèges, leur donnait l'illusion du dépassement des contraintes historiques et de la réalisation l'harmonie sociale. Cette fiction nationale, dont Oliveira Martins fut au Portugal le précurseur le plus influent, obéissait à un paradigme de pensée dont la racine était chrétienne et qui concourut, malgré lui, à l'abolition de l'Ancien Régime en suscitant en maints lieux, comme contrepartie, la sacralisation de la patrie et de l'État, à laquelle, d'après la juste remarque de Marcel Gauchet, presque aucune tendance politique moderne n'échappa.²²⁸ Ainsi, le parallélisme en termes intellectuels et émotionnels des manifestations du sacré profane de celles du sacré religieux facilita la métamorphose de la nation en une entité sacrale unique, dont la substance spiritualisée conservait en son sein un ordre social hiérarchisé – incarné dans la race, dans la culture et dans la langue nationales – qui simultanément sanctionnait à l'intérieur des inégalités exigeant des réformes urgentes et transfigurait la violence de l'intervention impériale en Afrique en œuvre d'instigation divine.²²⁹ Cependant, en contraste flagrant avec ces doctrines salvatrices, ou mieux comme rude preuve de leur caractère élitiste et

²²⁷ Dans sa chronique de voyage sur l'Angleterre de 1892, Oliveira Martins disait que, "à la seconde moitié du siècle" on pouvait comprendre que "la fièvre du jeu, l'ébriété de l'envie, le délire de la richesse assaillaient l'âme des gens qui, sans Dieu à adorer, ni tradition à vénérer" les menant à tomber aveuglement sous l'emprise de "la jouissance matérielle de la vie" Voir **OLIVEIRA MARTINS A INGLATERRA DE HOJE (Cartas de um viajante)** (1ère édition 1893) Lisboa 1951. Col. Obras Completas de Oliveira Martins. Guimarães & C.ª Editores. (292 ps.) Pp. 261-262 ; **Quirino AVELINO DE JESUS Nacionalismo...** (1932) Op.cit. pp.22-23, 64-66 ; **Luís REIS TORGAL** (1989) Op.cit. pp. 31-34, 172-174.

²²⁸ Voir **J. P. OLIVEIRA MARTINS Quadro Das Instituições Primitivas Segunda edição emendada** (1ère édition 1883) Lisboa 1893. Livraria de Antonio Maria Pereira, Editor Pp.306-315 ; **Marcel GAUCHET LE DÉSENCHANTEMENT DU MONDE. Une histoire politique de la religion** Paris 1985. Col. Bibliothèque des Sciences Humaines. Nrf. Éditions Gallimard. Pp.67-73, 118-119 ; **Luís REIS TORGAL** (1989) Op.cit. pp. 31-34..

²²⁹ Voir **Luís REIS TORGAL** (1989) Op.cit. pp.171-174, 180-185, 188-193 ; **António José TELO** . (1980) Op.cit. pp. 51-68.

imaginaire, subsistait l'opiniâtre déficit de candidats à la vie religieuse et les défauts dans la formation des missionnaires – d'ailleurs constatés Guilherme Capelo et par d'autres hauts fonctionnaires coloniaux – qui obligeaient l'Église catholique à chercher à l'étranger beaucoup de ses cadres affectés aux colonies.²³⁰ Or, malgré des démentis embarrassants avec leur pompeuse phraséologie nationaliste, certains courants catholiques additionnaient une auto stylisée "vocation missionnaire" au dessein colonial, comme si la volonté de Dieu et une essence immortelle portugaise concédaient à un peuple aux portes de la modernité exactement les qualités et les dispositions qui furent propres des débuts de l'expansion au XV^e siècle.²³¹

Entre l'ultime quart du XIX^e siècle et les premières années qui ont suivi la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, des motifs divers et pressants poussaient les élites angolaises à souhaiter et à redouter à la fois les changements au Portugal, car cette période coïncidait avec le dépérissement des forces libérales – monarchistes ou républicaines – dont la position de relative tolérance face aux Noirs avait reculé devant une pensée explicitement racialisée et raciste qui s'était emparée, d'une manière ou d'une autre, des principales tendances politiques métropolitaines.²³² Même l'Église catholique n'offrait plus de refuge sûr à l'infériorisation raciale des Africains, puisqu'elle non plus n'avait pas été épargnée par l'expansion d'un discours scientifique naturaliste et essentialiste de l'homme et de la société qui séduisait un nombre croissant de patriotes portugais se réclamant du catholicisme.²³³

Aux yeux des élites natives, cette question religieuse détenait un capital symbolique trop grand pour qu'elle puisse être actuellement mésestimée et une des raisons de cette insistance consistait dans l'identification faite par la grande majorité des **angolenses**, en

²³⁰ Voir **Guilherme BRITO CAPELO** (1889) "Relatorio de Brito Capelo 1887" In *Relatorios...* Op. cit. p. 84 ; **Michael Anthony SAMUELS** (1970) Op.cit. p.69 .

²³¹ Voir **Padre ALVES CORREIA** *Missões Religiosas Portuguesas*. In Cadernos Coloniais. N.º 31. Lisboa 1936. Editorial Cosmos. P. 31.

²³² Voir **Ana Leonor PEREIRA** "Raças E História ; Imagens Nas Décadas Finais De Oitocentos". In *REVISTA DA HISTÓRIA DAS IDEIAS – Descobrimientos, expansão e identiade nacional* Vol. 14. 1992. Instituto de História e Teoria das Ideias. Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra. Pp.358-362 ; **Rui de Ascensão FERREIRA CASCÃO** "As Correntes Nacionalistas Da Segunda Décacada Do Século XX ". In *REVISTA...* Vol.14 (1992) Op.cit. pp.325-345.

²³³ À quoi pouvait s'attendre un citoyen portugais de souche africaine de la part d'un Quirino de Jesus lorsqu'il déclarait que "un peuple, une race, une patrie sont des extensions naturelles de la famille". Vraiment, il convient de se demander jusqu'à quel point des apologistes d'une conception organiciste de la nation tels que Quirino de Jesus, pouvaient admettre un Noir ou un métis, même « civilisés », comme des « égaux » ? Pourtant, ce catholique conservateur paraissait défendre une sorte d'évolutionnisme chrétien qui laissait flotter en l'air la promesse d'un jour distant où hypothétiquement les sujets africains arriveraient à la plénitude des droits dont jouissaient les citoyens portugais. Voir **Rui de Ascensão FERREIRA CASCÃO** In *REVISTA...* Vol.14 (1992) Op. cit. p.325 ; **Quirino AVELINO de JESUS Nacionalismo...** (1932) Op.cit.pp. 58-62, 64-.66.

conformité avec une tradition séculaire, de l'Église catholique avec la « civilisation » et avec la citoyenneté portugaise qui ensemble s'opposaient à l'univers dit « païen » (**gentio**). Donc, à l'aube du XX^e siècle, quelques-uns de ces gens se souvenaient nostalgiquement des jours où le clergé actif en Afrique intégrait dans ses rangs une bonne portion d'Enfants du pays qui étaient perçus comme le témoignage vivant des droits et des capacités reconnus par Lisbonne et par Rome.²³⁴ En face de ce passé, les récentes résistances métropolitaines à la formation de prêtres angolais les blessaient : en effet, ils les inscrivaient dans la continuité des mesures discriminatoires contre la présence de fonctionnaires natifs dans l'administration locale sur des postes autres que subalternes ou contre l'existence d'officiers métis et noirs dans l'armée coloniale. Jill Dias raconte que les tentatives de substitution des religieux africains par des Européens se sont manifestées dès la décennie de 1870, se matérialisant exemplairement dans le cas éloquent de la démission de deux membres des plus remarquables familles d'enfants du pays, Timóteo Pinheiro Falcão et Manuel Monteiro de Morais, respectivement l'archidiacre et le doyen de la cathédrale de Luanda qui furent remplacés par des Européens. La situation s'était tellement exacerbée que les **angolenses** furent privés de la prérogative d'occuper des positions de notoriété publique qui leur incombaient de longue date.²³⁵ En guise de réplique, les obsèques, en 1902, du chanoine noir António José de Nascimento, chantre de l'église épiscopale, provoquèrent dans la ville une grande manifestation, où la crème des enfants du pays se retrouva avec une vaste masse de peuple afin de rendre hommage au défunt et d'attester l'indignation contre la discrimination pratiquée par Lisbonne.²³⁶ Ainsi, presque immédiatement après la proclamation de la République, en novembre 1910, des enfants du pays, qui entre-temps s'auto dénommaient «Enfants d'Angola», envoyaient à Lisbonne une pétition signée par

²³⁴ Dans sa chronique des guerres de l'Angola, António de Oliveira de Cadornega mentionnait plusieurs prêtres noirs et métis, de souche kongo et m'bundu, dont quelques-uns étaient chanoines. Il se référait en outre aux amples installations à Luanda du Collège de la Compagnie de Jésus, dans lequel se formaient des prêtres du pays et s'éduquaient des enfants africains. Voir **António DE OLIVEIRA DE CADORNEGA *História Geral Das Guerras Angolanas***. 3 Volumes. (1ère édition 1940, 2ème. 1972) *Anotado e corrigido por José Matias Delgado*. Agência Geral Do Ultramar Lisboa 1972. Pp.371, 418. Vol.I ; 212, 420-423, 494, 525. Vol.II ; 12-13. Vol.III.

²³⁵ Voir **Jill DIAS NOVA *HISTÓRIA...*** Vol.X (1998) Op. cit. P. 514.

²³⁶ Un correspondant angolais de l'hebdomadaire libéral de Lisbonne ***O Ultramarino-Folha Colonial***, responsable de la colonne *Loanda*, s'exclamait, sous le pseudonyme de « Thiers », que "*les visages des Enfants du Pays dénotaient une tristesse profonde*". Et il informait qu'au sein des manifestants s'était formé "*un groupe de patriotes vêtus de noir qui, en criant, parcouraient rapidement la ville et s'arrêtaient à l'une et à l'autre porte*". L'utilisation de l'adjectif «patriotes» ici signifie assez probablement fidélité à la tradition de jadis qui permettait à ces Angolais une intervention décisive dans les instances du pouvoir colonial. Voir ***O Ultramarino-Folha Colonial*** Lisboa. N° 84. 21 de Agosto de 1902.

environ 160 personnalités représentatives des grandes familles **angolenses**. Dans ce document, qui était un appel solennel adressé au Gouvernement Provisoire de la République, ils informaient des "*maux*" qui affligeaient la colonie. Et, parmi ceux-ci, ces notables distinguaient "*la haine de race*" (**ódio de raça**) dont ils subissaient les effets injustes et ils y incluaient les exemples qu'ils estimaient les plus révoltants.²³⁷

Manuel Braga da Cruz peut bien signaler que, durant les années 30 du siècle passé, des voix s'élevaient à l'intérieur des élites catholiques contre l'idolâtrie de la race et de l'État, il précisa néanmoins que la protestation se référait aux idéologies du nazisme et du fascisme et il se tient très discret sur la position de ces mêmes personnalités face au colonialisme et aux Africains.²³⁸ En revanche, Luís Reis Torgal détache le sentiment de supériorité raciale qui prévalait alors dans les couches dominantes à l'égard des Non-Blancs en citant un texte de Salazar dans lequel il annonçait qu'il fallait améliorer progressivement "*la protection des races inférieures*" dont l'insertion dans "*notre civilisation chrétienne est une des conceptions les plus osées et des œuvres les plus nobles (altas) de la colonisation portugaise*".²³⁹ De sa part, le cardinal Cerejeira trahissait une attitude assez suspecte envers les Noirs, lorsqu'il prenait comme allant de soi, ou au maximum comme une peccadille, la répugnance que ressentait pour eux l'humaniste flamand Nicolas Cléonard (1494-1542) que le Roi Dom João III (1502-1557) avait invité à Lisbonne, afin d'assumer la fonction de précepteur de son fils le Prince Dom Henrique.²⁴⁰ Cependant, si des doutes subsistaient quant à l'opinion de l'ami du dictateur, ce prélat admirateur du raciste Gustave Le Bon les dissipait tous dans sa brutale et racialisée condamnation de l'abondance des mulâtres et des métissages fréquents dans son pays, témoignés par le pieux Flamand.²⁴¹

²³⁷ Voir *Representação dirigida ao Governo Provisório da Republica pelos filhos d'Angola*. Loanda 30 de Novembro de 1910. In «*Angolana*», 1^a. Repartição, 2^a. Secção, Pasta 23(807) 1908-1918. Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa.

²³⁸ Voir Manuel BRAGA DA CRUZ *O Estado Novo E A Igreja Católica* Lisboa 1999. Col. Torre De Babel. Editorial Bizâncio. Pp.22-31.

²³⁹ Voir Luís REIS TORGAL (1989) Op.cit. p.188. (Les mots en gras sont en italique dans la version originelle.)

²⁴⁰ Voir Manuel GONÇALVES CEREJEIRA *Cleonardo...* (1949) Op. cit. pp. 162-163.

²⁴¹ Voir Manuel GONÇALVES CEREJEIRA *Cleonardo...* (1949) Op.cit. p. 219. Le dégoût profond que Cléonard éprouvait pour les Noirs, qui lui rappelaient l'enfer, ne dérangeait pas le cardinal qui semblait l'avoir pris comme une chose évidente et mineure. Et tellement insignifiante qu'il ne tarissait pas d'éloges pour la religiosité et l'intégrité morale de l'érudit du Nord. La désapprobation véhémement de la miscigénération de la part du cardinal aide à comprendre le silence traître d'un homme qui, même s'il acceptait les censures de l'étranger contre l'ostentation, l'aversion au travail et la luxure que les Portugais exhibaient sans grande pudeur, n'épargnait aucune explication ou excuse qui aient pu sauvegarder

La lecture d'Héli Chatelain par l'élite angolaise ne doit pas être isolée de l'ambiance dramatique d'hostilité et de déclassement, exemplifiée par les mesures contre d'insignes figures du clergé angolais au XIX^e siècle et par le racisme de Cerejeira et de Salazar qui représentaient le système au plus haut niveau. C'est indiscutablement une conjoncture, politiquement et socialement pénible, qui explique pourquoi des retentissements, plutôt profanes, de l'œuvre du dévoué pasteur soient devenus les plus identifiables pour des Angolais actuels. Toutefois, ils découlaient surtout d'instruments secondaires, destinés à mieux transmettre à l'Africain un message sacré de salut que le missionnaire pensait être le fondement et le noyau de son labeur et de ses sacrifices. Or, si ce message visait avant tout un acheminement chrétien de l'Africain vers Dieu, il s'inscrivait aussi contre le «désenchantement du monde» (**Entzauberung der Welt**) qu'il lamentait tant, mais qui caractérisait la modernité selon Max Weber.²⁴² Pour y remédier, il songeait à recréer en Afrique l'«enchantement» qui, en réalisant la correspondance de Dieu et de l'existence – l'accomplissement de l'être--, accorderait aux Africains les conditions pour atteindre tout le bonheur possible sur terre. Et ce monde «enchanté» de Chatelain devrait se rapprocher du Moyen-Âge européen qui, d'après les paroles du Cardinal Cerejeira se référant à lui de manière très idéalisée, serait un lieu où l'"*intime familiarité,*" entre "*le ciel et la terre, voire le diable,*" spiritualisait "*plus et mieux les âmes rudes qui sentaient la présence du divin.*"²⁴³

Malgré la distance mensongère, Oliveira Martins et Eça de Queiroz (au moment de sa maturité), dans leur messianisme, ne se mouvaient pas loin du missionnaire suisse et du prélat portugais. À l'instar de maints propagateurs d'une pensée occidentale, simultanément conservatrice et révolutionnaire, qui éclorait dans les nationalismes naissants et dans le fascisme qui les suivait parfois, les deux amis ont senti la "*nostalgie de l'être*" et ont voulu «sauver» le Portugal en songeant à un nouvel ordre qui réussirait à le recapturer.²⁴⁴ Mais ce retour salvateur à l'unité perdue exigeait la reprise, dans le présent, de pièces d'un passé réinventé et transfiguré en mythe glorieux qui servirait de ciment à un projet national de réforme de la société et de l'État qui théoriquement conduirait les Portugais à la prospérité. C'est du moins la proposition

l'amour-propre de ses compatriotes si malmenés par le probe Flamand. Le comportement du cardinal Cerejeira envers Cléonard fait penser à celui de Chatelain vis-à-vis d'Agassiz, car ils souffraient apparemment d'une même cécité. .

²⁴² Voir **Max WEBER** (1964) Op.cit. p.396.

²⁴³ Voir **D. Manuel GONÇALVES CEREJEIRA** *A Idade-Média na história da civilização* (2.^a edição) Coimbra 1953. Coimbra Editora Limitada. P.173.

²⁴⁴ Voir **Alain TOURAINE** (1992) Op.cit. pp.91-92.

immanente à un des textes les plus remarquables de l'historien, lequel déclarait que "*la monarchie (ibérique entre les XV^e et XVII^e siècles) est le foyer ardent à travers lequel passe avec énergie la circulation active de tout l'organisme*", que le roi dirige et au sein duquel "*il n'y a plus de privilèges ni de lignages*", parce que, doit-on conclure, ce corps réunit en lui la démocratie et la nation.²⁴⁵ Pourtant, avec l'appui du regard avisé de Marcel Gauchet, nous décelons l'ombre de Dieu, dans sa qualité de principe ordonnateur, planant derrière les royaumes ibériques de la première expansion ultramarine. Car, à l'image du médiateur divin, qui était le pape, et de son empire sur les âmes, l'objectif du monarque terrien consistait dans l'accroissement d'un pouvoir dont la cible était l'absorption de "*masses toujours plus larges, jusqu'à l'unité finale de l'empire-monde*".²⁴⁶ En bref, l'archétype de cette royauté nationale n'était autre que la monarchie pontificale, dont le chef représentait Dieu sur la terre. Et dans cette matrice religieuse se situe un point insoupçonné de convergence des utopies patriarcales, aux propensions autoritaires et régressives, d'Oliveira Martins, d'Eça de Queiroz ou de certains tenants de la dictature de Salazar, avec celle d'Héli Chatelain qui réellement ne s'écartait pas beaucoup des portugaises en apparence plus séculières.²⁴⁷ Si Oliveira Martins aspirait à un Portugal «régénéré» par la reconstruction d'une phase spéciale du Moyen Âge héroïque, où dans la vision du Cardinal Cerejeira le ciel et la terre demeuraient très proches, le pasteur désirait pour l'humanité, particulièrement l'angolaise, la restauration de la protection d'un Dieu actif. Alors, la souveraineté éclairée et omniprésente d'un ordre d'inspiration divine, lui seul susceptible d'assurer la vraie rédemption de l'homme, ne rétribuerait-elle pas le joug temporaire de la domination étrangère ? Enfin, la tenue et la propre pensée du missionnaire instiguent à ne pas exclure cette hypothèse, hélas illusoire face à un État colonial possessif mais faible et, à partir d'un certain moment, lui-même toujours prêt au culte liturgique d'une auto divinisation compensatoire.

Or, l'histoire contemporaine prouve à chaque instant la dangereuse précarité des outils auxquels le pasteur, afin de faire parvenir son message plus rapidement et plus

²⁴⁵ Voir **OLIVEIRA MARTINS** *História Da Civilização Ibérica Nota Inicial de Guilherme de Oliveira Martins, Prefácio de Fidelino de Figueiredo* (1ère édition 1879) Lisboa 1994. Guimarães Editores. P.207.

²⁴⁶ Voir **Marcel GAUCHET** (1985) Op.cit. p. 118.

²⁴⁷ Il faut rappeler ici que le Calvinisme, comme l'illustre Ernst Bloch à propos de Thomas Münzer, s'approche avant tout du modèle, patriarcal lui aussi, des rois israélites du Vieux Testament. Voir **Ernst BLOCH** (1960/1972) Op. cit. p.119. De son côté, Jean Servier montre que les utopies se conçoivent toujours comme une sorte de retour au passé. Voir **Jean SERVIER** (1967 / 1991) Op.cit.pp.VIII-IX.

efficacement à ses destinataires, avait employé dans la meilleure des intentions. En fait, comment aspirer à la paix et, en même temps, combattre de manière cohérente la modernité en ayant recours à des éléments tels que la langue, la culture ou la race de groupes particuliers et à la logique qui les métamorphosait en des traits indûment hypostasiés, qui devenaient aussitôt des parties indispensables d'un discours sur soi et sur autrui dont l'enchaînement narcissique définissait d'abord culturellement et après politiquement la nation et ses ennemis ? De plus, en tant que des notions explicitement et abusivement substantialisées et survalorisées, la race, la langue, la culture et la nation étaient devenues des constituants par excellence de l'ère que le colonialisme plus récent venait d'instaurer en Angola et qui a eu dans le missionnaire un agent hors pair. En vérité, chacun de ces ingrédients impliquait un complexe répertoire de représentations et de symbolismes, remplis de puissantes charges émotionnelles, qui les rendaient aptes à se convertir rapidement en des succédanés ou des concurrents de la religion et, par la suite, à s'ouvrir à toutes sortes de manipulations des défenseurs ou des adversaires du pouvoir établi. Et cela devenait encore plus vrai dans un milieu colonial fascisant, où leur instrumentalisation à l'excès contribuait décisivement à nourrir les croyances et les usages scandaleux d'une société coloniale conservant le modèle de la communauté blanche qui invoquait la foi en sa faveur, mais dont le comportement habituel avait pour effet de la heurter ou, même, de la désavouer.

Entre-temps, il est manifeste que les catégories en question, entremêlées les unes aux autres, se sont muées en des composantes primordiales de réalités inattendues, soit celle de la possession portugaise ou celle de l'État indépendant qui a pris sa place. Et, dans ce dernier cas, la guerre civile qui a accompagné le processus de libération lui-même et a succédé à l'indépendance et l'a finalement défigurée, oblige à s'interroger sérieusement sur les motifs et sur les effets funestes des malentendus et des prétextes auxquels la langue, la culture, la race ou l'ethnie s'étaient si bonnement prêtés. Dans leur qualité de liens sociaux plutôt neutres, elles n'avaient nullement besoin de consentir à leur transformation en des instruments politiques serviles de ceux pour lesquels elles ne constituaient que des moyens utiles à la concrétisation de leurs desseins personnels. Partant, au-delà des raisons extérieures au conflit angolais, il est légitime de s'interroger sur la nature d'un facteur d'inclusion et d'exclusion à la fois et de ralliement politique – la nation – dont le concept dans la configuration socioculturelle imaginée par le pasteur lui-même recelait déjà tant de non-dits et d'ambiguïtés. Le fait que la notion se trouve foncièrement liée à ces entités complexes – qui se changeaient, par simplification

réductrice, en des marqueurs d'une singularité individuelle ou collective encline aux plus diverses interprétations et tripotages – incite à se demander si, dans une population séculairement «multilingue», «multiraciale», «multiethnique» et «multiculturelle», ce principe cristallisé de spécificité identitaire, en intensifiant les discontinuités présentes ou potentielles, n'était pas une donnée propice au litige dans le contexte d'un futur État central unificateur et uniformisant? L'option étroitement «nationale», dans une situation se distinguant par l'exiguïté de l'espace politique et par l'autoritarisme de l'État, qu'il soit colonial ou angolais, n'a-t-elle pas facilité délibérément la prépondérance d'une ou de plusieurs combinaisons particulières des ingrédients considérés sur les autres possibles au détriment d'un domaine public affranchi et régi par la libre interactivité des citoyens? Ainsi, au cours du processus de l'instauration de l'unité politique, ce choix n'avait-il pas simultanément faussé l'aperception des problèmes fondamentaux du pays et facilité leur canalisation vers les routes engagées par des acteurs particuliers ; des voies se montrant a priori trop exclusives, trop tordues et trop pénétrées de symbolismes fallacieux pour ne pas réprimer ou ne pas marginaliser des formes de sociabilité ou de convivialité moins déséquilibrées et moins conflictuelles, plus proches de l'intérêt commun et de la négociation ouverte des consensus sociopolitiques qu'il demandait ?

Si l'on admettait un peu arbitrairement que le régime autoritaire de la dictature corporatiste de l'**Estado Novo** a été la formation sociopolitique portugaise moderne qui s'est rapprochée le plus de la « nation organique» et du «césarisme», en tant que constructions idéales avancées par Oliveira Martins pour résoudre la crise portugaise, on serait donc assez vraisemblablement obligé de concéder, en paraphrasant librement Walter Benjamin, que l'œuvre était devenue un masque mortuaire bien plus cadavéreux que sa conception.²⁴⁸ Et si, parallèlement, l'on comparait les résultats de la station Lincoln, que Chatelain avait installée au Sud de la colonie, et de ses efforts infatigables, à son rêve grandiose de «sauver», voire de «réenchanter» l'Angola, la conclusion serait à peine moins mitigée que la précédente. En dépit de cela, les résultats les plus perceptibles et les plus ambivalents de l'activité du diligent pasteur furent obtenus par les éléments profanes qu'il a introduits dans le projet d'un Dieu, trop «blanc», trop «mâle», trop austère et trop distant, afin de rendre son labeur plus avenant et plus

²⁴⁸ Walter Benjamin a dit que "*l'oeuvre est le masque mortuaire de la conception*" (**Das Werk ist die Totenmaske der Konzeption**) Voir **Walter BENJAMIN *Einbahnstrasse***. (1ère édition 1928, Ernst Rowohlt Verlag Berlin) Frankfurt am Main 1969. Col.Bibliothek Suhrkamp. 27. Suhrkamp Verlag. P.49.

efficace. Alors, sur le masque mortuaire du songe de « l'Ami de l'Angola » reposerait sûrement une grosse grimace mi- moqueuse mi-cruelle...