

DIDIER PÉCLARD

« AMANHÃ PARA SER HOMEM »

MISSIONS CHRÉTIENNES ET FORMATION DU SUJET COLONIAL
EN ANGOLA CENTRAL AU XX^e SIÈCLE

LA CONSTRUCTION DE SUJETS CHRÉTIENS ÉTAIT AU CŒUR DE L'ŒUVRE MISSIONNAIRE EN AFRIQUE. CETTE STRATÉGIE DE DOMESTICATION DU QUOTIDIEN DES SOCIÉTÉS AFRICAINES PASSAIT PAR LA DÉLIMITATION DE BASTIONS DE LA FOI CHRÉTIENNE OÙ LE RÉPERTOIRE DE LA RURALITÉ JOUAIT UN RÔLE CENTRAL, PAR LA MISE EN ORDRE DE L'ESPACE DOMESTIQUE ET LE CULTURE DU TRAVAIL AGRICOLE. LES CONSÉQUENCES HISTORIQUES DE CE PROJET MISSIONNAIRE FURENT SOUVENT PLUS PARADOXALES.

L'une des conséquences les plus évidentes et les plus connues de la présence missionnaire chrétienne¹ en Afrique a été la formation d'une couche sociale qui s'est tout d'abord intégrée, là où cela lui était possible, à l'appareil d'État colonial, qui a constitué l'ossature des mouvements nationalistes avant de prendre en charge les destinées de bien des États postcoloniaux². L'étude des missions montre d'ailleurs comment ces dernières furent tour à tour les précurseurs, parfois même les alliées, du colonialisme, puis le rôle primordial qu'elles jouèrent dans le renversement de l'ordre colonial. D'une manière plus générale, et si l'on ne s'en tient pas aux seules élites, on voit que des pans entiers des sociétés colonisées ont eu des contacts – plus ou moins rapprochés, plus ou moins conflictuels – avec l'institution missionnaire, par l'entremise

1. Dans ce texte, c'est uniquement de missions catholiques et protestantes d'origine occidentale qu'il sera question, même lorsque, par souci d'éviter une trop grande lourdeur rédactionnelle, j'utiliserai le terme « mission » sans épithète. L'analyse des mouvements religieux syncrétiques et des Églises chrétiennes africaines exigerait une autre étude.

2. Ce mélange de genre caractéristique de l'influence des missions chrétiennes est dû tout d'abord à la très grande diversité – théologique, sociologique, politique – des sociétés missionnaires et de ceux et celles qui donnèrent corps à cette institution, à savoir autant les missionnaires occidentaux que les catéchistes africains. Ensuite, c'est une constante de l'invention de la modernité d'avoir été « paradoxale », et en cela la mission chrétienne ne fut que le miroir de l'État colonial qui a jeté malgré lui certaines bases de la contestation de l'ordre colonial. Voir B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991, chap. 10. Sur l'invention paradoxale de la modernité africaine, voir J.-F. Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993.



notamment des trois piliers de la mission chrétienne que sont l'évangélisation, l'enseignement et la santé. La mission chrétienne est donc l'un des idiomes dans lesquels a eu lieu la rencontre coloniale, mais la grammaire de cet idiome n'est pas réductible à la question de la collaboration ou de l'opposition éventuelle entre « fait missionnaire » et colonialisme. C'est en l'affranchissant – au niveau analytique s'entend – de ses liens avec ce dernier que l'on peut comprendre l'impact de la mission chrétienne en Afrique³.

Le projet missionnaire visait une refonte complète de la société dans son ensemble, ou plutôt l'inscription des sociétés africaines dans la modernité chrétienne autour de deux axes : la diffusion d'idéaux chrétiens de portée universaliste dans des sociétés dont il fallait d'abord redéfinir le cadre traditionnel, parce que « la nouvelle "tribu de Dieu" que l'Église [était] en train de faire naître en Afrique » devait être « fermement enracinée dans le sol de son héritage social », au risque de « se [désintégrer] en autant d'individualités *déracinées* qu'elles [avait] de membres⁴ ». En d'autres termes, les universaux chrétiens ne pouvaient avoir de sens social qu'implantés profondément dans des réalités de terroirs particuliers. Seulement, dans le contexte colonial, les missions n'eurent jamais la latitude nécessaire pour mettre en œuvre leur projet de réforme sociale à un niveau institutionnel, prises qu'elles étaient entre d'une part des pouvoirs coloniaux souvent réticents face aux aspects sociaux d'un tel programme, de l'autre certaines élites des sociétés dans lesquelles elles s'implantèrent, pas toujours satisfaites de l'arrivée de ces intrus⁵. La transformation de la société dans son ensemble et d'un seul coup n'étant pas possible, c'est logiquement l'individu, ou plutôt le sujet, qui devint la cible première des campagnes d'évangélisation. Les missions chrétiennes furent ainsi partie prenante des processus d'assujettissement propres à la gouvernamentalité coloniale, au double sens où l'entend Michel Foucault de formation de sujets agissants et de mise sous tutelle⁶.

L'objectif prioritaire était la création d'un nouveau « type d'homme » (*Menschentum*⁷) délivré de la « corruption » des sociétés païennes, et qui sache se conformer aux enseignements de la Bible ; il s'agissait de sortir les « indigènes » de l'obscurité dans laquelle leur méconnaissance de la foi chrétienne les maintenait pour les amener vers la lumière de la civilisation chrétienne. Ainsi, aucun aspect de la vie ne pouvait échapper à une reformulation en termes chrétiens, de l'habitat à la formation scolaire, de l'hygiène corporelle à la production agricole, de l'habillement à la spiritualité ou à la sexualité, entre autres. D'ailleurs, lorsque des parents décidaient d'envoyer un enfant à l'école missionnaire, c'était « dans le but qu'il devienne homme » (*amanhã para ser homem*⁸). Le parcours missionnaire était donc perçu comme signe et assurance de dignité humaine, et ce d'autant plus dans le contexte colonial portugais où, il est vrai,

le système de classification sociale en fonction de la couleur de la peau ne reconnaissait justement pas cette qualité aux « en-bas du bas ». Pour mener à bien la « révolution » matérielle et spirituelle des « indigènes », les missionnaires agirent en priorité sur le terrain du quotidien. Il fallait « remettre à neuf l'ordinaire⁹ » et, dans ce processus de réaménagement, le cadre de vie, ou le territoire, fut amené à jouer un rôle central.

Les missions ont été des agences importantes de territorialisation des sociétés africaines. À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, elles ont peu à peu découpé le continent en unités d'évangélisation. Conséquence de la construction somme toute récente des États-nations européens, ce découpage correspondait aussi à une double nécessité pour les missions : d'une part, il obéissait à un impératif de répartition du travail entre sociétés missionnaires concurrentes ; d'autre part, il exprimait le besoin qu'avaient les missionnaires de rendre intelligible la réalité de cette *terra incognita* africaine en la « saucissonnant » en entités ethno-linguistiques, dont ils réinventèrent les frontières géographiques

3. Il existe une certaine tendance, dans l'historiographie des missions en Afrique, à faire tourner la question de l'influence de ces dernières autour de l'un des pôles du binôme collaboration au colonialisme/contribution à l'émancipation nationaliste. Il faut reconnaître aux Comaroff et à leur *opus magnum* (*Of Revelation and Revolution*, Chicago, Chicago University Press, 1991, 1997, ...), même s'ils ne sont pas les premiers à le faire, d'avoir su dépasser cette opposition stérile pour mieux analyser, en profondeur et dans toutes ses dimensions, l'impact de la mission chrétienne. Je leur reprocherais toutefois de ne pas assez remettre en cause la performativité du discours et des pratiques missionnaires (quelles que soient les tentatives allant dans ce sens dans le deuxième volume), et de donner une vision parfois a-historique des sociétés missionnaires elles-mêmes : ce qui est vrai de la mission à la fin du XIX^e siècle ne l'est pas vraiment de la mission de l'après-Deuxième Guerre mondiale.

4. G. Murray Childs, *Umbundu Kinship and Character*, Londres, Oxford University Press, 1949, p. 67. C'est l'auteur qui souligne.

5. Comme en témoignent, par exemple, les difficultés que rencontrèrent les premiers missionnaires du American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABC FM) lors de leur installation dans le royaume du Bailundo dans les années 1880 : après avoir été bien reçus, ils furent renvoyés par le roi Ekwikwi avant d'être rappelés à nouveau. L. Henderson, *The Church in Angola. A River of Many Currents*, Cleveland (OH), The Pilgrim Press, 1992, pp. 54-55.

6. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 71. Voir l'utilisation que fait J.-F. Bayart de ce concept dans « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire : histoire et héritages*, n° 6, septembre 1998, pp. 9-38.

7. M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.

8. Au sens « être humain » du terme, cela va sans dire. C'est en tout cas ce qui est ressorti de plusieurs entretiens réalisés avec des membres d'une des principales Églises protestantes du planalto (Igreja Evangélica Congregacional de Angola) à Huambo, en septembre 1998.

9. J. et J. L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. II, *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, p. 9. L'expression originale (*The civilizing mission on the South African interior, then, was a quest to refurbish the mundane*) contient une nuance difficilement traduisible, qui indique que cette remise à neuf devait se faire aussi par l'introduction de nouveaux objets, de nouvelles marchandises. Je reviendrai en fin de texte sur la question centrale de la culture matérielle.



avant de contribuer à leur donner un ancrage et un relief historiques¹⁰, tout en imposant la station missionnaire comme nouveau centre de pouvoir temporel et spirituel. Elles ont tout fait pour fixer dans l'espace – et dans le temps ! – des sociétés parfois structurées autour du commerce de longue distance et donc essentiellement nomades¹¹. Elles ont enfin pris part au remodelage de l'habitat africain selon des critères d'hygiène, de morale et de discipline chrétiens. C'est sous cet angle que je me propose d'évoquer ici quelques-uns des processus de subjectivation à l'œuvre au sein des missions chrétiennes, en m'appuyant sur le cas particulier de la mission congrégationaliste américano-canadienne dans le centre de l'Angola (planalto central).

DES BASTIONS DE LA RURALITÉ

L'une des constantes de l'imaginaire missionnaire, au XIX^e siècle, était la conception de l'Afrique comme une terre vierge, non pas au sens chrétien où elle aurait échappé aux conséquences du péché originel, mais plutôt au sens où elle ne faisait pas encore réellement partie de l'histoire. Et c'est naturellement à l'œuvre missionnaire qu'incombait la lourde tâche d'inscrire le « continent noir » dans l'histoire de l'humanité chrétienne. Rapidement, de nombreux missionnaires durent bien sûr déchanter : l'Afrique avait déjà été largement « déflorée » par les agents d'un colonialisme souvent bien éloigné de l'idéal de la cité chrétienne. Les difficultés de l'installation des stations missionnaires dans des terroirs chargés d'une histoire souvent déjà passablement lourde et traumatique, l'hostilité parfois déclarée de certaines élites sociales « indigènes », les conflits propres à la « rencontre coloniale » dans lesquels les missionnaires se trouvèrent pris à partie transformèrent passablement cette image d'Épinal. Il n'empêche. La volonté de créer de toutes pièces le Royaume de Dieu dans un espace géographique et social qui, même rétif, était considéré comme faisant partie du « plan directeur » de la diffusion du christianisme, était la pierre angulaire du projet missionnaire. Ce travail de réinvention se fit, pour différentes raisons, souvent en milieu rural, et le répertoire de la « ruralité » en tant que modèle de vie et de subjectivation prit une importance très grande tant dans le message que dans la pratique missionnaire, dans le centre de l'Angola comme dans de nombreuses autres régions d'Afrique.

Premièrement, le développement formidable de la mission durant son « Grand Siècle¹² » – le XIX^e – fut contemporain de la révolution industrielle en Occident. L'exemple fourni aux missionnaires par la paupérisation qui caractérisait la plupart des grandes cités industrielles occidentales eut pour conséquence de les rendre très méfiants vis-à-vis de l'univers urbain, vite considéré comme fondamentalement dangereux et corrompu par le matéria-

lisme et les dangers de la sécularisation. De plus, en Afrique, la ville coloniale était souvent considérée comme l'exemple des maux de la colonisation – alcool, prostitution, maladies – qu'ils étaient venus combattre. En conséquence, c'est souvent en zones rurales, loin des délices de Capoue de la civilisation occidentale, qu'ils décidèrent de mettre en œuvre le plan d'édification d'un nouveau royaume de Dieu. Dans le planalto central angolais, cette tendance fut en outre renforcée par le fait que les villes, tardivement créées, étaient considérées comme la chasse gardée de l'Église catholique, qui y prenait soin surtout des âmes des colons portugais, très largement majoritaires dans des villes non exemptes d'une certaine ségrégation, comme Nova Lisboa (Huambo) ou Serpa Pinto (Cuito).

Deuxièmement, cette stratégie de la mission à s'installer dans des lieux souvent peuplés, certes, mais éloignés des grandes concentrations urbaines était renforcée par une conception « insulaire » de son rôle dans l'évangélisation du monde : la station missionnaire devait être un îlot, un bastion, ou encore une citadelle imprenable de la civilisation chrétienne au milieu du désordre « païen » ou colonial. Ce d'autant plus que la dimension territoriale de la mission en est venue à jouer un rôle crucial dans le développement des missions protestantes, à mesure que la variable confessionnelle ou dénominationnelle devenait de plus en plus importante. Alors que la mission des débuts était interconfessionnelle, et les premières grandes sociétés missionnaires l'expression de l'œcuménisme intraprotestant (comme par exemple la London Missionary Society, fondée en 1795, l'American Board of Commissioners for Foreign Missions en 1806 ou encore la Mission de Bâle en 1810), la tendance inverse s'est progressivement imposée, et les sociétés missionnaires sont devenues liées chacune à une Église particulière. Tant et si bien que la mission, dont le projet initial était la conversion du monde entier au christianisme, est devenue avant tout une manière d'implanter des Églises confessionnelles en Afrique ou ailleurs, de « délimiter une série de petits territoires "réservés" à l'anglicanisme,

10. P. Harries, « The roots of ethnicity : discourse and the politics of language in South-East Africa », *African Affairs*, n° 346, janvier 1988, pp. 25-52. La recherche sur cet aspect de l'influence des missions chrétiennes en Afrique, abondante, a parfois fait la part trop belle au pouvoir de « création » de ces dernières, ainsi que, d'ailleurs, la recherche sur l'invention de la tradition, comme en témoigne la mise au point de l'un de ses pères fondateurs, Terence Ranger, « The invention of tradition revisited : the case of colonial Africa », in T. Ranger et V. Olufemi, *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa. Essays in Honour of A. H. M. Kirk-Green*, Basingstoke, Macmillan Press, 1993, pp. 62-111.

11. C'était le cas, jusqu'au début du xx^e siècle, des sociétés du haut-plateau central angolais. Voir J. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Londres, James Currey, 1988.

12. J.-F. Zorn, *Le Grand Siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala/Les Bergers et Les Mages, 1993.



au presbytérianisme, au luthéranisme, et à d'autres dénominations semblables¹³. » Il est évident que les différentes stations missionnaires du planalto étaient liées entre elles : déplacements fréquents des missionnaires, des pasteurs et des catéchistes pour évangéliser ; rassemblements des croyants à l'occasion des célébrations qui marquaient le calendrier religieux et qui ont contribué à la formation d'un sentiment d'appartenance, d'identification communautaire ; réseaux de formation scolaire, qui passaient souvent par plusieurs stations ; parcours professionnel des croyants, dont on attendait que, une fois bien formés, ils aillent travailler pour la mission comme professeurs ou infirmiers. Mais c'est à l'intérieur des réseaux d'une seule société missionnaire que ces « pèlerinages » se faisaient, renforçant ainsi la tendance à l'insularité.

La mission congrégationaliste dans le planalto central, fruit de la collaboration de deux sociétés missionnaires, l'une canadienne et l'autre américaine, est une bonne illustration de cette tendance. Suivant le modèle congrégationaliste, les stations fonctionnèrent pendant longtemps de manière très autonome, les fonds étant gérés par chacune d'elles. D'autre part, une certaine compétition régnait entre stations canadiennes et américaines, dont les deux sociétés mères récoltaient et distribuaient séparément les subsides. Il fallut attendre la fin des années 50 pour voir apparaître la station de Dôndi comme centre administratif des missions congrégationalistes, suite à la fondation du Conseil des Églises congrégationalistes de l'Angola central¹⁴. C'est donc bien sur le modèle de l'isolat qu'elles fonctionnèrent pendant plus d'un demi-siècle. Une fois définies les frontières physiques et morales de la station missionnaire, lieu par excellence de la visibilité¹⁵, du pouvoir et de l'influence des missions, c'est par la transformation des lieux de vie que l'« assujettissement » des futurs convertis au christianisme pouvait se poursuivre.

LA MISE EN ORDRE DE L'ESPACE DOMESTIQUE

La conversion au christianisme devait être l'occasion d'une renaissance dans le giron de Dieu, d'un renouveau complet et, surtout, d'une prise de distance radicale par rapport au mode de vie « païen ». Comme, encore une fois, le projet missionnaire concernait tous les aspects du sujet humain, il était logique que le cadre de vie soit également concerné par ces changements. La distinction très stricte établie entre monde païen et monde chrétien au niveau des habitudes culturelles s'est ainsi reproduite au niveau de la géographie des villages africains, ou en tout cas des villages du centre de l'Angola. On attendait des convertis au christianisme qu'ils quittent leurs villages pour aller vivre auprès des évangélistes, dans un cadre plus conforme aux conceptions chrétiennes. Les villages chrétiens commencèrent dès lors à se différencier des villages

païens en affichant les signes extérieurs de la transformation chrétienne : discipline dans la disposition des rues, c'est-à-dire substitution des plans circulaires par des rues droites et perpendiculaires, ordre et propreté¹⁶. Quant aux habitations elles-mêmes, c'est par leur division en plusieurs pièces qu'elles prouvaient le degré de « civilisation » de leurs propriétaires, puisque « le témoin d'une demeure civilisée était le degré auquel [ses habitants] attribuaient à ses espaces intérieurs des fonctions spécifiques et distinctes¹⁷ ». On comprend dès lors la fierté éprouvée par un missionnaire reçu, lors d'une tournée, dans une maison qui le surprend tant elle est « civilisée » : « Comme c'est la coutume dans de telles occasions [l'arrivé dans un village], nous nous sommes installés dans la maison que le diacre et sa famille avaient laissée libre pour nous. C'était une belle maison en pisé de cinq pièces, une maison comme on en voit peu, même dans nos villages chrétiens¹⁸ ».

L'accent mis sur la réorganisation de l'espace domestique n'était pas un hasard, loin s'en faut, puisque l'ordre et la propreté régnant dans chaque ménage chrétien étaient vus comme le miroir, l'expression concrète et visible d'une transformation spirituelle de ses membres. Pour les missionnaires, la maison, et par extension la famille, était le nœud de la définition d'un nouvel espace public dont dépendaient les schémas de reproduction sociale, autant en métropole que dans les colonies : « Alors que prenait forme la modernité européenne [...] la famille nucléaire devint la charnière entre la société civile et l'individu (ostensiblement) libre, l'atome idéologique dont dépendait le monde bourgeois¹⁹. » La transformation de l'espace domestique était bien conçue comme un processus de *domestication*, qui reposait sur deux piliers : tout d'abord une stricte division sexuelle du travail, qui attribuait à la femme la responsabilité de la constitution d'un espace domestique chrétien. En effet, « dès le départ, le but des missionnaires fut de former des jeunes filles africaines, et ainsi de créer des foyers chrétiens²⁰ ». Le parallèle entre formation des jeunes

13. D. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, 1995, p. 450.

14. Entretien avec A. Chipesse, Luanda, 20 mars 1998.

15. N. Monnier, « Stratégie missionnaire et tactiques d'appropriation indigènes. La Mission romande au Mozambique, 1888-1896 », *Le Fait missionnaire : histoire et héritages*, n° 2, décembre 1995, pp. 32-52.

16. Divers témoignages recueillis à Huambo, septembre 1998.

17. J. et J. L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. II, *op. cit.*, p. 277.

18. Archives du *American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABC)*, 15.1, 1940-1949, Box 3, 9 ; lettre circulaire de Carl Dille, septembre 1940.

19. J. et J. L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. II, *op. cit.*, pp. 321-322.

20. J. T. Tucker, *A Tucker Treasury. Reminiscences and Stories of Angola, 1883-1958*. Selected and prepared by Catherine Tucker Ward, Winfield, Wood Lake Books, 1984, p. 199. John Tucker fut l'un des piliers de la mission congrégationaliste canadienne et américaine en Angola durant toute la première moitié du XX^e siècle.



filles et amélioration de l'espace domestique allait de soi, et il ne fut pas facile à celles qui le désirèrent de sortir de ces schémas²¹, tant était important le modèle de la femme au foyer dans le projet missionnaire de refonte de l'espace domestique africain. Au Bunjei, l'une des stations congrégationalistes du planalto, l'École domestique, réservée à l'éducation des jeunes filles, était ainsi « une école où [ces dernières], futures âmes de leur foyer, [...] [pouvaient] apprendre et recevoir la motivation nécessaire pour retourner chez elles et participer à l'amélioration de la vie villageoise [...] pour en faire des endroits où elles puissent être fières de voir leurs enfants grandir. Les filles de l'École domestique [devaient contribuer], par l'exemple et l'enseignement, à faire d'existences caractérisées par la monotonie, le travail pénible, l'inquiétude, la peur, l'ignorance et une mauvaise santé des vies de confiance, propreté, connaissance et bonne santé, des vies vécues pour Dieu et leurs collègues masculins [*fellow men*]²² ».

L'idéal de femme chrétienne promu par les missionnaires passait donc par sa domestication, au sens où c'est seulement en tant qu'« âme de son foyer » qu'elle pouvait exercer son influence bénéfique sur la communauté. Elle devait se recentrer sur la sphère familiale, nouvelle entité de base de la communauté chrétienne, afin de mieux servir Dieu et ses *fellow men*. Mais, dans son service à la communauté, elle devait aussi être un modèle pour les autres. Sujet de Dieu et des hommes, la femme chrétienne était aussi le témoignage vivant des effets de la transformation implicite à la conversion au christianisme. Que ce soit par sa maîtrise de la couture et de la broderie, par l'ordre et la propreté régnant dans sa maison, par la santé de ses enfants ou par son apparence vestimentaire, elle devait susciter l'admiration et l'émulation, afin d'accroître bien sûr le nombre de convertis. Les vœux pieux des missionnaires ne suffirent certes pas à empêcher que l'espace domestique auquel on voulait confiner les femmes ne devienne parfois aussi un terrain de revendication politique et sociale dans un sens qui leur échappa certainement²³. Il n'en demeure pas moins que, dans des sociétés rurales du planalto central angolais en pleine transformation sociale et économique, cette nouvelle définition du « sujet féminin » fut un des éléments centraux de la formation de communautés rurales chrétiennes. Et elle eut d'autant plus d'écho qu'elle se fit à un moment où la réorientation de l'économie du planalto vers l'agriculture commerciale impliquait pour les femmes la perte progressive du contrôle qu'elles avaient eu jusque-là sur une agriculture orientée vers la subsistance (voir *infra*).

En second lieu, la domestication des ménages africains n'avait de sens que si elle était intégrée à la transformation des communautés locales. D'où l'importance prépondérante de la mission comme centre des nouvelles communautés chrétiennes et comme exemple d'organisation de vie en commun. D'où aussi l'insistance sur le développement d'un modèle de village qui devait notamment

permettre d'endiguer l'exode rural, mais qui était surtout l'unité de base, le marqueur initial de la distinction chrétienne, comme je l'ai indiqué plus haut. Un texte anonyme de 1952, *La Lumière en Angola*, probablement destiné à un public de donateurs potentiels à l'œuvre missionnaire de la United Church of Canada, est particulièrement explicite à cet égard : « Quelle école du contraste que la vie de village dans de nombreuses parties de l'Angola, Afrique de l'Ouest, où la United Church cherche à maintenir la flamme allumée ! Prenons un village primitif, non-chrétien : la population est mal habillée, habite dans des huttes d'herbe ou de torchis, sous des toits de chaume ; elle cuisine dans des casseroles faites maison sur des feux à l'extérieur ; la nourriture est peu abondante et manque de diversité ; il y a de nombreux enfants malades et sous-alimentés ; tous vivent dans la peur et la superstition. L'influence du Christ, comme en témoignent les villages chrétiens, libère le peuple de superstitions séculaires, procure une nourriture plus saine, de meilleures habitations, et assure une plus grande harmonie et la paix à l'intérieur de la communauté. La "vie abondante" vient par la foi en Jésus-Christ Seigneur et Sauveur²⁴. »

Qu'importe si les maisons des missionnaires elles-mêmes étaient parfois aussi couvertes de toits de chaume, toutes chrétiennes et civilisées fussent-elles²⁵ ! L'effet de contraste, de métamorphose voulu par l'auteur de ces lignes pouvait s'accommoder d'imprécisions architecturales et historiques dès lors qu'il s'agissait de frapper les consciences – et de délier les cordons de la bourse... En ce sens, nul doute que ce passage est aussi un exercice d'autopersuasion quant au succès de l'œuvre missionnaire. Mais l'important n'est pas là, pour l'instant ; l'essentiel du message est plutôt dans la distinction, la séparation entre mondes païen et chrétien, condition *sine qua non* de la formation de sujets chrétiens. Distinction qui, on le voit, n'était pas que culturelle ou spirituelle : la « vie abondante » promise aux chrétiens était à la fois signe de l'élection divine et assurance d'une vie matérielle plus aisée. Et l'équation toujours réaffirmée

21. Selon le témoignage d'une ancienne élève de la mission congrégationaliste américaine qui dut, dans les années 50, se battre pour faire admettre l'idée qu'offrir à une jeune femme la possibilité d'aller plus loin qu'une simple scolarité de base valait la peine. Entretien avec Maria Chela Chikueka, Toronto, novembre 1998.

22. Archives de la United Church of Canada, Toronto (UCC), 83.012.C, Box 18, File 426, « What is a Domestic School » (anonyme, 1962).

23. D. Gaitskell, « Housewives, maids of mothers : some contradictions of domesticity for christian women in Johannesburg, 1903-1939 », *Journal of African History*, vol. 24, 1983, pp. 241-256.

24. UCC, 83.012.C, Box 10, File 246, *The Light in Angola*.

25. Les demeures des missionnaires durent en effet s'adapter aux conditions des régions dans lesquelles elles furent bâties et, dans ce domaine, l'hybridité fut plus fréquente que nous pourrions le soupçonner de prime abord. Voir J. et J. L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. II, *op. cit.*, pp. 301-310.



tant dans le discours que dans les pratiques des missionnaires entre élévation céleste et bien-être terrestre était au centre des processus de subjectivation qu'ils mirent en œuvre.

Toutefois, la domestication de l'espace de vie des sociétés africaines restait empreinte d'ambiguïté – tout comme d'ailleurs l'ensemble de l'œuvre missionnaire. Il y avait des limites à la sophistication des maisons des indigènes, tout chrétiens qu'ils soient. Par exemple, il arriva plus d'une fois que, dans les stations de la mission congrégationaliste, des demeures de missionnaires restent vides, faute de personnel étranger pour les occuper (dans les années 60, la politique portugaise d'octroi de visa aux missionnaires étrangers – surtout ceux issus des missions protestantes critiques du régime colonial – devint très stricte et les refus fréquents), alors que des pasteurs angolais envoyés dans ces stations avaient besoin d'un logement. Dans les controverses qui éclatèrent à ce propos entre missionnaires et responsables de l'église locale, arguments rationnels et prises de position émotionnelles se mêlèrent ; l'une des raisons souvent avancée était qu'une famille de pasteur angolais, une fois accoutumée à la vie dans une maison de missionnaire, ne puisse plus accepter de retrouver ses conditions de vie antérieures après le retour en Angola des occupants « légitimes » de la maison « européenne ». Dans un autre contexte, Terence Ranger rappelle que Thompson Samkange, personnalité importante du méthodisme zimbabwéen, dut subir, dans les années 30, l'humiliation de vivre à côté d'une maison « européenne » (et donc réservée aux missionnaires anglais) restée vide durant toute la durée de son service à Kwenda²⁶. Quels que soient les arguments – plus ou moins rationnels – avancés en défense d'une telle politique, ces anecdotes sont significatives : l'insertion des Africains dans la modernité occidentale chrétienne devenait problématique dès lors qu'elle n'assurait plus l'étanchéité des frontières entre le monde des missionnaires et celui des Africains, même chrétiens, ou qu'elle signifiait que la présence des agents de cette modernité n'était plus nécessaire²⁷. Et le cadre de vie, malgré son importance dans la stratégie missionnaire de christianisation des sociétés africaines, devait aussi être le garant de cette étanchéité.

Quoi qu'il en soit, espace domestique et espace communautaire ne faisaient qu'un dans le projet missionnaire, et la mise en ordre de l'un impliquait la mise en ordre de l'autre. Si la femme était l'âme des cuisines où devait se mijoter le Royaume de Dieu en Afrique, le village, en tant qu'agglomérat de foyers familiaux chrétiens, était, en quelque sorte, la salle où se dégusterait le nouveau plat. Les ingrédients de ce festin, quant à eux, étaient bien évidemment la préoccupation majeure de ses concepteurs, et leur saveur dépendaient de l'économie morale et spirituelle de leur production. C'est pourquoi l'agriculture était elle aussi un élément essentiel de la formation du sujet chrétien.

AGRICULTURE ET CULTURE DU TRAVAIL

Jusqu'au début du ^{xx} siècle, le planalto central angolais était un agglomérat d'une douzaine de royaumes et sous-royaumes partageant le même héritage culturel et linguistique. Concurrents économiques et politiques, ils ne formaient pas, au tournant du siècle, à proprement parler un ensemble ethnique cohérent ; il n'y avait pas, en tous les cas, d'imaginaire social exprimé en ces termes. L'économie de la région fut dominée durant toute la seconde moitié du ^{xix} siècle par les caravanes de porteurs qui échangeaient des esclaves, puis du caoutchouc contre des biens d'importation à Benguela, ville côtière. Tout le système évoluait autour des caravanes, véritables institutions qui pouvaient compter plusieurs milliers de personnes et dont les déplacements s'étendaient sur plusieurs mois²⁶. La compétition pour le contrôle de ce marché était bien entendu très féroce. La présence européenne, quant à elle, ne se fit réellement sentir que vers la toute fin du siècle, d'abord par l'arrivée de petits marchands et de missionnaires chrétiens. L'importance du commerce des esclaves puis du caoutchouc était telle que les Européens dépendaient largement de l'économie des caravanes²⁷. La période des caravanes fut aussi une période de centralisation économique et politique autour des deux royaumes les plus importants, Bié et Bailundo³⁰.

Peu avant le début de la Première Guerre mondiale, vers 1912, le commerce du caoutchouc angolais, qui s'était substitué au commerce des esclaves, s'effondra du fait de l'arrivée sur les marchés mondiaux de caoutchouc brésilien et asiatique moins cher. Avec cet événement commença un long et régulier processus de transformation forcée des sociétés umbundu. Elles durent s'adapter à un nouveau mode de vie basé essentiellement sur l'agriculture commerciale ; ou plutôt l'agriculture, jusque-là placée sous le contrôle des femmes et considérée avant tout comme moyen de subsistance, dut se transformer rapidement

26. T. Ranger, *Are We not Also Men ? The Samkange Family & African Politics in Zimbabwe, 1920-1964*, Harare, Baobab ; Cape Town, David Philip ; Portsmouth (NH), Heinemann ; Londres, James Currey, 1995, pp. 24-31.

27. Cette question renvoie à celle, non moins conflictuelle, de l'indépendance des Églises africaines créées par les missions. Considérée comme la tâche première de l'œuvre d'évangélisation, la création de ces Églises devint pourtant problématique pour une part non négligeable des missionnaires lorsqu'il apparut clairement que cette indépendance signifiait aussi une remise en cause fondamentale de leur mode de fonctionnement, et une réduction drastique de leur présence. Voir A. Hastings, *A History of African Christianity, 1950-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 163-174.

28. A. C. Edwards, *The Ovimbundu under Two Sovereignities. A Study of Social Control and Social Change Among a People of Angola*, Londres, Oxford University Press, 1962, pp. 8-20.

29. Pour une version romancée de ces liens de dépendance, voir Pepetela, *Yaka*, Bruxelles, Les Éperonniers, 1992.

30. G. Murray Childs, *Umbundu Kinship and Character*, *op. cit.*, chap. 12.



avec l'introduction de l'agriculture commerciale. Sous l'impulsion de l'administration coloniale, le maïs devint la première céréale produite, et une certaine complémentarité ou interdépendance caractérisa, dans l'entre-deux guerres, les relations entre fermiers umbundu et des commerçants portugais toujours plus nombreux – avant que la pression démographique et l'expropriation des petits paysans, consécutive à l'arrivée massive, dès les années 50, de « petits Blancs » portugais, ne changent la donne, comme nous le verrons plus tard³¹.

Les missions eurent bien sûr leur rôle à jouer dans tous ces changements qui, d'une certaine manière, allaient dans le sens qu'elles désiraient, ne serait-ce que parce que des villages d'agriculteurs étaient plus faciles à « administrer » spirituellement – et matériellement – qu'une société de caravanes organisée autour du commerce de longue distance. Au vu de l'importance du répertoire rural dans leurs pratiques discursives, il est évident que l'agriculture jouait un rôle central dans leur travail d'évangélisation.

L'éthos missionnaire accordait une place prépondérante au travail comme moyen de promouvoir l'Évangile, puisqu'il était élevé au rang de glorification quotidienne de la Parole divine, au moins dans la tradition protestante³². Ainsi, le travail aux champs était un moyen d'évangélisation à part entière, d'autant qu'il devait permettre l'entrée des nouveaux chrétiens dans la modernité des techniques et des machines agricoles occidentales. Les démonstrations de ces dernières faisaient d'ailleurs partie intégrante des tournées d'évangélisation, et les résultats espérés en termes d'augmentation de la production devaient aider à convaincre les plus récalcitrants des bienfaits de la parole biblique.

Suivons par exemple Allen Knight, ingénieur agronome canadien et pilier du programme d'agriculture mis au point par les missions congrégationalistes dans une de ces tournées en 1948 :

« En arrivant à chaque village, j'ai posé trois questions à mon auditoire. Premièrement, s'il y avait des rigoles dans les champs à cause de l'érosion. Deuxièmement, si du sous-sol rouge était apparu dans leurs champs. Troisièmement, si des personnes souffraient de la faim dans la région. J'ai reçu des réponses fortes et positives à toutes les trois questions. Nous avons dit ensuite à notre auditoire que c'était précisément à cause de ces conditions que nous travaillions parmi eux, que le Seigneur ne désirait pas que quiconque souffre de la faim, que des millions de personnes avaient faim parce qu'elles ne faisaient pas attention aux cadeaux qu'il nous donne à tous. »

Après force démonstrations techniques de tous ordres, la séance se termine par une petite pièce de théâtre mettant en scène l'opposition entre le bon et le mauvais agriculteur :

« Nous montrons toujours la pièce à l'extérieur [...]. Bien entendu, les sillons des champs de l'agriculteur paresseux vont dans tous les sens, son blé est rougri et plein de mauvaise herbe, lorsqu'il arrache un plant de manioc il n'obtient aucune racine, il essaie de brûler son herbe dans son jardin près de la rivière mais le bon agriculteur le surprend et éteint le feu, et l'agriculteur paresseux est emmené vers le chef pour être puni. Le bon agriculteur et sa famille sont un modèle même pour une famille américaine. Dès que l'épouse et sa fille s'approchent, le bon agriculteur et son fils se lèvent et proposent leur siège à l'épouse et à la fille. Nous ne pouvons exclure de notre programme l'instruction au sujet de la vie familiale. L'agriculteur paresseux se repent de ses péchés et promet qu'il s'améliorera [...]. Le bon agriculteur loue les services d'un enseignant pour les enfants de l'agriculteur paresseux. Ensuite ils vont tous à l'église parce que, comme le fait remarquer le bon agriculteur, nous avons besoin de nourriture pour notre âme autant que pour notre corps. L'agriculteur paresseux apprend à chanter, mais il commence par fissurer les murs de l'église avec ses fausses notes. Ils finissent en entonnant de très belle manière un chœur³³. »

Au-delà de son aspect caricatural, ce récit est une espèce de précipité de l'œuvre missionnaire. On y retrouve tout d'abord le lien ontologique établi entre abondance matérielle et plénitude spirituelle : aura faim celui qui ne sait pas recevoir les cadeaux de Dieu. La mission fut en effet le véhicule d'un ensemble de symboles – alimentaires, agricoles, techniques, etc. – de la modernité occidentale qui occupèrent une place non négligeable dans les stratégies de conversion des Africains³⁴, puisque de tels « biens [*commodities*] occidentaux étaient indispensables à la conversion au christianisme » ; et que « plutôt que d'avoir simplement permis aux gens d'acheter ces biens, le christianisme est lui-même le produit de leur consommation³⁵ ». À des degrés divers, ce sont d'ailleurs bien souvent des objets, des marchandises qui donnèrent une « vie sociale³⁶ » au

31. H. Pössinger, « A transformação da sociedade umbundu desde o colapso do comércio das caravanas », *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n° 4-5, janv-déc., 1986, pp. 75-158.

32. Voir par exemple F. Faure, *Ce qu'il leur faut : l'Évangile du Travail*, Paris, Maison des Missions, 1908.

33. ABC, 15.1, Angola Mission, 1940-1949, Box 4, 10, Allen Knight, lettre circulaire, avril 1948.

34. B. Meyer, « Christian minds and worldly matters. Religion and materiality in nineteenth-century Gold Coast », *Journal of Material Culture*, vol. 2 (3), 1997 ; J. et J. L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 1, *Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, chap. 6.

35. B. Meyer, « Commodities and the power of prayer. Pentecostalist attitudes towards consumption in contemporary Ghana », Amsterdam, WOTRO (Netherlands Foundation for the Advancement of Tropical Research), *Working Paper 1*, 1997, p. 7.

36. A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 3-63.



contact entre missionnaires et « indigènes³⁷ », et la culture matérielle de la mission chrétienne en Afrique en est un élément essentiel. La mise en scène des errements de l'agriculteur paresseux illustre, *a contrario*, les bienfaits des techniques modernes de culture des champs introduites par les missionnaires. Et le culte du travail discipliné, propre, droit et consciencieux qu'incarne la figure du bon agriculteur et sa famille est aussi une manière de mettre en valeur le pendant matériel de l'imaginaire chrétien. Ainsi, ce n'est bien sûr pas un hasard si la charrue³⁸, les plantations d'arbre fruitiers, le soja³⁹ ou encore la machine à coudre, par exemple, devinrent des archétypes de la présence missionnaire dans le planalto angolais : ils symbolisaient l'espoir de la vie meilleure que promettait le message chrétien, et ils étaient la face visible d'une nouvelle définition de la personne humaine, l'image de nouveaux processus de production et de reproduction sociale⁴⁰.

Le deuxième pôle de la pièce racontée par Allen Knight était bien entendu le travail, pierre angulaire de l'imaginaire chrétien (ou en tout cas protestant) et d'une vision intégrée de l'évangélisation. Les bienfaits matériels du christianisme ne tombaient pas du ciel, et c'est son application à la tâche qui permettait au bon agriculteur de mener une vie aussi droite que les sillons de ses champs et, en bonne âme charitable, d'offrir à son frère encore indiscipliné un enseignant pour ses enfants. C'est évidemment le même esprit, la même discipline qui faisaient de sa famille « un modèle même pour une famille américaine ». La discipline, maître mot de l'œuvre missionnaire, était au centre des processus de formation du sujet chrétien, puisqu'elle devait assurer la *domestication* des individus et, à travers eux, des sociétés africaines, que ce soit par le culte du travail aux champs, par la tenue d'un foyer chrétien, par l'aménagement des maisons et des villages, ou encore par la pratique du chant. La consommation des biens occidentaux acquis grâce au travail de chacun n'était pas une fin en soi, bien au contraire : comme dans la tradition protestante mise en lumière par Max Weber, les objets symboles de la modernité chrétienne n'avaient de sens que s'ils étaient le signe de la valeur morale de ceux qui s'en servaient. Ainsi vêtements, demeures « européennes », outils avaient-ils une double fonction : ils étaient à la fois des marqueurs d'une identité nouvelle, d'une distinction fondamentale par rapport au monde païen, et la condition du développement spirituel et matériel des convertis. Cela favorisa néanmoins l'apparition de nouvelles habitudes de consommation, de nouveaux besoins, et il est certain que les critères moraux de propreté, d'hygiène corporelle et spirituelle à la base de ces besoins purent ensuite être utilisés dans un sens plus mercantiliste et séculier que les missionnaires ne l'avaient prévu⁴¹. Ces derniers n'œuvrèrent jamais dans un vide historique et social, même si c'est souvent ainsi qu'ils s'étaient représenté l'Afrique au moment de s'y installer

(au XIX^e siècle). Dans les domaines de la consommation et de l'agriculture, comme dans d'autres, ils ne maîtrisaient pas tous les paramètres de leur intervention, et les effets souvent paradoxaux de leur présence ne s'expliquent qu'en fonction de l'évolution historique des terroirs dans lesquels ils se retrouvèrent.

Si l'on reprend par exemple l'histoire de la transformation économique et sociale des sociétés du planalto au XX^e siècle, plusieurs facteurs se conjuguèrent pour donner un autre sens à l'intervention des missionnaires. Malgré leurs efforts, l'intensification des cultures, alliée au manque progressif de terres arables, entraîna un appauvrissement des sols, parce que ce nouveau type d'agriculture n'assurait pas à la terre d'assez longues périodes de jachère⁴². Parallèlement, la population européenne augmenta sensiblement, d'abord en zone urbaine puis également dans les campagnes, à mesure que l'Angola se transformait en une colonie de peuplement. En fait, le nombre de paysans portugais à s'établir sur le planalto resta pendant longtemps assez faible (les commerçants furent plus nombreux), et les plans de colonisation rurale du gouvernement n'eurent que peu de succès⁴³. Il n'empêche que la pression démographique, économique et politique sur les populations rurales du planalto devint telle, à mesure que la proportion de terres propriété des cultivateurs africains se faisait plus congrue, qu'il en résulta un long processus de

37. À cet égard, Héli Chatelain, missionnaire suisse, fondateur de la Mission philafricaine (devenue plus tard Alliance missionnaire évangélique) et installé dès 1897 dans l'extrême sud du planalto, est un exemple paradigmatique ; il faisait ses tournées d'évangélisation dans un chariot rempli d'un « bazar complet » qui servait autant au troc qu'à la diffusion symbolique de la civilisation chrétienne occidentale. Voir D. Péclard, « Ethos missionnaire et esprit du capitalisme : la Mission philafricaine en Angola, 1897-1907 », *Le Fait missionnaire : histoire et héritages*, cahier n° 1, mai 1995, p. 76.

38. Certains missionnaires, à l'image de Samuel Coles, fervent promoteur de la charrue et du développement de l'agriculture pour rendre les stations autosuffisantes, n'étaient pas loin de l'ériger au rang de fétiche. Ainsi, de retour de la célébration du jubilé d'une mission voisine, il souligne, après avoir rapidement évoqué les sermons : « But to me the outstanding sights of the meeting were those 547 plows which were lined up on both sides of the road. As I talked with the men, I learned that some of them had as many as three plows working daily. I was told also that prior to 1939 there were only a very few plows in the area ». ABC, 15.1, Angola Mission, 1940-1949, Box 3, 2, lettre de Coles à Shrader, 29 juillet 1947.

39. P. C. Byam, *New Wine in a Very Old Bottle : Canadian Protestant Missionaries as Facilitators of Development in Central Angola, 1886-1961*, thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 1997, pp. 231-253.

40. B. Meyer, « Christian minds and worldly matters », *op. cit.* Voir aussi J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, chap. 4.

41. T. Burke, *Lifebuoy Men, Lux Women. Commodification, Consumption, and Cleanliness in Modern Zimbabwe*, Durham & Londres, Duke University Press, 1996.

42. H. Pössinger, « A transformação da sociedade umbundu... », *op. cit.* ; « Interrelations between economic and social change in rural Africa : the case of the Ovimbundu of Angola », in Franz-Wilhelm Heimer (ed.), *Social Change in Angola*, Munich, Weltforum Verlag, 1973, pp. 31-52.

43. G. Bender, *Angola under the Portuguese. The Myth and the Reality*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1978, pp. 95-131.



prolétarisation auquel les missions ne purent s'opposer de manière efficace. Mieux, elles relayèrent ce mouvement en permettant l'apparition d'une petite élite paysanne (sans compter bien sûr tous ceux qui, ayant reçu une formation pratique par la mission, trouvèrent du travail ailleurs) et d'une masse de paysans pauvres de plus en plus à la recherche de places de travail progressivement prises par les « petits Blancs » débarqués du Portugal. Ainsi n'est-ce bien sûr pas un hasard si les Ovimbundu fournirent une part si grande de la main d'œuvre du travail migratoire, forcé ou non, ce qui contribua aussi à faire de la société umbundu à la veille de la guerre d'indépendance « une société rurale appauvrie mais au terme d'un long processus, dispersée par le travail migrant, atomisée, sans possibilité de fuite ou de repli sur une organisation sociale autonome, sans force donc d'opposition⁴⁴ ».

Le projet missionnaire contenait en lui-même tous les éléments d'une nouvelle société reposant sur la formation de sujets chrétiens disciplinés et travailleurs, organisée autour de la famille nucléaire, du foyer et de son âme féminine. La manière dont il devait être mis en œuvre peut faire penser à l'imbrication de plusieurs cercles concentriques : des stations missionnaires et des villages chrétiens conçus comme bastions de la ruralité, des communautés vivant dans des villages construits sur un plan de rues droites et perpendiculaires, un culte du travail agricole, des foyers familiaux organisés autour d'une stricte division sexuelle du travail où régnaient hygiène, propreté et ordre, et des sujets rassemblant les mêmes qualités, à la fois cœurs et témoignages vivants de la mission civilisatrice de l'Évangile. Le succès de ce programme devait être assuré par la diffusion de symboles matériels de la modernité occidentale, pour autant que leur consommation ne fût pas un but en soi, mais l'expression d'une élection divine. Inutile de dire que cette citadelle idéale ne vit jamais le jour sous la forme que les missionnaires avait imaginée. Tout d'abord, nombre d'entre eux changèrent sensiblement au contact des sociétés qu'ils étaient venus évangéliser, et ils adaptèrent leur message en fonction de leur propre acculturation. Ensuite, de nombreux convertis utilisèrent les missions et les possibilités de formation qu'elles offraient dans des stratégies de promotion sociale qui ne correspondaient pas toujours aux désirs des missionnaires. Enfin, les contextes historiques avec lesquels le programme missionnaire entra en interaction lui donnèrent souvent une orientation nouvelle et imprévue.

Cela ne signifie pas pour autant que l'assujettissement des Africains aux idéaux de la mission chrétienne n'eut, *in fine*, que peu d'influence sur les dynamiques historiques des sociétés en question. Cela suggère plutôt que leur « participation n'est rien qui [ait été] homogène et simple », et que l'analyse de leur impact doit se concentrer sur les effets « indirects et involontaires⁴⁵ »

de leur présence autant que sur la partie la plus visible de l'iceberg. Ainsi, par exemple, les programmes d'« amélioration du peuple » et de développement rural lancés par les missions congrégationalistes, plutôt que de permettre le développement de communautés rurales chrétiennes idéales, plutôt que d'assurer la création de familles chrétiennes autour d'une armée modèle de femmes au foyer, plutôt, enfin, que de créer une couche d'agriculteurs et de techniciens disciplinés et consciencieux, contribuèrent aussi – et, la nuance est de taille, *pas seulement* – à faire des populations rurales du planalto central angolais un réservoir de main-d'œuvre docile, bon marché et bien formée. Processus de formation du sujet chrétien et système colonial étaient en constante interaction, et c'est cette interaction qui peut nous permettre de comprendre l'influence des missions sur les sociétés africaines ■

Didier Péclard

JEP Paris – Basler Afrika Bibliographien, Bâle

44. C. Messiant, 1961. *L'Angola colonial, histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, pp. 549-550.

45. Comme le notait Ernst Troeltsch à propos de la contribution du protestantisme à la modernité occidentale, in *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, p. 54.